

مهدی حائری یزدی

حکمت و
حکومت

مشخصات کتاب:

کتاب الکترونیکی

نام کتاب: حکمت و حکومت

نویسنده: مهدی حائری یزدی (۱۳۷۸-۱۳۰۲)

پیوست ها: مناظره قلمی نویسنده با عبدالله جوادی آملی همراه با دو نقد دیگر

ویرایش سوم به مناسبت هفدهمین سالگرد درگذشت نویسنده

تیر ۱۳۹۵

فهرست

پیشگفتار

زندگی نامه مختصر نویسنده

متن کتاب حکمت و حکومت

هستی و استی

مسئله اصالت وجود یا اصالت مذهب

استی و بایستی

هستی و چیستی - وجود و ماهیت

اقسام ضرورت

ضرورت در قضایا و جملات عقل عملی

عقل نظری و عقل عملی

آسمانهای پرستاره و فرامین اخلاقی عقل عملی

حکومت و شناخت لفظی چیستی آن

حکومت در زبان علوم سیاسی و در عرف سیاستمداری

فلسفه وجودی حکومت

حکومت، سیاست و آیین کشورداری

حکم و حکومت

شناخت تجربی حکومت

شناخت تحلیلی حکومت و آیین کشورداری

وظایف اصلی و بنیادی حکومت
ساختار جامعه بر اساس مالکیت شخصی مشاع
مالکیت طبیعی - مالکیت وضعی و قانونی
مالکیت شخصی انحصاری - مالکیت شخصی مشاع
بهزیستی یا هم‌زیستی مسالمت‌آمیز
معنای جامعه، بر اساس مالکیت شخصی مشاع
معنای کشور در دکتربین مالکیت مشاع
کشورداری - سیاستمداری
فردیت، استقلال، آزادی و حاکمیت ملی
مقایسه مالکیت خصوصی مشاع و قرارداد جمعی
اراده تشریحی یا آیین قانونگذاری
اراده تکوینی
اراده تشریحی یا آیین قانونگذاری
قاعده لطف
علم عنایی به نظام احسن
جامعه اسلامی و جوامع دمکراتیک
اصول جامعه‌شناسی اسلامی
رابطه جمعی «کلاس» و عضو
رابطه جامعه و شهروندان
جبر و اختیار و آزادی در تصمیم و اراده
پلورالیسم سیاسی

عدم امکان تشریح در اجرائیات

نبوت و امامت و خلافت

ولایت فقیه

مفهوم حجت و حجیت در حدیث و فقه

معمای لاینحل جمهوری اسلامی و ولایت فقیه

پیوست‌ها

- عبدالله جوادی آملی، سیری در مبانی ولایت فقیه
- مهدی حائری یزدی، نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه
- عبدالله جوادی آملی، نقد نقد
- مهدی حائری یزدی، گفتگوهای خردمندانه درباره حکومت اسلامی
- عبدالله جوادی آملی، مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه
- سید کاظم حسینی حائری، حکمت و حکومت در ترازوی نقد
- محمدهادی معرفت، تبیین مفهومی ولایت مطلقه فقیه

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

حکمت و حکومت نوشته زنده یاد مهدی حائری یزدی تا کنون در ایران امکان انتشار نیافته است. این کتاب زیر نظر نویسنده برای نخستین بار در سال ۱۳۷۳ (۱۹۹۶) توسط انتشارات شادی در لندن منتشر شده است.

در شهریور ۱۳۸۸ متن کامل کتاب **حکمت و حکومت** توسط موج آزادی در سلسله «مجموعه نظریه های جنبش سبز ایران (۱)» در فضای اینترنت منتشر و مورد استقبال قرار گرفت. در پیشگفتار موج آزادی چهار نکته آمده است:

اول. این کتاب بیرون از کشور در دسترس است و از هموطنان خارج از ایران درخواست می کنیم که آن را از ناشرش تهیه فرمایند. اما چون در ایران امکان خرید کتاب وجود ندارد با پوزش از ناشر محترم این کتاب صرفاً برای استفاده در ایران روی اینترنت منتشر می گردد.

دوم. در این نسخه ضمیمه ای صد صفحه ای هم افزوده شده که در نسخه شادی نبوده است. این ضمیمه مجموعه مناظره قلمی مهدی حائری یزدی با عبدالله جوادی آملی در

مورد ولایت فقیه و حکومت اسلامی است که در سه شماره نخست مجله حکومت اسلامی فصلنامه دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری منتشر شده است. سوم. در ابتدای کتاب خلاصه ای از زندگی نامه علمی مهدی حائری یزدی با کمی تغییرات به نقل از کتاب «سیاست‌گری و سیاست‌اندیشی، زندگی و فکر سیاسی» نوشته مسعود رضوی آورده شده است. چهار. به دلیل عجله در حروف چینی متن، ممکن است اغلاطی در آن راه یافته باشد که به این وسیله از خوانندگان پوزش می‌خواهیم.

اینک به مناسبت هفدهمین سالگرد درگذشت مهدی حائری یزدی ویرایش سوم کتاب فوق در فضای اینترنت منتشر می‌شود، در این مجال به متن چاپ لندن دسترسی نبود لذا نسخه کتاب به روایت موج آزادی عینا در اینجا آورده شده است (از صفحه ۱ تا ۲۵۰)، با تشکر از اقدام ارزنده دوستان ناشناس موج آزادی. معرفی حائری یزدی هم عینا از نسخه قبلی نقل شده است. گفتنی است که کتاب **حکمت و حکومت** پانزده سال قبل از جنبش سبز منتشر شده است و نظر نویسنده این کتاب لزوماً با رهبران نمادین جنبش همخوانی ندارد، لذا کتاب در این ویرایش صرفاً به نام خود نویسنده منتشر می‌شود. به این امید که در فرصتی فراخ‌تر نسخه مصححی از این کار ماندگار به شکل قانونی در ایران منتشر شود.

اما علاوه بر متن کتاب هفت مقاله از مجله **حکومت اسلامی** (فصلنامه دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری) در ارتباط مستقیم با این کتاب به عنوان پیوست عینا به ضمیمه کتاب منتشر می‌شود (مجموعاً در ۱۵۳ صفحه)، دو مقاله به قلم خود نویسنده و پنج مقاله در نقد آن. مقاله نخست نقد عبدالله جوادی آملی بر **حکمت و حکومت** است

البته بدون ذکر نام نویسنده و کتاب! در صدر نخستین شماره مجله حکومت اسلامی. این مقاله شش ماه قبل از آن با این مشخصات منتشر شده بود: «بحثی پیرامون ولایت فقیه»، روزنامه همشهری، شماره ۳-۹۴۱، ۲۲-۲۰ فروردین ۱۳۷۵. حائری یزدی به اختصار این نقد را پاسخ گفت. پاسخ جوادی آملی تحت عنوان نقد نقد همزمان با نقد حائری یزدی در شماره دوم مجله منتشر شد. حائری بار دوم مشروح تر نقد جوادی را پاسخ داد. مجله در شماره سوم نقد دوم حائری را همراه با پاسخ جوادی منتشر کرد. اما مشخص بود که نقد مبنایی حائری یزدی نافذتر آن بوده که پاسخ جوادی آملی از پس آن برآید. در شماره‌های بعدی مقالات دیگری در این مجله در نقد **حکمت و حکومت** حائری یزدی منتشر شد، که تنها دو مورد از آنها در پیوست این کتاب آورده شده اند. یکی مقاله سیدکاظم حسینی حائری در پائیز ۱۳۷۸ و دیگری مقاله محمدهادی معرفت در بهار ۱۳۷۹ که هر دو بعد از وفات نویسنده منتشر شده اند.

گفتنی است که تحلیلی فشرده از کتاب **حکمت و حکومت** در دو کتاب زیراز جمله مواردی هستند که در ایران در تبیین دیدگاه سیاسی مهدی حائری یزدی در حکمت و حکومت منتشر شده اند:

- محسن کدیور، **نظریه های دولت در فقه شیعه**، نظریه نهم: وکالت مالکان شخصی مشاع؛ تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.

- علی اکبر کمالی اردکانی، **دولت انتخابی اسلامی و مردم سالاری: بررسی آراء شیخ محمد مهدی شمس الدین و دکتر مهدی حائری یزدی**؛ تهران: کویر، ۱۳۸۳.

اما ممنوع الانتشار بودن کتاب حکمت و حکومت باعث نشده که کتابی در نقد آن منتشر نشود! بعد از درگذشت نویسنده تا کنون سه کتاب مستقل در نقد حکمت و حکومت به شرح زیر در ایران منتشر شده است:

- حسن ممدوحی، حکمت حکومت فقیه: پاسخ به شبهات در مورد حکومت دینی، قم، حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸. ص ۲۲۸.

- حکومت حکیمانه: نقد نظریه حکمت و حکومت، برگرفته از درسهای محمد مومن قمی؛ تدوین و نگارش محمدمهدی بهداروند، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳، ۱۰۴ص. (ویرایش نخست: قم، صبح میثاق، ۱۳۸۴)

- داود مهدوی زادگان، کدام حکمت، کدام حکومت؟ تاملات انتقادی بر کتاب حکمت و حکومت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲، ۲۱۶ صفحه.

الحمد لله رب العالمین

م.ک.

۱۷ تیر ۱۳۹۵

زندگینامه مختصر نویسنده

فقیه و فیلسوف بزرگ، آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی، عرفان و علوم نقلی و عقلی را در محضر استادان بزرگ حوزه‌های تشیع، آیات عظام آیت‌الله خمینی، آیت‌الله احمد خوانساری، میرزا مهدی آشتیانی، آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله کوه‌کمره‌ای فراگرفت. وی پس از دریافت درجه‌ی اجتهاد مدتی در دانشگاه تهران تدریس کرد و سپس به عنوان نماینده‌ی آیت‌الله‌العظمی سید حسین طباطبایی بروجردی به آمریکا هجرت کرد و مدارج تحصیل در فلسفه‌ی غرب را تا سطوح بسیار عالی طی نمود.

دکتر حائری یزدی، دوره‌ی لیسانس را در دانشگاه جورج تاون، فوق لیسانس را در هاروارد و دکتری را در دانشگاه میشیگان و تورنتو با درجه‌ی ممتاز به اتمام رساند. رساله‌ی دکتری ایشان با عنوان «علم حضوری» اصول معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی (The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence) یکی از کتب برجسته در موضوع خود است که طی ۹ سال و با نظارت چند تن از بزرگ‌ترین استادان فلسفه در غرب نگاشته شد و با این رساله به اخذ درجه‌ی دکتری در رشته‌ی «فلسفه‌ی آنالیتیک» نایل شد.

دکتر حائری یزدی، در طول عمر پربرکت خود در دانشگاه‌ها و مؤسسه‌های علمی مختلف به تدریس پرداختند؛ از جمله:

- ۱- تدریس الهیات و فلسفه در دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران که در خلال سالهای ۱۳۴۴ الی ۱۳۴۸، فلسفه ابن سینا و صدرالمتألهین را برای شاگردان خود تدریس می‌کردند.
- ۲- تدریس فلسفه‌ی اسلامی در مدرسه‌ی سپهسالار (شهید مطهری)
- ۳- تدریس در «مرکز تحقیقات ادیان جهانی» وابسته به دانشگاه هاروارد در طول سالهای ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵
- ۴- تدریس فلسفه اسلامی و ادبیات فارسی در دانشگاه مک گیل در سالهای ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۱
- ۵- تدریس فلسفه و فقه اسلامی در دانشگاه میشیگان در خلال سالهای ۱۹۷۱ و ۱۹۷۲
- ۶- تدریس ادبیات فارسی - تاریخ بیهقی - در دوره‌ی فوق لیسانس دانشگاه تورنتو در سالهای ۱۹۷۴ و ۱۹۷۵
- ۷- تدریس در مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به دانشگاه تورنتو با عنوان «تعلیمات بنیادین فلسفه‌ی بوعلی سینا» در خلال سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶.
- ۸- تدریس در دانشگاه جورج تاون با عنوان «مبادی عناصر الهی در جوامع اسلامی» در سال ۱۹۷۹.
- ۹- تدریس در دانشگاه تورنتو در زمینه فلسفه اخلاق در سالهای ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰.
- ۱۰- تدریس فلسفه و توابع این علم در دانشگاه‌های دولتی نیویورک، دانشگاه آکسفورد، دانشگاه مونترال کانادا، انجمن حکمت و فلسفه ایران و تدریس در منزل خویش برای دانشجویان دکتری و دانش‌پژوهان ویژه.

۱۱- عضویت در «مؤسسه جهانی فلسفه اخلاق» و مؤسسات علمی دیگر و شرکت و ایراد سخنرانی در دهها سمینار و همایش علمی در ایران، آمریکا و مناطق مختلف جهان.

آثار استاد

در ادامه مروری بر آثار دکتر مهدی حائری یزدی می‌نماییم:

الف- هرم هستی

حائری «بحث هستی‌شناسی را دانش برترین و برترین دانشهای انسانی» به معنای «فراگیرترین» دانشها به لحاظ خصوصیت مفهوم وجود می‌داند. ایشان به بخش‌بندی ویژه‌ای در مسئله هستی قائل بودند که عبارت بود از «اطلاق قسمی» و «اطلاق مقسمی». در این زمینه «وجود مطلق» و «مطلق وجود را متمایز از یکدیگر دانسته و بر مبنای این شناسایی، معتقد بود که بسیاری از مشکلات فلسفه شرق و غرب آسان شده و راه اندیشه هستی را برای استنباط و درک واقعیت یکتایی هستی هموار ساخته است. وی می‌گوید: «از روی همین تفاوت تحلیلی است که ما در فلسفه خود توفیق یافته‌ایم «فرد بالذات» هستی را در میان همین واقعتهای عینی و تجربی عالم با حواس ظاهری خود دریافت کنیم و از طریق همین پدیده‌های طبیعی و عینی به کل هستی که در هرم هستی ترسیم یافته است رهنمون گردیم.»

استاد معتقد بود که مراتب متفاوت هستی در هرم انتولوژیک توحیدی ایشان، در عین اختلاف و کثرت و گوناگونیها و میناگریهای ظهور و تجلیات از یکسو، و اختلاف در شدت و ضعف و پیشی و پسی از سوی دیگر، همه از یک وحدت ناگسستگی و این همانی عینی و تحقیقی سرچشمه می‌گیرد.

تئوری هرم هستی، بخش ویژه‌ای از تز دکترای استاد فقید بوده است که در رشته فلسفه آنالیتیک در دانشگاه تورنتو کانادا دفاع شده و با تحسین فراوان از سوی اساتید بنام فلسفه با درجه ممتاز پذیرفته شده است. تئوری هندسی هرم هستی و انتولوژی توحیدی زیربنای تمام تئوریهای دیگر استاد در مباحث جهان‌شناسی و جامعه‌شناسی و حقوق بشر و انسان‌شناسی و سیاست مدرن و مباحث نفس است و لذا از اهمیت بنیادی در میان آثار استاد برخوردار می‌باشد.

ب- آگاهی و گواهی

این کتاب، ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالدین شیرازی است که ضمن نقد نظریه‌های صدرالدین، دیدگاهها و تئوریهای تأسیسی و بدیع استاد حائری درباره دو موضوع مهم «تصور» و «تصدیق» که در مبحث «علم» و فلسفه مطرح می‌شود، بیان شده است.

درباره محتوای این کتاب به اجمال می‌توان گفت که مقوله علم در فلسفه اسلامی در ابواب و فصول مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. گاه در علم‌النفس و گاه در مبحث مقولات به عنوان یکی از اقسام کیف نفسانی و گاه در وجود ذهنی به عنوان نحوه و نشئه‌ای از وجود از تقسیمات اولی علم، تقسیم آن به تصور و تصدیق و به تعبیر و ترجمه مرحوم استاد حائری «آگاهی و گواهی» است. «تصور» عبارت است از علم و ادراک ساده بدون حکم «تصدیق» معرفتی است که بنا به رأی همراه حکم است و بنا به رأی دیگر همان حکم و اذعان است: مرحوم حکیم صدرالمآلهین شیرازی رساله‌ای موجز و مختصر در این زمینه نگاشته است با عنوان التصور و التصدیق که به مسائل و مشکلات مربوطه پرداخته و مرحوم استاد حائری یزدی آن را به فارسی روان و شیوا برگردانده و حواشی و تعلیقات ممتع و شرح و نقد عالمانه‌ای بدان افزوده است.

مترجم محقق علاوه بر آنکه قدرتمندانه وارد عرصه کارزار فکری و عقل آزمایی شده و به نقد آرای حکیم صدرالمآلهین در رساله مذکور پرداخته، چنان که خود به گونه یک فیلسوف صاحب دستگاه فکری خاص به حل مشکلات و رفع معضلات همت گماشته است.

این کتاب از سوی انجمن حکمت و فلسفه در سال ۱۳۶۰ برای نخستین بار طبع گردید و سپس مجدداً از طرف مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی چاپ و منتشر گردید.

ج- کاوشهای عقل نظری

کاوشهای عقل نظری، یک دوره مفصل و تحقیقی فلسفه اسلامی است که به اهم موضوعات و مسائل فلسفه اسلامی پرداخته و استاد فقید، پس از فراغت از تحقیق و بحث، آنجا که وضع مطابق با طبع افتاده، به مقایسه و تطبیق پرداخته است و سخنانی از دیگران یا به عنوان موافق یا در جهت مخالف آورده است و سپس با همان روش تحقیقی در این سخنان اجتهاد و بررسی کرده است. این کتاب که مقدمه‌ای مفصل و مبسوط تحت عنوان «نیم‌رخ از فلسفه کنونی اسلامی» دارد مشتمل بر چهارده فصل است و نویسنده در فصل نخست و مباحث روش‌شناسی نظیر: موضوعات، مبادی، و مسائل علوم پرداخته؛ در فصل دوم فلسفه را تعریف و تقسیمات آن را برشمرده و سپس در فصل سوم به بررسی در باب فلسفه به معنای خاص کلمه، یعنی علم اعلی یا متافیزیک روی آورده است.

در فصل چهارم، «هستی» به مثابه موضوع فلسفه اولی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و در فصول بعدی امهات مسائل فلسفه اسلامی نظیر مفهوم و مصداق، اشتراک لفظی و مفهومی وجود، تشکیک وجود، اصالت وجود و ادله آن، وجود رابط و رابطی و مبحث علم و اتحاد عاقل به معقول با نظری اجتهادی و تحقیقی مورد بحث و بررسی

قرار گرفته‌اند. فصل سیزدهم که از جذاب‌ترین و مفیدترین بخشهای کتاب است به خداشناسی تطبیقی اختصاص یافته و در نهایت در فصل پایانی یعنی چهاردهم یک ترمینولوژی محققانه فلسفی در ایضاح برخی مصطلحات فلسفی همچون عقل، علم، حیثیات، حد، تصور و... آمده است.

کتاب یاد شده چند بار از سوی دانشگاه تهران، شرکت سهامی انتشار و انتشارات امیرکبیر به طبع رسیده است. نگارش کتاب بنا به تاریخ ذیل مقدمه در آخر مردادماه سال ۱۳۷۴ پایان یافته است.

د- کاوشهای عقل عملی

میان فلسفه اخلاق و قواعد اخلاقی تفاوتی بنیادی هست که مسائل و مباحث آنها را کاملاً از یکدیگر جدا می‌کند. اولی شناخت برتر اخلاق و به اصطلاح فرااخلاق است که معمولاً از آن به عنوان فلسفه اخلاق یاد می‌شود و دیگری شناخت احکام و معیارها و قواعد دستوری اخلاق است که از گذشته آن را علم‌الاخلاق می‌گفته‌اند.

البته بایست متذکر شد که مباحث فلسفی اخلاق یعنی آنچه اصطلاحاً فلسفه اخلاق نامیده می‌شود خود به دو بخش مجزا اما کاملاً مرتبط تقسیم می‌شود. یکی فلسفه علم اخلاق است که معرفتی درجه دوم به شمار رفته و از مبادی تصویری و تصدیقی و روشهای علم اخلاق بحث و گفتگو می‌کند و دیگری نگاهی فلسفی به خود اخلاق است و به اصطلاح می‌توان آن را بعدالطبیعه اخلاق نامید و معرفتی درجه اول و معطوف به حقایق و ارزشهای اخلاقی است.

کتاب شریف کاوشهای عقل عملی که موضوع مباحث مطرح شده در آن «هستیهای مقدور است که عوارض ذاتی آن خوبیها و بدیهای اخلاقی و درستیهها و نادرستیها و مسئولیتها و بایستیهاست» به هر دو شاخه فلسفه و اخلاق می‌پردازد اگر چه تفکیکی

دقیق میان دو حوزه صورت نگرفته است. نگارنده به طریقی ابداعی و شیوه‌ای منحصر به فرد در میان اساتید متقدم فلسفه اسلامی به بحث فلسفی پیرامون اخلاق و باید و نباید می‌پردازد و در نخستین بخش که «طرح مسئله» است پرسش یا شبهه معروف هیوم را دایر برگسست منطقی میان هستیها و بایستیها طرح و ایضاح کرده و سپس در بخشهای دیگر با تلاشهای فلسفی مبتنی بر سنت فکری فلسفه اسلامی و با توجه به میراث فکری فلسفی مغرب زمین می‌کوشد موضع خویش را به عنوان استاد مسلم فلسفه اسلامی در برابر مشکل و مسئله مزبور بیان دارد.

عناوین فصول مختلف کتاب عبارتند از: آنتولوژی بایستی و استی، منطق صورت بایستیها و استیها، منطق ماده بایستیها و استیها و در نهایت بحثی از متون کلام اسلامی. در بخش پایانی نویسنده بحثهای کلامی متکلمان متقدم مسلمان را پیرامون حسن و قبح و عدل به نحوی تحلیلی و محققانه بررسی و نقادی کرده است. کتاب در سال ۱۳۶۱ منتشر شده است.

۵- علم کلی

علم کلی یا فلسفه مابعدالطبیعه نخستین تألیف استاد است که نخستین بار در اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۵ در قم و سپس از سوی دانشگاه تهران و پس از آن از طرف انجمن حکمت و فلسفه و آخرین بار در سال ۱۳۷۲ از سوی نشر فاخته منتشر گردیده است. این اثر در بردارنده بحثهای استاد در مقولات فلسفی مهم فلسفه کلاسیک اسلامی؛ نظیر اصالت وجود، وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، بحث امکان و حدوث و قدم، وحدت و کثرت و... است.

علم کلی با مقدمه‌ای در باب «فایده فلسفه» آغاز می‌شود و اینکه «انسان چه نیاز ذاتی و طبیعی به فلسفه دارد تا در راه به دست آوردن آن بذل جهد و صرف وقت نماید».

در جواب این پرسش و سؤالات دیگر، استاد می‌کوشد تا همچون « بعضی متفلسفین معاصر سخنان دراز که احتمال گزاف‌گویی در برداشته باشد» به میان نیاورد. بلکه در سخنی کوتاه می‌فرماید: «اگر به راستی فلسفه، از حقیقت در هر مرتبه و به هر صورتی که هست بحث می‌کند و ماهیت آن درک حقیقت است پس دیگر راهی برای انکار آن متصور نیست؛ زیرا انکار فلسفه، محصولی از انکار درک و حقیقت خواهد بود در حالی که، نه حقیقت قابل انکار است و نه درک، و نه تعقل را که هسته مرکزی بشریت و فصل ممیز او از سایر حیوانات است می‌توان تعطیل نمود.»

«علم کلی» اثری جامع به زبان فارسی استوار است که در مجموع بهترین کتاب در موضوعات مختلف فلسفه کلاسیک اسلامی است که در زمان ما نگاشته شده است و به نظر می‌رسد مدخلی بسیار قابل اعتماد برای پژوهندگان فلسفه کلاسیک اسلامی و فهم موضوعات و سرفصلهای اساسی آن باشد. این اثر در بسیاری از مراکز و دانشکده‌های فلسفه، یکی از کتب و منابع درس فلسفه اسلامی می‌باشد.

و- متافیزیک

کتاب متافیزیک، مجموعه ده مقاله فلسفی و منطقی مرحوم استاد حائری یزدی است که از سال ۱۳۴۹ تا ۱۳۶۰ در نشریات مختلف به طبع رسیده. مقاله نخست مقاله‌ای است که در دو قسمت و در دو شماره مجله اندیشه‌های نو در علوم انسانی منتشر گردیده است. عناوین مقالات بعدی: خداشناسی برتر، آنتولوژی توحیدی چیست؟ و برهان صدیقین است.

این سه مقاله قسمتی از درسهای مرحوم استاد در دانشکده الهیات دانشگاه تهران است که ابتدا در مجله سروش و سپس به صورت کتابی تحت عنوان روش راستین یکتاشناسی یا آنتولوژی توحیدی منتشر شده است.

مقاله «خدا در فلسفه کانت»، متن سخنرانی مرحوم استاد در دانشگاه است که در شماره ۳۵-۳۶ مجله مقالات و بررسیها (نشریه دانشکده الهیات دانشگاه تهران) منتشر گردیده.

«وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا» متن سخنرانی مرحوم استاد در کنگره بوعلی است که در سال ۱۳۵۹ برگزار شد. این مقاله در مجموعه مقالات کنگره هزاره ابن سینا از جانب یونسکو منتشر شد.

رابطه میان وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا مقاله‌ای است که برای یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری نگارش شده است. امکام عام، نقدی است بر برخی حواشی مرحوم علامه طباطبایی قدس سره بر اسناد صدرالمتألهین. این مقاله در مجله دانشکده ادبیات، زمستان ۱۳۴۶ منتشر شده است.

موجبه سالبة‌المحمول چیست؟ و قضیه و علم تصدیقی، پاسخهای دیگری هستند که با پاسخهای مرحوم علامه طباطبایی به نقد فوق‌الذکر داده شده. لازم به یادآوری است که در مجموعه متافیزیک دو مقاله از مرحوم علامه طباطبایی تحت عناوین «بحشی درباره امکان» و «قضیه‌ای به نام موجبه سالبة‌المحمول» نیز مندرج است. کتاب متافیزیک در آذرماه ۱۳۶۰، به کوشش آقای عبدالله نصری، از سوی نهضت زنان مسلمان چاپ و منتشر شده است.

ز- حکمت و حکومت

فلسفه سیاسی دکتر حائری یزدی و تحلیل جامع نظری ایشان در سیاست در کتاب حکمت و حکومت مندرج است و تز معروف ایشان مبنی بر اشتقاق حکومت از حکمت و نه حکم (به ضم حاء) در این کتاب تحلیل شده است. همچنین تئوری و کالت و مشروعیت دموکراتیک نیز در ضمن همین اثر ارائه شده که واجد نقدهایی

و وثیق بر نظریات دموکراسی غربی، از جمله دیدگاههای ژان ژاک روسو و دیگران می‌باشد. حکمت و حکومت در سال ۱۹۹۵ در کشور انگلستان به زبان فارسی منتشر شده است.

ح - رساله‌ای در علم حضوری

این کتاب، رساله دکترای استاد فقید بوده که در سال ۱۹۷۸ با نظارت چند تن از استادان برجسته فلسفه غرب در دانشگاه تورنتو کانادا نگاشته شده است. این استادان عبارتند از پروفیسور فرانکنا، پروفیسور ساوان، پروفیسور اشمیتز، پروفیسور استیونسن، پروفیسور لانگ، و پروفیسور فایرودر که جمعاً مدت ۹ سال به طول انجامید و از جامع‌ترین آثار در نوع خود محسوب می‌شود.

دکتر سیدحسین نصر بر این کتاب که در سال ۱۹۹۲ از سوی دانشگاه نیویورک به زبان انگلیسی به چاپ رسید، مقدمه‌ای نگاشته است.

ط - الحجۃ فی الفقه

آخرین آثار استاد به نام الحجۃ فی الفقه در علم اصول نگاشته شده و اساساً بخشی از مهم‌ترین آثار استاد - و یکی از ناشناخته‌ترین تألیفات ایشان - نظرات و تقریرات علم اصول است. استاد فقید، تقریرات درس اصول فقه آیت‌الله خوانساری و نیز تقریرات درس اصول آیت‌الله‌العظمی بروجردی را در سن هجده سالگی نگاشته بود که پس از پیرایش و ویرایش بسیار، قرار است در چهار مجلد به چاپ برسد. تا این زمان، جلد اول این اثر به چاپ رسیده است..

الحجۃ فی الفقه عنوان اصلی این اثر است که در ذیل آن ذکر شده است: «تقریرات و تحصیلات من الدراسات العالیة لاعظم فقهاء عصره آیت‌الله‌العظمی السید حسین الطباطبایی البروجردی، نورالله مضجعه، لا قل خدمه العلم، مهدی الحائری الیزدی».

جلد اول این اثر ارزشمند که از سوی مؤسسه الرساله به چاپ رسیده، در قطع وزیری و ۲۸۰ صفحه در سال ۱۳۷۸ منتشر شده است. این مجلد شاید مهم‌ترین جلد از چهار جلد مذکور باشد، زیرا مشتمل بر بحثهای بنیادی اصول، از جمله «فی مباحث الالفاظ» است و همگان واقفند که اولاً این مباحث مبنا و مبداء علم اصول و دقیق‌ترین امکان این علم در مباحث بعدی و کل علم فقه است و ثانیاً استاد فقید علاقه و تبجری ویژه در این مبحث داشتند و اساساً مقام شامخ ایشان در عرصه فلسفه موسوم به «تحلیل منطقی» سبب شده است تا اثر حاضر در زمره آثار برگزیده اصولی شیعه و مسلماً در حد «رسائل» و «مکاسب» شیخ اعظم انصاری - قدس الله سره الشریف - قرار گیرد.

بحث مستوفای استاد درباره «وضع»، پس از بحث «موضوع العلم» به تنهایی نشان دهنده جامعیت این کتاب نسبت به سایر آثار اصولی است.

آیت‌الله حائری یزدی پس از ۷۶ سال و بیش از نیم قرن تلاش علمی و فکری، در ظهر پنجشنبه ۱۳۷۸/۴/۱۷ دنیای فانی را به مقصد دیدار حق ترک کرد. استاد، فرزند مؤسس نامدار حوزه‌ی علمیه قم آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی بود.

متن کتاب

حکمت و حکومت

مهدی حائری یزدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

هستی و استی^۱

فلسفه مابعدالطبیعه اسلامی وجود را، با تقسیم حاصر و منطقی، نخست به وجود نفسی و غیرنفسی تقسیم نموده، سپس وجود غیرنفسی را به وجود رابطی و رابط تفسیر کرده، و احکام و خواص هر یک را با ذکر امثله و شواهد استعمال برشمرده است تا پژوهندگان فلسفه در دام مغالطه لفظی و احیاناً معنوی گرفتار نشوند و هر جا که به کلمه وجود برخورد می کنند گمان نبرند که این لفظ همانگونه که تنها به یک معنی آمده به همین جهت تنها به یکی از این اقسام قابل انطباق است و از هیچ کثرت انواع یا کثرت مراتب تشکیکی برخوردار نیست.

این تقسیم هرچند که از نقطه نظر فلسفه، که از حقایق گوناگون جهان هستی پی جویی می کند صحیح، بااهمیت و خدشه ناپذیر است. اما از سوی دیگر چون وظیفه منطقی صورت این بوده و هست که مواد و محتویات فلسفه را در قالب‌های صورتی قضایای بسیط و مرکب واریز نماید تا بتواند در اشکال منطقی از صحت و سقم و اعتبار و عدم اعتبار آنها بحث و گفتگو نماید، ما نیز به همین منظور اگر بخواهیم اقسام وجود را در قالب قضایا طرح نموده و صریحاً آنها را به دانشجویان فلسفه و منطقی نشان دهیم ناگزیریم این اقسام را با اینکه همه از نهاد مفهوم واحد و بسیط

¹ - Predicative versus Copulative Existence

وجود برخاسته می‌شوند، در دو گروه متفاوت قضایا که به کلی متباین با یکدیگرند سامان‌دهی دهیم، قضایای بسیطه و قضایای مرکبه:

صورت قضیه‌ای وجود نفسی یا وجود مطلق و بسیط که آن را بسیطه گویند این است که در قضیه‌ای که موضوع آن مفهوم یا ماهیتی از ماهیات است، وجود محمول قضیه قرار گرفته، و از اصل هستی موضوع قضیه گزارش می‌دهد مانند اینکه می‌گوییم: «انسان هست»، «فرشته هست»، «خدا هست» و...

ملاحظه می‌شود که قضیه در این فرم به هیچ وجه از عوارض و صفات موضوع خود گزارش نمی‌دهد. تنها خبری که می‌توان از این نوع گزاره دریافت کرد، اصل هستی موضوع است. هستی که نه ناظر به زمان و مکان است و نه از طبیعت و مابعدالطبیعه موضوع حکایت می‌کند، تنها به ما می‌گوید انسان یا فرشته هست، اما کجا و چگونه، چیزی نمی‌گوید.

گروه دیگر صورت قضایای مرکبه است که تنها از صفات و عوارض و اختصاصات موضوع گزارش می‌دهد و اصل هستی موضوع و عوارض آن را به عنوان پیش‌فرض پذیرفته است. مانند اینکه می‌گوییم: «خدا داناست» یا «انسان اشرف مخلوقات است».

در این گونه قضایا، نهاد اصلی گزاره از موضوع و محمول و نسبت حکمیه میان این دو ترکیب یافته و در هیچ کدام از طرفین قضیه وجود به کار نیامده است و به همین جهت آن را قضیه مرکبه گویند. و گروه اول را که قضایای بسیطه می‌گویند بدان جهت است که میان موضوع و اصل هستی آن یک نسبت ترکیبی نیست بلکه نسبت اتحادی است که محمول را با موضوع، نه مرتبط، بلکه یگانه و متحد اعلام می‌دارد. اما در قضایای مرکبه فرضاً دو شیء حقیقی وجود دارند که با یکدیگر

ترکیب یافته‌اند و عامل ربط در این گونه قضایا «است» است، نه هست. و هستی در هیچ یک از نهادهای سه گانه قضیه که عبارتند از موضوع و محمول و نسبت میان این دو، گماشته نشده است. لذا هستی در مرکبات به (استی) مبدل شده و عامل ربط قرار گرفته است. و استی هیچ گاه معنی هستی را در بر ندارد، چنانکه هستی به هیچ وجه از استی حکایت نمی‌کند.

خوشبختانه در زبان فارسی این امتیاز میان کلمه «هستی» و کلمه «استی» پیش‌بینی شده و کلمه «هست» در گزاره‌های بسیط که از اصل وجود موضوع خود خبر می‌دهد، به کار گماشته می‌شود. مانند اینکه در مقابل کسی که مثلاً به کلی وجود روح یا فرشته را منکر است می‌گوییم: «روح هست» یا «فرشته هست» اما اگر بخواهیم مثلاً از دانش و بینش کسی که افزون بر اصل هستی او است گزارش دهیم خواهیم گفت: «او دانا است» یا «او اندیشمند است».

در همین مسئله تفاوت میان هستی و استی است، که ابونصر فارابی زبان به تحسین زبان فارسی گشوده و می‌گوید در این زبان و زبان یونانی «است» و «استین» صریحاً برای نسبت غیرزمانی وضع شده و این کلمه پیوسته از همین نسبت مخصوص حکایت می‌کند. اما زبان عربی از این امتیاز برخوردار نیست. و بدین لحاظ الفاظی همچون «کائن» و «موجود» را برای ارائه این نسبت استعاره کرده و به کار می‌گمارند.^۱

برای مزید توضیح و آگاهی باید در نظر داشت همین وجود نفسی که در قضایای گروه اول یعنی قضایای بسیط محمول واثع می‌شود در اصطلاح فلسفه اسلامی

^۱ - به کتاب حاشیه ملا عبدالله در منطق، صفحات ۶۵ و ۶۶، چاپ سنگی مورخ ۱۲۹۳ هجری قمری مراجعه شود.

«وجود محمولی» اصطلاح شده است. به خاطر اینکه همان گونه که گفته شد، این وجود بدون قید و شرط محمول برای موضوع خود قرار گرفته و هستی آن را گزارش می‌دهد. اما وجودی که در فارسی از نسبت میان موضوع و محمول حکایت می‌کند و با کلمه «است» ارائه می‌شود، در اصطلاح این فلسفه «وجود رابط» نامیده می‌شود، ولی در حقیقت از اقسام حقیقی وجود نمی‌تواند محسوب گردد. در هر حال، حساب وجود رابط از وجود محمولی جداست و نباید احکام یکی را با دیگری اشتباه یا مغالطه کرد. یکی از نتایج بسیار مهم و سودمندی که در متدلوژی فلسفه و علوم می‌توان از تفاوت میان هستی و استی به دست آورد این است که بگوییم قضایای بسیطه که وجود در آنها محمول قرار گرفته کلاً قضایای فلسفه است. زیرا فلسفه دانشی است که پیوسته از اصل واقعیت‌ها و هستی‌ها پی‌جویی می‌کند، و موضوع بحث و گفتگوی آن وجود مطلق یا به نظر این نگارنده مطلق وجود است. و در مسائل فلسفه همین موضوع محمول در قضایای فلسفه قرار گرفته و ماهیات که از عوارض وجود محسوبند موضوع این قضایا واقع خواهند بود.

به گفته ابن‌سینا هر قضیه‌ای که موضوعش ماهیتی از ماهیات و محمول آن وجود مطلق باشد^۱ آن قضیه از مسائل و مطالب فلسفه است^۲ و لازمه کلام این است که هر

^۱ - به نظر نگارنده این سطور در بسیاری از نگارش‌های فلاسفه اسلامی از جمله در سخنان ابن‌سینا وجود مطلق با مطلق وجود مغالطه شده و بدون توجه یکی را به جای دیگری نگاشته‌اند، این مغالطه یک مغالطه لفظی است و از نوع مغالطه «ایهام انعکاس» است.

^۲ - به کتاب شفا بخش الهیات، فصل دوم در موضوع فلسفه مراجعه شود.

قضیه‌ای که از این رده خارج گردید، به علوم و دانش‌های دیگر تعلق دارد و از مسائل فلسفه به شمار نمی‌آید.^۱

خلاصه کلام این که تفاوت سبک‌شناسی و متدولوژیک فلسفه و علوم در همین مطلب تفسیر می‌شود؛ که فلسفه دانشی است که از اصل وجود و حقیقت اشیاء پی‌جویی می‌کند. و علم هرچه که باشد تنها از روابط و مناسبات ترکیبی این وجود است. و از اصل حقایق جهان کاوش به عمل نمی‌آورد. و به عبارت دیگر فلسفه از هستی‌ها بحث می‌کند، و علوم از استی‌ها. و هر تفاوتی که میان استی و هستی می‌باشد عیناً همان چیزی است که تفاوت و امتیاز فلسفه و علوم را آشکار می‌سازد.

مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت

یکی دیگر از فوایدی که از تفاوت متدیک میان هستی و استی به دست می‌آید شناخت حقیقی مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. زیرا که در این مسئله تنها چیزی که بنیاد بحث در آن استوار است، هستی است نه استی. قائلین به اصالت الوجود که سرسلسله آنها صدرالدین شیرازی است می‌گویند که تحقق و واقعیت (Reality) همه اشیاء در تمام مراحل جهان هستی از مابعدالطبیعه گرفته تا ذرات عالم طبیعت به وجود است، ولی واقعیت وجود به ذات خویش است. و این واقعیت ذاتی هستی است که پدیدارنده هر چیزی در هر مرحله‌ای از مراحل وجود می‌باشد، و تمام اشیاء را از نابودی مطلق به مرحله ظهور و هستی و شیئیت می‌رساند. اما گروه مخالف معتقد است اصالت و تحقق اشیاء را باید در نهاد خود این اشیاء جستجو کرد، حال اگر این اشیاء

^۱ - این تز اختصاصی نگارنده این سطور است که تفاوت کلی میان فلسفه و علم را به آسانی تبیین می‌کند و دیگر نیازی به تکلفاتی که در نوشتارهای فلسفه جدید غرب در این راستا به عمل آمده و می‌آید، نیست.

از رده ماهیات ممکنات باشند، همین که از سوی مقام علت فاعلی خود شرف صدور یابند تحقق و اصالت به خود می‌گیرند. و اگر از سوی این مقام صادر نشوند در تاریکی عدم و نابودی و لاشیئیت مطلق باقی خواهند بود. و اگر آن شیء واجب‌الوجود باشد که به کلی از قلمرو ممکنات بیرون است، آن یک ماهیت مجهوله‌الکنه است که تحقق و اصالتش از پیش خود او و از آن ذات اوست و نیازی به صدور و تحقق از سوی هیچ مقامی ندارد. تحقیق بیشتر پیرامون این مسئله را صدرالدین شیرازی در رساله‌ی مشاعر آورده است که در حقیقت پیش‌درآمدی بر کتاب اسفار است.

اما استی که صرفاً یک رابطه‌ی ترکیبی میان دو امر حقیقی است، هرگز قابل تحقق و اصالت نیست نه از اصالت در تحقق و عینیت برخوردار است و نه از اصالت در جعل. به طور کلی، روابط و نسب و اضافات را به صورت حقیقی و مستقل نه در خارج می‌توان جستجو کرد و نه در ذهن می‌توان تصور نمود و آنها در هر جا که باشند، در نهاد طرفین خود پنهانند.

گمان می‌رود که این تفاوت بنیادین میان هستی و استی در منطق جدید به گونه‌ای نه چندان صریح و آشکارا مورد توجه پژوهشگران منطق ریاضی واقع گردیده است. آنجا که روابط قضایا را به چندین نوع تقسیم می‌کنند و می‌گویند نخستین و بسیط‌ترین آنها رابطه‌ی یک‌سویی (Monadic relation) است که میان اصل وجود یا عدم شیء حکمفرما است. مثلاً اگر بگوییم « X هست» یا « Y نیست» رابطه‌ی دائم (Constant) که در این متغیرات به کار رفته است، یک رابطه‌ی یک‌سوئی است که تنها از اصل هستی X یا نیستی Y به ما خبر می‌دهد و هیچ نظری به چندی و چگونگی هستی و نیستی متغیر خود ندارد. اما آن رابطه‌هایی که معنای ترکیبی

متغیرات خود را اعلام می‌دارند، روابط دوسوئی یا بیشتر می‌باشند که از اوضاع و احوال و زمان و مکان متغیرات خود گزاره می‌کنند. روابط دوسوئی را (dyadic relations) گویند. بنابر این، از نقطه نظر اندیشه‌گرایی تطبیقی به خوبی می‌توان رابطه بسیط (Monadic) را به قضایای بسیطه که در زبان منطق و حکمت اسلامی قضایای ثنائیه و هلیت بسیطه خوانده می‌شوند اختصاص داد که تنها در قلمرو هستی‌ها است. و رابطه ترکیبی (dyadic) را که قضایای ثلاثیه و هلیت مرکبه را سازمان‌دهی می‌کند، گزارش‌دهنده‌استی‌ها به حساب آورد. و از این طریق می‌توانیم یک شاهد صدقی از منطق ریاضی برای درستی و اصالت تقسیم وجود به هستی و استی به دست آوریم.

در اینجا ممکن است کسی ایراد کند که نسبت مونادیک (monadic) در منطق ریاضی یا نسبت اتحادی در قضیه بسیطه ثنائیه در منطق کلاسیک در ساختار قضیه که باید از سه جزء اصلی تشکیل یابد چه معنا می‌دهد، و اساساً مفهوم نسبت جز این نیست که عامل ارتباط و همبستگی میان حداقل دو شیء متفاوت قرار گیرد. بنابر این نسبت یک‌سوئی در منطق جدید یا نسبت اتحادی در منطق کلاسیک یک جمله متناقض بیش نیست. و همچنین هر قضیه باید از سه عامل نهادین ترکیب یابد، پس قضیه بسیطه را قضیه بسیطه یا ثنائیه نامیدن غیر از واژگون ساختن ساختار منطقی قضیه چیزی به نظر نمی‌رسد.

پاسخ این ایراد این است که نسبتی که رکن سومین قضیه است، نسبت حکمیه است که نقش اساسی را در هر قضیه‌ای، چه بسیط و چه مرکب، ایفا می‌کند. اما نسبتی که به یک‌سوئی یا بسیطه و اتحادیه موصوف می‌گردد نسبت اتحادیه میان ماهیت و وجود یا میان معرف و معرف است، در برابر نسبت ترکیبی که میان دو موجود حقیقی نقش عامل ارتباط را به عهده می‌گیرد. بنابر این، نسبت حکمیه گاهی

هم آهنگ با نسبت اتحادیه است و گاهی با نسبت ربطی و ترکیبی هم گونگی می یابد. پس، نسبت حکمیه که سومین رکن ساختاری هر قضیه است هم در بسیطه باید موجود باشد و هم در مرکبات.

هستی در فلسفه کانت

کانت در کتاب بسیار معروف خود نقد عقل محض (Critique of pure reason) می گوید:

Being is obviously not a real predicate, that is, it is not concept of something which could be added to this concept of a thing... logically, it is meterly the copula of a judgement, A508-B626

ترجمه:

صراحتاً باید گفت که وجود هرگز یک محمول حقیقی برای هیچ شیئی از اشیاء به حساب نمی آید، و این بدین جهت است که مفهوم وجود، یک مفهوم حقیقی نیست که بتواند افزایشی را برای مفهوم حقیقی دیگری (در یک قضیهٔ حملیهٔ خبری) اعلام دارد... از نقطه نظر منطقی، وجود تنها یک رابطه (میان موضوع و محمول) در یک جملهٔ خبری بیش نیست.

حال اگر از کانت پرسیده شود که بر اساس این نظریه، قضیهٔ حملیه‌ای که مثلاً می گوید: خدا هست، به چه معنی باید تفسیر شود، در حالی که فرض بر این است که در این قضیه وجود صراحتاً محمول قرار گرفته، و مقصود هم جز این نیست که اصل موجودیت خدا را اعلام دارد، و ادعای کسانی که وجود خدا را انکار می‌ورزند نفی نماید؟

پاسخ کانت به طوری که از سخنانش در تفصیل همین گفتار بر می آید این است: کسانی که می خواهند اصل وجود خدا را به ثبوت برسانند یک موضوعی را پیش خود تصور می کنند که دارای محمولات حقیقی ترکیبی (نه وجود) و امتیازات و صفات مخصوصی از قبیل همه دانا، همه توانا، و غیرذلک می باشد. و بسیار واضح است قضایایی که در فرم همه داناست و همه تواناست، به هیچ وجه از وجود محمولی برخوردار نیست. زیرا که هستی در این فرم قضایا حالت رابطه را به خود گرفته و در موضع منطقی محمول قرار ندارد، و وظیفه آن جز این نیست که محمولی را که چیزی غیر از وجود است به موضوع قضیه که آن هم خداست، وابسته و مرتبط سازد. پس از این که این قضایا برای موضوع معینی جمع بندی شد، آنگاه است که ذهن ما یک مفهوم بسیطی را همچون وجود از مجموع قضایای ترکیبی پیشین انتزاع کرده و در فرم یک قضیه لسیطه طرح سازی می کند و می گوید: خدا هست. بنابر این هر چند که وجود یا هستی به ظاهر در این قضیه و قضایای هم گونه آن در وضع منطقی محمول قرار گرفته، اما در حقیقت نمی تواند هیچ واقعیت محمولی را که افزایشی برای موضوع خود باشد ارائه دهد، بلکه تنها از مجموعه یک سلسله قضایای پیش فرضی حکایت می کند که همه این قضایا فرم ترکیبی به خود گرفته و هستی در آنها جز عامل ربط یعنی استی و وابستگی مجموع به موضوع، نقش دیگری را ایفا نمی کند. خلاصه کلام، به نظر کانت، هستی پیوسته و در همه جا جز استی که صرفاً عامل ارتباط میان محمول و موضوع است، نیست. و در جهان حقیقت یک واقعیتی عینی به نام هستی که افزایشی برای موضوعی از موضوعات باشد نمی توان یافت.^۱ و گزاره های بسیطی که هستی را محمول خود قرار می دهند گزاره های ساختگی و انتزاعی می باشند.

^۱ - به همان مدرک مراجعه شود.

آنچه که به نظر این نگارنده می‌رسد، همین نظریه کانت منبع اصلی و الهام‌بخش روش‌های بسیار جدید فلاسفه تجربی و تحلیلی معاصر قرار گرفته و تئوری‌هایی از قبیل تئوری توصیفی راسل^۱ و سخنان بسیار انتزاعی و دور از زبان و تفاهم معمولی انسان‌های کوااین^۲ همه بالاخره به همین نظریه کانت منتهی می‌شوند که هستی جز یک حرف ربط در تمام قضایا بیش نیست. و بر اساس آن هیچ تفاوتی میان هستی و استی نمی‌توان یافت که موجب اختلاف دو گروه از قضایای منطق به نام بسیطه و مرکبه گردد.

اما بررسی و تحقیق پیرامون نظریه کانت سؤالاتی را بر می‌انگیزد که پاسخ‌گویی به آنها چندان کار آسانی نیست.

اولاً اگر نظریه کانت حقیقتاً بر اساس این مطلب استوار باشد که چون وجود معمولی، نوآوری و افزایشی را برای موضوع خود نمی‌آورد، لذا نمی‌تواند یک محمول حقیقی برای موضوع خود باشد، چرا که محمول حقیقی چیزی است که پیوسته افزایشی را هرچند اندک برای موضوع خود اعلام می‌دارد. و وجود، همان‌طور که کانت می‌گوید، هرگز نمی‌تواند این نقش را به عهده داشته باشد. نخستین پرسش این است: فرض می‌کنیم که وجود معمولی هیچ افزایشی در خارج از ذهن برای موضوع خود پدید نمی‌آورد، زیرا که وجود در خارج عین تحقق و واقعیت عینی ماهیت موضوع خود می‌باشد نه امری افزون بر آن، اما آیا این چنین نیست که همین وجود معمولی در ذهن که جهان علمی است به ماهیت موضوع خود حقیقتاً افزایش علمی می‌بخشد، و بدون تردید ما با دانستن اینکه X موجود است بر معلومات حقیقی خود می‌افزاییم؟ پس به همین جهت باید گفت که وجود معمولی حتماً یک محمول

¹ - Description theory

² - W.V.Quine

حقیقی است که از افزایش واقعیت برای موضوع خود، ما را آگاه می‌سازد هر چند که این افزایش تنها افزایش علمی است و در عالم تجربه به صورت افزایش چیزی بر چیز دیگری جلوه گر نمی‌شود.

ثانیاً، از کانت و پیروان او باید پرسش نمود وجودی که در قضایای مرکبه (synthetics) حالت ربط محض (Copula) را به خود می‌گیرد آیا مگر نه این است که این وجود به معنای استی است و عامل ارتباط و وابستگی محمول برای موضوع خود می‌باشد؟ اگر چنین است پس باید در پیش فرض عمل ارتباط و همبستگی، یک وجود مستقلی برای موضوع و یک وجود دیگری برای محمول پذیرفته باشیم تا بتوانیم این ارتباط و همبستگی را در میان آنها به فرجام برسانیم. بنابر این، ضرورتاً بدین نتیجه منطقی خواهیم رسید که در هر وجود ربطی الزاماً دو وجود محمولی نهفته است. و در اصطلاح ما، در هر استی (Copula) دو هستی (Predicate) محمولی که طرفین ربط محسوبند قرار دارند. فی‌المثل اگر یک گزاره ترکیبی را که به ما می‌گوید: «سقراط فیلسوف است» درست بررسی کنیم به آسانی می‌یابیم که این گزاره بر اساس دو گزاره بسیطی است که پیشاپیش مورد پذیرش ما قرار گرفته بدین قرار: «سقراط موجود است» و «فلسفه موجود است». تا جایی که اگر وجود سقراط و وجود فلسفه را ما نتوانستیم به عنوان پیش فرض بپذیریم، گزاره ترکیبی ما به گفته منطقیون جدید بی‌معنی و به گفته ما نافرجام خواهد بود. نتیجه این بحث این است که درست برعکس آنچه کانت گفته است، که وجود محمولی یک وجود انتزاعی است که از وجود یا وجودات است ربطی به دست می‌آید و هیچ واقعیتی عینی ندارد، باید با قاطعیت لزوم منطقی بپذیریم که وجود ربطی به تنها از وابستگی میان دو امر موجود حکایت می‌کند، خود یک موجودیت واقعی و مستقل

ندارد و موجودیت آن تنها یک پدیدهٔ انتزاعی است که در ذهن آن هم پس از بازتابی بر روی نهادهای اصلی قضیه پدیدار می‌گردد. نتیجهٔ نهایی بحث این است که از انکار وجود محمولی کانت و انحصار معنی وجود به وجود رابط (Copula) دو وجود محمولی کامل‌العیار به دست می‌آید. و هر فرضیه‌ای که مشتمل بر دو شاهد نفی و کذب خود باشد، بالضروره باطل و غیرقابل قبول است. بدین طریق نظر کانت و پیروان او را در وجود باید مردود دانست.

استی و بایستی

پس از این که با موفقیت توانستیم هستی یا وجود را به دو گونه، هستی محمولی، و استی یا وجود رابط، بخش کنیم و هر کدام را در موضع منطقی خود بشناسیم، اکنون فرصت فرا رسیده است که به تقسیم دیگری نظر افکنده و معلوم کنیم هستی و استی از نقطه نظر ارتباط با امکانات و مقدرات انسان‌ها چه صورتی به خود می‌گیرند.

انسان در کارهای فردی و اجتماعی خود همچون گفتن و خوردن و آشامیدن و نشستن و برخاستن و سازندگی و تخریب و تشکیل خانواده و بالاخره در هر کردار و رفتاری که او از روی شعور و اختیار و آزادی در عمل انجام می‌دهد، مبدأ اخیر خلقت و آفریننده یا خداوندگار جهان هستی‌های مقدر پیرامون خود می‌باشد. هر کردار و رفتاری که از روی اراده و شعور از وی سر می‌زند، درست بدین معناست که او یک پدیده از پدیده‌های هستی را از عدم به عرصه وجود آورده و او خود عامل و مسئول پیدایش و هستی آن موجود می‌باشد. و پس از پیدایش، این پدیده با پدیده‌های دیگر از جهان هستی خودبه‌خود ارتباط زمانی و مکانی و مقارنت و محاذات و غیرذلک پیدا می‌کند، و در نتیجه این ارتباطات و هم‌بستگی‌ها، استی‌هایی نیز میان این هستی‌ها و پدیده‌های مقدر و نامقدر تحقق می‌یابد. و این استی‌ها بدان جهت که از همان هستی‌های مقدر پدید آمده و بالاخره از نهاد اراده و شعور انسانی برخاسته‌اند، استی‌های مقدر محسوب خواهند شد. این هستی‌ها و استی‌های مقدر به ترتیب، موضوع فلسفه اخلاق و علم الاخلاق می‌باشند. بدین قرار که هستی مقدر موضوع فلسفه اخلاق است، و استی مقدر موضع علم الاخلاق. اما هستی‌ها و استی‌های غیرمقدر به هیچ وجه تحت قدرت و اراده و اختیار انسان‌ها نمی‌باشند و هستی و

نیستی آنها مسئولیتی بر عهده افراد و جوامع انسانی ایجاد نمی‌کند. آسمان‌ها و زمین و زمان و کل جهان هستی که بدون علم و آگاهی و اراده و اختیار پیشین انسان‌ها در عرصه خلقت پدیدار شده و می‌شوند همه از گروه هستی‌های غیرمقدور از هر قبیل که باشند به عهده فلسفه و عقل نظری و علوم طبیعی و ریاضی می‌باشد و این گروه از هستی‌ها و استی‌ها هیچ رابطه‌ای با مسئولیت‌های اخلاقی انسان‌ها، چه در روابط فردی و چه در مناسبات جمعی، ندارند.

چون تعریف فلسفه پی‌جویی اندیشه پیرامون هستی‌ها است و هستی‌ها هم همان‌گونه که معلوم شد بر دو قسم تقسیم می‌شوند هستی‌های غیرمقدور و هستی‌های مقدور، قهراً فلسفه هم که دانستن همین هستی‌ها است این دو گانگی را از موضوع خود پذیرفته و بر دو نوع یا دو شاخه متمایزبخش می‌شود: فلسفه نظری و فلسفه عملی. از سوی دیگر، چون موضوع فلسفه نظری وجود غیرمقدور است و موضوع فلسفه عملی هستی یا وجود مقدور. و چون فلسفه جز اندیشه‌گرایی و تعقل یا شناخت هستی‌ها نیست، و هستی‌ها هم بدین دو گونگی بخش می‌شود، بدین جهت فلسفه به عقل نظری و عقل عملی تقسیم شده است.

علم تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن از اقسام زیرین اولیه و کهنسال عقل عملی شمرده می‌شوند. و علوم جدید سیاسی، اقتصاد، علم الاجتماع (جامعه‌شناسی)، حقوق و بسیاری دیگر از علوم انسانی از انشعابات و بخش‌های زیرین همان اقسام اولیه عقل عملی می‌باشند. اما این پرسش که تفاوت عقل نظری و عقل عملی چیست، و آیا عقل از آن جهت که تعقل و درک است چگونه قابل تقسیم به دو نوع نظری و عملی می‌باشد؟ اگر عقل به معنای تفکر و اندیشه و درک کلی معقولات است پس دیگر محلی برای عمل وجود ندارد، و عقل عملی جز یک مفهوم متناقضی بیش نیست.

و تقسیم عقل به نظری و عملی، تقسیم شیء به خود و غیر خود می‌باشد که به کلی فاقد اعتبار یک تقسیم منطقی خواهد بود؟ به خاطر پاسخ به این پرسش‌ها، باید به فصل بعد مراجعه و دقت کنیم.

دیگر مسئله عمده‌ای که باید هم‌اکنون در این فصل مورد بررسی قرار گیرد این است که به طور وضوح معلوم گردد مسائل عقل عملی کلاً در محدوده اختیار و ساختار اراده انسان‌ها قرار گرفته و همه از نوع پدیده‌ها و هستی‌هایی حقیقی به شمار می‌روند که از نهاد اختیار و قدرت خلاقه و اراده فردی و جمعی نوع خاصی از هستی که به زیور اندیشه و آزادی فکر و عمل آراسته است و نامش انسان است، به عرصه وجود می‌آیند.

در این مرحله نیز پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که باید یک به یک مورد بررسی و پاسخ‌گویی قرار گیرند. این پرسش‌ها بدین قرارند:

۱- این گروه از پدیده‌ها با اینکه به هستی‌های مقدور اختصاص دارند و از رده هستی‌های مطلق بیروند، و با این که عملاً هم برخی از بخش‌های زیرین آن مانند علم اقتصاد و علم الاجتماع و علم سیاست و غیره صریحاً در ردیف علوم قرار دارند چگونه در عین حال از مسائل فلسفه شمرده می‌شوند که گفته شد از وجود مطلق بحث می‌کند؟

۲- اگر به راستی هستی‌های مقدور از مسائل فلسفه به شمار می‌روند پس چرا و چگونه است که فرم گزاره‌ها و قضایایی که در محدوده این هستی‌ها تشکیل می‌شود «باستی‌ها» است، در حالی که فرم قضایای گروه هستی‌های نامقدور «هستی‌ها» و «استی‌ها» است؟

۳- رابطه منطقی هستی‌ها و باستی‌ها چیست؟

پاسخ پرسش اول این است: همان گونه که در برخی از کتاب‌های خود نگاشته‌ایم موضوع فلسفه هستی مطلق نیست بلکه مطلق هستی است. با این توضیح که مفهوم هستی که موضوع اندیشمندی‌های فلاسفه، چه فیلسوفان قدیم و چه فیلسوفان جدید واقع می‌شود به هیچ قید و شرطی وابسته نیست و در اصطلاح، وجود از آن جهت که وجود است (Existence qua Existence) موضوع فلسفه است. این خود با آن وجودی که با شرط اطلاق و عموم همبستگی یافته است بسیار تفاوت می‌یابد. تفاوت هم یک تفاوت منطقی و سمانتیک است. وجود مطلق موضوع علم عرفان است، اما به شرط اینکه مقصود از اطلاق احاطه و سعه وجودی باشد نه اطلاق و فراگیری مفهومی. مهمترین نتایج این تفاوت تقسیمات منطقی است که سیستم هر علمی از علوم را در فصول و مسائل آن نشان می‌دهد. اقتصاد و سیاست و علم الاجتماع و سایر علوم انسانی اگر از آن جهت که وجودی از وجودات مقدورند در فرم مفاد کان تامه مورد بحث و گفتگو واقع شوند، مسلماً از مسائل فلسفه مابعدالطبیعه به شمار خواهند رفت، و از حوزه مسائل علوم خارج می‌باشند، و در جهت موضوعات این علوم خواهند بود نه مسائل. و اگر پس از فراغت از اصل هستی‌های آنها از چندی و چونی و روابط آنها با سایر پدیده‌ها که با گزاره‌های استی فرم منطقی به خود می‌گیرند بحث و گفتگو به میان آید، آنگاه از مسائل آن علوم خواهند بود و دیگر از رده مسائل فلسفه اولی شمرده نخواهند شد. در اینجا چون وجود به صورت نسبت ناقصه به دوگونگی مقدور و نامقدور تقسیم شده، قهراً هر دو نوع وجود از اقسام مطلق وجودند و هر موجودی که حقیقتاً از اقسام مطلق وجود است، موضوع فلسفه مابعدالطبیعه به شمار می‌آید. اما در صورتی که صفت‌های مقدور و نامقدور را از حالت نسبت ناقصه موضوع بیرون آورده و در فرم یک گزاره تمام عیاری با ساختار نسبت تامه بازسازی کنیم و مثلاً

بگوییم: «عدالت نیکو است یا ظلم قبیح است» آنگاه این گزاره داخل در علم الاخلاق است که از استی‌های موضوع بحث می‌کند و دیگر به هستی آن که پیش‌فرض این گزاره است نظری ندارد.

در کتاب جمهوری افلاطون سقراط با یکی از متفکرین معاصر خود به نام ترارسی ماخوس پیرامون فلسفه اتولوجی عدالت آغاز بحث و گفتگو می‌کند. در حالی که سقراط سعی و اهتمام خود را به کار می‌گمارد تا هستی و واقعیت عینی عدل را به ثبوت برساند، رقیب او به شدت موضع منفی به خود گرفته و هستی عدالت را به کلی انکار می‌ورزد. چون این بحث در فرم اصل هستی و نیستی عدالت انجام می‌یابد، بدون تردید در حوزه فلسفه عدالت به شمار می‌رود، و در عداد علم الاخلاق نیست.

اما بحثی که بعداً پیرامون چگونگی گسترش و توزیع عدالت و انواع حکومت‌هایی که این وظیفه را به عهده می‌گیرند به میان آمده است، بر اساس معیاری که در بالا ارائه گردید، از استی‌های عدالت است و به علم سیاستمداری و تدبیر امور کشوری ارتباط می‌یابد و از دایره فلسفه سیاست به دور است.

اما پاسخ پرسش سوم به طور مشروح در جلد اول کتاب کاوش‌های عقل عملی ذکر شده و می‌توان گفت بخش‌های عمده کتاب پیرامون این مشکل است که چگونه گذر از هستی‌ها و استی‌های عقل نظری به بایستی‌ها و نبایستی‌های عقل عملی انجام می‌پذیرد.

هستی و چیستی - وجود و ماهیت

در کتاب هرم هستی یا فلسفه توحیدی هستی‌شناسی، گرافیک هستی مطلق^۱ را در یک شکل ریاضی هرم یا مخروط هستی ترسیم نمودیم و نشان دادیم دورترین نقاط به نقطه رأس مخروط نقاطی است که در خط تدویری قاعده هرم یا مخروط هستی قرار می‌گیرند. و باز در هرم هستی روی این نکته تأکید شد که تمام خطوط طولی که از رأس تا اعده در سلسله نزول و گسترش هستی بدون هیچ شکستی یا گسستی فرض می‌شود بر یک وحدت اتصالی و یک نظام علت و معلول حقیقی و ابداعی دلالت دارد و آنچه که در جهان هستی در این خطوط طولی تصور گردد، مستقیماً و بدون هیچ‌گونه گسستگی یا تخلخل عدم رابطه انتولوژیک (اضافه اشراقی) هستی‌ها را به نقطه رأس مخروط نشان می‌دهد و از سوی دیگر، تمام خطوط عرضی که به صورت قوس یا دایره به دور شکل مخروط از قاعده تا رأس و بالعکس تصویر گردد از کثرات ماهیات و تباین اشیاء و حدود و روابط برون‌مرزی هستی‌های این اشیاء با یکدیگر، که عبارتند از چیستی‌های آنها، حکایت می‌کنند و این کثرات هم، محدوده‌ها و نموده‌های آن هستی‌هایی به شمار می‌روند که در خطوط طولی در نظام علت و معلول قرار گرفته‌اند.

^۱ - باید هوشیار بود که «هستی مطلق» غیر از «مطلق هستی» است. مقصود از هستی مطلق کل وجود اعم از وجود واجب و وجودات امکانیه است و از مطلق هستی همان وجود محمولی است که در گزاره‌های فلسفه محمول برای ماهیات موضوع خود واقع می‌شود. و در اصطلاح خاص هستی مطلق صرف‌الحقیقه هستی است که هیچ‌گونه کثرتی را به خود نمی‌پذیرد و مطلق هستی لا بشرط مقسمی است که با هر کثرتی سازگار است.

در یک کلام، تفاوت میان خطوط مستقیم طولی یا سلسله طولیه و خطوط مستدیر عرضی یا سلسله عرضیه عیناً همان تفاوت میان هستی و چیستی است. این خطوط عرضی حدود و طرف‌های نهایی و مواضع انتولوژیک هستی‌های پیوسته است که چیستی‌ها را نمودار می‌سازند. همچنان که نقطه ریاضی از نهایت و به آخر رسیدن خط به ذهن می‌نشیند و یک خط ریاضی نیز از نهایت سطح و سطح نیز از نهایت عمق که طرف بسیط عمق است و دیگر جسم در آنجا قابل تقسیم نیست، پدید می‌آید. در این سیستم هستی‌های طولی از صادر اول گرفته تا آخرین پدیده‌های هستی که هیولای اولی یا معلول اخیر است، همه به هم پیوسته و مجعول بالذاتند و از اصالت و اعتبار و تأثیر و تأثر و پیشی و پسی و اولویت و غیراولویت و اولیت و آخریت و غیرذلک برخوردارند. اما چیستی‌ها از سوی دیگر مانند سطح و خط و نقطه ریاضی، هم انتزاعی و مجعول بالعرض و غیر اصلیند که از نقطه بسیطه فرجام وجودات امکانیه در ذهن ترسیم و بازیابی می‌گردند و خود مستقیماً همچون وجودات طولی، آن اصالت در تحقق و جعل را ندارند. این است تفسیری از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که صدرالدین شیرازی آن را به دانشجویان فلسفه آموخته است. بر اساس این نظریه هرگز نباید معنی اعتباری بودن ماهیت را صرفاً یک پدیده ذهنی و غیرواقعی فرض نموده و به عنوان اعتراض گفته شود که اگر به راستی چیستی اشیاء یک امر اعتباری و غیرواقعی است، همان‌گونه که ذکر گردید، پس مانند هر پدیده ذهنی وابسته به دریافت و حضور ذهنی اعتبارکنندگان است. تا آنجا که اگر نخواسته باشند ماهیتی را برای اشیاء اعتبار کنند، آن اشیاء دیگر به کلی فاقد ماهیت و چیستی خواهند بود و یا هرگاه بخواهند چیستی هر شیئی را به چیستی دیگری دگرگون سازند، با یک نشست قانونگذاری بتوانند این عمل را به درستی و آسانی انجام دهند.

اما باید آگاه بود که به طور کلی پدیده‌ها یا مفاهیمی که به عنوان اعتباریات فلسفه محسوبند همه از نوع اعتباریات نفس‌الامریه می‌باشند و معنای این گروه از اعتباریات که ماهیات در رده اول آنها به حساب می‌آیند، این است که این مفاهیم برخلاف مفاهیم حقیقی یک وجود عینی و خارجی که قابل انطباق به مفاهیم ذهنی خود باشند، ندارند. یک بازگشت به مثال نقطه و خط ریاضی این مطلب را کاملاً روشن و نمایان می‌سازد. در نقطه آنچه را که در خارج از ذهن خود می‌یابیم، تنها یک طول جسمی است که در موضع مخصوصی به آخر رسیده است. خط نیز به جز پایانه عرض و سطح به غیر از پایانه عمق چیزی در خارج ذهن ارائه نمی‌دهند. اما مع الوصف ذهن در برخورد به این پایانه‌های جسم به سازندگی پرداخته و نقطه و خط و سطح را در حوزه فعالیت خود پدیدار می‌سازد. اعتباریت ماهیات نیز بدین گونه تفسیر می‌شود که ذهن با توان سازندگی خود، پایانه‌های هستی را در خود ترسیم و میناگری کرده و از آنها چیستی را به عرصه ظهور می‌آورد.

اقسام ضرورت

واژه «ضرورت» در برابر «امکان» در اصطلاح هر رشته‌ای از رشته‌های علوم و پژوهندگیهای انسانی به کار می‌رود. اما در هر جا معنی مخصوصی را به خود می‌گیرد که مناسب با موضوع آن پژوهندگی می‌باشد. بنابر این وظیفه یک محقق توانا این است که معنای این واژه را، حتی پیش از ورود به بحث‌های ماهوی پیرامون موضوع خود، به خوبی بشناسد تا از گزند هرگونه اختلاط این معانی با یکدیگر و پیامدهای بسیار ناگوار آن در امان بماند.

«ضرورت» منطقی یکی از مواد سه‌گانه‌ای است که کیفیت نسبت قضایا را اعلام می‌دارد، بدین قرار که این ضرورت در ساختار کیفیت تصدیقی برخی از گزاره‌ها که معمولاً برای موضوع به طور ضرورت و غیرقابل انکاری ثابت می‌کند حاکمیت دارد.

به تشخیص کانت، ضرورت منطقی تنها در قضایای تحلیلی (analytic judgments) حکمفرما است و آن بدین معنی است که معمولاً صرفاً از تحلیل و تجزیه موضوع قضیه به دست می‌آوریم و بر آن موضوع حمل و بازگشت می‌دهیم، بدین جهت صدق و گویایی قضیه هیچ نیازی به عوامل دیگر بیرون از ساخت خود قضیه ندارد. مانند این که می‌گوییم: «هر انسانی ضرورتاً حیوان گویا است»، در این گزاره بدون توجه به واقعیات تجربی و حتی بدون نیاز به تبادل ذهنی و تنها به اتکای تحلیل و تجزیه مفهوم ذهنی انسان که «عقد وضع» قضیه به شمار می‌رود، حیوانیت و گویایی را استخراج کرده و این هر دو مفهوم را معمولاً آن موضوع قرار می‌دهیم، و چون فرض چنین موضوعی خودکفایی برای ثبوت این چنین معمولاً دارد، صدق

این چنین قضیه‌ای ضروری و غیرقابل انکار است. چون ضرورت صدق از نهاد خود قضیه برخاسته است، هرگونه انکار یا نفی آن به یک تناقض صریح گراییده خواهد شد. چنان که اگر گزاره بالا را تکذیب کرده و بگوییم: «انسان حیوان گویا نیست»، این تکذیب به سان این است که گفته‌ایم: «انسان، انسان نیست».

کانت می‌گوید نشانه قطعی ضرورت منطقی همین است که از نفی و انکار قضیه به یک تناقض مفهومی برخورد می‌نماییم و از این رهگذر به این نتیجه می‌رسیم که صدق این گونه قضایا ضرورت منطقی را به دست می‌دهد. اما ضرورت‌های دیگر حتی ضرورت‌های ریاضی بدین سان نیستند، زیرا مثلاً $(7+5=12)$ بدین گونه نیست که مفهوم عدد دوازده را بتوانیم از تحلیل و تجزیه مفهومی $(7+5)$ به دست آوریم. هرچند که این گونه قضایا به همان جهت که از ضرورت برخوردارند، همه از قضایای برتر (a priori) اما ترکیبی (synthetic) محسوب می‌باشند نه تحلیلی (analytic)؛ چرا که ضرورت آنها بر اصل تناقض استوار نیست و تنها باید از طریق تبادر ذهنی (intuition) که کار هوشاست و از ساختار درونی قضایای ریاضی خارج است به دست آوریم. بنابر این به وضوح دانسته می‌شود که آن معیار ارزش‌یابی ضرورت منطقی تحلیلی در ضرورت‌های ریاضی ترکیبی حکمفرما نیست، زیرا اگر فرضاً این قضیه یا هر قضیه دیگر ریاضی را انکار کرده و بگوییم $(7+5=12)$ تناقض گویی نکرده‌ایم، تنها یک گناه دروغ‌گویی را بر خود هموار کرده‌ایم. چون این قضیه سالبه هرگز بدان سان نیست که گفته باشیم: $(7+5, 7+5)$ نیست^۱

اما قضایای تجربی، مفاهیم توصیفی محمولات خود را در عقد وضع انداخته ندارند تا بتوان آنها را با تحلیل بازیافت نمود، ولی پیوسته در تجربه ملازمت و

^۱ - کانت B 15 Critique of pure reason

همبستگی خود را با موضوع قضیه نشان می‌دهند. مانند سنگینی جسم در گزاره «هر جسمی سنگین است». معلوم است که این گونه قضایا هرگز تحلیلی نخواهند بود، زیرا موضوع قضیه از آن جهت که موضوع است صدق این گفتار را ضرورتاً تضمین نخواهد کرد، و از فرض انکار آن تناقضی به میان نخواهد آمد. به همین ملاحظه، این گونه گزاره‌ها نه تنها از معیار گزاره‌های تحلیلی برخوردار نمی‌باشند، بلکه باید در رده گزاره‌های تجربی ترکیبی که عامل ترکیب آن

اما قضایای تجربی، مفاهیم توصیفی محمولات خود را در عقد وضع اندوخته ندارند تا بتوان آنها را با تحلیل بازیافت نمود، ولی پیوسته در تجربه ملازمت و همبستگی خود را با موضوع قضیه نشان می‌دهند. مانند سنگینی جسم در گزاره «هر جسمی سنگین است». معلوم است که این گونه قضایا هرگز تحلیلی نخواهند بود، زیرا موضوع قضیه از آن جهت که موضوع است صدق این گفتار را ضرورتاً تضمین نخواهد کرد، و از فرض انکار آن تناقضی به میان نخواهد آمد. به همین ملاحظه، این گونه گزاره‌ها نه تنها از معیار گزاره‌های تحلیلی برخوردار نمی‌باشند، بلکه باید در رده گزاره‌های تجربی ترکیبی که عامل ترکیب آن X خارج از ساختار قضیه است قلمداد شوند و X هم به تجربه و آزمایش حسی تفسیر گردد. بر اساس معیار یابی کانت با این که گزاره‌های ریاضی و گزاره‌های تجربی هر دو گروه در فرم قضیه ترکیبی جای دارند، عامل ترکیب خارجی X در گزاره‌های ریاضی تبادری (intuition) و در گزاره‌های تجربی تجربه و آزمایش حسی است و از این رهگذر قضایای ریاضی ترکیبی قضایای پیشین (a Priori) اند و قضایای تجربی ترکیبی قضایای پسین (a Posteriori) می‌باشند. در اینجا سخنان کانت پیرامون معیار یابی

(Citeriology) برای ضرورت‌های منطقی و ریاضی و کیفیت نسبت‌ها در قضایای

تجربی به فرجام می‌رسد.

الحق باید اعتراف نمود که معیاریابی کانت برای ضرورت‌های منطقی تحلیلی و تفاوت بنیادی آنها با ضرورت‌های ریاضی و غیرریاضی که به نظر وی از گوه قضایای ترکیبی به شمار می‌روند، شایسته‌تئ تحسین و تکرین است. اما از سوی دیگر، با وجود همه شایستگی و اصالتی که این معیاریابی برای خود کسب کرده است باید به این نکته نیز توجه و دقت نمود که کانت فقط یک روی سکه را مورد بررسی‌های فیلسوفانه خود قرار داده و با موفقیت کیفیت نسبت‌های قضایای تحلیلی و ترکیبی را ارزیابی کرده است. ولی متأسفانه روی دیگر سکه مورد توجه این فیلسوف عالی‌مقام قرار نگرفته است. و به همین ملاحظه بسیاری از نکات مهم منطق و فلسفه از نظر وی دور مانده است.

شرح این مطلب بدین گونه است: هر مفهومی مانند هر موضوع عینی نهادی دارد و نمادی و به همان جهت که هیچ نهادی بی‌نماد نیست، هیچ نمادی هم بی‌نهاد نمی‌باشد. و باز به همان علت که نهاد هر شیئی متعلق به خود آن شیء است، نماد آن هم به خود آن شیء اختصاص و تعلق ذاتی دارد. و همان‌گونه که نهاد هر مفهومی قابل تجزیه و تحلیل به اجزای تحلیلی نهادین در قالب قضایای تحلیلی منطقی می‌باشد که از بالاترین ضرورت‌ها برخوردار است، عیناً به همان جهت باید نماد آن شیء نیز مورد تحلیل عقلانی واقع شده و همچون بساطد خارجی از بسیط آن نماد ترکیبات تحلیلی ذهنی انتزاع شده و با ضرورت منطقی به خود آن موضوع، حمل و گزاره گردد. به همین دلیل باید گفت نظریه معیاریابی کانت هرچند که از درستی و اصالت نسبی کامیاب است اما از تمامیت و کفایت منطقی برخوردار نیست. زیرا این نظریه

فراگیرنده تمام ذاتیات که از ذات موضوع برخاسته می‌شوند و به همان موضوع بازگشت می‌نمایند نمی‌باشد.

تفصیل این نکته بدین قرار است: اجزا و مفاهیم داخلی و درون‌مرزی هر ماهیتی که از آنها جنس و فصل یا اجزای تحلیلی یاد می‌شود بدون هیچ تردیدی در قلمرو نظریه معیار یابی کانت قرار گرفته و هرگونه انکار و سلب این اجزاء مساوی با یک تناقض گویی صریح خواهد بود. اما مفاهیم و لوازمی که از حدود و خصوصیات بیرون‌مرزی همان موضوع و ماهیت برخاسته یا انتزاع ذهنی می‌شوند، با این که بدون تردید از ذاتیات و عوارض بلافاصله همان ماهیتند، به هیچ وجه مشمول این معیار یابی نخواهند بود. چرا که از سلب یا انکار آنها هرگز تناقض پدید نخواهد آمد. مثلاً اگر ما بر طبق معیار کانت بگوییم: «انسان ممکن‌الوجود نیست»، چون معنی امکان در مفهوم انسان نهفته نیست، مسلماً هیچ تناقض گویی را مرتکب نشده‌ایم بلکه تنها یک دروغ منطقی را به زبان آورده‌ایم. پس به نظر او باید این گزاره مانند گزاره‌های ریاضی ترکیبی باشد که عامل ترکیب آن X خارج از عقد وضع قضیه است و ساختار قضیه، کافی برای صدق آن نیست. اما با دقتی نه‌چندان زیاد به این نکته رهنمون خواهیم شد که فی‌المثل مفهوم امکان نیز مانند مفاهیم جنس و فصل ماهیت موضوع از تحلیل همین ماهیت که موضوع گزاره است، برخاسته است. تنها تفاوت امکان با اجزای تحلیلی این است که این اجزاء در عناصر و محتویات درونی ماهیتند، و امکان و سایر لوازم ماهیت از خصوصیات بیرون آن محسوبند. اما بدون شک هر دو گروه در این ویژگی همگونگی دارند که به عامل ارتباط خارج از موضوع قضیه نیازی ندارند، و در صدق ضروری خود از هیچ X مستثیری بهره‌یابی نمی‌کنند، این تنها همان موضوع قضیه است که علت اصلی و خودکافی این دو گونه ذاتیات است. این که هر دو

گروه را ذاتی می‌نامیم تنها به این جهت است که هر دو از ذات موضوع برخاسته، به ذات موضوع انتساب و بازگشت دارند.

مفهوم «کوه» نیز مثال گویا و روشن دیگری برای اثبات این ادعا است. کوه هم در تجربه و هم در مفهوم ذهنی خود به معنای برآمدگی زمین است و معنی چپستی برآمدگی زمین جز این نیست که از نقطه‌نظر ترکیبات و محتویات داخلی و درون‌مرزی خود جز خاک و خاشاک و سنگ یا هر چیز دیگری که از جنس زمین است نمی‌باشد. و در مجموعه این محتویات هیچ چیزی که معنی دره یا شیب را نشان دهد دانسته نمی‌شود. حال به گفته کانت اگر در یک گزاره تحلیلی کوه را موضوع فرض کنیم و محمول زمین را از آن سلب نماییم، به یک تناقض صریحی برخورد خواهیم کرد که معادل این است که بگوییم: «کوه کوه نیست». از سوی دیگر اگر به جای سلب اجزای داخلی کوه، دره را از آن سلب نماییم و بگوییم: «کوه دره نیست» یا «کوه دارای دره نیست» تناقضی را به زبان نیاورده‌ایم، نهایتاً یک دروغ تجربی را به صورت یک جمله خبری اظهار داشته‌ایم. این در حالی است که با قاطعیت تمام می‌دانیم که دره هم در تجربه و هم در مفهوم ذهنی، از لوازم ذاتی و ضروری کوه به شمار می‌رود و این ضرورت از ذات موضوع گزاره برخاسته است. و به هیچ عامل ارتباط بیرونی که با مجهول X نشان داده شود تعلق ندارد و در این خودکفایی هیچ تفاوتی را با ضرورت‌های تحلیلی نشان نمی‌دهد بلکه تفاوتشان در این است که ضرورت تحلیلی کانت از محتویات درونی موضوع به ذهن می‌آید و ضرورت برای لوازم ذاتی موضوع از تحلیل نماد موضوع استخراج می‌گردد و تفاوت دیگر این است که انکار ضرورت‌های تحلیلی به تناقض می‌گراید ولی انکار لوازم تناقض‌گویی نیست.

حال که چنین است، این پرسش طرح می‌شود: با چه معیاری می‌توان ضرورت این‌گونه لوازم ذاتی ماهیات و مفاهیم را از ردهٔ ضرورت‌های منطقی بیرون راند و در عداد ضرورت‌های ریاضی که با مجهول X سامان می‌یابند به حساب آورد، در حالی که به وضوح دانسته شد که ضرورت برای ذاتیات بیرون مرزی موضوع نیز مانند مفاهیم تحلیلی آن، از مجهول X به کلی به نیاز است؟

پرسش دیگر این که اگر ما به داشتن لوازمی همچون امکان برای ماهیات ممکنه و دره برای کوه اعتراف نماییم و قبول کنیم که این مفاهیم نیز مانند مفاهیم تحلیلی از ذات موضوع قضیه به دست می‌آیند و ضرورت صدق آنها منطقی است و نه ترکیبی، چرا که ثبوت آنها برای موضوع به هیچ وجه به مجهول X وابستگی ندارد و تنها تفاوت آنها برای موضوع به هیچ وجه به مجهول X وابستگی ندارد و تنها تفاوت آنها با گروه تحلیلی این است که این گروه ضرورت خود را از طریق قاعدهٔ تناقض کسب می‌کنند، اما گروه دیگری که به لوازم ماهیت شناخته می‌شوند نمی‌توانند ضرورت خود را بر اساس اصل تناقض استوار سازند، اگر چنین است پس از چه طریق و با چگونه معیاری می‌توانیم ضرورت منطقی آنها را به ثبوت برسانیم؟ کانت که در صدد معیارهایی برای کیفیت نسبت‌های همهٔ قضایای علوم انسانی است، متعهد است که پاسخ این پرسش‌ها را ارائه دهد. ولی متأسفانه سخنان او آمادگی پاسخی گویی این پرسش‌ها را ندارد!

تصور می‌رود که به خاطر توجه بدین سوی سکه است که اندیشمندان منطقی اسلامی ذاتیات و ضرورت‌های ماهیت یا هر مفهوم تجربی یا عقلانی را به دو گروه بخش کرده‌اند: ذاتیات و ضرورت‌های ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) و ذاتیات و ضرورت‌های ذاتی باب برهان. در مورد ضرورت‌های تحلیلی باب ایساغوجی که همه

از اجزای تحلیلی ماهیاتند، همچون جنس و فصل که اجزای عقلانی و نهادین آن محسوبند، این تحلیلگران از هر جهت با نظریه کانت هم آهنگی دارند؛ گو اینکه این معیار بدیع و ابتکاری او را برای بازیابی این گونه ضرورت‌ها به کار نبسته‌اند. و این خود یک امتیاز و نوآوری است که به این فیلسوف بزرگ اختصاصی یافته است. اما از سوی دیگر ضرورت‌های منطقی باب برهان که از نظر کانت به کلی نادیده انگاشته شده، امتیاز کشف و نوآوری آن از آن منطقیون اسلامی است که بدین گونه از ضرورت‌های منطقی رهنمون شده و معتقدند که این گونه مفاهیم ذاتی نیز مانند گروه نخستین از خود ذات موضوع برخاسته‌اند و در ضرورت صدق آنها برای موضوع نفس موضوعیت موضوع خود کفایی و خودسازندگی دارد، به همین جهت این گونه مفاهیم و محمولات متناسب^۱ باید در ردیف همان محمولات تحلیلی به شمار آیند. تنها تفاوتی که میان این دو گروه محمولات ذاتی وجود دارد این است که محمولات تحلیلی کانت از محتوای درون‌مرزی موضوع به دست می‌آیند، ولی این محمولات ذاتی از مرز بیرونی موضوع به ذهن می‌نشینند؛ هرچند که هر دو گروه در این ویژگی مشترکند که به یک عامل ارتباط خارج از ذات موضوع قضیه، نیازمندی ندارند.

اکنون پژوهنده‌ای را سزد که گامی فراتر رفته، و علیرغم معیارسنجی کانت در گزاره‌های ریاضی که وی آنها را گزاره‌های ترکیبی به حساب آورده و ضرورت ریاضی را یک ضرورت وارداتی می‌خواند و معتقد است این ضرورت از سوی یک عامل خارجی برتر که عبارت از تبادر ذهنی (intuition) است پدیدار می‌گردد، همه

^۱ - محمولات متناسبه یک اصطلاح منطقی است و به مفاهیمی که بر موضوعات خود در یک جمله خبری حمل می‌گردند و اتحاد خود را با موضوع به نحوی از انحاء اعلام می‌دارند گفته می‌شود. این مفاهیم ممکن است از مفاهیم تحلیلی باشند یا از مفاهیم ترکیبی.

ضرورت‌های ریاضی به انضمام ضرورت‌های اخلاقی را به حوزه ضرورت‌های منطقی بازخوانده و این محمولات را کلاً از نوع ذاتیات و ضرورت‌های باب برهان به حساب آورده و ضرورت‌های آنها را با معیار عدم نیازمندی به علت وارداتی و بیرونی که در مجهولی X نهفته است شناسایی کند.

بر اساس این ارزشیابی نوین، گزاره ریاضی کانت ($7+5=12$) عدد دوازده را از هیچ جای دیگری جز از خود مفهوم موضوع که ($7+5$) است به دست نخواهیم آورد. اما باید بدانیم که البته عدد دوازده در نهاد ($7+5$) نیست بلکه از لوازم ذاتی است که از نماد و ابعاد بیرون‌مرزی آن انتزاع شده و بر آن حمل می‌شود. همان‌گونه که دره از نماد و سطح بیرونی کوه فهمیده می‌شود و گزاره «کوه دارای دره است» از ضرورت منطقی برخوردار است، ضرورتی که از خود موضوع برخاسته و نیازی به X که یک عامل ربط خارجی است ندارد.

گزاره‌های اخلاقی همچون «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» نیز مانند گزاره‌های ریاضی از ضرورت‌های ذاتی باب برهان برخوردارند که از هرگونه وابستگی به عوامل ارتباطی خارج از ساختار موضوع قضیه بی‌نیازند. و نیکویی و قبح دو محمولی است که از ویژگی‌های بیرون عدل و ظلم برخاسته و به آنها تعلق ذاتی می‌یابند.

در اینجا یک ایراد آشکار بر سخنان کانت وارد به نظر می‌رسد و آن این است: این که کانت برای تشخیص و جداسازی قضایای تحلیلی از قضایای ترکیبی به معیار تناقض‌گویی در صورت انکار و نفی این قضایا در گروه اول، و در برداشتن مجهول X در گروه دوم توسل می‌جوید از تمامیت و کلیت برخوردار نیست. زیرا با وجود اینکه ذاتیات بیرون‌مرزی موضوع هیچ نیازی به مجهول X ندارند و به همین جهت

باید در عداد ضرورت‌های منطقی محسوب گردند، مع الوصف چون بر اصل تناقض‌گویی استوار نیستند بر اساس معیاریابی کانت باید در حوزه قضایای ترکیبی محاسبه گردند؛ در حالی که قضایای ترکیبی به نظر وی کلاً آن‌گونه قضایایی است که به مجهول X وابستگی دارند و از ذات موضوع برخاسته نیستند. پس ما به گروهی از قضایای برخورد می‌کنیم که با معیار کانت باید ترکیبی باشند اما به مجهول X وابستگی ندارند و این در حالی است که کانت به ما می‌گوید که قضایای ترکیبی کلاً به یک مجهول X وابسته‌اند؛ منتهی گاهی این X مجهول یک عامل ربط پیشین است و گاهی دیگر پسین. پس این قضایا از دیدگاه کانت هم ترکیبی‌اند و هم ترکیبی نیستند! و ضرورت آنها هم منطقی است و هم نیست!

ضرورت در قضایا و جملات عقل عملی

قضایا و جملات عقل عملی باید در دو سیستم یا دو روش متفاوت مورد بحث و بررسی واقع شوند. نخست در مرحله شناخت فلسفی و نقادی‌های تئوریک که امروزه در محافل آکادمیک غربی متااتیکس (metaethics) گفته می‌شود. بحث‌های انتولوژیک و اپیستمولوژیک (epistemologic) و حتی بررسی‌های الفاط و شرح‌العبارۀ مفاهیم موضوعات و محمولاتی که در ساختار جملات عقل عملی به کار گرفته شده، همه در سیستم اخلاق برتر رده‌بندی شده و ضرورت‌هایی که در این مرحله در قضایای اخلاقی و عقل عملی مورد استعمال واقع می‌شود عیناً بر اساس آنچه که گفته شد، از نوع ضرورت اخباری منطقی است که محمولات منتسبۀ آنها همه از مرزهای بیرونی موضوعات انتزاع شده و بر خود این موضوعات حمل و گزارش می‌شوند. و هیچ تفاوتی میان این مفاهیم و سایر ذاتیات باب برهان که از جمله آنها

امکان برای ماهیات ممکنه است وجود ندارد. در این مرحله تمام قضایای عقل عملی ضروریات منطقی خبری محسوب می‌باشند بدون این که در کسب این ضرورت به یک عامل خارجی X نیازمندی داشته باشند. و اینکه در کتابهای کلامی اسلامی دیده می‌شود که گروه معتزله هم آهنگ با فرقه عدلیه معتقدند که حسن و قبح عدل و ظلم ذاتی است و دستوری نیست، بر همین اساس استوار است که اینان به این قسم از ذاتیات منطقی دست یازیده و خویشتن را از گفته‌های ناموزون اشاعره رهایی بخشیده‌اند. این بدان معنی است که حسن و قبح به هر معنا و مفهومی تفسیر گردد؛ هرچند که از اجزای درونی و تحلیلی عدل و ظلم نمی‌باشند، اما از نماد و ابعاد بیرون‌شناسی آنها انتزاع شده و با کیفیت، ضرورت منطقی عدل و ظلم را توصیف می‌کنند.

سیستم دوم، فرامین و احکام اخلاقی عملی (normative ethics) است که در مقام عمل و اجرا صورت آمریت و حاکمیت بی‌چون و چرا را به خود می‌گیرند و در ساختار جملات مربوطه هیچ هم‌گونگی با قضایای اخلاقی تئوریک ندارند؛ چونان که گویی یک فرمانده برترین در خلوتگاه وجدان ما بر مسند فرماندهی بی‌چون و چرا تکیه زده و با آهنگ حاکمیت و سروری، فرامین خود را در فرم‌هایی همچون اوامر و نواهی علی‌الدوام هشدار می‌دهد بدین گونه: باید از کشتار بی‌گناهان پرهیزید، باید عدالت را در گفتار و رفتار و کردار خود رعایت نکنید، و... در این جملات که معروف به جملات ارزشی است، عامل ارتباط میان موضوع و محمول با کیفیت‌های امکان یا ضرورت شکل نمی‌گیرد بلکه با الفاظ ارزشی همچون بایستی، نبایستی، شایسته، ناشایسته و... کیفیت نسبت نشان داده می‌شود و هیچ اثری از استی یا هستی در آنها به نظر نمی‌آید. باید گفت که در خصوص این گونه جملات و ساختارهای

لفظی عقل عملی است که هیوم ایراد معروف خود را عرضه کرده و می‌پرسد: چگونه است که فیلسوفان مادامی که در حوزه جهان‌شناسی و حقیقت‌یابی عقل نظری می‌اندیشند، تمام گفتگوی آنان بر مدار هستی‌ها و استی‌ها^۱ دور می‌زند، اما همین که از این حوزه گذر کرده و قدم در پهنای فلسفه اخلاق می‌نهند ناگهان سیستم سخن گفتن آنان تغییر کرده به جای هستی و استی، بایستی‌ها را به کار می‌گمارند؟

در پاسخ این گفتار هیوم، نگارنده این نوشتار در بخش نخستین کتاب کاوش‌های عقل عملی پس از اینکه موضوع فلسفه مابعدالطبیعه را به مطلق وجود تفسیر کرده و مطلق وجود را به دو بخش متساوی - وجود مقدور، و وجود نامقدور - تقسیم نموده، به طور وضوح و آشکارا در آنجا نشان داده است که این علائم ارزشی در معنای حقیقی خود هیچ تفاوتی با آن علائم هستی و استی اخباری ندارند و همه با هماهنگی زیبایی از نغمه ضرورت و تأکید نظام علیت و معلولیت جهان هستی حکایت می‌سرایند، تنها هستی‌های پسین (معلولات) را اگر بخواهیم پیش از پیدایش و صدورشان از هستی‌های پیشین (علت‌ها) توصیف کنیم آنگاه می‌گوییم این پدیده پسین باید از آن پدیدارهای پیشین به عرصه هستی درآید. چنان که گوییم: خورشید باید فردا از افق مشرق بیرون آید. اما چون اراده و قدرت و اختیار در سلسله علل وجودات مقدور انسان‌ها قرار دارند و حتی خود این فرمان‌ها نیز صلاحیت آن را دارند که در رده علل اراده و اختیار عامل فعل این رخدادهای مقدور واقع شوند، لذا هرگونه

^۱ - توجه به این نکته ضروری است که هیوم و هیچ کدام از فلاسفه به تفاوتی که نگارنده این سطور میان هستی و استی قائل و عملاً در همه جا به رعایت و جانبداری آن متعهد است، توجه نکرده‌اند و هر جا که نامی از هستی می‌برند، لزوماً مقصودشان هستی محمولی نیست بلکه به طور غالب هستی را به جای استی و استی را احیاناً به جای هستی جایگزین می‌کنند. بالخصوص سخنان شکوه‌آمیز هیوم گاهی پیرامون عامل ربط است و گاهی از هستی محمولی مفاهیم اخلاقی می‌نالد.

اعلام تأکد و حتمیت وقوع و تحقق آنها که وابسته به این علل مخصوص است، در قالب الفاظی همچون بایستی انجام می‌یابد. این بدان معنی است که بگوییم: وقوع و تحقق این رخدادهای مقذور از عوامل مسئولی همچون انسان‌های توانا و مختار به سان طلوع خورشیدی است که باید فردا از افق مشرق بیرون آید، ویژگی اراده و اختیار انسان‌ها است که ضرورت هستی رخدادهای مقذور شبیه به اراده و اختیار خود می‌سازد، اما در علل پیشین حوادث و موجودات نامقدور اراده و اختیار و قدرت برای عامل فعل وجود ندارند و هستی آنها بدون تأثیر این عوامل فرجام‌پذیرد. تفصیل بیشتر پیرامون این موضوع را در بخش اول کتاب کاوش‌های عقل عملی مطالعه فرمایید.

عقل نظری و عقل عملی^۱

تقسیم عقل یا حکمت (Wisdom) به عقل نظری و عقل عملی از زمان‌های دیرین در زبان فلسفه هلنیک (Hellenic) رایج بوده و هر دو فلسفه تفسیری آن، یعنی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب^۲، این تقسیم بنیادین را مانند سایر مسائل فلسفه از طریق ترجمه و تفسیر متون و منابع یونانی به زبان‌ها و نوشتارهای خود بازگویی کرده‌اند. ابن سینا که معروف به فیلسوف مشائی اسلامی است، در آغاز کتاب الهیات شفاء^۳ می‌کوشد که تمام قلمرو فلسفه را زیر چتر این تقسیم قرار داده و همه رشته‌های تفکرات و علوم انسانی را از شاخه‌های همین دو بخش اصلی عقل به حساب آورد. او می‌گوید:

همان‌گونه که در بسیاری از مواضع کتاب‌های خود ذکر کرده‌ایم علوم فلسفی به دو بخش نظری و عملی دوگونگی می‌یابد و تفاوت میان این دو را نیز مکرراً بیان نموده‌ایم.

آنگاه وی در توضیح این سخن و اینکه چگونه تمام علوم نظری و عملی از نیروی تعقل انسانی سررشته می‌گیرد می‌گوید:

^۱ - Theoretical Reason And Practical Reason

^۲ - کانت (1724-1804) Immanuel Kant بر اساس همین تقسیم دو کتاب بسیار معروف خود را زیر عنوان نقد عقل نظری Critique of pure reason و نقد عقل عملی Critique of practical reason به عرصه تألیف آورده است.

^۳ - کتاب الهیات شفاء، مقاله اولی، فصل اول: «فی ابتداء طلب موضوع الفلسفه الاولى»

و این مطلب در جای خود روشن گردیده که فلسفۀ نظری آن بخش از فلسفه است که پژوهندگان را به استکمال قوه اندیشمندی که در نفس نهفته است برمی‌انگیزد تا آنجا که سیر تکاملی آنان به پایانه حصول و تحقق عقل بالفعل فرجام می‌یابد. و این کمال مطلوب از رهگذر دست‌یازی به علوم تصوری و تصدیقی به اشیاء به اموری که در رده اعمال و احوال اختیاری ما نیستند؛ تحقق می‌یابد. به همین جهت هدف این پژوهندگی عقل نظری حصول یک نوع رأی و اعتقادی که پیرامون کیفیت و چگونگی عمل و یا انگیزه‌هایی که به عمل ما می‌پیوندد نیست.

ابن سینا پس از اینکه وظیفه عقل نظری را از هرگونه هم‌سویی و جهت‌یابی با عمل و کاربرد جسمانی انسان‌ها برکنار می‌دارد، توجه خود را به سوی بخش دیگر عقل که عقل عملی است، معطوف داشته و می‌گوید:

اما حکمت عملی در نخستین مرحله (همچون حکمت نظری) پژوهشگران خود را به سوی استکمال قوه نظری و ژرف‌اندیشی رهنمود می‌کند و آنان این مسیر را نیز با فرآورده‌های علوم تصوری و علوم تصدیقی به اموری که از گونه اعمال و رخدادهای اختیاری مانند می‌پیمایند. اما هدف دیگر در این بخش از سلوک عقلانی آن است که پویندگان با دستیابی به

اخلاق و دستورهای تربیتی عقل، نیروی عملی نفسی را تهذیب، تقویت و تکامل بخشند.

با اندک بازتابی روی این متن به خوبی آشکار می‌شود که آنچه به نام نیروی عقل یا قوه عاقله در موجودیت انسان نهفته و ماهیت او را از دیگر انواع حیوانات امتیاز می‌بخشد، تنها یک نیروی درک کننده کلیات و معقولات تصویری و تصدیقی بیش نیست که فلسفه آن را در همه جا عقل نظری می‌خواند، خواه این معقولات تصویری و تصدیقی مربوط به اعمال و احوال اختیاری و مقدرات انسان‌ها باشند و خواه صرفاً پیرامون دیگر حقایق جهان هستی که از حوزه مقدرات ما بیروند. بنابراین این در سطح رفیع تعقل و درک عقلانی کلیات و معقولات که نام فراگیرنده آن علوم عقلیه یا فلسفه است یا به اصطلاح کانت (a priori Knowledge) یا در اصطلاح دیگر او (transcendental Knowledge) است تنها همان عقل نظری است که تمام حقایق اشیاء را بدون تفاوت به صورت کلی درک و تحلیل می‌کند. در این مقام و در سطح این گونه درک عقلانی هیچ نیروی دیگری نیست که توان هماهنگی و هم‌گونگی آن را داشته باشد تا بتواند هم‌بخش عقل نظری قرار گیرد. حال در همین مقام که مقام درک تصویری و تصدیقی کلیات است، اگر دیده می‌شود که در بخشی از این کلیات مفاهیمی وجود دارند که همچون عدل و ظلم و نیکی و بدی در محدوده مقدرات انسان‌ها قرار می‌گیرند، این هرگز نشان‌دهنده آن نیست که عقل یعنی قوه عاقله در اندیشیدن این گونه کلیات از حقیقت اصلی خود نزول یا دگرگونی پذیرفته و صورت عمل را به خود گرفته است. هرگز چنین نیست، بلکه باید هوشیار بود این پسوندی که با لفظ عمل، عقل را به خود اختصاص می‌دهد و به عقل عملی در برابر عقل نظری شهرت می‌یابد، تنها به گروه‌بندی و تنوع در معقولات، آن هم معقولات

بالعرض دلالت دارد، نه اختلاف و دوگونگی در معنی عقل. زیرا واضح است که وصف عملی، معقولات، یعنی مفاهیم حقایق و پدیده‌های جهان هستی را، به دو گروه متفاوت که برخی در ردهٔ مقدورات اند و برخی دیگر در تیررس قدرت انسان‌ها نمی‌باشند تقسیم‌بندی کرده و نفس قوهٔ عاقله را در هر دو گروه یکسان اعلام می‌دارد. خلاصه اینکه این دوگونگی در معقولات هیچ تأثیر یا دلالتی بر دوگونگی قوهٔ عاقله ندارد. و این خود یکی از مغالطات منطقی است که تفاوت میان معقول (آن هم معقول بالعرض) با عقل و معقول بالذات را نادیده انگاشته و مغالطه‌ای از نوع «خلط ما بالعرض به ما بالذات» را به میان آورده است. ما باید هوشیار باشیم که مانند بسیاری از پژوهندگان معاصر در دام این مغالطه گرفتار نشویم.

بنابر این عقل نظری هنگامی که به وسیلهٔ علوم تصوری و علوم تصدیقی خود به درک و اندیشیدن معقولاتی که از گونهٔ مقدورات و اعمال و احوال اختیاری ما می‌باشند بپردازد، جهان اخلاق و نظام عدل و مدینهٔ فاضله را در لوح ذهن ما ترسیم و طرح‌ریزی و مهندسی عقلانی کرده است. و پس از اینکه این ترسیم از صحنهٔ مدینهٔ عقلانی یا یوتوپیا (Utopia) افلاطونی^۱ با قلم‌زنی‌های عقل نظری به وسیلهٔ صورت‌های تصوری و تصدیقی در صفحهٔ ذهن نقاشی و ترسیم یافت، آنگاه نیروی درک نظری با همیاری درک‌های زیرین خود همچون درک خیال و وهم تا درک‌های واپسین تجربی و حسی در جستجوی جزئیات و مصادیق طبیعی و حقیقی

^۱ - کلمهٔ یوتوپیا از اصل یونانی گرفته شده و به معنای کشور لامکانی است، یا با یک تفسیر دیگر به معنای کشور ایده‌آل و نظام اکمل است که افلاطون الهی در کتاب جمهوری و در کتاب نوامیس از آن گفتگو به میان آورده است. این کلمه نخستین بار در زبان سر توماس مور (Thomas more) مورد استعمال قرار گرفته است. (۱۵۱۶ میلادی)

آن معقولات مقدورات برمی آید و بدین طریق اندارج اصغر در اوسط و تشکیل قضایای صغری و کبری در فرمهای اشکال منطقی و بالاخره استنتاج نتیجه از مقدمتین که همه از ظرافت کاری‌ها و میناگری‌های درک نظری است، انجام می‌پذیرد. همین‌که این صحنه زیبای درک نظری با آن همه نقش و نگارهای کلی و جزئی و اشکال بدیع منطقی خود پایان پذیرفت و این ترسیم با جذابیت شوق‌آفرین خود در برابر قوه عماله و اراده که نیروی اجرایی نفس است قرار گرفت، نیروهای زیر فرمان این قوه مانند شائقه و محرکه و بالاخره اراده و تصمیم به عمل، به فعالیت و تکاپو خواهند افتاد و آنچه را که در لوح عقل و اندیشه یافته‌اند، در حد توان خود به صورت عمل و اجرا در جهان واقعیت عینی بیرون می‌آورند.

حال به خوبی معلوم می‌شود اینکه ابن‌سینا در شناخت حکمت عملی می‌گوید:

و لیکن هدف دیگر حکمت عملی پس از استکمال قوه نظری این است که با دست‌یازی و به‌کار بستن اصول اخلاقی نیروی عملی نفس را نیز تقویت و تکامل بخشد.

منظورش از «هدف» دیگر، مطلوب ثانوی و فرعی یا مطلوب بالعرض و المجاز نیست. بلکه ثانویت در این مقام، ثانویت رتبی و مرحله‌ای است، و به معنای نزول و تمثل معقول در محسوس است. نظریه‌ای که ابن‌سینا حتی در معقولات نامقدور عقل نظری هم صریحاً اعلام می‌دارد و می‌گوید: «معقول باید در محسوس موجود باشد»^۱ در تمام این موارد مقصودش از ثانویت یا هدف دیگر مرتبه هستی‌شناسی عملی یا پدیده تجربی است که از صورت‌های والای عقلانی نفس نشأت گرفته و نمایانگر

^۱ - کتاب الاشارات و التنبیها، نمط چهارم، فصل اوم، تنبیه اول

عینی و حسی معقولات و کلیات عقل مجرد می‌باشد. یعنی همان‌گونه که مثلاً انسان کلی در افراد مشخص و محسوس همچون «زید» و «عمر» و «بکر» به دلیل حمل و این‌همانی «ذاتی» موجود است، معقولات عقل نظری نیز که مربوط به اخلاق و احوال اختیاری ما می‌باشند، صورت عمل و اجرا به خود گرفته و نمایانگر طبیعی و محسوس و تجربی آن معقولات خواهند بود. بنابر این، بی‌شک همان‌گونه که معقولات حقایق نامقدور در محسوسات موجودند، معقولات عقل عملی که اشیاء و حقایق مقدور و اختیاری مایند در رخدادهای عملی ما متمثل معقول در محسوس در عقل عملی به اراده و اختیار ما فرجام می‌پذیرد و در عقل نظری نقشی برای اراده و اختیار ما در میان نمی‌باشد.

با توجه به آنچه که در تفسیر عقل عملی تاکنون گفته شد، بدین نکته مهم برخورد خواهیم نمود، که توصیف عقل به عمل در بخش عقل عملی در دو مقام به کار آمده است: یکی در مرحلهٔ تئوریک عقل نظری که گفته شد مقصود از عقل عملی در این مرحله، معقولاتی است که همچون عدل و ظلم از جمله مقدورات انسان‌ها به شمار می‌آیند، و دیگری هر عمل جزئی و شخصی که در مرحلهٔ اجرای اصول و دستورات اخلاقی نمایانگر حسی و تجسم این اصول می‌باشد. بنابر این، عقل عملی در مرحلهٔ اول عیناً همان معقولات عقل نظری است و در مرحلهٔ دوم، عقل به قاعدهٔ حمل و این‌همانی عملی است که از نهاد تعقل و اندیشه‌گرایی در معقولات مقدورات سرچشمه گرفته و نظام اخلاقی ما را در جهان محسوس نمایانگری و سازماندهی می‌کند. نشانهٔ راستین این که این‌گونه عمل را بدون هیچ نوع مجازگویی «عقل» می‌گوییم این است که اگر در وضع خاصی اجراء عدالت معقول عملاً به درستی انجام گرفت، این عمل اجرایی عدالت با اینکه مشخص و محسوس و صددرصد تجربی است

عیناً همان عدل معقول خوانده می‌شود که در جهان طبیعت تجسم و تمثیل یافته است و همین معنای گفته‌ی فیلسوف است که معقول در محسوس موجود است. فرضاً اگر در زمان خاصی یوتوپیای افلاطونی در عمل، وجود محسوس تجربی و ملموسی به خود گرفت حتماً این نظام را نظام معقول خواهیم دانست. پس اگر عملی را در این مقام عقل می‌گوییم، راه گزافه‌گویی را نپیموده‌ایم و معنای آن عاقلانه بودن عمل است.

اگر این تفسیر فیلسوفانه هم پذیرفته نباشد و به نظر ناآشنایان به زبان فلسفه دشوار و ناپسندیده آید، آنگاه توصیف عقل را به عمل یک توصیف مجازی باید پنداشت که در ادبیات از نوع تسمیه‌ی مسبب به اسم سبب نام دارد. بدین قرار که در موارد عقل عملی، چون عمل پس از عقل و اندیشه و در نتیجه آن پدیدار می‌گردد، به همین جهت ادب محاورات لفظی را سزد که به اینگونه عمل، عقل گویند. زیرا این عقل است که انسان‌های خردمند را بدین‌گونه عمل عاقلانه برانگیخته است.

در اینجا یک ایراد منطقی وجود دارد که پیوسته نظر پژوهشگران فن را به خود معطوف داشته و کوشیده‌اند تا راه‌حل استواری را برای ایراد مزبور دریابند. اما تا هم‌اکنون دیده نشده که موفقیتی که مورد پسند همگان است در این زمینه به دست آمده باشد. از سوی دیگر چون ایراد مزبور از یک صورت منطقی برخوردار است و تقسیم عقل را به عقل نظری و عقل عملی ناقض قواعد و اصول تقسیم‌بندی منطقی نشان می‌دهد، نمی‌توان به آسانی از کنار آن گذر نمود یا آن را نادیده انگاشت، به خصوص که اصالت این تقسیم مورد قبول و تأیید تمام مکتب‌های قدیم و جدید و شرق و غرب فلسفه واقع گردیده است. چرا که همان‌گونه که فارابی و ابن‌سینا و سایر فلاسفه قرون وسطی و قرن‌های جدید اسلامی، حکمت را به حکمت نظری و

حکمت عملی تقسیم کرده‌اند، کانت و دیگر فلاسفه و اندیشمندان جدید نیز به اصالت این تقسیم اعتراف کرده‌اند.

اکنون طرح ایراد:

اگر عقل به معنای درک و اندیشه است که به عقیده فلاسفه از مقوله کیف نفسانی است، پس تقسیم آن به عقل نظری و عقل عملی تقسیم شیء به خود و مغایر یا بیگانه از خود می‌باشد. زیرا عقل در بخش اول عیناً همان درک و اندیشه است که جز نظر و تفکر نیست و در بخش دوم، عقل به معنای عمل به کار آمده که به کلی بیگانه و خارج از قلمرو عقل مقسمی می‌باشد و این بدانسان است که گفته شود عقل یا عقل است یا چیز دیگری که عقل نیست، و در اصطلاح منطبق این ایراد بدین گونه تبیین می‌شود: مقسم یا عین قسم است، یا چیزی است که به کلی از دایره مقسم خارج است. همان گونه که اگر گفته شود «انسان یا حیوان گویا است یا چیزی است که حیوان گویا نیست» بدیهی است که این گونه تقسیم در هر دو بخش خود، نافرجام و از اعتبار منطقی به کلی ساقط می‌باشد.

شاید به خاطر برخورد به همین ایراد است که ابن سینا در طبیعیات کتاب شفا و نجات برای دانشجویان علوم طبیعی که اذهانشان هنوز به حالت خامی است و به تحلیلات متافیزیکی خوی نگرفته است، یک حل کوتاه مدت تعلیمی (pedagogical) را ارائه می‌دهد که به ظاهر، برخلاف آنچه را که در بالا در الهیات شفا و نیز در کتاب اشارات و تنبیهات روی آن تأکید می‌کند به نظر می‌آید. او در آموزش علوم طبیعی چنین می‌گوید:

«اما قوایی که در نفس ناطقه انسان وجود دارد به

قوة عامله و قوه عالمه تقسیم می‌شود و هر یک از این دو

قوه را با اشتراک اسمی عقل نامیده‌اند. نیروی عامله نیرویی است که مبدأ و عامل تحریک بدن انسان به سوی افعال جزئی مخصوص است که از روی اندیشه و تدبیر پیشین انجام می‌پذیرند و بر وفق خواستها و انگیزه‌های عامل فعل صورت وقوع می‌یابند.^۱

در این سخن ابن‌سینا عقل را درست به معنای عمل آورده و از این رهگذر ناگزیر شده بگوید کلمه عقل که در مقسم آمده، دارای دو معنای کاملاً متفاوت از یکدیگر است؛ دو معنایی که تنها در لفظ با هم مشارکت دارند نه در معنا. و معلوم است اگر کسی در هنگام شمارش قوای نفس ناطقه صرفاً بخواید مزایای طبیعی نفس را برای دانشجویان علوم طبیعی برشمارد بدون آنکه در صدد تحلیل و تجزیه فلسفی آن باشد که آیا چگونه این قوا با یکدیگر وابستگی دارند، ناگزیر است در این مقام که مقام شمارش است و شمارش هم نوعی از تقسیم است، ترفند روش تعلیمی را پیش کشیده و بگوید اکنون که در پدیده‌های طبیعت و قوای پیدا و ناپیدای نفس بحث می‌کنیم تنها از رهگذر مصادر به مطلوب، که یک تکنیک تعلیمی است، موقتاً باید چنین فرض کنیم که کلمه عقل با اشتراک اسمی هم به نیروی درک و اندیشه گفته می‌شود و هم به نیروی تحریک‌کننده قوای جسمانی که پدیدآورنده افعال و کردارهای اختیاری ما می‌باشند. و در این صورت تقسیم او بدین‌گونه خواهد بود: قوه مسمی به قوه عاقله یا عقل به دو گونه است یا به معنای درک و اندیشه‌گرایی پیرامون حقایق هستی از هر قبیل که باشد، و یا به معنای عامل و محرک فعل اختیاری است که تنها در لفظ عقل با نوع اول مشارکت (مشترک لفظی) دارد. اما در معنی وظیفه

^۱ - کتاب شفاء، بخش طبیعیات، فن سادس، مقاله اولی، فصل خامس، صفحه ۲۹۱، چاپ سنگی تهران.

آن تعقل و اندیشه نیست بلکه تحریک و برانگیختن عامل فعل به سوی آن فعل مطلوب است. در هر حال اگر در روش تعلیمی با دست‌یازی به اشتراک اسمی تکنیکی، قوه عاقله را قوه عامله خواندیم باید به کلی رابطه وجودی (علت و معلول) میان این دو قوه را نادیده انگاشته تا بتوانیم هر یک از دو قوه را در مقابل دیگری به کلی مباین با آن قرار دهیم، و بدین طریق هر کدام را «قسم» یعنی هم‌بخش دیگر و هر دو را «قسم‌های «مقسم» خود که قوه مسمی به عقل است نشان دهیم و از این رهگذر، اصول و آداب یک تقسیم سالم منطقی را رعایت کنیم. در این تقسیم، «مقسم» قهراً مسمی به عقل است نه عقل، و اشتراکی لفظی هم یک اشتراک خصوصی و فنی است نه اشتراک عمومی لغوی و حقیقی.

اما اگر بخواهیم به شناخت حقیقی و متافیزیکی این دو قوه راه‌یابیم و رابطه علت و معلولی آنها را در یک فن برتر از علوم طبیعی که به نام علوم مابعدالطبیعه شهرت یافته است پی‌جویی کنیم و خوب بفهمیم که نیروی تحریک‌کننده‌ای که برای نفوس انسان‌ها موجود است جز یک قوه اجرایی زیر حاکمیت عقل بیش نیست و در حقیقت عملی که در این بخش به کار آمده یک تجسم و تمثیل فکر و اندیشه‌ای است در عالم شهود، آنگاه دیگر نمی‌توانیم قوه عامله را بیرون از تقسیمات عقل فرض کرده و نام عقل را در تقسیم با اشتراک لفظی در عمل به کار ببریم. بلکه باید قوه عامله را که در این تفسیر صرفاً صورت اجرایی و عامل دست‌نشانده عقل است، از جمله بخش‌های حقیقی عقل به شمار آوریم و بگوییم با چراغ راهنمایی عقل عمل کردن هم حقیقتاً نوعی از انواع عقل است؛ منتها عقلی است که با اضافه اختصاصی به عمل صفت عملی پیدا کرده به نحوی که این اضافه و تقید به عمل داخل در معنی این بخش از عقل است اما خود عمل که مضاف‌الیه عقل است خارج و مغایر با معنی حقیقی عقل

می‌باشد.^۱ بدین ترتیب، عمل از آن جهت که یک پدیدهٔ مادی و محسوس بیش نیست در هیچ یک از بخش‌های عقل قرار نگرفته است تا محل ورود ایراد مذکور باشد و تا ابن سینا و هیچ یک از فلافیة ناگزیر باشند برای دفع ایراد، بخش عقل عملی را مشترک لفظی عقل بدانند و خلاصه اینکه در این فرض، عمل تنها طرف اختصاصی و اضافه عقل است نه جزء مقوم آن. و این نکته در منطق به تحقیق ثابت شده که عامل تقسیم (مقسّم) تنها نقش اختصاص و تنويع را ایفا می‌کند و به هیچ وجه ممکن نیست جزء مقوم جنس خود باشد.

تا اینجا بحث و گفتگو هرچه بود، پیرامون تقسیم عقل یا حکمت (wisdom) به عقل نظری و عقل عملی در می‌زد. حاصل بحث این بود که اگر بخواهیم این تقسیم را از حالت یک تقسیم تعلیمی ابتدایی و غیرمنطقی بیرون آورده و بر طبق اصول و ضوابط تقسیمات سالم منطقی بازسازی کنیم ناگزیریم عمل را در بخش عقل عملی حقیقتاً، و نه از طریق اشتراک لفظی، به نحوی از انحاء در قلمرو عقل قرار دهیم تا از هرگونه ایرادی مصونیت داشته باشیم.

از اینجا به بعد به خاطر تأیید و پشتوانهٔ نقطه‌نظرهایی که در شرح و تحلیل تقسیم عقل به نظری و عملی و هم در ایرادی که به صورت منطقی این تقسیم توجه گردید، و هم در پاسخ‌گویی به ایراد مزبور و بالاخره در جمیع مراحل بحث گذشته بیان شد، یک تقسیم دیگری که از هر جهت هم‌ردیف و در تمام خصوصیات مشابه با تقسیم عقل است، در اینجا ذکر می‌نماییم تا درستی و اصالت مطلبی که در بالا ارائه نمودیم برای اندیشمندان و دانش‌پژوهان فلسفه به خوبی ثابت و مبرهن گردد.

^۱ - جملهٔ «عقل عملی» هرچند که از لحاظ فن ادبیات از قبیل صفت و موصوف شمرده می‌شود نه مضاف و مضاف‌الیه، اما بدون شک صفت نیز مانند اضافه موصوف را به خود اختصاص می‌دهد.

در آغاز بسیاری از کتاب‌های منطقی علم را به دو گروه تقسیم کرده‌اند و گفته‌اند: «علم یا تصور ساده و بدون حکم است که آن را علم تصویری گویند، یا تصور با حکم است که آن را علم تصدیقی نامیده‌اند» بنابر این علم تقسیم می‌شود به علم تصویری و علم تصدیقی. در آغاز کتاب شرح مطالع، قطب‌الدین رازی پس از طرح تقسیم مزبور از سوی مؤلف کتاب که در متن می‌گوید: «علم یا تصور است (اگر درک ساده و بی‌پیرایه باشد) یا تصدیق است (اگر همان تصور آراسته به حکم باشد)» چنین اظهار نظر می‌کند:

در این تقسیم اشکالاتی موجود است که مناسبت مقام ایجاب می‌کند که هم‌اکنون آنها را طرح کرده و به پاسخگویی هر یک پردازیم:

اشکال اول - این تعریف برای تصدیق که بخشی از علم است شایسته نیست، چون تصدیق اگر به راستی خود حکم باشد دیگر ممکن نیست یک‌چنین تعریفی، که تصدیق یک نوع درکی است که به حکم آراسته است به تصدیق صادق و منطبق باشد و اگر تصدیق نفس حکم نباشد بلکه حاصل جمع و ترکیبی از تصورات ثلاثه به علاوه حکم باشد، باز هم این تعریف به علم تصدیقی تطبیق نخواهد کرد. زیرا حکم در این فرض، یکی از اجزا و ارکان ترکیبی تصدیق است که فرضاً مجموعهٔ مرکب از این اجزا و ارکان است نه همراه با آن، و در این صورت دیگر معنی ندارد که در تعریف گفته شود

تصدیق آن گونه ادراکی است که حکم را در بر و همراه دارد.

اشکال دوم - تصدیق یا خود حکم است یا یک مجموعه‌ای از ادراکات تصویری به علاوه حکم، و در هر دو صورت تصدیق داخل در علم و ادراک نیست. زیرا در فرضی که تصدیق نفس حکم باشد، چون حکم ایقاع نسبت است و ایقاع هم از مقوله فعل است، نتیجه این خواهد بود که تصدیق به کلی از رده علم و ادراک که از مقوله کیف یا مقوله انفعال است خارج خواهد بود و اما در صورتی که تصدیق عبارت باشد از مجموعه‌ای که مرکب از ادراکات و حکم است باز هم به علت اینکه حکم از گونه درک و علم نیست، قهراً حاصل جمع از علم (ادراکات تصویری) و غیر علم (حکم) نیز هرگز علم به حساب نخواهد آمد. (چنان که حاصل جمع حیوان ناطق و حیوان صامت، انسان نیست)

اشکال سوم - تقسیم علم به تصور و تصدیق یک تقسیم نادرستی است که به کلی از درجه اعتبار منطقی و اصول و موازین تقسیم حاصر فنی ساقط است. زیرا این تقسیم یا تقسیم خودش (مقسم) است به خودش، که در این صورت مقسم عیناً و بدون اندک تفاوتی قسم خواهد بود، و یا ممتنع است که تصور را در تصدیق به عنوان

جزء تحلیلی آن اخذ نماییم. و در این فرض، تصدیق
بلا تصور خواهد بود.^۱

قطب‌الدین رازی اشکالات دیگری هم بر این سه اشکال که در بالا ذکر شد
می‌افزاید و سپس به دنبال هر یک از این اشکالات، پاسخ‌های مخدوش و نامخدوش
خود را ارائه می‌دهد. اما چون مقصود ما در اینجا نیست که وارد بحث فلسفه علم و
تقسیمات آن بشویم بلکه تمام مقصود این است که مشابهت و هم‌گونگی تقسیم عقل
را به عقل نظری و عقل عملی با تقسیم علم به علم تصویری و تصدیقی به پژوهندگان
فلسفه اخلاق نشان دهیم، لذا تنها به ذکر اصل تقسیم و برخی از اشکالاتی که بر آن
وارد آمده است، بسنده می‌کنیم تا با اندک بازتابی و مقایسه میان این دو تقسیم معلوم
گردد که اشکال اصلی در کجاست و چگونه می‌توان در هر دو مقام با یک روند
تحلیلی و از روی موازین منطقی از عهده پاسخ صحیح آن برآمد تا جایی که هیچ
نیازی به تکرار کلام و زیاده‌گویی‌های قطب‌الدین در تقسیم علم و همچنین
ناسنجیده‌گویی‌های برخی از ناآشنایان به زبان لغزنده فلسفه در تقسیم عقل در میان
نباشد.

در یک کلام؛ حل و صحیح و تحقیقی ایراد در هر دو مقام این است که عمل در
تقسیم عقل، و حکم در تقسیم علم هر دو (فصل منوع) برای جنس قریب خود
می‌باشند. و خصوصیت فصل هم به طور کلی این است که در عین اینکه جنس خود
را در بخش خاصی از انواع آن مشخص و ممتاز از انواع و بخش‌های دیگر جنس
می‌سازد، هرگز به صورت جزء یا رکن داخلی حقیقت جنس محسوب نخواهد بود.

^۱ - شرح مطالع قطب‌الدین رازی، صفحه ۷، چاپ سنگی تهران

تازه این پاسخ نهایی در صورتی مورد استفاده است که قبول کنیم حکم در تقسیم علم و عمل در تقسیم عقل یک فصل حقیقی برای جنس خود به شمار می‌روند. اما اگر بگوییم که این هر دو از جمله فصول منطقی جنس به حساب می‌آیند که صرفاً نقش اشاره به فصول حقیقی خود را ایفا می‌کنند، آنگاه دیگر ایراد از اصل ساقط و بی‌اعتبار خواهد بود و نیازی به بررسی و پاسخ‌گویی آن در میان نخواهد بود. فصل منطقی چیزی است که صرفاً به خاطر امتیاز یک نوع از سایر انواعی که در یک جنس مشارکت و هماهنگی دارند، به طور استعاره‌لفظی به کار گماشته می‌شود تا فقط نقش اشاره به شناخت فصل حقیقی را ایفا نماید. مانند «ناطق» که یک فصل منطقی برای انسان است و وظیفه آن اشاره به فصل حقیقی او است که عبارت از نفس ناطقه است. اما هرگز ناطق که به معنای گویاست نمی‌تواند فصل حقیقی انسان محسوب گردد.

بر اساس مطالبی که در بالا گفته شد تصور می‌رود به خوبی روشن گردید که مقصود از تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی چیست و نقش هر کدام در استكمال قوای علمی و عملی نفس ناطقه انسانی از چه قرار است. اما متأسفانه بسیاری از نکاتی که پیرامون تقسیم عقل بیان گردید، بر بسیاری از به اصطلاح اندیشمندان علم کلام و به پیروی از آنان برخی از بزرگان فن اصول فقه ناشناخته مانده و در نتیجه این ناشناختگی مغالطاتی به وجود آمده که به کلی روند استنباط فقهای عظام را در مبادی عقلیه علم اصول مختل و ناموزون ساخته است. یکی از این مغالطات این است که برخی از این دانشمندان که تقسیم عقل را به نظری و عملی، تقسیمی در جهت معقولات دانسته‌اند و گفته‌اند این معقولات و کلیات جهان هستی است که به دو گروه نظری و عملی قابل تقسیمند، نه عقل؛ از آن جهت که نیروی اندیشمندی و درک کلیات است.

شیخ محمدرضا مظفر که از علمای نامی حوزه علمیّه نجف اشرف به شمار می‌رود در کتاب اصول‌الفقّه خود می‌نویسد:

«اختلاف میان دو عقل جز به معنای تفاوت در معقولات و مدرکات کلیه نیست. زیرا اگر معقولات و شناخت‌های عقل از گروه حقایقی باشند که به شایستگی و ناشایستگی عمل انسان‌ها موصوفند، مانند نیکویی عدل و زشتی و ناروایی ظلم، آنگاه درک و تعقل آنها عقل عملی نامیده می‌شود. اما اگر معقولات از گونه حقایقی باشند که از قلمرو کردار و رفتار انسان‌ها برکنار می‌باشند، مانند اینکه می‌گوییم کل بزرگتر از جزء است، آنگاه درک و تعقل آنها به عقل نظری موصوف خواهد بود.»^۱

ما در گفتار پیشین خود این تفسیر را به صورت یکی از احتمالات در تقسیم عقل به نظری و عملی مورد رسیدگی قرار دادیم. اما در همان‌جا به این نکته اشاره کردیم که با پذیرفتن این نکته که اساساً معقولات بر دو گونه‌اند، گروهی در حوزه عمل ارادی انسان‌ها قرار دارند و گروه دیگر از مرز نظر و اندیشه تجاوز نمی‌کنند و هیچ وابستگی به اراده و اختیار انسان‌ها ندارند. باید متوجه بود که این تفسیر، عمل را در سطح کلی معقولات فرض کرده و رد مقابل معقولات دیگر که از وابستگی به عمل برکنارند قرار داده است و بدین جهت این تفسیر پاسخ‌گویی ایراد نیست. زیرا

^۱ - محمدرضا مظفر، کتاب اصول‌الفقّه، جزء ثانی، الملازمات العقلیه، صفحه ۱۸، چاپ نجف اشرف، ۱۹۶۰-

ایراد متوجه به آن رفتارهای شخصی و جزئی و محسوسی است که انسان‌های عاقل از روی عقل و اندیشه انجام می‌دهند و به همین کردارها و رفتارهای تجربی و حسّی است که عقل عملی گفته می‌شود و در این فرض چگونه ممکن است که بدین‌گونه عمل که از تحریکات ارادی عضلات بدن انسان مخصوصی پدید می‌آید، عقل گفته شود؟

علاوه بر این، اگر به راستی چنین است که معنی و مقصود از عقل در هر دو قسم آن معقولات باشند، قهراً عقل در هر دو بخش به معنای عقل نظری خواهد بود. زیرا در این فرض هر دو بخش این گزاره تقسیمی، معقولات یعنی چیزهایی که مورد نظر و بررسی‌های عقل هستند می‌باشد اما گروهی از این معقولات که مورد اندیشه و تفکر عقلانی واقع می‌شوند، وابستگی به عمل ارادی و اختیاری انسان‌ها دارند، و گروه دیگر این وابستگی را ندارند. در حقیقت این عقل نظری است که معقولات را به دو گونه بخش کرده است. گاهی در معقولات عملی همچون عدل و ظلم، تفکر و اندیشه می‌کند و گاهی دیگر در معقولاتی که هیچ‌گونه ارتباطی به عمل ندارند «همچون کل بزرگ‌تر از جزء است» می‌اندیشد. بدین ترتیب عقل عملی از بخش‌های زیرین عقل نظری خواهد بود، نه هم‌بخش و قسیم آن. و این خود واژگونی ساختار منطقی تقسیم است تا تفسیر و تصحیح آن.

افزون بر این، با فرض پذیرفتن این سخن که مقصود از هر دو بخش عقل نظری و عملی، معقولات نظری محض در بخش اول، و معقولات نظری که به عمل ارادی انسان‌ها گراییده می‌شود، در بخش دوم تفسیر گردد، دیگر اصول و قواعد منطقی هرگز اجازه نمی‌دهد که مقسم این دو قسم عقل، از آن جهت که یکی از قوای نفس ناطقه است قرار گیرد. بلکه باید مقسم، یعنی چیزی که به اقسام و انواع خود قابل

تقسیم است، معقولات باشد و نه عقل و این خروج از محور مباحث نفس (De Anima) است که می‌خواهد ویژگی‌ها و نیروهای درونی جان انسانی را تحلیل و تشریح نماید. در کتاب الهیات مابعدالطبیعه (Metaphysics) نیز فلسفه از دیدگاه مراحل استکمالی نفس درصدد شناخت نیروهای درونی نفس ناطقه است که می‌تواند انسان را به سوی کمال نظری و عملی رهبری کند و در این مقام اگر هم احياناً نامی از معقولات تصویری و تصدیقی برده می‌شود، همان‌گونه که در سخن ابن سینا مشاهده گردید، بدون تردید مقصود وسیلهٔ تکامل عقل است و نظر اصلی به چگونگی معقولات نیست.

از تمام این مطالب هم که بگذریم، با اندک بازتابی که پیرامون این تفسیر به کار می‌بریم به خوبی معلوم می‌شود که این تفسیر با قطع نظر از تمام نواقص فنی که در بر دارد، به هیچ وجه از عهدهٔ پاسخ‌گویی ایرادی که در نهاد ساختار تقسیم نهفته است برنخواهد آمد؛ زیرا عقل نظری و عملی خواه به معنی معقولات نظری و عملی باشد و خواه در هر دو مقام به معنای نیروی درک‌کنندهٔ این معقولات، بالاخره این ایراد قهراً به میان خواهد آمد که چگونه ممکن است عقل یا معقولات در یک بخش حقیقی خود تنها در سطح والای اندیشه و نظر باقی بماند و در بخش حقیقی دیگر خود عیناً همان عقل یا معقولات با وصف کلیت و عموم از مسند بی‌تفاوت‌اندیشی خود دگرگون شده و سمت فرماندهی و عامل تحرک را به خود گرفته و نیروهای جسمانی را به تکاپو و عمل وادار نماید؟ در یک کلام، چگونه ممکن است عمل منوع عقل یا معقولات، یا به عبارت دیگر عمل یک قسم از اقسام عقل یا معقولات باشد؟

شگفتی در این است که این به اصطلاح اندیشمندان علم کلام و علم اصول پس از اینکه بدون ارائهٔ کوچکترین دلیلی مقصود از عقل را در این تقسیم معقولات نظری

محض و معقولات نظری که انسان‌ها را به سوی عمل اخلاقی راهنمایی می‌کند تفسیر می‌کنند، رشتهٔ سخن را به احکام و فرامین عقل عملی کشانده و می‌گویند: «این احکام و فرامین عقل عملی عیناً عبارتند از همان مدرکات و معقولاتی که در تقسیمات عقل، هم‌بخش (قسیم) عقل نظری می‌باشند.» آنگاه ایشان در این مقام داد سخن سر داده، هم از سوی خود و هم از سوی فرقهٔ عدلیهٔ متکلمین اصرار و تأکید ورزیده‌اند تا به گمان خویش مدلل و ثابت کنند که احکام و فرامین عقل عملی عیناً همان قضایای مشهورات منطقت‌اند که کلاً از دایرهٔ ضروریات و حتی یقیناتی که به ضروریات منتهی می‌شوند بیرونند. ایشان در مقام توضیح نظریهٔ خود این چنین مدعی شده‌اند:

از این رهگذر، این مطلب به خوبی آشکار می‌گردد که فرقهٔ عدلیه گروهی از متکلمین که در اصل عدالت با فرقهٔ شیعیه هماهنگی دارند، هنگامی که سخن از حسن و قبح عقلی به میان می‌آورند مقصودشان این است که حسن و قبح عدل و ظلم از آراء محموده (آرای پسندیده) و قضایای مشهوره‌اند. و این قضایا در ردهٔ تأدیبات مصلحت‌آمیزی به شمار می‌روند که مورد پذیرش و اتفاق آرا عقلاء، از آن جهت که عقلایند، قلمداد می‌شوند.

آنگاه همین دانشمند، اصولی در توضیح هرچه بیشتر قضایای مشهوره یا محموده که به نظر ایشان کلاً احکام و فرامین عقل محضند، می‌گویند:

قضایای مشهوره واقعیتی جز توافق آرای عقلا ندارند و بر طبق همین اصل است که معنای حسن عدل

و علم به اعتقاد این فرقه این است که عامل فعل عدل و علم نزد عقلا قوم ممدوح است. و معنی قبح ظلم و جهل هم بیش از این نیست که عامل ظلم و شخص جاهل در نزد آنان مورد سرزنش و نکوهش است.^۱

سپس نویسنده کتاب برای صدق گفتار خود که قضایایی چون «عدل نیکو است»، «ظلم قبیح و ناشایسته است»، در عین اینکه از احکام عقلیه محسوبند، داخل در قضایای مشهورات صرف می‌باشند و در عین عقلی بودن، واقعیتی جز شهرت بین عقلا ندارند و بدین جهت هرگز در عداد ضروریات و یقینیات به حساب نمی‌آیند، به سخن ابن سینا در منطق اشارات توسل جسته و آن را گواه راستین گفتار خود آورده است. ایشان صریحاً اعلام می‌دارد که ابن سینا نیز عیناً همین نظریه را داشته است؛ آنجا که در کتاب اشارات می‌گوید:

از جمله قضایا، آرای می‌باشند که به نام آراء محموده شناخته شده‌اند و ما این گونه آرا را به اسم شهرت اختصاص می‌دهیم زیرا از هیچ پایه‌ای جز اشتها برخوردار نیستند. و این بدان گونه است که اگر انسان را با ساختار اصلی و درونی خود که عقل بی‌شائبه و وهم و حس بی‌پیرایه او است فرض کنیم و تصور کنیم که او هیچ‌گاه در پذیرش و اعتراف به این گونه قضایا از هیچ عاملی تعلیم نگرفته است، معلوم است او در چنین حالتی هرگز از رهگذر خرد ناب خویش و یا از سوی وهم و حس واقع‌بین خود به این آرا و قضایا سر تمکین فرود نمی‌آورد. قضایایی همچون

^۱ - کتاب اصول الفقه، شیخ محمدرضا مظفر، صفحه ۲۰-۲۱

«سلب مال غیر، قبیح است» «دروغ گفتن شایسته نیست» و «باید از دروغ گفتن پرهیز کرد» همه در رده قضایای مشهورات به شمار می‌روند.^۱

یک بازتاب پژوهشگرانه روی این سخن سازنده و آموزنده ابن‌سینا صراحتاً آشکار می‌سازد که او در این گفتار درصدد تمایز میان مشهورات و معقولات است و با بیان بسیار رسا و شیوه‌ای خود به دانش‌آموزان فلسفه تعلیم می‌دهد که داوری در قضایای احکام عقلیه تنها به عهده عقل محض است؛ عقلی که از عوامل و تأثیرات خارجی برکنار است و پیراسته به پندارهای وارداتی نیست. برخلاف قضایای مشهورات که جز شهرت، پشتوانه دیگری برای اعتبار خود ندارند. شگفتی در این جاست با اینکه گفتار ابن‌سینا از صراحتی بی‌بدیل در تفکیک میان احکام عقلیه محض و مشهورات برخوردار است، معلوم نیست به چه علت نویسنده کتاب اصول‌الفقه کوشش فراوان به خرج می‌دهد که مشورات را در عداد معقولات و احکام عقلیه محض قرار داده و این اشتباه خود را به زبان ابن‌سینا استناد دهد. به گفته بزرگ آموزگار منطق و فلسفه، این عقل محض یا وهم و حس بی‌شائبه و ناآمیخته به آداب و رسوم محیط زندگی است که می‌تواند حقایق موجود را بدون پیرایه و به همان‌گونه که واقعیت دارند درک نماید. منتها عقل محض این حقایق هستی را به صورت کلی و فراگیرنده در تمام مکان‌ها و زمان‌ها درک می‌کند مانند «ضروریات» و «یقینیات کلیه» که از مبادی برهان شمرده می‌شوند. اما وهم و حس سلیم این واقعیات موضوعی را به گونه جزئیت و رویارویی با خصوصیات زمان و مکان و وضع محاذات جسمانی

^۱ - همان مرجع، پیشین، صفحه ۲۰-۳۱ نقل از کتاب اشارات ابن‌سینا

و ماده و لواحق آن اندر می‌یابند^۱ مانند مشاهدات و تجربیات. ولیکن مشهورات آن‌گونه قضایایی‌اند که تنها به وسیلهٔ عامل شهرت که یک عامل برون‌مرزی از عقل محض است سازمان‌دهی می‌شوند، و اعتبار و پذیرفتن آنها صرفاً بر محور اشتهار و قبولی عامهٔ عقلاً استوار است؛ هرچند ممکن است که در نهاد عارضهٔ شهرت و یا علت اصلی این عارضهٔ شهرت، احیاناً و در برخی از این قضایای مشهورات یقینی بودن و یا حتی ضروری بودن آنها نیز نهفته باشد که از آن رهگذر این قضایا یا در ردهٔ عقلیات محض نیز محسوب خواهند بود. اما تا جایی که این قضایا به استناد عارضهٔ شهرت مطرح و مورد بحث باشند و نظری به علت اصلی شهرت معطوف نباشد، این قضایا مشهورات خواهند بود. خلاصه اینکه ممکن است یک قضیهٔ واحده از یقینیات و ضروریات عقل محض باشد و این هنگامی است که به گفتهٔ ابن‌سینا مورد اعتراف و قبول عقل محض واقع گردد و به همین جهت هم مورد استفاده و توجه هوشمندان قرار گیرد، و در عین حال همان قضیه عیناً از جمله مشهورات محسوب شود، هنگامی که آن قضیه به خاطر شهرتش در میان جمع عقلا مورد توجه و استناد و قبولی عامه واقع شود. زیرا ممکن است که یکی از علل اشتهار آن، ضروری بودن یا یقینی بودن آن باشد، اما ضروری بودن یا یقینی بودن آن مورد نظر و استناد واقع نگردد.

بر پایهٔ این تفسیر، اتفاقاً هر دو مثالی که ابن‌سینا در این گفتار برای مشهورات ارائه می‌دهد، در بردارندهٔ این امتیاز در میان تمامی گروه مشهورات می‌باشند که هر دو علاوه بر عارضهٔ اشتهار و همه‌پذیری که در میان مجامع عقلا یافته‌اند و به همین جهت از مشهوراتند، از سوی دیگر چون در اصل بنیاد و ساختار گزاره‌ای خود به ظلم

^۱ - ابن‌سینا در آغاز منطق دانشنامهٔ علایی درک تصویری را «اندر یافتن» تغییر می‌کند آنجا که می‌گوید: اگر گویند «پری» تو فهم کنی و اندریابی. جزء اول کتاب دانشنامهٔ علایی، چاپ تهران

و بیدادگری ذاتی منتهی می‌شوند، از احکام عقلیه نظری محض و از یقینیات شمرده می‌شوند؛ گو اینکه مستقیماً خود از جمله ضروریات هم نیستند ولی چون به ضروریات منتهی می‌شوند در ردیف معقولات محض جای دارند.

پس از اینکه به درستی معنای سخن ابن سینا را دانستیم، اکنون به خوبی به نارسایی‌ها و نقاط ضعف نویسنده کتاب اصول‌الفرقه و قوف پیدا خواهیم کرد بدین قرار: اول - اینکه این نویسنده شهیر علم اصول فقه که علاوه بر رشته تخصصی خود کتابی هم در منطق نوشته است، به جای اینکه نقیض مطلوب خود را از این گفتار آموزنده ابن سینا دریابد، این سخن را شاهد صدقی بر مدعای ناموزون خود آورده و مشهورات را در رده معقولات محض جای داده است صرفاً به این دلیل که چون حسن و قبح عدل و ظلم از قضایای مشهورات و محموداتند و این قضایا صرفاً بر توافق و تطابق آرای عقلا استوارند. پس باید این قضایا و نظایر اینها عیناً از احکام عقلیه محض باشند زیرا این شهرت را از سوی عقل عملی عقلا اکتساب کرده‌اند.

به نظر می‌رسد که این نویسنده در این اظهار نظر از استاد عالی‌مقام خود مرحوم آیت‌الله غروی اصفهانی که در میان معاصرین خود به فلسفه‌گرایی شهرت داشت پیروی کرده است. زیرا معظم‌له نیز مشهورات را در دایره معقولات محض به ثبت رسانده‌اند و هر دو را عقیده بر آن است که احکام عقلیه و مشهورات با یکدیگر مترادفند.

اما به نظر نگارنده این سطور، این سخن پیش از هر چیز در بردارنده یک تناقض صریح و آشکاری است که بر هیچ ناظر اندیشمندی هرچند هم که ماهر در روش‌های اندیشه‌گرایی نباشد، پوشیده نیست. زیرا آرا و داوری‌هایی که جز اشتها و پسندیدگی عامه که یک عامل خارجی و وارداتی بر عقل محض است، چیزی در ارزش‌یابی خود

ندارند چگونه ممکن است مستقیماً از عقل محض صادر شده باشند؟ اگر فرضاً سند ایشان بر این مدعا این است که عقلاً از آن جهت که عقلایند، عقل محض به حساب می‌آیند، و بنابر این داوری‌های آنها هم داوری‌های عقل محض خواهد بود، چرا که بر اساس تحقیق در میان ادیبان «ذات در مفهوم مشتق مأخوذ نیست» یعنی اگر می‌گوییم عاقل که صفتی است که از مبدأ عقل اشتقاق یافته و به یک انسان خردمند گفته می‌شود، مقصودمان همان عقل است و نه انسانی که دارندهٔ عقل است. پس از این رهگذر هم که شده می‌توانیم هر حکم و رأی را که در میان عاقلان شهرت پیدا کند، آن حکم را حکم عقل ناب به شمار آوریم و باید آن را در ردیف داوری‌های صریح عقل بدانیم و نتیجه این است که تمام داوری‌هایی که مورد توافق عقلاً می‌باشند و به این جهت از محمودات و مشهورات عقلانیه محسوبند، باید در زمرهٔ احکام عقلیه محض منظور گردند.

چون این چنین است که تمام گزاره‌های نامبرده در پیش عقلاً مشهورند پس این چنین است که همه از داوری‌های عقل محض محسوب خواهند بود. و این توضیح نهایت مطلبی است که می‌توان در دفاع از نظریهٔ نویسندهٔ کتاب اصول‌الفقه و استاد عالیمقام ایشان ارائه نمود هر چند که خود ایشان بدین نکته توسل نجسته‌اند.

پاسخ این گفتار این است که این سند اگر هم در محل خود، که تفاوت میان مشتق و مبدأ اشتقاق است، صحیح باشد در اینجا که بحث از مشهورات است، سراسر مخدوش است، زیرا اگر به راستی مقصود از خردمند (عاقل)، خرد ناب است این دیگر نیاز به توافق آرا و اشتها در جامعهٔ خردمندان ندارد. حتی یک خردمند از آن جهت که خردمند است و به گفتهٔ ادیبان ذات در مشتق مأخوذ نیست، کافی است که حکمی را در نهاد خرد ناب خود درک کرده و مورد اعتراف قرار دهد و به نسبت

میان موضوع و محمول قضیه اذعان و داوری نماید و چون با داوری یک خردمند، هر گزاره‌ای، خردمندانه محض خواهد بود، دیگر توافق آرا و اجماع خردمندان و اشتها در میان آنان لغو و نامعقول خواهد بود و این بدان جهت است که عقل و داوری‌های آن، کثرت و قلت یا توافق و اشتهاپذیر نیست. ولی مشهورات آن‌گونه قضایایی است که تا در جمع یا جامعه خردمندان مورد پسند و پذیرش همگان نباشد، مورد اعتبار نخواهد بود. اما این مطلب که به عنوان سند راستین این نظریه از سوی نویسنده این سطور ارائه گردید، که مشتق و مبدأ اشتقاق همچون عاقل و معقول و عقل حقیقتاً یکی است و تفاوت تنها در قابلیت حمل و عدم قابلیت حمل است و به همین جهت عاقل یعنی عقل و عقل یعنی عاقل. پاسخش این است که اگر در قضایای مشهورات شهرت و توافق جمیع عقلا به عنوان تنها معیار و سند اعتبار این قضایا مطرح نبود، هرگز میان عاقل و عقلا هم هیچ تفاوتی در داوری‌های عقل ناب در میان نمی‌آمد. و این گفتار ادیبان به عنوان یک سند راستین مدعی مذکور درخور رسیدگی و ارزیابی به نظر می‌رسید. اما همه می‌دانیم که در مشهورات شهرت و توافق آرای عقلا که یک عامل برونی است تنها سند اعتبار و قبولی این‌گونه داوری‌ها است در حالی که درک عقل محض به هیچ وجه به معنای شهرت و توافق آرای عقلا نیست.

دوم - اگر به راستی آرای محموده و مشهوره خردمندان عیناً احکام عقلیه محض، چه ضروریات و چه یقینیات باشند، آنگاه تمام قیاسات جدلیه که از این مشهورات ترکیب می‌یابند؛ به قیاسات برهان بازگشت می‌کنند و دیگر تفاوتی میان برهان و جدل نخواهد بود و صناعات خمس منطوق ماده به صناعات چهارگانه تقلیل خواهد یافت.

سوم - تقسیم قضایا به معقولات (ضروریات و یقینیات) و غیرمعقولات که از جمله آنها مشهورات و محمودات مورد بحث‌اند، یک تقسیم حاصر عقلانی و منطقی است که شقّ سومی برای آن فرض نمی‌شود. و در این تقسیم آشکار است که مشهورات با هرگونه تفسیر و تعریف، هم‌بخش (قسیم) معقولات و احکام عقلیه قرار دارند نه از رده آنها. و اگر به گفته نویسنده کتاب اصول‌الفقّه و استاد معظم ایشان قبول کنیم که این قضایا هم داخل در معقولات، یعنی احکام عقلیه محض‌اند، لازمه کلام این است که قبول کرده‌ایم برخی از قضایایی که از معقولات نیستند از معقولات می‌باشند. و این خود یک تناقض‌گویی آشکاری است که از پیامدهای این تقسیم به میان خواهد آمد.

چهارم - و از همه روشن‌تر اینکه شهرت و توافق آرای خردمندان یک عارضه وارداتی است که از خارج قلمرو خرد محض وارد و تحمیل بر قوه درونی عقل می‌گردد. و مشهورات با این صفت چگونه ممکن است از داوری‌های درون‌گرایانه و جاودانه عقل محض قلمداد شوند.

اینها مطالبی بود که نویسنده این سطور لازم دانست که به خاطر روشن‌گری اذهان دانشجویان فلسفه و احیاناً دانشجویان اصول فقّه به شرح و دفاع از نقطه‌نظرهای فلسفه، به خصوص فلسفه عملی که از جمله ادله اربعه احکام شرعیه است، بپردازد. در برابر این نوع تفکر و اندیشه واپس‌گرایانه‌ای، که داوری‌های عقل عملی محض را تا حد اشتها بدون پایه و پشتوانه ضرورت عقلی تنزل و سقوط می‌دهد، و این فرامین جاودانه اخلاقی را در عداد پندارهای مصلحت‌اندیشی فرهنگی و قضایای محموده که کیفیت نسبت آنها از حوزه امکان و اتفاق بیرون نیست تفسیر می‌کند، این فکر بلندپایه فیلسوف نامی آلمانی امانوئل کانت (Immanuel Kant) است که

در پایان کتاب نقد عقل عملی^۱ خود، فرامین عقل عملی را بدین گونه ترسیم و ارائه می‌دهد:

آسمان‌های پرستاره و فرامین اخلاقی عقل عملی

دو پدیدهٔ محیرالعقولند که پیوسته اذهان ما را هرچه بیشتر و هرچه تازه‌تر سرشار از تعظیم و تحسینی آمیخته به بهت و حیرت می‌سازد. و به هر اندازه که ژرف‌اندیشی و بازتابی بر روی آنها افزون گردد، این آمیزهٔ تحسین و حیرت افزایش می‌یابد: از یک سوی آسمان‌های پرستاره و میناگری‌های درخنده‌ای که بالای سر خود می‌بینیم، و از سوی دیگر دستورها و فرامین اخلاقی و رهنمودهای جاودانهٔ عقل عملی که در وجدان آگاه و همیشه حاضر خود اندر می‌یابیم.

طرفه این است، که هیچ کدام از این دو امر محیرالعقول، برخلاف سایر موضوعاتی که پیچیده به ابهام و ناشناسایی می‌باشند و از افق شهود و آگاهی مستقیم ما به دورند، هرگز به تکاپوی فکری و تخمین و حدس یا قیاس و استدلال نیاز ندارند، و هر کس در هر زمان و مکان می‌تواند یکی را پیش روی خود ببیند، و دیگری را در وجدان خود مشاهدهٔ عقلانی نماید.

گروه نخستین را در هر مکانی که جسمیت ما آن را اشغال کرده است می‌توانیم با قوای حسی آنآ به تماشای حیرت‌انگیز خود در آوریم. این نمایشگاه از همان مکان طبیعی کوچک زیست ما آغاز شده و با نشان دادن زیبایی‌های خیره‌کننده و به هم پیوستهٔ خود، ما را از آن مکان کوچک زیست به سوی عظمت بی‌نهایت جهان‌های آراسته و بی‌کران و سیستم‌های گوناگون انتظام‌یافتهٔ خود رهنمون می‌سازد. این اجسام

^۱ - کانت (1788) Critique of practical reason ترجمهٔ نگارنده

درخشنده و بی‌انتهای آسمانی، چه دوره‌های بی‌پایان زمانی و چه چرخش‌های ادواری بی‌حساب را از آغاز ناپیدا و تداوم پیدای خود برای ما حکایت می‌سرایند.

از سوی دیگر، گروه دومین که در خلوتگاه وجدان همیشه حاضر و بیدار ما با درخشندگی حیرت‌افزای خود تجلی می‌کنند پیوسته شخصیت و موجودیت ما را به آگاهی و گواهی می‌طلبند، و آن دیگر جهان راستین بی‌نهایت و ابدیت را که تنها با رسم و آیین هوشمندی باید در درون خود نگریست، در معرض نمایش و هشدارباش ما قرار می‌دهند. اما این شناختی که ما در این درون‌نگری از این احکام و فرامین اخلاقی عقل عملی فرامی‌گیریم شناختی است که رابطه‌ی مخصوص عضویت و تعلق ناگسستگی ما را به جهان ابدیت و نامتناهی، جاودانه و ضروری اعلام می‌دارد، و آشکارا به ما نشان می‌دهد که این رابطه هرگز مانند رابطه‌ی ما با جهان بیرونی، یک رابطه‌ی امکانی و اتفاقی نیست، بلکه رابطه‌ای است که ما را از روی ضرورت از درون خود به سوی بی‌نهایت رهبری می‌کند.

تفاوت اینجاست که آن آسمان‌های پرستاره و پرنقش و نگار با جلوه‌گری‌های بی‌شمار و جهان‌های پیدای و نهان خود که بر هستی ناچیز و مکان محقر زیست طبیعی ما احاطه‌ی قاهرانه کرده است، در حقیقت تمام ارزش و اهمیت موجودیت ما را در ژرفای عظمت بی‌کران خود فروبرده و ما را به حقارت و ناچیزی قطره‌ای در برابر دریای پرموج و تلاطم خود محکوم می‌کند. اما علیرغم این حقارت و محکومیتی که در صحنه‌ی برون‌گرایی خود مشاهده می‌کنیم، در راستای درون‌نگری و در صحنه‌ی تجلیات عقلی فرامین و احکام اخلاقی، ارزش و اهمیت موجودیت ما به عنوان یکه‌عامل هوشمندی و درک برتر، چنان به فراسوی نامتناهی جهان ابدیت اوج می‌گیرد که ما خود نه تنها خویشتن را از زیست حیوانی برون‌نگری خویش کاملاً مستقل و

بی‌نیاز می‌یابیم، بلکه قلمرو ارزش و حاکمیت وجودی خود را برتر و بالاتر از تمام جهان محسوس با تمام آن ستارگان و نقش و نگارهای بی‌کرانش شناسایی می‌کنیم. این واقعیت را حداقل می‌توان از فرجام‌گرایی موجودیت خود از دیدگاه همین فرامین متعالیه اخلاقی که هرگز در محاصره زمان و مکان نمی‌گنجد، به صورت آشکارا درک و استنباط نماییم. زیرا همان‌گونه که طبیعت این فرامین اقتضا می‌کند آنها در هیچ محدوده از نوع محدودیت‌های زیست این جهانی سنجش و ترسیم و شناسایی نمی‌شوند و ابعاد حاکمیت آنها بر ازلیت و ابدیت استوار است.

حکومت و شناخت لفظی چیستی آن

حکومت و حکم در لغت دو مصدر از فعل حَكَمَ، يَحْكُمُ، حُكْمًا و حکومت ذکر شده است و هر دو به معنای داوری کردن، فیصله دادن و نیز به معنای استقرار و ثبوت و اتقان و قاطعیت در رأی آمده است. و در اصطلاح سیاست و علوم سیاسی، حکومت به معنای فن کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور است.

در منطق و فلسفه، حکم و حکومت به معنای اذعان به نسبت حکمیه در یک گزاره خبری است که همان علم تصدیقی در مقابل علم تصویری می‌باشد، و تصدیق هم به گفته ابن‌سینا به معنای گرویدن است: «چنان که بگروی که پری هست، و مردم در فرمان است»^۱ و حکمت هم از این معنای حکم گرفته شده نه از حکم به معنای امر کردن و فرمان دادن. پس حکم و حکومت در این سیاق به معنای علم و آگاهی قطعی از واقعیت است که انسان بدان می‌گردد و گواهی می‌یابد.

صدرالدین شیرازی در حکمت برترین خود، آنجا که حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند، کلمه حکم را که به نظر وی به معنای حکمت است، به علم تصدیقی در برابر علم تصویری تفسیر کرده و معتقد است که دعای حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام که در قرآن آمده: «رب هب لی حکماً» اشاره به علم تصدیقی، به حقایق هستی به همان‌گونه که هستند، می‌باشد. و به گفته وی این جمله مربوط به قلمرو حکمت نظری است که مورد استدعای این پیامبر عظیم‌الشأن قرار گرفته است. جمله دیگری که پی‌آمد آیه شریفه است «و الحقنی بالصالحین» به

^۱ - رساله منطق از کتاب دانشنامه‌ی علایی، صفحه ۵ چاپ تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.

خواسته حکمت عملی راجع است که عبارت است از تهذیب نفس و تدبیر منزل و سیاست مُدُن^۱ و خلاصه تفسیر این آیو شریفه از دیدگاه اندیشمندان این فیلسوف نامی این است که حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام از پروردگار خویش طلب می کند که ایده آل وی را که حکمت و علم تصدیقی به حقایق هستی و آنچه که هست و به همان گونه که حکمت و علم تصدیقی به حقایق هستی و آنچه که هست و به همان گونه که هست به وی عنایت فرماید. و این همان حکمت نظری است که گمشده فیلسوفان است و آنان پیوسته از طریق فکر و اندیشه به اندازه طاقت بشری از آن پی جویی می کنند. این پیامبر می خواسته است که نخست به حقایق هستی وقوف یابد تا آنگاه بتواند قدم به فراخنای حکمت عملی گذارده و از روی علم و آگاهی راسخ و قاطعانه به تهذیب نفس و تدبیر منزل و سیاست مدن چونان مردم درستکار بپردازد.

گواه راستین اینکه حکومت به معنای فن کشورداری نیز همان حکمت و علم تصدیقی به مسائل سیاسی و اقتصادی مملکت است این است که کشورداری و سیاست مدن از شاخه های حکمت و عقل عملی محسوب است و به معنای فرماندهی و سلطنت و حاکمیت بر زیردستان نمی باشد، تا چه رسد به معنای ولایت و قیومیت.

^۱ - کتاب اسفار، سفر اول، جزء اول، صفحه ۲۱، چاپ تهران، دارالمعارف الاسلامیه

حکومت در زبان علوم سیاسی

و در عرف سیاستمداری

هرچند حکومت، همان گونه که گفته شد، در لغت به معانی گوناگون آمده است و در هر فنی از فنون به مقتضای حال و روش مخصوص همان فن به معنای خاصی به کار گماشته شد و می شود و به همین جهت باید گفت این واژه یک مشترک لفظی است که بدون قرائن محفوظه حال و مقال نمی توان معنی مخصوصی را از آن به دست آورد، و یکی از این معانی را بر دیگری ترجیح داد. زیرا در این صورت ترجیح بلامرجح خواهد بود که هرگز شایسته روش پژوهشگران نیست. اما حکومتی که در اصطلاح یک سیاستمدار یا یک فیلسوف سیاسی یا یک جامعه شناس و یا مورخ به کار می آید، به خاطر قرینه حال و مقال و زمینه گفتار حتماً به معنای فن تدبیر مدن و آیین کشورداری است. به همین ملاحظه باید پیش از ورود در بخش های ماهوی سیاسی به خوبی اندیشید که کشور چیست و تدبیر آن در اصطلاح عقلاء و دانشوران این موضوع به چه معنی آمده است و بالاخره چه چیزی را کشور می گویند تا تدبیرکننده و مدیر و گرداننده آن معلوم گردد و دانسته شود چه شخصیتی و از چه طرازی می تواند یا شایسته است بدین مقام نائل گردد و شرایط پیش مدیریت و تصدی او به این مقام چیست؟

شاید بتوان گفت که یکی از عوامل بسیاری از نابسامانی ها و ظلم ها و تبه کاری ها که عملاً در تاریخ از سوی دیکتاتوری های مذهبی و غیرمذهبی به وجود و عرصه ظهور آمده و می آید، همین اختلاط معانی مختلف حکم و حکومت است که گفته شد: گاهی به معنای فرمان دادن و صدور اوامر از سوی مقام برتر به مقام پایین تر و کهنتر

است که باید وی بدون چون و چرا فرمانبرداری کند و هرگونه آزادی و استقلال، حتی آزادی در اندیشه و اعتقاد و گفتار، از او مسلوب است و او همچون اشیاء عديم الشعور آلت فعل است که بلااراده برای انجام اوامر حاکم و فرمانروای خود به کار گماشته می‌شود. معلوم است این حکومت با حکومتی که از حکمت نشأت یافته و به معنای تدبیر اندیشمندانه و عادلانه و تمشیت صمیمانه امور داخلی و خارجی شهروندان یک پهنای سیاسی جغرافیایی است تفاوت بسیار دارد.

باری، حکومت و حکم به همین معناست که یکی از شاخه‌های پربار حکمت عملی است، از نهاد حکم و علم تصدیقی به حقایق اشیاء ریشه می‌گیرد و در این صورت واژه حکومت به معنی تدبیر و رای‌زنی خردمندانه در امور جاریه کشور است و هرگز به معنای امر کردن و فرمان دادن به زیردستان نیست. حکمت عملی که کلاً بر محور هستی‌های مقدور دور می‌زند یا در جهت تهذیب نفس و خویشتن‌سازی بر اساس نظم و اعتدال درونی نفس است، که آن را اخلاق و پالایش‌گری خویشتن گویند. و یا در جهت تدبیر عادلانه و عاقلانه امور منزل است که آن را حکمت خانه‌داری یا علم‌الاقتصاد خانه (House Economy) می‌نامند. و یا حکمت و دانش عدالت‌گستری و پاسداری از حقوق و امنیت و اموال شهروندان است، که آن را سیاستمداری و آیین کشورداری اصطلاح کرده‌اند. در یک کلام، چون آیین کشورداری یکی از انواع و اقسام حکمت عملی است، کلمه حکومت یا مرادفات آن در زبان‌های دیگر جز به معنای تدبیر و رای‌زنی در فن مملکت‌داری نیست و هرگز نمی‌تواند به معنای فرمانروایی زیردستان تفسیر گردد. و گرنه پیشه بیدادگری و زیردستی زیردست‌آزاری هرگز آموزه اندیشه انسانی و حکمت عملی نخواهد بود.

در فصل‌هایی از این نوشتار، از ارسطو نقل گردیده که می‌گوید:

کشورداری (Statesmanship) عالی‌ترین شکل

نمادین یک جامعه می‌باشد و هدف آن چیزی جز تدبیر و اندیشه‌گرایی در جلب منافع و حفاظت مصالح و دفع مفاسد آن جامعه به وجه احسن نیست.

از این سخن ارسطویی حداقل این نکته کاملاً روشن می‌گردد که کشورداری (Statesmanship) به معنای فرمانروایی و خودکامگی مهتر بر کهتر نیست، بلکه رای‌زنی اندیشمندانه پیرامون هر چه بیشتر جلب منافع و مصالح شهروندان است که این خود عالی‌ترین شکل نمادین یک جامعه می‌باشد. و چون در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی این پرسش ارسطویی که اساساً کشورداری و حکومت چیست و از چه عناصری در جوامع انسان‌ها شکل می‌یابد، یک پرسش اصلی و بنیادی است و بدون شناخت ماهوی آن نمی‌توان به حل مسائل و پیچیدگی‌های حکومت و فنون و سیاستمداری و سیاست‌گذاری نایل آمد، لازم است در نخستین مرحله بحث و گفتگوی خود را روی این پرسش متمرکز نموده و معلوم کنیم بافت‌های درونی حکومت چیست و از چه عناصر پیشینی پدیده حقیقی حکومت و نه صورت مجازی و دروغین آن، به دست می‌آید.

فلسفه وجودی حکومت

فلسفه وجودی حکومت و آیین کشورداری از زمان‌های سقراط و افلاطون و حتی پیش از آن مطرح بوده و فلاسفه در پی جویی منابع پدیدارندگی این چهره از زیست طبیعی انسانی به بحث و گفتگو می‌نشسته‌اند. و تا هم‌اکنون کتاب بسیار مشهور جمهوریت افلاطون بهترین معیار و مرجع اصیل و ذخاری برای اندیشمندان تئوری سیاسی شمرده می‌شود. در این کتاب، افلاطون که حکومت را به هیچ وجه از حکمت (Wisdom) جدا و متفاوت نمی‌پندارد، حاکم و رهبر جامعه را تنها بر اساس این نظریه، از آن فیلسوف می‌داند و معتقد است که این تنها فیلسوف است که به مقتضای خردمندی و آگاهی خود بر حقایق خرد و کلان هستی از طریق رابطه اتحادی با مثال‌های عقلانی نورانی افلاطونی که در جهان مابعدالطبیعه ازلیت و ابدیت دارند و از گزند هرگونه تغییر و فسادپذیری ذاتاً برکنارند، می‌تواند به نظام احسن علمی عدالت جهان هستی راه یافته و الگوی آن عدالت الهی را در جوامع انسان‌ها بر روی زمین تا حدود امکانات طبیعی و تا اندازه طاقت بشری رهبری کند.^۲ زیرا افلاطون معتقد است حوادث متغیر و ناپایدار جهان طبیعت، سایه و نموداری از جهان مابعدالطبیعه می‌باشند و این تنها فیلسوف است که می‌تواند هرچه بیشتر مشابهت و همگونگی میان جهان ثابت و جهان متغیر را برقرار سازد.

^۱ - مثال‌های افلاطونی در فلسفه اسلامی به عنوان «مثل افلاطونی» ترجمه شده است و در فلسفه غرب به عنوان «ایده‌ها» و «فرم‌ها» Plato's Forms و Plato's Ideas یاد می‌شود

^۲ - The republic of plato, 3, book 1, "The philosopher king"

پس از افلاطون، ارسطو که به مثال‌های نوری افلاطونی انکار می‌ورزید، تنها از طریق رای‌زنی و پژوهشگری پیرامون پدیده‌های طبیعت به رابطه‌های تجربی حاکم و محکوم و فرمانروا و فرمانبردار و سرور و بندگان بر طبق اصول فلسفه تجربی خود می‌اندیشید، و بر اساس روش اندیشه‌گرایی خود پدیده حکومت را برخاسته از سرشت طبیعی کهنتری و مهتری طلب خود انسان‌ها می‌دانست و معتقد بود طبیعت هر حاکم زبردستی این است که بر محکومین و زیردستان خود برتری و فرمانروایی بفروشد. همان‌گونه که روند طبیعی آقایی و سروری این است که سروران بر بندگان خود آمریت و حاکمیت اعمال کنند و انگیزه طبیعی شوهران همان است که در آغوش زنان خود کامروایی کنند. و بهترین سیستم‌های حکومتی و حتی عادلانه‌ترین آنها در اندیشه معلم اول، آن سیستمی است که این ارتباطات طبیعی و طبقاتی را حفظ و حراست کرده و شهروندان را هر کدام در طبقه مخصوص و شایسته خود پاسداری کند و نگذارد طبقه‌ای پا از گلیم خود بیرون نهاده و بر طبقه دیگر سرکشی و کج‌مداری پیشه کند.¹

فلسفه سیاسی از آغاز پیدایش خود تا زمان‌های قرون وسطی بر محور همین دو نظریه افلاطونی و ارسطویی می‌چرخیده و جوامع تاریخی به خصوص در اروپا بر اساس این دو گونه تئوری تفسیر و تبیین می‌یافته است. مفسر و راهنمایی فلسفه افلاطونی در جهان مسیحیت سنت اوگستاین بوده و مفسر و راهنمای فلسفه ارسطویی سینت توماس. تردیدی نیست در این که هر دو فیلسوف نامبرده تمام سعی و کوشش خود را به کار می‌گماشته‌اند که عقاید مسیحیت و بالتبع جوامع مذهبی مسیحی خود را به

¹ - Aristotle's Politics

نوعی در قالب‌های فلسفه افلاطونی و ارسطویی واریز نموده و واژه‌های فلسفه را در استخدام مسیحیت به کار بندند.

در ایران قدیم هم فلسفه سیاسی جامعه زرتشتی با مذهب یک همبستگی و هم پیمانی خاصی داشته تا آنجا که می‌توان گفت روحانیون آیین زرتشت در حقیقت پاسداران و نگهبانان قدرت حاکمه به شمار می‌رفتند و در مقابل، هیئت حاکمه یا پادشاهان نیز به طور مستقیم یا غیرمستقیم زیر نفوذ روحانیون و با رهنمودهای آنان از قدرت سرشاری برخوردار بودند. خلاصه آنکه جوامع بشری تا این اعصار متأخره که به زمان‌های مدرن شهرت یافته، همه یا از گونه جوامع بسته‌ای بودند که در زیر یوغ قدرت‌های خودکامه فردی یا دیکتاتوری‌های دسته‌جمعی مذهبی قرار داشته‌اند، و شهروندان را به هیچ وجه یارای اظهار نظر و عرض وجود در برابر قدرت حاکمه نبوده، و یا از گونه طوایف و عشایر بیابان‌نشین و بسیار بدوی بوده‌اند که زیر فرمان رئیس قبیله زندگی فردی و اجتماعی خود را به سر می‌بردند و حق هیچ‌گونه مشارکتی در تصمیمات مقام فرمانروایی خود نداشته‌اند.

در اینجا شاید بتوان نتیجه‌گیری کرده و بگوییم که تفاوت کلی و بنیادی که فلسفه سیاسی قدیم و سنتی را از فلسفه سیاسی جدید و جامعه‌شناسی مدرن مشخص و به گونه نمایانی ممتاز می‌سازد، این است که در جایی که تئوری سیاسی سنتی تمام حقوق و مزایا را برای کل جامعه به صورت جمعی می‌پندارد و هیئت حاکمه را متعهد و ضامن اجرایی این مزایا و عدالت‌گستری جمعی می‌داند، و افراد را در میان جمع همچون قطره‌هایی در امواج اقیانوس ناپیدا و ناچیز به شمار می‌آورد و فلسفه سیاسی جدید که از آن به عنوان تئوری دموکراسی یاد می‌کنند، بیشتر بر اساس حقوق و آزادی‌های فردی بنیانگذاری شده و نقطه شروع ساختار یک جامعه کامیاب و

رضایتمند را کامیابی و رضایتمندی و بهره‌یابی افراد از حقوق و مزایای سرزمین خود از آزادی و استقلال آنان در این مرز و بوم می‌داند. توجه به همین حقوق و آزادی‌های فردی بود که حس کنجکاوی اندیشمندان قرون جدید را برانگیخت تا برای فلسفه وجودی حکومت و سیاستمداری جوامع انسانی، یک ریشه و اصل طبیعی و تاریخی که با روند زیست انسان‌ها هماهنگی دارد، دست‌یازی کنند.

کاوش‌ها و پژوهشگری‌های آنان بدان‌جا رسید که بر آن شدند که برای حکومت هر جامعه باید یک قرارداد جمعی از سوی شهروندان و افراد جامعه هرچند به گونه ناخودآگاه، در زیرسازی آن جامعه وجود داشته باشد؛ بدین‌گونه که شهروندان در این قرارداد، حق دفاع برخی از حقوق فردی و جمعی خود را به فردی همچون پادشاه یا هیئتی به نام هیئت حاکمه یا فرمانروایان کشور محول کنند و برای هرچه بهتر انجام دادن این مطلوب، امتیازات مالی و اختیارات کافی و مقدرات دیگر خود را که نیرو و قدرت اجرایی هیأت حاکمه را تضمین کند در اختیار وی قرار دهند تا او بدین وسیله بر تمام نیروهای نهادین کشور تسلط و خودمختاری کامل یابد و بتواند با حکمت و تدبیر بر سراسر کشور عدالت‌گستری کند و آزادی و استقلال افراد را همگام با امنیت و آسایش آنان تأمین نماید. نام این قرارداد قراردادی جمعی (Social Contract) است.

این قرارداد جمعی از نقطه‌نظر برخی از متفکران یک ریشه نامعلوم تاریخی دارد، اما در نظر دیگر اندیشمندان ریشه تئوریک آن را باید در طبیعت خود انسان‌ها پی‌جویی نمود.

حکومت، سیاست و آیین کشورداری

هرچند در زبان عرف خاص و نیز از بسیاری جهات دیگر، این سه واژه مترادف و همگونه به شمار نمی‌آیند و در موارد استعمالات اندیشمندان مخصوصاً با قرائتی که همزمان با استعمال به کار می‌روند، تفاوت‌های شایان ملاحظه‌ای پیدا می‌کنند، اما در اینجا به خاطر اهمیت و اعمیت مطلوب که شناخت عمومی حکومت است، از این اختلافات جزئی و جنبی صرف‌نظر کرده و هر سه لغت را در یک معنا به کار می‌گذاریم و آن عبارت است از حکمت و تدبیر امور مملکتی یا فن حفظ و حراست نظم عمومی و امنیت و آسایش کشور و شهروندان. و مقصود از دولت هم عیناً همین معنا خواهد بود.

پیش از هر چیز باید به مطلب رسیدگی کرد که آیا مفهوم حکومت یا سیاست و مرادفات آن یک مفهوم عقلانی و برتری است که مانند دیگر مفاهیم اخلاقی تنها عقل نظری خردمندان از طریق برهان یا مقدمات بدیهی به آن وقوف یافته و به عقل عملی انسان‌ها آموخته است، یا یک مفهوم طبیعی و تجربی است که از نازلترین ابتدایی‌ترین نیازمندی‌های زیست طبیعی انسان‌ها برخاسته و با پالایش و عمل ماده‌زدایی از محسوس به معقول ارتقاء و برتری پیدا کرده است و سپس با پیشرفت جوامع بشری شکل‌های گوناگونی به خود گرفته و می‌گیرد؟

فکر می‌کنیم یک نگاه اجمالی به تاریخ تشکیل جوامع کافی است که صراحتاً این مشکل را به آسانی حل کرده و با قاطعیت ثابت کند که حکومت و نظام کشورداری به هر اندازه که به صورت‌های پیشرفته شکل گرفته باشد، یک مفهوم بسیار ابتدایی و تجربی طبیعی است و این بدان معنا است که همانگونه که بشر مانند

سایر اجسام زنده و متحرک بالاراده نیازمندی و ضرورت طبیعی به داشتن یک مکان زیست اختصاصی، و یک فضای پهناور مشترک برای تأمین و ادامه حیات خود و خانواده‌اش احساس می‌کند، به همان گونه و عیناً بر طبق همان معیار تجربی؛ منتها در مرحلهٔ بهزیستی و از نهاد طبیعت برتر خود که عقل عملی و عمومی او است کوشش می‌کند تا با همیاری دیگر همنوعان، امنیت و آسایش طبیعی خود را هرچه بهتر و بیشتر تأمین نماید. و به استناد همین درک عقل عملی و بر اساس ضرورت تجربی پدیدهٔ حکومت و آیین کشورداری، قدم به عرصهٔ ظهور در تاریخ جوامع انسان‌ها گذاشته است. بنابر این حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه است که بر طبق تئوری مثال‌های افلاطونی بر روی زمین نورافشانی کرده، و نه یک پدیدهٔ برتر عقلانی است که عقل نظری از طریق دلایل عقلی به واقعیت آن رهنمون شده است. بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسان‌ها در مجاورت و همسایگی یکدیگر و انتفاع و همیاری با هم به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آیین کشورداری و سیاست را به خود گرفته است و چون حکومت همان گونه که معلوم خواهد گردید، یک وکالت و نظارتی از سوی مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون‌مرزی میان کشورها بیش نیست و این روابط میان شهروندان و بر روابط برون‌مرزی میان کشورها بیش نیست و این روابط کلاً در قلمرو عقل عملی و عمومی انسان‌ها قرار دارند و از جمله موضوعات و متغیرات محسوبند، لذا خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهد بود و در ردهٔ احکام لایتغیر الهی به شمار نمی‌آیند. به علاوه چون حکومت و تدبیر امور مملکتی از قدیم‌الایام از شاخه‌های عقل عملی فلسفه قلمداد شده و عقل عملی هم درک نازل محسوسات و موضوعات عینی همان معقولات عقل نظری است

که در فرم کلیت ثابت و لایتغیرند، دیگر تردیدی نخواهد بود که سیاست مدن به طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی خارج می‌باشد. تنها ارتباط آن با این‌گونه احکام و با آن معقولات، همچون ارتباط قضایای صغری با قضایای کبری در یک قیاس منطقی می‌باشد. و اگر دیده می‌شود که مفهوم حکومت و سیاست و آیین کشورداری از مفاهیم کلیات و معقولات به شمار می‌روند باید توجه داشت که کلیت و معقولیت آنها پس از تجرید و زدودگی از همبستگی‌های تجربی و مادی آنها تحقق می‌یابد و در اصطلاح کانت در ردیف مفاهیم «ترانسندنتال» (Transcendental) محسوبند نه از قبیل معقولات اصلیه (Transcendent) و در اصطلاح حکمت اسلامی، حکومت از گونه معقولات اولیه است که عروض و اتصاف آن در خارج از ذهن به وقوع می‌پیوندد...

حکم و حکومت

همان گونه که در فصل‌های پیشین این گفتار گفته شد، حکومت و حکم به معانی بسیاری آمده است که نمی‌تواند بدون قرائن حال و مقال و زمینه گفتار یکی از آن معانی را به دلخواه انتخاب نموده و مورد بحث و گفتگو قرار داد. و نیز گفته شد که چون سیاست و فنون کشورداری از فروع و شاخه‌های اصیل حکمت عملی است و از سوی دیگر حکم و حکومت در اصطلاح منطق به معنای علم تصدیقی به حقایق جهان هستی به همان گونه که هست می‌باشد. بدین جهت باید مطمئن بود که واژه حکومت که در سیاست و فنون کشوردار به کار آمده و در راستای سیاست مدن قرار گرفته، از تدبیر و حکمت نشأت گرفته و هرگز به معنای امر و فرمان یا معانی دیگر نیست تا چه رسد به معنای ولایت و قیومیت. در هر حال، مقصود این است که به خوبی معلوم و مدلل گردد که سیاست مدن و آیین کشورداری که به معنای حکم و حکومت است نوعی از انواع اصیل و اقسام حکمت است و حکمت هم به معنی دانایی و تدبیر است و آنچنان نیست که به غلط اشتهار یافته که حکومت به معنی فرمانروایی و اعمال قدرت است. و اگر چنین است که حکومت به معنی دانایی و حکمت است نه به معنی فرمانروایی و اعمال قدرت، پس به یقین چنان خواهد بود که ولایت و حاکمیت به کلی از حریم دلایل مطابقی و تضمینی و التزامی مفهوم حکومت به دور است و مانند دو لفظ و دو مفهوم متغایر، هیچ گونه تناسب وضعی و حتی تناسب حقیقی و مجازی با یکدیگر ندارند. بدین مناسبت خوانندگان این سطور بدانند که هر جا کلمات حکم، حکومت و حتی رهبری سیاسی به کار رفته و می‌رود، جز به معنای تدبیر و رایزنی در

امور کشوری که به معنای محدودهٔ جغرافیایی - سیاسی است، نخواهد بود و هرگز به معنای حاکمیت و قهاریت نیست.

شناخت تجربی حکومت

فلسفه یا پدیدشناسی تجربی حکومت را، که گفته شد یک واقعیت تجربی بیش نیست، اگر بخواهیم خوب بررسی و شناسایی کنیم ناگزیریم همراه با یک پژوهنده تاریخی و تجربی، این فلسفه را از طریق بحث‌های تاریخی انسان‌شناسی (Anthropology) به دست آوریم. و آن بدین گونه است: هنگامی که گروه‌هایی از انسان‌ها از مرحله ابتدایی زندگی طبیعی و هم‌گونگی با هم‌جنس‌های خود از صحراها و جنگل‌ها بیرون آمده و به مرحله بهزیستی یا هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با هم‌نوعان خود تکامل یافتند، آنگاه به نیازمندی‌ها و ضرورت‌های زندگی انسانی خود برخورد و توجه کرده و درمی‌یابند که ساختار طبیعی وجود آنان با طبایع حیوانات دیگر متفاوت است. و به همین جهت متدولوژی زیست آنان با طبایع حیوانات دیگر متفاوت است. و به همین جهت متدولوژی زیست آنان نیز باید با متدهای زیست دیگر هم‌جنسان متفاوت باشد. از این رهگذر به راهنمایی عقل عملی خود در می‌یابند که نوعی همیاری و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای آنها یک ضرورت حیاتی است تا در مآکل و مشرب و ملبس و مسکن و دیگر نیازهای ضروری مشترک بتوانند با حوادث و مشکلات طبیعت نبرد و پایداری کنند و از امتیازات و رخدادهای ملایم و پیچیده آن هرچه بیشتر و بهتر بهره‌مند گردند. بدیهی است درک این ضرورت‌های اولیه از سوی طبیعت برتر انسان‌ها همان عقل عملی و عمومی آنهاست که پیوسته هر فردی از افراد را به پیشرفت و شتاب به سوی بهزیستی راهنمایی می‌کند و این عقل عملی که در زبان فلسفه، حکمت عملی نیز نامیده شده، برای هر انسانی طبیعی و ذاتی است و در تشخیص و شناخت ضرورت‌های اولیه زیست انسانی کاملاً خودکافی و راه‌گشا است.

و هیچ‌گونه نیازی به همیاری از سوی عوامل دیگر از هر قبیل که باشد ندارد. و بدون شک تشکیل یک نظام امنیتی که نام آن حکومت و آیین کشورداری است از رده همین ضرورت‌های اولیه است که بشر در همان مراحل اولیه زندگی طبیعی و تجربی خود بدان دست‌یازی کرده است. زیرا مکانی که گروهی از انسان‌ها در آن سکنا گزیده و به علت سبقت در این گزینش، هر یک حق اختصاصی و مالکیت طبیعی به مکان مزبور را پیدا کرده‌اند، ضرورتاً به امنیت داخلی و خارجی نیازمند است و آحاد افرادی که در گزینش این مکان شرکت جسته‌اند شهروندان و مالکان مشترک و مشاع آن می‌باشند. و چون همه این آحاد و افراد ضرورت یک نظام امنیتی را برای تداوم زندگی طبیعی خود در مکان مزبور که نامش مدینه خواهد بود درک می‌کنند، درک این ضرورت ایجاب می‌کند فردی را از میان خود به عنوان نمایندگی برگزینند که از مسائل و موضوعات و رخدادهای متغیر آن محیط مخصوص آگاهی کامل دارد و حکمت عملی او توانمندی تدبیر و اراده امور مملکتی را به وی ارزانی کرده است و چون شهروندان هر یک به کار و کسب و حرفه خاصی مشغولند، هر کدام به تنهایی نمی‌توانند در عین حال از عهده تدبیر و اداره امور کشوری خود برآیند. بدین جهت همان ضرورت طبیعی راه‌گشای این است که پدیده حکومت یا سیاستمداری از نهاد این ضرورت‌های زیست طبیعی و تجربی انسان‌ها به عرصه ظهور و فعالیت درآید. و بدین ترتیب خوب دانسته می‌شود که این تنها ضرورت‌های طبیعی و تجربی زیست انسانی است که علت تولیدی حکومت و فلسفه وجودی آن به شمار می‌رود و حکومت خود یک پدیده از پدیده‌های طبیعی و وجودات مقدورات انسان‌ها است که از اراده و اختیار آنان به وجود می‌آید و مانند افعال اختیاری دیگر، پی‌آمدها و مسئولیت‌های آن نیز به عهده خود آنها خواهد بود.

این سخن حکیمانه که به صورت قضایای مشهوره گفته می‌شود که (انسان بالطبع تمدن‌خواه است) به خاطر این است که طبیعت ممتاز و برتر انسان در مین همجنس‌انش او را الزاماً وادار به گردهمایی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نموده و به تشکیل یک سیستم حکومتی و برقراری نظم و امنیت در محیط زیست طبیعی خود رهنمون و وادار می‌کند. و به عبارت دیگر این سخن یک جمله و گزاره خبری است که از ضرورت هستی طبیعی - عقلانی انسان‌ها و نیازمندی‌های زیستی طبیعی - عقلانی آنها حکایت می‌کند و هرگز یک جمله اخلاقی و ارزشی نیست که بخواهد دستورالعمل اخلاقی را به ایشان بیاموزد. افلاطون که طراح همه افکار و ایدئولوژی‌های سیاسی است، در این زمینه می‌گوید:

نظر من این است که یک واحد حکومتی و کشورداری بدان جهت در عرضه جهان سیاست ظهور می‌کند که هیچ فردی به تنهایی نمی‌تواند خودکافی و بی‌نیاز از همیاری هم‌نوعان خود زیست نماید. ما همه بدون استثناء نیازمندی‌های بسیار داریم... و با داشتن این نیازمندی‌های گوناگون، ما هر کدام قهر و از روی ضرورت به همکاری و همیاری با یکدیگر می‌شتابیم تا این نیازهای بی‌شمار را چاره‌جویی کنیم. و همین که ما انسان‌ها به این گردهمایی تعاونی و همبستگی بنیادی در زندگی طبیعی خود از روی ضرورت در یک مکان

خاصی موفق و کامیاب گردیدیم، آنگاه این سازماندهی
و هم‌زیستی را کشورداری می‌نامیم.^۱

مقصود این است که خوب معلوم گردد حکومت یک پدیده بسیار بدوی و
تجربی است که از ضرورت‌های اولیهٔ زیست طبیعی - عقلانی و نازل انسان‌ها روییده
شده و مفهوم آن از راه تجربه و احساس و نظر به نحوهٔ گردهمایی انسان‌ها در گوشه
و کنار جهان در ذهن ارتسام یافته است. و هرگز یک واقعیت مجرد ذاتی عقلانی که
به قول هگل آن را جان تاریخ بگوییم، نیست. و نیز همچنان که در گفتگوی با روسو
به تفصیل ذکر و بیان خواهد گردید، یک پدیدهٔ اعتباری محض که نتیجهٔ یک قرارداد
تجارتی میان شهروندان و حکومت یا هیئت حاکمه باشد نمی‌تواند بود. با یک نظر
عمیق به تقسیمات و انواع ضرورت‌ها به آسانی خواهیم دانست که اساساً نوع ضرورت
طبیعی که در این بحث مورد نظر قرار گرفته با ضرورت منطقی که به گفتهٔ کانت
تنها قضایای تحلیلی (Analytical Judgements) را در بر می‌گیرد. و همچنین با
نوع ضرورت ریاضی تفاوت آشکار و بنیادی دارد. عدم شناسایی این ضرورت‌ها و
آمیختگی احکام و لوازم هر یک با دیگری بسیاری از نابسامانی‌های فکری را برای
اندیشمندان و فلاسفه‌ای که فقط عهده‌دار تبیین فلسفهٔ سیاسی یا جامعه‌شناسی شده‌اند،
به میان آورده است. در یک بحث مستقل تفاوت میان ضرورت‌ها شناخته شده است.

^۱ - جمهوریت افلاطون، فصل ۵ «عناصری که یک جامعه را تشکیل می‌دهند» ترجمه از این نگارنده

شناخت تحلیلی حکومت و آیین کشورداری^۱

در بحث لغت یابی حکومت گفته شد که حکم و حکومت در زبان منطق و فلسفه به معنای حکمت و دانش کشورداری است، از شاخه‌های حکمت عملی است که خود از اقسام اولیه فلسفه قلمداد شده است. دو بخش دیگر حکمت یا عقل عملی عبارتند از تهذیب نفس یعنی علم اخلاق و تدبیر منزل که در اصطلاح فلاسفه غرب به ترتیب به نام‌های (Ethics) و (House Economy) شهرت دارند. پس از شناخت لفظی حکم و حکومت، در فصل پیش پیرامون هستی‌شناسی و پاسخ پرسش‌های هلیت بسطیه حکومت گفتگو به عمل آمد، و اکنون بر اساس متد تعلیمی اسلامی از شناخت حقیقی و تحلیلی این پدیده بحث به میان می‌آید. ارسطو درباره شناخت حقیقی آیین کشورداری می‌گوید:

(State) یعنی نظام حکومتی، شکل و نمای جامعه است که از نهادهای خود جامعه قابل تفکیک نیست و هدف آن جز جلب بهترین و عالی‌ترین منافع و مصالح برای آن جامعه نمی‌باشد. اما پاسخ این پرسش که چگونه فن کشورداری از دیگر نهادهای جامعه تفاوت پیدا می‌کند هنگامی روشن خواهد شد که ما با دقت عناصر نهادین و بنیادی کشورداری را بررسی و شناسایی کنیم.^۲

^۱ - همان‌گونه که در متدولوژی فلسفه اسلامی آمده است، شناخت چیستی حقیقی هر موضوع بخشی پس از شناخت‌های چیستی اسمی و هستی او است. چیستی نخستین را اسمی و «مای شارحه» و هستی را «هلیت بسطیه» و چیستی حقیقی را «مای حقیقه» گویند. و به فارسی تفاوت میان چیستی اول و چیستی دوم را گفته‌اند: شرح اسم پاسخ پرسش نخستین است و ماهیت حقیقی پاسخ پرسش از گوهر شیء است.

^۲ - از نکات سیاست ارسطو، بخش اول، فصل اول تا فصل دوم، استخراج و ترجمه نگارنده

از نکات دیگری غیر از آنچه در سرفصل این گفتار در شرح معانی حکومت از همین سخن به دست می‌آید و همچنین غیر از بررسی تجربی در فرم‌های گوناگون حکومت‌ها در تاریخ جوامع انسانی، اینک به آسانی می‌توان به این نتیجه روشن و واقع‌بینانه رسید که ماهیت حقیقی حکومت در هر سیستمی که در هر زمان و مکان پدیدار گردد، هرگز یک واقعیت مستقل و جداگانه از جامعه خود نخواهد بود بلکه پیوسته حکومت نماد و نمایانگر و ظهور حقیقت همان جامعه است که عیناً و عملاً به وجود آمده و چهره تجربی تاریخی به خود گرفته است و به گفته فلاسفه اسلامی: (ظهورالشیء لا ینضم الی الشیء و الالکان ظهور نفسه) یعنی ظهور و نماد هر شیئی یک واقعیت علاوه و ضمیمه بر آن شیء نیست و اگر چنین می‌بود آن ظهور نمایانگر و ظهور نهاد خودش بود نه نمایانگر آن شیء زیرین. حکومت هم جز قشر رویین آن جامعه‌ای که این نظام را پدیدار ساخته است نمی‌باشد و به همین جهت هرگونه توصیفی از خوبی یا بدی یا سالمی یا ناسالمی حکومت به میان آید، این توصیف نخست و به طور اصالت به خود جامعه مربوط می‌شود، و سپس از روی علاقه ثانوی به حکومت برخورد خواهد کرد. و باز ممکن است، و بسیار هم اتفاق افتاده و می‌افتد، که یک فرد یا افراد نالایق و ستمکار از میان یک جامعه سر برافراشته و حتی با وسایل نامشروع و غیراخلاقی خود را در مسند حکومت آن جامعه قرار می‌دهند. اما در هر حال همین که او یا ایشان در این مسند قرار گرفتند، حقیقتاً نماد و ظهور همان جامعه‌ای خواهند بود که این ستمکاری و زورگویی را پذیرفته و واقعیت ظلم‌پذیری خود را با انضام نمایان ساخته است. و اخلاقاً آن جامعه وظیفه‌مند است هرچه زودتر این ننگ و رسوایی را از چهره خود بزدايد. حکومت هم مانند پدیده‌های تولیدی و طبیعی است که در هر محلی که به گونه‌ای رشد و نمو می‌یابد، از استعداد و آمادگی و

حتی همگونگی آن محل برای تولید و پیدایش خود حکایت می‌کند. با توجه به این نکته که بالاخره حکومت حکومت است و حکومت نماد و نمایانگر جامعه خود می‌باشد، خواه صالح و عادل باشد، یا ظالم و نابکار، و ظلم و نابکاری عنوان حکومت را از میان برنمی‌دارد مادامی که رشد عقلانی جامعه وی را از این مسند برکنار نکرده است. حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام می‌فرمایند:

«ولا بد لكل قوم من امير بر او فاجر»

یعنی هر جامعه‌ای ضرورتاً به نوعی حکومت نیازمند است، خواه آن حکومت صالح و عادل باشد یا ناصالح و ستمگر. و این بدان معناست که نیازمندی به یک نظام امنیتی، یک ضرورت نهادین جامعه است و حکومت نماد همان ضرورت می‌باشد. اما اینکه این حکومت صالح و عدالت‌خواه باشد یا فاسد و ستمکار، مطلب دیگری است که به درجات رشد عقلانی شهروندان وابسته خواهد بود. این شهروندانند که بر اثر عدم رشد عقل عملی خود فریب می‌خورند و اجازه می‌دهند شخص نابکاری بر آنها حکومت کند.

اگر کسی این نکته را نپذیرفته و ایراد کند که اگر این چنین است که حکومت یک واقعیت جداگانه‌ای از نهاد جامعه نیست و هرچه هست، خوب یا بد، نمایانگر واقعیت خود آن جامعه می‌باشد و خوبی و بدی آن به خوبی و بدی آن جامعه بازگشت دارد، پس حکومت پیوسته حکومت مشروع و به حق خواهد بود هرچند که ستمکار و نابکار باشد و این مسند را از طرق نامشروع به دست آورده باشد. و بالاتر اینکه بر اساس این تئوری این جمله معروف که در زبان عامه شهرت یافته است صحیح و قابل قبول به نظر خواهد رسید که: (الحکم لمن غلب) یعنی حکومت تنها از آن کسی است که بر حریف خود از هر طریق که باشد غالب آید.

پاسخ این ایراد این است که اگر حکم در این گزاره به معنای فرمانروایی و اعمال زور و قدرت باشد، نه به معنای حکومت، این یک واقعیت خبری است چه مشروع و چه نامشروع، که دائماً در هر گوشه و کنار و در هر سطح از سطوح زندگی انسان‌ها چه در صحنه سیاست و آیین کشورداری و چه در قشرهای دیگر هر جامعه و حتی در میان روابط خصوصی و فامیلی و رقابت‌های ورزشی اتفاق افتاده و می‌افتد، و هرگز نمی‌تواند به پدیده حکومت و سیستم امنیتی کشور اختصاص و حتی ارتباط داشته باشد.

اما اگر حکم همان‌گونه که فلسفه به ما آموخته است به معنای دانش و علوم تصدیقی به حقایق جهان هستی است و حکومت نیز بخشی از حکمت عملی تفسیر گردد، آنگاه بسیار واضح خواهد بود که این جمله یک خرافه مشهوری بیش نیست؛ چرا که در این فرض هیچ‌گونه رابطه منطقی میان حکمت و فرمانروایی و اعمال قدرت و مغالبه وجود ندارد تا بتوان این دو واقعیت نیک و بد را در فرم یک قضیه‌ای همچون جمله فوق قرار داده و یک گزاره خبری از آن تشکیل نمود.

نظریه دیگری که گاهی در زمینه سیاست و حکمت عملی در موضوع کشورداری اظهار می‌شود که از هر جهت غیراخلاقی و غیرانسانی است این است که: (الحق لمن غلب) یعنی حق با آن کسی است که در تنگنای جدال (هرگونه جدالی) بر رقیب خود چیره گردد. این سخن نیز مانند سخن پیش هرچند عمومی و کلی است و در انحصار مبارزات سیاسی بر سر قدرت حکومتی نیست، اما عملاً این جمله سرخط حکومت‌های دیکتاتوری قرار گرفته و از تز سیاسی معروف ماکیاولیسم دفاع می‌کند که می‌گوید: «هدف وسیله را توجیه می‌کند» و گویا مقصودش این است که سیاستمدار کسی است که هدف خود را هرچه باشد، حتی اگر زورگویی و قدرت‌طلبی

و زراندوزی باشد، از هر طریق که بتواند هرچند نامشروع و غیرانسانی باشد به دست می‌آورد. معلوم است اگر قرار باشد سیاست و فن کشورداری را با این گونه تعاریفات بشناسیم، باید حکومت و آنچه را که مربوط به سیاست مدن می‌باشد به کلی از رده حکمت و عقل عملی خارج ساخته و در ردیف انگیزه‌ها و هوی و هوس‌های ناموزون شخصی قرار دهیم. در حالی که سیاست و حکمت عملی کشورداری از اصل عدالت‌گستری برخاسته و هدفی هم جز توزیع عادلانه منافع کشور بین شهروندان که مالکان مشاع آن سرزمینند، ندارد و گمان نمی‌رود هیچ اندیشه‌گرایی بتواند حکومت و آیین کشورداری را در ردیف انگیزه‌های ناموزون شخصی قلمداد کند.

این نکته نیز باید کاملاً روشن باشد که حکومت هرچند که گفته شد از حکمت و دانستن حقایق موجود در کشور و پیرامون آن ریشه گرفته و صورت نوعیه آن نیز همان‌گونه که ارسطو گفته است نماد و نمایانگر نهاد همان جامعه‌ای است که به آن تعلق دارد، و به هیچ وجه عنصر فرمانروایی و اعمال قدرت و زورگویی، نه در هدف و نه در صورت ماهوی آن شناسایی نمی‌شود، ولی این همان قدرت‌ها و ثروت‌های جزئی و شخصی آحاد شهروندان است که با انتخاب نماینده خود در حکومت تجمع یافته و حکومت را یک نماد قدرتمند و ثروتمند جامعه به نام دولت نشان می‌دهد. بنابر این اگر دیده می‌شود که حکومت باید قوی‌ترین و ثروتمندترین و باشکوه‌ترین چهره جامعه خود باشد، نه به خاطر این است که هدف یا حقیقت آن اعمال قدرت و فرمانروایی است، بلکه بدان جهت است که قدرت و ثروت و شکوه و جلال شهروندان خود را هر چه بهتر به نمایش بگذارد.

وظایف اصلی و بنیادی حکومت

اکنون هنگام این است که دانسته شود فن کشورداری و سیاستمداری عملاً چه وظایفی را در کشور باید انجام بدهد. در حالی که بخش‌های گذشته بیشتر جنبهٔ تئوری حکومت را از نقطه نظر شناخت لفظی و شناخت حدود رسمی و بالاخره فلسفهٔ هستی و شناخت تحلیلی آن را بررسی می‌کرد و ناظر به روش‌های بایستی‌های سیاستمداری نبود. اینک فرصت فرا رسیده است که راه و رسم و عمل یک سیاستمدار حرفه‌ای و چگونگی برخورد او با مسائل جاری مملکتی مورد بررسی قرار گیرد. در اینجا نیز بهتر است که سخن خود را با مراجعه به نظریات پربرافلاطون و ارسطو که الحق گوی ابتکار را در همهٔ بخش‌های فلسفه (به خصوص در فلسفهٔ سیاسی) از رقیبان گذشته و آیندهٔ خود ربوده‌اند و تا هم‌اکنون کارهای اصیل و جاویدان آنها سرفصل همهٔ افکار مدرن سیاسی و اجتماعی است، آغاز کنیم.

افلاطون در کتاب سیاستمدار می‌گوید:

بهترین تشبیهی که عملاً می‌تواند هنر سیاستمداری را مجسم سازد، هنر بافندگی است. باید دید که یک بافندهٔ ماهر چگونه نخست پشم را به رشته تبدیل کرده و سپس رشته‌ها را با چه تمهید و نظم مخصوصی به هم تابیده، آنگاه به کارگاه بافندگی خود می‌سپارد و سرانجام از آن کارگاه پارچهٔ زیبایی را بیرون می‌آورد که به قد و قامت انسان زینده باشد...

هنر سیاستمدار هم همچون صنعت بافندگی است که می‌تواند گروه‌هایی از انسان‌های آزاد و جدای از یکدیگر را به هم پیوسته و سازماندهی نماید و روابط همزیستی آنان را از روی دقت و مهارت چنان به هم پیچیده و تاییده سازد که مانند یکپارچگی لباس بر قامت کشور زیننده و آراسته گردد.^۱

از این تشبیه فیلسوفانه افلاطون، همچون سخن پیشین ارسطو این مطلب به خوبی روشن می‌شود که فن سیاستمداری همچون یک هنر دستی از فنون تجربی است و از لحاظ ارتباط مستقیم آن با نیازمندی‌های افراد و شهروندان و حوادث روزمره کشور و روابط آن با کشورهای دور و نزدیک همچون لباسی است که باید از انسجام و وحدت و یکپارچگی برخوردار باشد. یک سیاستمدار ماهر پس از آگاهی بر قواعد کلی اخلاقی و علوم پایه نظری و برخورداری از صفات و ملکات نفسانی مانند حکمت (حکمت عملی)، شجاعت و عفت که در عدالت خلاصه می‌شود باید در مقام عمل و حفظ مناسبات هم‌زیستی میان شهروندان و حفظ روابط هم‌جواری با کشورهای دیگر، از امور جزئیة عملی و واقعیت‌های متغیر پیرامون خود آگاهی گسترده و هوشمندانه داشته باشد تا بتواند از عهده این مسئولیت تجربی به خوبی برآید. خلاصه اینکه عنصر بنیادین سیاستمداری، اندیشه‌گرایی در کلیات و اصول و قواعد عقلانی یا مذهبی که در فراخور عقل نظری است، نمی‌باشد بلکه وظیفه اصلی او تشخیص و وقوف بر موضوعات و رخدادهای درونی و برونی کشور و واقعیت‌های متغیر ژئوپلتیک آن است که به کلی از حوزه اندیشه برتر عقلانی و عقل نظری بیرون است. اما همان‌طور

^۱ - Plato's Statesman ترجمه نگارنده

که عقل عملی پیوسته نقش رابط میان علم و عمل یا معقول و محسوس را ایفا می‌کند و کلیات عقل نظری را بر جزئیات و صغریات عقل عملی منطبق می‌سازد، سیاستمدار نیز باید بایستی‌های خود را از اندیشه فیلسوفان و متفکران اخلاق کسب اطلاع کرده و بر مصادیق و موضوعات جزئیة کشور در مقام عمل به هستی‌های متغیر و جزئی پیرامون خویش منطبق سازد تا رخدادها و هستی‌های مقدور کشور با بایستی‌های اخلاقی و عقلانی کاملاً هماهنگی داشته باشد. بر اساس این شناخت از تئوری سیاستمداری، تنها آن فیلسوفی می‌تواند سیاستمدار و زمامدار کشور هم باشد که فراخنای عقل عملی و تجربی او با عقل نظری و تئوریک او هماهنگ و هم‌سو باشند تا بتواند صغریات تجربی را به وسیله اندراج حد وسط در کبریات نظری خود مندرج ساخته و از این اندراج به یک نتیجه قاطع عملی دستیابی کند. پزشک یا ریاضی‌دان یا هر متخصص دیگری نیز به همین ترتیب می‌تواند بر مسند سیاستمداری تکیه کند مشروط به اینکه توان اندیشمندی عقل عملی او به حدی باشد که هستی‌ها مقدور کشور را به بایستی‌های عقلانی بازگشت داده و هرچه بهتر رابطه اتحادی میان معقولات عقل نظری و محسوسات عقل عملی را در کشور خود برقرار سازد. چرا که حرفه سیاستمداری مانند سایر حرفه‌های تجربی عمدتاً به تجربه و عمل و هوشمندی در تشخیص موضوعات و روابط موجود میان اشیاء و افراد وابسته است و کمتر به اندیشه و آموزش‌های عالی و تحلیلی. در این زمینه ارسطو در (هدف تجربی فن سیاست) می‌گوید:

هر شهری یا هر مجمعی از گروهی از انسان‌ها، جامعه‌ای شمرده می‌شود که شهروندان و اعضای آن برای نیل به هدف خوبی و بهزیستی تلاش می‌کنند.

مقصود ما از «هدف بهزیستی» این است که می‌بینیم همه انسان‌ها کارهایی را که انجام می‌دهند، همه به خاطر این است که گامی به سوی آنچه که خوب می‌پندارند بردارند. حال که معلوم شد همه جوامع بشری - کوچک و بزرگ - به خاطر نیل به نوعی خوشبختی و بهزیستی تلاش می‌کنند، پس واضح خواهد بود آن جامعه‌ای بهترین و برترین جوامع است که تمام خوبی‌های جوامع زیرین خود را در بر گرفته و انواع خوبی‌ها و عوامل بهزیستی را برای شهروندان فراهم آورده است. و این بهترین خوبی‌هایی است که هدف نهایی بهترین جوامع سیاسی می‌باشد. این چنین جامعه فاضله‌ای با این هدف که اصطلاحاً مدنیت نامیده می‌شود، به حق یک جامعه سیاسی ایده‌آل خواهد بود.^۱

مطلبی که از این تفسیر تجربی از سیاست و سیاستمداری به دست می‌آید همین است که این آحاد مردمند که به حکم طبیعت برتر خود به سوی بهزیستی و خوشبختی پیوسته در شتابند و سیاستمدار حرفه‌ای کسی است که وسایل و عوامل رسیدن به هدف بهزیستی و کامیابی را به تناسب زمان و مکان خاص آن کشور برای شهروندان فراهم می‌آورد. نیازمندی یک سیاستمدار به فلسفه نظری یا به تفقه در احکام کلی شرعی مانند نیازمندی علوم طبیعی و ریاضی به اصول موضوعه‌ای که از مسائل فلسفه نظری است می‌باشد. همان‌گونه که علوم طبیعی و ریاضی باید نخست

^۱ - ترجمه نگارنده R.G.Malgan Aristotle's Political Theory, P.13

اصول موضوعه و د را به عنوان پیش فرض از دانش برتر فلسفه نظری بیاموزند یا با حسن ظن این اصول را بپذیرند تا بتوانند از استی‌های محمولات برای موضوعات خود بحث و گفتگو کنند، به همان گونه سیاستمدار نخست باید اصول و قواعد عدل و اخلاق و احکام و تکالیف کلی شرع را از فیلسوفان اخلاق و فقهای دین یا حقوقدانان و قضات عالی‌رتبه کشوری بیاموزد و یا این قواعد پیشین را به صورت اصول موضوعه از آنان با حسن ظن بپذیرد. سپس با انتظام و ترتیب خاصی که از لحاظ مصالح و منافع شهروندان میان روابط جزئی وجود دارد بر طبق آن اصول و کلیات اخلاقی و دینی و حقوقی، وظیفه سیاستمداری خود را انجام دهد و همان‌گونه که فیلسوف صرفاً با عقل نظری خود و فقیه تنها با اجتهاد و تفقه در دین نمی‌تواند بدون آزمایش و تجربه به حرفه بافندگی و راندگی مبادرت ورزد، به همان‌گونه فیلسوف یا فقیه یا هر متخصص دیگری از آن جهت که فیلسوف در عقل نظری یا فقیه در احکام دین است، نمی‌تواند به حرفه سیاستمداری گماشته شود چرا که فلسفه تئوری و نظری و همچنین فقاقت یا تئوری اخلاق در سطح مجرد ثوابت است و سیاست صرفاً در حوزه متغیرات و اگر احیاناً آنان چنین کنند، ضرورت عقل عملی ایجاب می‌کند که مردم او را به هر وسیله شده از این مقام برکنار دارند و به جای اصلی خود که اندیشه‌گرایی در عقل نظری برای فیلسوف و استنباط احکام شرعی - فرعیه برای فقیه است، بازگردانند. زیرا تصدی آنها در یک حرفه تجربی که آنان آزمودگی ندارند، هم خود به نفسه ظلم و تجاوز از حد است و هم موجب ظلم به دیگران و اختلال نظام جامعه و فسادانگیزی و افسارگسیختگی در میان کشور خواهد بود. این محذورات در خصوص تصدی فقها و رهبران مذهبی مضاعف خواهد بود تا فلاسفه و دیگر اندیشمندان، زیرا فقها و رهبران مذهبی با جاهت و نفوذ مذهبی که در میان عامه

مردم دارند، بهترین عامل برانگیزی احساسات و عواطف مردم به شمار می‌روند و ممکن است با تصدی مقام سیاستمداری اشتباهات غیرقابل جبرانی به وجود آید که مناسب مقام شامخ آنها نباشد. علاوه بر این، وجاهد مذهبی را وسیله تصدی حرفه سیاسی قرار دادن، خود یک نوع مغالطه‌ای است از انواع مغالطات منطقی به نام «وضع مالیس بعله عله» یعنی وجاهت و رهبری مذهبی را که حقیقتاً علت برای تصدی مقام رهبری سیاسی نیست به وسیله نفوذ دینی علت برای نیل به این مقام قرار دادن یک مغالطه منطقی است که صدور آن از سوی این مقامات مقدسه مورد انتظار مردم نخواهد بود. همان گونه که گفته شد مکان منطقی فقیه و فیلسوف عقل نظری تنها در کبرای قیاس شکل اول است و هرگز شأن فقیه تشخیص موضوعات جزئی و تشکیل قضیه صغری و مداخله در امور شخصی شهروندان و کشورها و حکومت‌های موجود در جهان معاصر خود نیست. اما از سوی دیگر، این حرفه سیاستمداری است که لزوماً باید انتظام و مسئولیت شناخت روابط جزئی و متغیر شهروندان یا یکدیگر و کشورهای مجاور و روابط بین‌المللی جهان معاصر خود را به عهده گرفته و در انجام این وظیفه خطیر دریغ نوزد. و باید متوجه بود که تشخیص صحیح موضوع «اصغر» و اندراج آن در اوسط که وظیفه یک سیاستمدار ماهر و لایق است، شرط اول و اساسی انتاج و ثمربخشی یک واقعه سیاسی، نظامی و اقتصادی کشور می‌باشد و بدون شناخت صحیح و واقع‌بینانه موضوع جاری از سوی سیاستمدار، اصلاً محلی برای توسل به کبریات و کلیات اخلاقی یا دینی نخواهد بود.

تعجب اسفناک این است که با اینکه قرآن کریم در صراحت این نکته فروگذار نکرده و به طور آشکار و بی‌بدیلی اعلام فرموده است که «امور دنیایی و حوادث روزمره مردم که سیاستمداری و آیین کشورداری از جمله آنهاست، کلاً به عهده خود

مردم است» مع الوصف مفسرین به این آیه که رسیده‌اند، به آسانی از اهمیت معانی بلندپایه آن گذشته و یا نادیده انگاشته‌اند. آنجا که خداوند سبحان در سوره شوری در آیه‌ای می‌فرماید:

«و امرهم شوری بینهم»^۱

یعنی: امور مردمی باید از طریق مشاورت و رای‌زنی خود آنها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی.

^۱ - به تفسیر صحیح و منطبق با اصول و قواعد منطقی از این آیه کریمه در فصل‌های آینده همین نوشتار مراجعه شود.

ساختار جامعه بر اساس مالکیت شخصی مشاع

اینکه در فصل‌های پیشین پیرامون فلسفه وجودی حکومت و آیین کشورداری بحث شد، در حقیقت شرحی از نیازمندی‌های ضروری عقل عملی انسان‌ها بود که پیوسته به داشتن یک سیستم امنیتی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌اندیشد. و گفته شد که درک این نیازمندی به هیچ وجه یک آموزش اکتسابی یا تحمیلی و دستوری از سوی هیچ مقام برونی برتر یا از آموخته‌های عقل متعالی مستفاد نیست. بلکه این زیست طبیعی عقلانی خود آحاد انسان‌ها است که پدیده یک نظام حکومتی را لزوماً درک کرده و به عرصه وجود می‌آورد، تا در پرتو آن بتواند به یک هم‌زیستی مسالمت‌آمیز که شرط درون‌سازمانی یک زندگی طبیعی - عقلانی انسانی است دستیابی کند.

در اینجا می‌خواهیم بدین نکته رهنمون شویم که چگونه این ضرورت عقلانی از ضرورت‌های پیشین زیست طبیعی انسان‌ها سرچشمه گرفته و تسلسل جبر طبیعی و ضرورت‌های این زیست، یکی پس از دیگری، سرانجام به این ضرورت طبیعی - عقلانی بدون تعلیم و تربیتی از سوی عوامل خارج از نهاد انسان منتهی می‌شود. البته پس از اینکه این ضرورت‌های زیست طبیعی مراحل تکامل خود را یکی پس از دیگری پیمود، و به سرحد درک برتر عقلانی برای برقراری یک نظام حکومتی رسید، آنگاه این درک عقلانی که آن را عقل عملی گویند، درصدد پی‌جویی راه‌های هرچه بهتر و آسیب‌ناپذیرتر برای استوار ساختن نظام مزبور که هدفش هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و بهزیستی است برخواهد آمد. در این هنگام است که عقل عملی جمیع آحاد انسان‌ها، نه مجموع آنها، به ضرورت یک نظام وضعی و قراردادی، که نخستین

پایهٔ تشریح و راه و رسم قانون‌گذاری است، حکمفرمایی یا به زبان فصیح‌تر رهبری می‌کند. اما نکتهٔ اصلی که در اینجا از آن پی‌جویی می‌کنیم این است که این نظام وضعی که آن را حکومت می‌گوییم، چه رابطهٔ مستقیمی با آحاد شهروندان دارد. و شهروندان با چه حق طبیعی، که پیش‌فرض هرگونه وضع و قرارداد جمعی است، این نظام را به وجود می‌آورند و سپس از آن پیروی می‌کنند، و بالاخره در یک کلام علت مشروعیت این چنین نظامی چیست؟

باری، پیوستگی ضرورت‌های طبیعی پیشین، یعنی پیش از درک ضرورت‌های عقلانی، بدین‌گونه آغاز می‌شود که هر یک از آحاد انسان‌ها، حتی بدون درک رابطه جمعی و صرفاً به خاطر زیست طبیعی و انفرادی خود، مانند سایر هم‌جنسان خود، مکان خاص و محدودی را به خود اختصاص می‌دهد. و پس از این مرحلهٔ آغازین باز همین نوع ضرورت، منتها در مرحله‌ای قدری برتر، طبیعتاً ایجاب می‌کند که مکان اختصاصی مزبور به فضای بازی دست داشته باشد تا بتواند با استفاده از آن وسایل زیست طبیعی و محدود خود را تأمین نماید. فضای بسیار کوچک و محدود نخستین خانه و کاشانهٔ او است، و فضای باز و وسیع‌تر که در مجاورت خانهٔ مزبور قرار دارد، کوی و برزن و محیط تغذیه و آبخوارگی او به شمار می‌آید. تا بدین‌جا می‌توان گفت که انسان با سایر حیوانات تفاوت چشمگیری از نقطه‌نظر زیست‌شناسی فردی ندارد. زیرا حیوانات دیگر نیز با همین شیوه و ترتیب، زیست طبیعی خود را سازماندهی می‌کنند. در این سازماندهی هیچ نیازی به تعلیم و تربیت از سوی عوامل خارج از زیست طبیعی خود ندارند. و حتی در تکاپوی دستیابی به این مراحل ابتدایی زیست طبیعی، نیازمندی به عامل درونی اندیشه و تفکر به کلی منتفی می‌باشد.

اما از این هنگام به بعد، مسئله کیفیت زیست که عبارت از رقابت در بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است به میان می‌آید و چون نوع این رقابت‌ها و بهزیستی‌ها به رقابت میان همسایگان و بیگانگان و روابط جغرافیایی درون‌مرزی و برون‌مرزی تقسیم می‌شود، عقل عملی انسان که گوهری والاتر از زیست طبیعی حیوانی او است، به چاره‌اندیشی و داوری می‌نشیند. و سرانجام به استقرار یک نظام معقول حکومتی که بتواند ای رقابت‌های درون‌مرزی شهروندان را رهبری کند، و آنان را از دستبرد و آسیب راهزنان برون‌مرزی مصونیت بخشد رایزنی می‌نماید رایزنی‌های عقل عملی و رهنمودهای آن در ضرورتن تدبیر و اداره امور کشوری چنان آشکار و ضروری است که هر انسانی با اندک شعور و درک عقلانی خود بدون هیچ آموزش و فراگیری از هرگونه عوامل وارداتی و بیرون از ذات خود با قاطعیت هرچه تمام‌تر می‌پذیرد.

ژان ژاک روسو زیر عنوان قرارداد جمعی مسئله را بدین گونه طرح‌ریزی کرده است:

چگونه می‌توان فرمی از یک اتحادیه همیاری و همکاری به دست آورد که بتواند با قدرت دسته‌جمعی از هر یک از آحاد این اتحادیه و فرآورده‌های شخصی او دفاع و پاسداری کند. یک نوع اتحادیه‌ای که هر یک از اشخاص و آحاد زیر چتر آن قرار گیرند و در عین ارتباط و همبستگی با یکدیگر هیچ فردی از این گروه، از فرد یا افراد دیگری تمکین و پیروی نکند و هرکس استقلال و آزادی خود را به همان گونه که پیش از ورود در این تجمع و گردهمایی داشته است، حفظ نماید. این همان مشکل اساسی است که باید قرارداد جمعی از عهده حل و فصل آن برآید.¹

¹ - Jean Jacques Rousseau, The social Contract, Book 1, Chapter 6, "The Social Pact ترجمه نگارنده

خلاصه مشکل بنیادین قرارداد جمعی این است که چگونه امکان پذیر است که افراد هر کدام به تنهایی در میان جامعه با حفظ آزادی و استقلال فردی خود، عضو بلااراده جامعه گردیده و از اراده و دستورات جمعی پیروی کنند؟ روسو برای حل این مشکل پیشنهاد یک فرد خصوصی (Individual person) و یک فرد عمومی (Public person) را ارائه می‌دهد، و فرد عمومی را شهر یا مدینه (City) می‌نامد. و سپس این دو فرد را، که یکی حقیقی است و دیگری حقوقی و قراردادی، با یکدیگر ادغام می‌کند تا سرانجام به تصور خود به حل مشکل اساسی قرارداد جمعی نائل گردد. بدین قرار:

بلافاصله، به جای یک شخص حقیقی که قراردادهای معمولی بین او و شخص حقیقی طرف مقابل انجام می‌یابد، این قرارداد جمعی با این عمل خود یک شخصیت وضعی «حقوقی» یعنی یک واحد جمعی را به وجود می‌آورد که از اعضای رأی‌دهندگان در یک گروه‌مایی ترکیب و تشکیل یافته است و با نفس این عمل این شخصیت وضعی و مشترک یگانگی و همبستگی خود را تثبیت و تحکیم ساخته و روح مشترک و اعتبار به هم پیوسته، و اراده همگانی خود را اعلام می‌دارد. این شخصیت عمومی که بدین گونه از نهاد گروه‌مایی و هماهنگی همه اشخاص و افراد حقیقی به

عرصه وجود و ارزشمندی می‌آید از بدو امر نام شهر و
مدینه (City) را به خود اختصاص می‌دهد.^۱

روسو پس از اینکه به نظر خود موفق می‌شود که حداقل در سطح تئوری با نشان
دادن دو شخص یا دو شخصیت، حقیقی و یا بیولوژیک، و حقوقی یا قراردادی و
وضعی و ادغام این دو شخصیت در یکدیگر مشکل اصلی قرارداد جمعی را حل نماید،
به تفسیر گوناگون شخصیت عمومی و حقوقی خود پرداخته و می‌گوید:

همان چیزی که زمان‌های پیشین نام مدینه و شهر را
به خود اختصاص داده بود، هم‌اکنون به «جمهوری»
(Republic) یا «پیکر سیاسی» (Body politic)
شناخته می‌شود. و عیناً همان شخصیت عمومی، از
نقطه نظر پذیرش هیئت و شکلی که به خود می‌گیرد،
سیاستمداری یا کشورداری (State) خواهد بود. و از
لحاظ انجام وظایفی که به عهده گرفته است «حکومت»
(Sovereign) گفته می‌شود. و باز عیناً همین شخصیت
حقوقی سیاسی، هنگامی که با دیگر شخصیت‌های
حقوقی سیاسی مقایسه و برخورد می‌کند، نام «قدرت»
(Power) را به خود می‌پذیرد. از سوی دیگر، آن آحاد
و افرادی که در زیر چتر این همبستگی اعتباری قرار
دارند، در صورتی که به گونه‌ی دسته‌جمعی مورد ملاحظه
قرار گیرند نام «مردم» (People) را در برخواهند

^۱ - از همان مرجع پیشین

گرفت و اگر به آنان از دیدگاه آحاد و افراد حقیقی نظر افکنده شود، «شهروندان» (Citizens) به حساب می‌آیند.^۱

به نظر می‌رسد، با اینکه این کوشش برای حل مشکل اساسی قرارداد جمعی تحسین‌آمیز است، مع‌هذا هرگز نمی‌توان مطمئن بود که نویسندۀ معروف کتاب قرارداد اجتماعی به راستی مشکل مزبور را به حل نهایی رسانده است. اینک به خاطر روشن شدن مطلب، فکر می‌کنیم بهتر است نخست اصل مشکل را که روسو آن را نقطه بحث‌انگیز جامعه‌شناسی خوانده است به زبان منطق و فلسفه بازسازی کنیم تا آنگاه بتوانیم به درستی داوری نماییم که آیا راه‌حلی که روسو ارائه داده است رضایت‌بخش است یا نه!

در منطق سمنتیک یک تفاوت آشکاری میان «کل» که به معنای همه یا مجموع است و «کلی» که به معنای یک واحد مشترک مفهومی است و بر یکایک اشخاص بسیاری قابل انطباق است به دانشجویان این فن تعلیم داده‌اند. بدین قرار که کل و مجموع در مقابل جزء و عضو است. اما کلی که در برابر جزئی و شخص گفته می‌شود، یک مفهوم واحد نوعی یا جنسی مانند انسان یا حیوان کلی است. بدین قرار که در عین اینکه انسان یا حیوان، یک مفهوم واحد و بسیط است به یکایک افراد بی‌نهایت انسان‌ها و حیوانات صادق و منطبق است و هر یک از افراد به تنهایی فرد و تحقق تمام عیار نوع خود یا جنس خود می‌باشد. زیرا یک فرد انسان، هرچند هم که تنها و بی‌همتا باشد، یک انسان کامل است و در طبیعت انسانی خود نیازمند به انسان‌های دیگر نیست. زیرا او به تمامه یک انسان است و یک عضو یا یک جزء از

^۱ - از همان مرجع پیشین

اعضاء و اجزای انسان نیست. اما کل مجموع ترکیبی از اجزا و اعضای است که هر کدام در ساختار آن نقش بنیادی و سازنده دارد و هیچ کدام تمام کل نیست بلکه جزء کل است و با انتفاء هر جزء کل منتفی و معدوم است، اما در صورتی که اگر یک انسان یا یک حیوان از میان برود، کلی طبیعی انسان یا حیوان از میان نخواهد رفت. در این باره فلاسفه گفته‌اند: «هر کلی طبیعی با وجود یک فرد، موجود است و با انتفاء جمیع افراد، معدوم».

بر اساس شناخت این تفاوت میان کل و کلی، چون هر یک از شهروندان یک فرد تمام عیار نوع کلی انسان است، و در انسانیت و مزایایی که برای انسان از آن جهت که انسان است کاملاً مستقل و خود کافی می‌باشد، و از هر گونه وابستگی به غیر خودش طبیعتاً آزاد است، لذا او باید از تمام حقوقی که برای بشر فرض و ثابت شده، که از جمله آنها آزادی در تصمیم و اراده است، همیشه برخوردار باشد. و او در استفاده از این حقوق طبیعی خود هیچ گونه ارتباط و نیازمندی به جامعه و قرارداد جمعی و اجتماعی نداشته باشد. زیرا این حقوق و مزایا برخاسته از طبیعت و ذات بشریت است؛ بدین گونه که هر جا و در هر زمان و در هر شرایطی که انسانی از انسان‌ها موجودیت و تحقق یابد قهراً و طبیعتاً این حقوق برای او ثابت است، و امکان تخلف از اصل موجودیت او ندارد. اگر به راستی آزادی عقیده، گفتار و کردار برای انسان یک حق طبیعی است نه وضعی و قراردادی، این حق برای او در همه احوال و شرایط زندگی او ثابت و لایتغیر است و کوچک‌ترین وابستگی به موجودیت دیگر افراد یا جامعه ندارد. حقوق و مزایایی که برای انسانیت او است، به هیچ امری بیرون از ذات و موجودیت شخصی او وابسته نخواهد بود. این است رابطه کلی و فرد، کلی تمام فرد

است و فرد تمام کلی. اما این رابطه به هیچ وجه قابل انطباق بر جامعه و اعضای آن نمی‌باشد.

رابطه کل و جزء یا جامعه و اعضاء از سوی دیگر کاملاً متفاوت با رابطه کلی و جزئی یا شخصی است، زیرا کل بزرگ‌تر از جزء است و جزء کوچک‌تر از کل. اما نه کلی بزرگ‌تر از فرد است و نه فرد کوچک‌تر از کلی است.

حال که منطق کل و جزء و کلی و جزئی یا فرد به درستی معلوم شد، ایراد و اشکال اساسی که در جامعه‌شناسی «به طور کلی» و در قرارداد جمعی روسو «بالخصوص» به نظر می‌رسد، بدین قرار خواهد بود:

فرد از آن جهت که فرد کامل از نوع کلی خود (انسان) است و رابطه او با نوع خود از گونه رابطه اتحادی کلی و فرد است از هر جهت آزاد است، و از استقلال ذاتی و طبیعی خود برخوردار است. اما همین فرد از آن جهت که در میان جمع و جامعه زیست می‌کند، جزء و عضو آن جامعه می‌باشد و باید از فرامین شخصیت کل پیروی نماید و از آزادی و استقلال ذاتی خود صرف‌نظر کند. و چون جزء کوچک‌تر از کل است، قهراً موجودیت او نیز زیر موجودیت کل و تحت حاکمیت آن قرار می‌گیرد. بدین جهت قبول عضویت در قرارداد جمعی مساوی با گذر از انسانیت مستقل خود به یک عضویت بلااراده برای موجودیت اعتباری و قراردادی کل خواهد بود.

در اینجا یک پرسش منطقی پیش می‌آید بدین قرار: گذر از رابطه اصلی و حقیقی کلی و فرد به رابطه وضعی و قراردادی کل و جزء به چه صورت و چه وجه منطقی قابل قبول و فرجام است و آیا اساساً یک‌چنین گذر و تحولی عقلاً امکان‌پذیر است؟

در پاسخ این پرسش باید گفت: این تحول و گذر به معنای حقیقی آن غیرقابل قبول و عقلاً غیرممکن می باشد، زیرا هیچ انسانی با هیچ موجود دیگری، هرچه باشد، نمی تواند حقیقتاً شخصیت حقیقی خود را به یک شخصیت، غیرحقیقی یا حقوقی دیگر تبدیل نماید، و از ذات و ذاتیات خود، خویشتن را برهاند، و خود به یک عضو بلااراده، یک شخصیت وضعی و حقوقی تغییر هویت و ماهیت دهد و خویشتن را از زندگی مستقل و آزاد محروم سازد. مانند کسانی که در شرایط سخت و غیرقابل تحمل عمداً انتحار می کنند و نابودی را بر زندگانی خود ترجیح می دهند. اما مشکل کار در قرارداد جمعی یا به طور کلی در تئوری های جامعه شناسی به خصوص نظام سوسیالیسم این است که در عین اینکه افراد شهروندان را به صورت اعضای بلااراده می پذیرد، به هیچ وجه انتظار گذر از فردیت و شخصیت حقیقی آنها را که یک انتحار حقیقی ندارد. زیرا هیچ جامعه شناسی نخواست و نمی خواهد از سیستمی دفاع کند که اعضای آن همه مردگانند، تا آنجا که گویی جوامع انسان ها همه در گورستان های عمومی تشکیل می یابد. و حتی او هرگز نمی خواهد این جوامع را از بندگانی بسازد که همه شهروندان به کلی فاقد اراده و شخصیت مستقل می باشند. بلکه همه جامعه شناسان و بالخصوص تئوری سازان قرارداد جمعی، هدف اصلی شان این است که شهروندان با حفظ فردیت و شخصیت مستقل حقیقی خود و حتی تأکید بر رابطه کلی و فرد، عضویت جامعه را بپذیرند و خویشتن را در حلقه بندگی و اسارت جامعه که شخصیت کل است، گرفتار و پایبند سازند. به خاطر همین مشکل اساسی، بعضی از متفکرین غرب خواسته اند که حکومت را نه از طریق قرارداد جمعی بلکه از راه و رسم بردگی و بندگی دولتی مشروعیت دهند. او چنین فکر می کند:

اگر بیگاری و بندگی به همان گونه که میان اشخاص رایج و معمول است، در بین مردم از یک سوی دولت از سوی دیگر به وسیلهٔ یک قرارداد جمعی و بندگی و سروری انجام گیرد، آنگاه مشکل قضیه حل خواهد شد. بدین طریق که همان گونه که یک فرد انسان می‌تواند آزادی خویش را به فرد دیگری از انسان تسلیم نماید، به همان نحو می‌توان گفت که تمام مردم یک کشور خواهند توانست از استقلال و آزادی خود صرف نظر کرده و به طور جمعی خود را بندگان حاکم یا هیئت حاکمه قرار دهند.^۱

پاسخ روسو به این بندگی دولتی حتی از نقطه نظر فقهی و تکنیک معاملاتی چندان قانع کننده و رضایت بخش نیست. آنجا که می‌گوید:

تسلیم انسان‌های جمعی به حکومت و قبول بندگی از سوی حاکم فاقد هرگونه شرایط ساختاری معاملاتی است. زیرا هرگونه معامله و داد و ستدی باید کالا یا هر شیء بهاداری که عرضه کننده تسلیم متقاضی می‌کند در مقابل بها یا شیء بهاداری باشد که از سوی گیرنده دریافت می‌کند. مثلاً اگر یک فرد انسان تهی دست، خود را به یک انسان توانگری می‌فروشد در برابر این است که خریدار توانگر، زندگی او را تأمین می‌نماید. اما قرارداد بندگی شهروندان با حکومت بدین گونه نیست که حکومت زندگی شهروندان را عهده دار می‌شود، بلکه درست برعکس قضیه است. زیرا این

^۱ - گراتیتوس Grotius - از منبع پیشین.

شهروندانند که باید حاکم و دستگاه حکومت را از هر جهت اداره و شکوهمند نگاه دارند.^۱

اینکه گفتیم این پاسخ روسو به تز «بیگاری دولتی» گراتیتوس قانع کننده نیست به خاطر این است که ممکن است طرفداران این دکتترین بگویند شهروندان نیز، مانند اشخاص در یک معامله شخصی و معمولی، خود را در برابر امنیت و انتظام و آسایشی که دولت برایشان تأمین و فراهم می کند در حلقه بندگی حکومت گرفتار می سازند. و از آزادی و استقلال فردی خود به خاطر امنیت جانی و مالی صرف نظر می کنند. و اگر دیده شد، و مکرراً مشاهده می شود، که حکومت ها گاهی کشور خود را بر اثر طمع کاری و فساد و یا خودکامگی به فساد و تباهی می کشانند و پا از گلیم خود فراتر نهاده و در داخل کشور نه تنها آسایشی برای شهروندان خود فراهم نمی کنند، بلکه هرچه بتوانند از ظلم و تعدی و چپاول اموال مردم دریغ نمی دارند، و در خارج از کشور هم به خاطر توسعه طلبی، با کشورهای همسایه سر جنگ و جدال برمی افرازند و سرانجام خود و کشورشان را به باد فنا و نابودی می سپارند، بدون تردید همه اینها از محدوده قرارداد بندگی دولتی بیرون است و خیانت به معامله مزبور به شمار می رود، اما باید توجه داشت که این گونه سرپیچی ها و عهدشکنی ها در تمام انواع معاملات معمولی حتی دادوستدها و قراردادهای فیما بین اشخاص بسیار اتفاق می افتد و لیکن امکان وقوع یا حتی وقوع این گونه حوادث در تاریخ جوامع انسانی دلیلی بر نفی و عدم مشروعیت تئوری بردگی دولتی گراتیتوس نخواهد بود و این خود اشتباهی از سوی نویسنده کتاب قرارداد جمعی است که احیاناً پیمان شکنی ها را نشانه عدم مشروعیت و

^۱ - Rousseau, The Social Contract, Book 1, Chapter 4. به ترجمه نگارنده

عدم وقوع قانونی پیمان به حساب آورده است. و اساساً هرگز نمی‌توان تخلفات و سرپیچی‌های از قوانین را دلیل بر نقص و نادرسی تئوریک آن قوانین دانست. به این جهت باید دکترین بردگی دولتی را از طریق دیگری پاسخ‌گویی و مردود اعلام نمود؛ طریقی که از این دشواری‌ها و نقاط ضعف برکنار باشد. به نظر می‌رسد تنها راهی که می‌توان و باید دکترین گراتیتوس را دربارهٔ بیگاری شهروندان به وسیلهٔ حکومت رد کرد، یک راه حل دومرحله‌ای است. که مرحلهٔ نخستین پی‌جویی و مراجعه به عمل و آنچه که در تاریخ جوامع بشری انجام یافته و می‌یابد، می‌باشد. و در مرحلهٔ دومین بررسی موانع تئوریک و عقلانی این دکترین است که عقلاً این نوع بیگاری را غیرممکن اعلام می‌دارد.

آنچه که در مرحلهٔ نخستین به نظر می‌آید این است که اصولاً رابطهٔ حکومت با شهروندان، هم در گزارش‌های تاریخی گذشته و هم در روش‌های گوناگون مشهود زمان حاضر، یک رابطهٔ مخصوصی است که نمی‌توان با معاملهٔ خرید و فروش، آن هم از نوع خرید و فروش انسان‌ها مقایسه کرد. زیرا هیچ گروهی که نامش جامعهٔ انسانی است، حداقل به صورت ظاهر و ادعا هم که شده، خواستار آن نیست که شهروندان را به صورت مملوک و اشیاء بلااراده و شعور زیر حاکمیت شخص حاکم یا هیئت حاکمه قرار دهد، هرچند که احیاناً این کار در گوشه و کنار جهان پیوسته عملاً رخ داده و می‌دهد. چرا که رابطهٔ خرید و فروش، رابطهٔ مخصوص میان مالک و مملوک است، در حالی که رابطهٔ حکومت و شهروندان رابطهٔ «پاسدار» و «پاسداری شونده» است. در غیر این صورت، هنر کشورداری با فنون گله‌داری و دام‌داری تفاوت چندانی نخواهد داشت. و این دیگر در هیچ زبانی و هیچ راه و رسمی جامعه نخواهد بود. هیچ رئیس کشوری هر اندازه هم که سرمست غرور و خودکامگی باشد، ادعای مالکیت

شهروندان را نکرده و نمی‌کند. حتی فراغنه مصر نیز که آن صحنه مجادله را با حضرت موسی علیه‌السلام به وجود آوردند تنها به خاطر گمراه کردن و جلب رضایت شهروندان به سوی خود بود. در حالی که اگر رابطه آنان با مردم خویش از نوع مالک و مملوک بود، هرگز نیازی به این صحنه‌سازی و جادوگری نبود.

مشکل جامعه‌شناسی به طور کلی و قرارداد جمعی بالخصوص در همین جا است از یک سوی گروه شهروندان را به صورت اصلی خود به عنوان افراد مستقل و آزاد انسان‌ها فرض می‌کند، و از سوی دیگر، همه آنها را در یک واحد جمعی وابسته به یکدیگر زیر لوای حاکمیت کل یا هیئت حاکمه مقهور و فرمانبردار می‌اندیشد. در این هنگام است که خودبه‌خود این پرسش به میان می‌آید که چگونه می‌توان رابطه کلی و افراد را با رابطه کل و جزء که معنای حقیقی جامعه و اعضای جامعه است، یکسان و یا هماهنگ ساخت؛ بدون اینکه به یک تناقض صریح و آشکاری برخورد نمود؟

مرحله دومین پاسخ‌گویی به دکترین بردگی دولتی گراتیتوس یک بحث فلسفی و تئوریک این نظریه است که باید این پرسش را مطرح کرد که: آیا با صرف‌نظر از گزارش‌های درست یا مبالغه‌آمیز تاریخی، این چنین معامله‌ای میان گروه شهروندان و حکومتی که با خود این قرارداد می‌خواهد شکل به خود بگیرد، ممکن است یا خیر؟ در قراردادهای شخصی، چه از نوع قراردادهای معمولی و رایج معامله میان اشیاء و اشخاص باشد و چه از نوع خرید و فروش انسان‌ها (که خوشبختانه در عصر حاضر از سوی مقامات بین‌المللی ممنوع و غیرقانونی اعلام شده است)، پیوسته باید طرفین دادوستد که عبارتند از خریدار و فروشنده، پیش از وقوع معامله مشخص باشند تا وقوع قرارداد میان آنها امکان‌پذیر باشد. طرفین قرارداد را در فقه اسلامی متعاقدين گویند.

هر عقد معامله‌ای خواه از قبیل خرید و فروش کالاها باشد یا ازدواج یا اجاره یا هر چه به آنها ماند، باید متعاقبین پیش از وقوع عقد به نوعی از انواع، تحقق داشته باشند تا بتوانند پیرامون معامله خود مذاکره نموده و به توافق دست یابند. در قرارداد بردگی شخصی که مقیاس و معیار دکتترین گراتیتوس به شمار می‌آید، طرفین قرارداد یکی فرد تهی دست و درمانده است که خود را در معرض تسلیم بردگی قرار داده است، و دیگری فرد توانگر و قدرتمند است که در موضع خریدار یا متقاضی می‌باشد. پس از اینکه طرفین مشخص گردیدند، آنگاه امکان فرجام یا نافرجامی معامله به وجود می‌آید، اما پیش از اینکه طرفین معامله وجود خارجی داشته یا مشخص باشند، وقوع یا عدم وقوع معامله اصلاً قابل تصور نمی‌باشد. ولی گراتیتوس بدون توجه به این محال عقلی، دکتترین خود را صرفاً با یک تشابه لفظی با بیگاری‌های شخصی مقایسه و طرح کرده و از آن دفاع می‌کند. غافل از اینکه فرض او و همه متفکرین و جامعه‌شناسان برای حل مشکل اساسی خود بر این است که شهروندان پیش از اقدام به قرارداد بیگاری و بندگی، همه در تمام امتیازات عمومی یکسانند و احدی از شهروندان را هیچ‌گونه امتیاز و ترجیحی بر دیگری نیست. زیرا پیش از انعقاد قرارداد بندگی هیچ‌کسی نه خریدار است و نه فروشنده، نه حاکم است و نه محکوم. خریدار و فروشنده دو عنوانی است که پس از انعقاد قرارداد بندگی و سروری به وجود می‌آید، و این قرارداد است که برخی از این شهروندان را به عنوان حاکم و باقی را به عنوان محکوم و بده مشخص می‌گرداند. به عبارت دیگر، طرفین معامله پس از وقوع معامله و از نهاد آن به عرصه وجود می‌آیند. در حالی که پیش از معامله همه شهروندان با یکدیگر یکسان و مساویند و حاکمی در میان نیست که خریدار بندگی شهروندان باشد. اگر خواسته باشیم که دکتترین گراتیتوس را با زبان منطق کلاسیک تبیین کنیم، باید

بگوییم حکومت از قرارداد بردگی به وجود می‌آید و قرارداد بردگی از حکومت و این همان دور محال است (Vicious Circle) که صریحاً بطلان دکتترین مزبور را نشان می‌دهد.

حال که به درستی معلوم شد که نه فکر درهم آمیختگی و ادغام دو شخصیت حقیقی و حقوقی ژان ژاک روسو می‌تواند حلال مشکل اساسی جامعه‌شناسی باشد و نه دکتترین بردگی دولتی گراتیتوس، اولی مشکل را پیچیده‌تر می‌سازد و دومی به کل راه اندیشه و خرد را مسدود می‌دارد، پس بهتر است خود، نواندیشی کنیم و ساختار جوامع را آنچنان که بوده و هست و خواهد بود با رهنمودی خرد ناب بشناسیم و کوشش کنیم چیزی از پیش خود بر نهاد جامعه تحمیل ننماییم.

از آنچه که تاکنون داستان‌سرایی شد، کاملاً آشکار گردید که فلسفه سیاسی در تحلیل شناخت رابطه شهروندان با دولت یا حکومت هنوز اندر خم یک کوچه است و نتوانسته است خود بفهمد و به دیگران بفهماند که فرد با حفظ و تأکید بر استقلال و شخصیت حقیقی و فردیت برای نوع کلی طبیعی خود «انسان» چگونه زیر چتر یک واحد جمعی قرار گرفته و عضویت کل را در این شخصیت مجعول حقوقی می‌پذیرد؛ بدون اینکه شخصیت حقیقی خود را خودباخته سازد!

مالکیت طبیعی - مالکیت وضعی و قانونی

به نظر می‌رسد روش پژوهندگی ایجاب می‌کند که به جای پناه بردن به تفسیر هابز یا روسو و دیگر متفکران، به مطالعه در طبیعت و زیست طبیعی و تاریخی و پس از آن به ذات و موجودیت اندیشه‌گرایی خود انسان از آن جهت که انسان است، پردازیم و درسی از طبیعت بیاموزیم که خود پاسخگوی همه این مشکلات خواهد بود. آنچه که زیست طبیعی انسان به ما می‌فهماند این است که هر واحد شخصی از نوع طبیعی انسان که طبیعتاً مانند سایر حیوانات از نیرو و غریزه انتخاب مکان زیست برخوردار است، بر اساس قانون طبیعی که در فطرت او از سوی آفریدگار جهان آفرین نهفته و سرشت شده است، نخست محل بی‌مانعی را برای زیست خود انتخاب می‌کند، و چون انتخاب مکان مزبور از هر جهت طبیعی بوده، و از سوی دیگر مسبوق به انتخاب شخص دیگر نبوده است، مکان انتخاب شده مزبور تعلق و اختصاص طبیعی به وی پیدا خواهد کرد. و او مالک حقیقی و بلاعارض آن محل خواهد بود. این قانون که می‌گوید: «هر کس که مکان بی‌مانع و بی‌سابقه از تصرف و حیازت دیگران را برای زیست خود به تصرف خویش درآورد، او طبیعتاً به مالکیت شخصی آن سزاوارتر خواهد بود»، سراسر یک قانون پیشین فطری است که از نیاز طبیعی بدن زنده و متحرک انسان به حیث و مکان زیست برخاسته و صورت قانونی پیدا کرده است و هیچ نوع بستگی به وضع و قانونگذاری اجتماعی و شرعی و حتی اراده عقلانی ندارد. زیرا هرچند که زیست طبیعی انسان در ساختار اولیه‌اش تفاوت‌هایی در امکانات و کیفیت انتخاب خود با زیست طبیعی حیوانات دیگر دارد که موجب امتیاز کلی بر هم‌جنسان خود می‌باشد، اما او در این مراحل اولیه زیست‌شناسی، چندان تفاوت

محسوسی در اصل انتخاب طبیعی زیست خصوصی خود با حیوانات دیگر ندارد. زیرا در مرحله نخستین، انسان به اقتضای زیست طبیعی خود مانند حیوانات دیگر مکان کوچکی را برای خویش برمی‌گزیند. پس از نخستین مرحله، مرحله دیگری که باز انسان با هم‌جنسان خود از روی ضرورت زیست، هم‌سو و یکسان است، انتخاب ضروری محیط مشترک زیست است. علاوه بر مرحله نخستین زیست، که از هر جهت انفرادی و اختصاصی است و به شخص واحد و فامیل او تعلق حقیقی و مالکیت خصوصی انحصاری دارد، مرحله دومین مکان زیست نیز، با اینکه فضای باز و مشترک و آزادی برای او و هم‌نوعانش به شمار می‌رود، اما چون انتخاب طبیعی و ضروری این مکان پهناور از نهاد ضرورت زیست انجام می‌گیرد لذا در این مرحله نیز مانند مرحله پیشین، تعلق مالکانه این فضای آزاد همچنان به شخص و خانواده او یک تعلق و مالکیت خصوصی و طبیعی است و از لحاظ تعلق اختصاصی، از توابع مالکیت اختصاص، این تعلق و مالکیت خصوصی اشاعه و ادغام را به خود می‌گیرد و نیاز به آن امتیاز انحصاری که برای مرحله پیشین بود، خودبه‌خود در میان نیامده و این‌بار مالکیت انحصاری خصوصی به مالکیت خصوصی مشاع و درهم‌آمیخته دیگر هم‌نوعان تبدیل می‌گردد. نام آن مکان کوچک‌تر که در مرحله نخستین گزینش می‌شود، در میان پرندگان و حیوانات «لانه» و «کاشانه» و «آشیانه» است و در اصطلاح انسان‌ها «خانه»، «مسکن» و غیره است. و انسان همانند دیگر حیوانات پس از استقرار در مکان طبیعی و بسیار خصوصی و انحصاری خود، با شناخت ذاتی و غریزی درک می‌کند که این مکان کوچک اگر از هر سوی بسته و غیرقابل نفوذ باشد، خانه یا لانه زیست او در دم به گورستان وی تبدیل خواهد شد. لذا باز در این مرحله ضرورت زیست ایجاب می‌کند که حداقل از یک سو باید خانه یا لانه مزبور، راهی به فضای باز

بیرون داشته باشد تا راه عبور و مرور و تأمین آذوقه و مایحتاج زیست امکان‌پذیر گردد. در این هنگام طبیعتاً تعلق و ارتباط مخصوصی میان مکان کوچک‌تر و فضای باز بزرگ‌تر به وجود می‌آید که با آن تعلق نخستین به مکان زیست، تفاوت آشکاری پیدا می‌کند. هرچند که این هر دو تعلق از نوع تعلق به مکان طبیعی زیست می‌باشند که از ضرورت زیست طبیعی و ابتدایی حیوانات و انسان‌ها سررشته گرفته‌اند، اما تعلق نخستین به گونه بسیار انحصاری و انفرادی است، و تعلق دومین با وجود اینکه خصوصی و شخصی است از صورت انحصار خارج شده و فرم مالکیت شخصی مشاع و غیرانحصاری را به خود گرفته است. و این دگرگونی و تفاوت فرم تعلق مالکه نیز از تفاوت ضرورت زیست در خانه و بیرون خانه شکل گرفته است، و هیچ ارتباطی به وضع و قانونگذاری و اراده جمعی و یا حتی اراده و درک عقلانی شخص ندارد. به همین ترتیب و با عین همین ضرورت‌های طبیعی زیست، انسان‌های دیگر نیز دور یا نزدیک در همان محیط زیست خانه و مسکن می‌گزینند، و هر کدام آنها نیز نسبت به مکان شخصی و فردی که مکان کوچک‌تر است، تعلق مالکانه خصوصی و انحصاری از طریق عامل ضرورت طبیعی زیست پیدا می‌کنند و نسبت به فضای آزاد و مشترک بیرونی یک نوع تعلق دیگری که مالکیت مشاع غیرانحصاری است قهراً کسب خواهند نمود. فی‌المثل پرنده‌ای که لانه‌ای را در شاخه درختی برای زیست خود و جوجه‌هایش از طریق ضرورت زیست طبیعی گزینش کرده، تعلقش نسبت به همان مکان کوچک لانه، یک تعلق اختصاصی و انحصاری است، و هرگز اجازه نمی‌دهد یک فرد بیگانه‌ای که عضویت خانواده او را ندارد به آنجا راه یابد. اما تعلق و ارتباطش به تمام فضای پرواز، با وجود اینکه اختصاصی و به اقتضای عامل غریزه و طبیعتی که در او حاکمیت دارد می‌باشد، ولی هرگز این تعلق انحصاری نیست؛ چرا

که دیگر پرندگان نیز در فضای پرواز او سهیمند و همه آزادانه از آن استفاده می‌کنند. از این تحلیل خوب آشکار می‌شود که عامل طبیعت به دو گونه اختصاص مالکانه رهبری می‌کند: یکی مالکیت اختصاصی انحصاری و دیگری مالکیت اختصاصی مشاع.

از پژوهندگی‌های بالا نکاتی چند آشکار می‌شود: یکی آنکه هر گروه‌بندی و تجمعی را نمی‌توان جامعه نامید، زیرا چنانکه کاملاً مشهود است بسیاری از پرندگان و بسیاری از حیوانات صحرایی پیوسته به صورت جمعی مکان‌های زیست خود را در تابستان و زمستان انتخاب می‌کنند، و در فصل‌های مختلف سال به این سو و آن سو به حالت گروهی مهاجرت می‌نمایند، اما چون این گونه تجمع با اراده و هوشمندی عقلانی نیست و صرفاً از روی غریزه و شعور فطری است، آن جامعه‌ای که موضوع بحث در اینجا و در رشته‌های جامعه‌شناسی است، نخواهد بود.

دوم آنکه همان‌گونه که مشاهده گردیده، تعلق و اختصاصی که انسان مانند هم‌جنسان خود در مرحله نخستین زیست به مکان طبیعی خود پیدا می‌کند و همچنین تعلق و اختصاصی که هم او در مرحله بعد به محیط پهن‌اور زیست خود به دست می‌آورد، هر دو داخل در تعلق مالکیت شخصی است و لیکن یکی «مالکیت شخصی انحصاری» و دیگری «مالکیت شخصی مشاع». در اینجا باید به این نکته توجه کرد که حق مالکیت به طور کلی از همین تعلق و اختصاص یک شیء به شیء دیگر که از هر جهت زیر حاکمیت شیء اول قرار دارد، انتزاع می‌شود و باید پیوسته مالک رابطه حاکمیت و برتری بر شیء مملوک را داشته باشد. شدیدترین این رابطه، رابطه میان خالق و مخلوق است. و اوست که مالک حقیقی همه موجودات آسمان‌ها و زمین است و اما واژه‌هایی همچون تعلق، اختصاص، حاکمیت، مالکیت و برتری همه به معنای

قیومیت و ایجادند و ایجاد و وجود در عداد مفاهیم مقولات محاسبه نمی‌شوند. سپس رابطهٔ خلاقهٔ نفس با صورت‌های ذهنی و پدیده‌های تصویری و تصدیقی ذهن، و پس از آن همین رابطهٔ انسان به مکان زیست است که با اشغال جسمانی خود مکان را زیر حاکمیت و فرماندهی تحرکات بدنی خود قرار می‌دهد. بنابر این، حق مالکیت انسان به مکان زیست طبیعی خود از حقوق طبیعی و تکوینی است و به هیچ وجه قابل جعل و وضع و قانونگذاری نیست. به همین گونه حقوقی که از طبیعت برتر انسان که هوشمندی و آینده‌نگری و خردمندی او است انتزاع می‌شوند از آن جمله حقوق طبیعی (Natural laws) است که نیازی به طی مراحل قانونگذاری ندارد. در مقابل، احکام و قوانین وضعی است که باید از طریق وضع و طی مراحل قانونگذاری پدید آیند. مثلاً قوانینی که مربوط به حقوق بشر است، اگر به راستی این قوانین از نهاد طبیعت انسان از آن جهت که انسان است استخراج و مدون شده‌اند، بدون تردید باید این حقوق و قوانین را به حق قوانین طبیعی خواند نه قوانین وضعی، چرا که هیچ عامل یا نهاد دیگری جز طبیعت خود انسان هیچ گونه مداخله در وضع و ساختار آنها ندارد. فی‌المثل، حق تعقل و آزاداندیشی از حقوقی است که از نیروی طبیعت اندیشه‌گر انسان برخاسته است، نیرویی که ماهیت انسان را از دیگر حیوانات ممتاز و مشخص می‌سازد، اینچنین حقی پیوسته در موجودیت هر انسانی ثابت و لایتغیر است و نیازی به وضع و قانونگذاری از سوی مجامع قانون‌گذاران ندارد. به نظر می‌رسد این گونه حقوق و امتیازات به هیچ وجه در انحصار عدهٔ خاصی از افراد انسان نیست تا بتوانند با یک نشست و گردهمایی به افراد دیگر که ذاتاً واجد این امتیازاتند، اعطا کنند. چرا که چیزی را که خود اختیار وضع و رفع آن را ندارند چگونه می‌توانند به دیگران اعطا نمایند. علاوه بر این، حقوق و مزایای طبیعی که از روز ازل در لوح خلقت انسان ثبت

شده و در موجودیت تمام انسان‌ها متقرر و حاصل است دیگر برای هیچ کس و هیچ مقام و مجمعی ممکن نیست آن را که حاصل است، تحصیل نماید. و این خود اهانت به مقام والای انسانیت است که گویی شماری از انسان‌ها خود را برتر از انسانیت سایرین تصور کرده و خواسته‌اند برای قلمرو انسانیت راه و رسم و حد و مرزی وضع نموده و به دیگران تحمیل نمایند. تنها مطلبی که می‌توان دربارهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر پذیرفت این است که این اعلامیه صرفاً یک تذکاریه و هشدارنامه‌ای بیش نیست و کارایی آن بیش از این نیست که در هنگامی که گروهی یا فردی از انسان‌ها در حال غفلت و غرور حیوانی به ظلم و بیدادگری گرایش پیدا می‌کند، این اعلامیه هشدار می‌دهد که آنان را به سوی نهاد فطری و طبیعی خود بازمی‌گرداند تا آوای درونی خود را به گوش جان بشنوند و بدانند که سرخط انسانیت آنها چیست تا از کردار خود پشیمان شوند یا به جزای خود برسند.

باری، مسلماً حق انتخاب حیّز و مکان مناسب برای زیستن طبیعی انسان از آن جهت که او جسمی از اجسام متحرک و زنده است از جمله احکام و حقوق طبیعی وی شمرده می‌شود، و این حق از نهاد طبیعت جسمانی و زندهٔ او برخاسته است و با هم‌جنسان حیوانی خود به جز در برخی کیفیات در این ویژگی تفاوت آشکاری ندارد. به همین جهت این حق را برای انسان باید حتی پیش از حقوق بشریت او شناخت نه از جملهٔ آنها، زیرا حقوق بشر از آن جهت که بشر است، از طبیعت متمایز و برتر است که یک طبیعت عقلانی و هوشمندانه است استخراج می‌شود. این امتیاز ذاتی، موجودیت انسان را بر تمام هم‌جنسان خود پیشی و برتری می‌بخشد. لذا شناخت صحیح ما از حقوق طبیعی برای انسان‌ها باید به ترتیب بدین گونه ترسیم گردد: حق داشتن یک مکان مخصوص، از لوازم جسمیت او است، و حق داشتن یک محیط و

فضای باز زیست در مجاورت مکان خصوصی او که این هر دو از ضروریات زیست و تحرک ارادی حیوانی او به شمار می‌رود نه از طبیعت انسانیت وی. زیرا همان‌گونه که طبیعت جمادات و نباتات اقتضا دارد که آنها به یک مکان و حیث خاص ثابتی تعلق و اختصاص داشته باشند و پیوسته در آن مکان استقرار یابند، به همان‌گونه که زمین طبیعتاً اقتضا دارد که تمام مدار حرکت آن به دور خورشید، مکان اختصاصی و طبیعی او شناخته شود. و همان‌گونه که حیوانات دریایی و صحرایی و پرنده‌گان و خزندگان مکان‌های خاصی را در قلمرو زیست طبیعی خود انتخاب کرده و از محدوده آن خارج نمی‌شوند، به همان‌گونه انسان نیز به حکم طبیعت زنده و متحرک خود مکانی را که بتواند در آنجا به آبشخوارگی و زیست این‌چنانی خود آزادانه ادامه دهد برای خود انتخاب کرده است و از همین انتخاب طبیعی یک رابطه اختصاصی قهری برای وی به وجود می‌آید. این رابطه اختصاصی را مالکیت خصوصی می‌نامیم و این مالکیت خصوصی به اقتضای زیست در مکان خصوصی انحصاری است، و به اقتضای زیست در مکان خصوصی مشترک در فضای بزرگ‌تر مالکیت خصوصی مشاع خواهد بود. این هر دو نوع مالکیت، هم طبیعی است «زیرا به اقتضای طبیعت به وجود آمده» و هیچ عامل دیگری جز ضرورت طبیعی در این اختصاص مؤثر نمی‌باشد، و هم خصوصی است «به جهت آنکه هر شخصی از اشخاص، به نحو مستقل دارنده این دو گونه اختصاص مکانی می‌باشد». این هر دو گونه مالکیت خصوصی، یکی انحصاری و دیگری مشاع، به همان جهت که به اقتضای زیست طبیعی می‌باشند، غیرقابل وضع و تشریح اند و به همان علت که قابل وضع و تشریح نیستند، پذیرنده سلب و حذف قانونی نمی‌باشند و هرگونه اعمال زور و قدرت، چه از سوی حکومت و چه از سوی عوامل دیگری غیر از اعراض و صرف نظر کردن مالک اصلی و حقیقی خود، در

مصادره یا سلب این گونه مالکیت طبیعی، بیدادگری و ظالمانه خواهد بود. اینها حقوق طبیعی است که تعلق آن به انسان از آن جهت نیست که او انسان است بلکه از آن جهت است که او جسمی زنده و متحرک است.

در برابر این مالکیت طبیعی و خصوصی انحصاری و مشاع، مالکیت وضعی، اعتباری و قانونی قرار دارد و آن در جایی است که مالکیت حقیقی و طبیعی وجود نداشته باشد و یکچنین اختصاصی قهراً نیازمند به وضع و قرارداد و اعتبار اجتماعی خواهد بود. نشانه مالکیت وضعی و قانونی این است که با یک تشریفات خاصی از نوع قرارداد به وجود می آید و با تشریفات دیگر از همان نوع به شخص یا شخصیت دیگری انتقال می پذیرد، بدون اینکه تغییری در واقعیت مالک یا مملوک پدید آید. اما در مالکیت حقیقی و طبیعی این رابطه و تعلق حقیقتاً میان مالک و مملوک به وسیله انتخاب و اشغال مکان مزبور از سوی مالک تحقق می یابد، بدون اینکه تشریفات انتقالی در میان باشد. و هرگونه تغییر و تحولی در این گونه مالکیت تنها از سوی تغییر و تحول در وضع و شرایط زیستی مالک حقیقی به وقوع خواهد پیوست.

مالکیت شخصی انحصاری - مالکیت شخصی مشاع

کاوش‌ها و پژوهشگری‌ها در طبیعت خدابخشی انسان تا به اینجا گرایید که انسان از آن جهت که جسمی جاندار و متحرک و بالاراده است، نه از آن جهت که فردی از افراد انسان است، به حکم ضرورت طبیعی هر عمل و تحرک ارادی حیوانی و غیرارادی غریزی و غیرغریزی که از وی سر می‌زند یک پدیده صرفاً طبیعی به شمار می‌رود. و رابطه اتحادی استقلال و فردیت خود را با نوع طبیعی خویش که رابطه کلی و فرد است در تمام این مراحل طبیعی نشان می‌دهد. و این بدان معناست که او خود را هنوز در حلقه عضویت جامعه که نمایانگر رابطه کل و جزء است گرفتار نیافته است و بالنتیجه در داشتن آن دو گونه مالکیت‌های طبیعی که یکی انحصاری و دیگری مشاع است، هیچ نیازی به تأیید و تصویب قانونی که از سوی جامعه و روابط جمعی اعتبار می‌یابد ندارد.

بر اساس این نظریه، قانون یا قاعده‌ای که فقهای اسلامی برای اثبات مالکیت شخصی بدان توسل می‌جویند که می‌گوید: «هر کس به هر مکان سبقت در تصرف جوید، او به آن مکان اولویت در اختصاص خواهد داشت»^۱ یک قاعده کاملاً طبیعی است که گویای مالکیت اختصاصی برای هر فرد از افراد انسان، آن هم نه از آن جهت که انسان است بلکه از آن جهت که جسمی از اجسام زنده و متحرک بالاراده

^۱ - متن این قاعده این است: «من سبق الی مکان فهو حق به» که از روایات و احادیث ائمه اطهار علیهم السلام استخراج و مورد تمسک واقع می‌شود. وسایل الشیعه، جلد ۱۲، باب ۱۷، از ابواب آداب التجاره. به نظر این نگارنده هر چند که این روایت را به صورت دستورالعمل تبعیدی مورد استفاده قرار داده‌اند اما واقعیت این است که این روایت و بسیاری دیگر از این گونه روایات ارشاد و راهنمایی و تأکید به سوی حکم ضرورت زیست طبیعی به شمار می‌روند و خود در صدد وضع و تشریح یک حکم تازه نیستند.

است، می‌باشد. افراد دیگری هم که عیناً به همین ترتیب و از روی همین ضرورت زیست طبیعی در مجاورت و همسایگی او مکانی را برای زیست خود انتخاب کرده‌اند، از همین دو گونه مالکیت خصوصی، انحصاری و مشاع برخوردار خواهند بود. و چون تمام افراد همسایه با یک نسبت مساوی، عمل سبقت در تصرف فضای کوچک «خانه» و فضای بزرگ محیط زیست مشترک را انجام داده‌اند هر یکان همسایه، نه به صورت جمع و ترکیب جمعی، بلکه به شکل فردی و مستقل، حق مالکیت شخصی انحصاری نسبت به خانه و حق مالکیت شخصی مشاع نسبت به فضای مشترک پیدا خواهند کرد و این حق مالکیت چون از روی ضرورت زیست طبیعی است، هیچ نیازی نیست که افراد از فردیت و استقلال خود گذر کرده و خویشتن را برای به دست آوردن این مالکیت، چه انحصاری و چه مشاع، به عضویت در جامعه و شخصیت حقوقی کل درآورند. مثال رایج و آشکار مالکیت خصوصی مشاع هرچند از نوع مالکیت وضعی و حقوقی است، مالکیت خصوصی و مشاع فرزندان به طور کلی ورثه یک مالک خصوصی است که پس از فوتش مالکیت شخصی و انحصاریش به تمام افراد ورثه انتقال می‌یابد؛ به طوری که هر کدام از ورثه به مقدار سهم خود پیش از تقسیم و افراز، در تمام اموال مورث حق مالکیت شخصی دارد و این حق مالکیتش به تمام اجزاء و جزئیات مالکیت‌های دیگران در تمام اموال و ترکه مورث مزبور سرایت و نفوذ پیدا می‌کند. در مورد مالکیت طبیعی افراد انسان‌ها نسبت به فضای بزرگ زیست مشترک نیز که گفته شد، این مالکیت به صورت مالکیت شخصی مشاع است، باید متوجه بود که اشاعه به معنای سرایت و نفوذ مالکیت‌های شخصی در یکدیگر است و به معنای مالکیت جمعی یا به قول فقیهان مالکیت جهت مشترک که یک پدیده وضعی و قانونی است، نمی‌باشد.

تا به این مرحله، انسان‌ها هم در زیست طبیعی و هم در مالکیتی که آنان در نتیجهٔ این زیست به خانه و فضای بزرگ زیست خود قهراً و در اثر ضرورت زیست به دست می‌آورند، در قلمرو فردیت و استقلال خود می‌باشند و در این مصاف هیچ‌گونه نیازی به همکاری و همیاری افراد دیگری از نوع خود ندارند و اگر افراد دیگری هم در این فضای بزرگ زیست در مجاورت با یکدیگر قرار دارند، این تجمع طبیعی است و بسیاری حیوانات نیز از این تجمع و هم‌زیستی برخوردارند، بدون اینکه نیازمند قرارداد هم‌بستگی و معاونت داشته باشند.

بهبودی یا هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

علاوه بر زیست طبیعی که انسان با هم‌جنسان خود از نوعی هم‌سویی و وجه اشتراک برخوردار است، طبیعت برتر و زیست والاتی به او اختصاص دارد که وی را از دیگر حیوانات ممتاز و تکامل‌یافته‌تر نشان می‌دهد. و آن زیست عقلانی یا طبیعت اندیشمندانه انسان است که او را پیوسته به سوی بهزیستی و تعاون با همسایگان رهبری می‌کند. در این زیست برتر، انسان با استفاده هوشمندانه از امکانات و فرآورده‌هایی که از زیست طبیعی و حیوانی خود در اختیار دارد و با به کار بردن استقلال در اعمال مالکیت طبیعی شخصی انحصاری در خانه و مالکیت طبیعی شخصی مشاع در فضای مشترک بیرون خانه، پیوسته در تکاپوی بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان از نوع خود می‌باشد. و این گرایش به سوی بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از ویژگی‌هایی است که از نهاد طبیعت برتر و عقلانی او برخاسته است، نه به اقتضای زیست طبیعی حیوانی او و نه از عوامل خارج از طبیعت عقلانی که بر وی تحمیل می‌گردد. و بدین جهت در این مرحله او ابتکارات سازماندهی برای تشکیل و ساختار بهزیستی و زندگی تکامل‌یافته خود را تنها از نیروی مستقل آزاد و انفرادی خود بهره‌یابی می‌کند، و در تکاپوی این بهره‌یابی باز هیچ‌گونه نیازی به قرارداد جمعی یا عوامل دیگری نظیر آن ندارد. همین اندازه برای او کافی است که مالکیت طبیعی شخصی و انحصاری خانه خود، و مالکیت مشاع محیط زیست خود را پیشاپیش بدون معارض در اختیار خود داشته باشد. و با اتکا و استناد به این مالکیت طبیعی، هر عملی را که در راستای بهزیستی و تکامل زیست با نیروی اندیشه خود (عقل عملی) تشخیص می‌دهد، بدون قرارداد معاونت و همبستگی قبلی

انجام می‌دهد. در راه انجام و اعمال حق مالکیت شخصی و مستقل و مشاع، هر فردی از افراد دیگر انسان نیز عیناً همچون خود او براساس زیست طبیعی از مالکیت شخصی مشاع سرزمین او برخوردار است. برخورد به این واقعیت طبیعی، عقل عملی و نیروی اندیشمندی او را به دو راه حل به هم پیوسته ترغیب و رهنمون می‌سازد. این دو راه حل به هم پیوسته این است که او و تمام افرادی که مانند او از مالکیت مشاع آن سرزمین برخوردارند به رهنمود عقل عملی، شخصی یا هیئتی را وکالت و اجرت دهند که تا او تا جایی که ممکن است همهٔ همت و وقت و امکانات خود را در بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نرزد. و اگر احیاناً در این گزینش، اتفاق آرای مالکین مشاع فراهم نگردد، تنها راه بعدی و باقیمانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت توسل جویند. و این به سان همان ورثه‌ای است که املاکی را از مورث خود به صورت مالکیت شخصی و مشاع به ارث برده‌اند و هنوز سهمیهٔ خود را به وسیلهٔ تقسیم مشخص و مفروز نکرده‌اند. در این صورت تنها راه اعمال مالکیت شخصی و مشاع هر یک در اموال خود این است که وکیل یا داوری را به حاکمیت یا به حکمیت برگزینند تا این اموال را به صورت مطلوبی حفاظت و در مقابل دواعی مدعیان خارجی دفاع نماید. و اگر احیاناً همهٔ افراد ورثه به این وکالت یا تحکیم حاضر نباشند، تنها راه حل بعد این است که اکثریت آنها به وکالت یا تحکیم حاضر نباشند، تنها راه حل بعد این است که اکثریت آنها به وکالت یا تحکیم رأی دهند، و در این هنگام حاکمیت اکثریت بر اقلیت قهراً بدین معنی خواهد بود که اقلیت، رأی اکثریت را در زمینهٔ عدم حصول اتفاق آرا پذیرفته است و نتیجتاً پذیرش رأی اکثریت از سوی اقلیت، به دست آوردن آرای همگان خواهد بود. و باز تمام این رخدادها بر اساس استقلال کامل و

بهره‌یابی از فردیت و شخصیت حقیقی انسان‌ها به وجود می‌آید و عقل عملی هر انسانی، وی را بدین روش رهبری می‌کند.

معنای جامعه، بر اساس مالکیت شخصی مشاع

پس از اینکه مالکیت شخصی مشاع را به تفصیل و شرحی که در بالا گفته شد شناختیم، و پذیرفتیم که تعلق و وابستگی آحاد و افراد انسان‌ها به سرزمینی که برای زیست طبیعی خود برگزیده‌اند یک تعلق مالکانه طبیعی و غیرقابل وضع و رفع قانونی است، آنگاه به مقتضای قانون انسانی و اسلامی: «الناس مسلطون علی اموالهم»^۱ «یعنی هر انسانی حق هرگونه تصرف و حاکمیت در اموال خود را دارا می‌باشد» و بدون هیچ نیازی به گردهمایی و قرارداد جمعی و تنها به خاطر اعمال حق مالکیت و حاکمیت بر اموال شخصی مشاع خود و حفظ و حراست سرزمین زیست طبیعی، او با رهنمود عقل عملی به گزینش و استخدام یک نماینده یا یک هیئت نمایندگی می‌اندیشد. همین روش برای هر فرد دیگر از افرادی که در همسایگی وی زیست طبیعی خود را برگزیده است و دارای حق مالکیت مشاع آن سرزمین می‌باشد، روی خواهد داد. و چون سرزمین مزبور به طور اشاعه در اختیار و مالکیت هر یک از این افراد قرار دارد، قهراً نماینده یا هیئت نمایندگی که از سوی مالکین انتخاب می‌شود، باید به عنوان نماینده مشاع همه افراد، نه به صورت یک واحد جمعی بلکه به صورت فراگیری همه افراد و آحادی که در آن سرزمین سکنی گزیده‌اند، عمل نماید. صفت

^۱ - این قاعده نیز مانند قاعده پیشین با آنکه از متون احادیثی است که از طریق وحی به دست آمده و به صورت یک قاعده فقهی مورد استناد فقیهان در ابواب معاملات و اقتصادیات قرار گرفته است مع الوصف چون محتوی آن یک پیام عقلانی انسانی است باید در عداد حقوق بشر از آن جهت که بشر است محسوب گردد و اختصاصی به جوامع اسلامی و دینی ندارد. علاوه بر این، این گفتار به سان یک تعریف جامع و مانع و معادله منطقی از پدیده مالکیت است و بدین معنا است که مالکیت جز سلطنت مالک بر مملوک نیست و به معنای مقوله «جده» یا اضافه که بعضی از فقهای متأخر به اشتباه تصور کرده‌اند، نمی‌باشد.

نمایندگی که به معنای نمایانگری است، به درستی و حقیقت تابع و نمایانگر نحوه مالکیتی است که مالکین اصلی و صاحبان حقیقی آن سرزمین دارا می‌باشند و با یک قرارداد خصوصی، که فرم وضعی آن قرارداد وکالت است، به او اعطا می‌کنند. و چون نحوه این مالکیت یک مالکیت شخصی مشاع است، وکیل یا نماینده‌ای هم که از سوی این مالکین در یک قرارداد وضعی وکالت استخدام می‌شود یک وکیل یا نماینده شخصی مشاع برای همه افراد شهروندان خواهد بود، و نه یک وکیل یا وکالت برای یک واحد جمعی و یا یک شخصیت حقیقی. و براین اساس اصلاً یک واحد جمعی یا یک شخصیت عمومی و حقوقی (Public Person) در میان نیست تا به گفته روسو شهروندان هر یک در تور یگانگی آن گرفتار عضویت آن شده و استقلال و هویت فردی خود را بدان باخته باشند. بنابر این، جامعه در تز مالکیت شخصی مشاع به معنای جمیع افراد شهروندان است نه به معنای یک واحد جمعی.

در اینجا لازم است که تفاوت میان جمیع که به معنای فراگیری یک‌یک افراد است و واحد جمعی یا مجموعی که به معنای یک شخصیت واحد جمعی است، شرح داده شود تا به خوبی روشن گردد جامعه‌ای که در اینجا براساس دکترین مالکیت مشاع ارائه می‌شود، با جامعه‌ای که جامعه‌شناسان اروپایی از آن گفتگو می‌کنند چه فرق منطقی و اساسی پیدا می‌کند.

در اصول فقه اسلامی که مسلماً اهمیت و ارزش‌های بنیادی و عملی آن تا هم‌اکنون بر حقوق‌دانان و متفکران جهان پوشیده مانده است، معانی عموم را که مرادف با جمع است، به سه گونه تقسیم کرده‌اند بدین قرار:

عموم استغراقی - عموم بدلی - عموم مجموعی

عام استغراقی آن مفهوم و موضوع عامی است که به تبعیت تکرر و تعدد هر فردی از افراد موضوع در هر زمان و مکان که باشد، حکم نیز در آن زمان و مکان گسترش و توزیع و تکرر می‌یابد، به طوری که هر فردی از افراد موضوع همان‌گونه که در هستی خودش مستقل و جدای از هستی افراد دیگر است، حکمش نیز مستقل و غیروابسته به حکم‌های افراد دیگر همان موضوع می‌باشد. بهترین مثال برای این گونه عموماً، قضایای حقیقهٔ منطقی است. فی‌المثل اگر می‌گوییم: «هر انسانی حیوان گویا است» بدون تردید این یک حکم عامی است که بر موضوع عام (هر انسان) وارد شده و معنای عموم در این قضیه استغراقی است، یعنی در هر زمان و در هر مکان اگر شیئی موجود باشد که او حقیقتاً انسان است، او حیوان گویا خواهد بود. و این بدین معناست که هر فردی از افراد انسان به همان‌گونه که در فردیت و هویت انسانیش مستقل و بی‌نیاز از وجود یا عدم انسان‌های دیگر است، به همان‌گونه او در حکم «حیوان گویا» و داشتن این امتیاز مستقل و بی‌نیاز از دیگر انسان‌ها می‌باشد، چرا که انسانیت او وابسته به انسانیت دیگران نیست.

عام بدلی مانند این است که می‌گوییم: «برای تدبیر امور هر کشوری حاکمی یا حکومتی لازم است». در این گزاره، کلمات «هر کشور، حاکم، حکومت» به نوعی عموم و فراگیری دلالت دارند که گزاره را از اختصاص و محدودیت کمی خارج کرده و در عداد کلیات قرار می‌دهد. زیرا مقصود از «هر کشور» عموم استغراقی است. یعنی هر کشوری در هر منطقهٔ جغرافیایی و در هر زمان و مکانی که آن به عنوان یک کشور تصور گردد. چنانکه مقصود از حاکم و حکومت نیز حاکم و حکومت خاصی و در منطقه و زمان و مکان خاصی نیست. و بدین جهت آنها از الفاظ عام به شمار می‌روند. اما عمومیت و فراگیری آنها مانند واژهٔ «هر کشوری» نیست

زیرا هر کشور در هر منطقه در یک زمان قابل تعدد و تکرار نیست. هر فرد حاکم یا حکومتی که در آن کشور استقرار یابد، از حاکم یا حکومت‌های دیگر کفایت می‌کند. و یک نوع حاکم یا حکومت همیشه علی‌البدل باید در آن کشور وجود داشته باشد، چنانکه در این مثل زیبا و معروف فارسی آمده است که: «دو پادشاه در یک اقلیم نگنجند».

و بالاخره عام مجموعی، آن عموم و شمولی است که عناصر و اشیاء نهادین خود را به صورت اجزای ترکیبی در بر می‌گیرد. مثلاً در جایی که می‌گوییم: «در جنگ جهانی دوم قشون متفقین پیروز شد» یا می‌گوییم: «اول پاییز هر سال کلاس‌های درس شروع به کار می‌کنند». قشون یا کلاس درس یک واحد جمعی است که موضوع گزاره‌ها واقع گردیده و نسبت این واحد جمعی به اشیایی که در زیر چتر فراگیر آن قرار گرفته‌اند، نسبت کل و جزء یا سازمان و اعضای آن سازمان است. در اینجا «قشون» یک واحد جمعی از سربازان است و «کلاس» هم یک واحد جمعی از دانشجویان.

پس از شناخت معانی جمع یا عموم، تفاوت میان جامعه‌ای که روسو و کلیه جامعه‌شناسان غربی تا به امروز تفسیر کرده‌اند از یک سو، و جامعه‌ای که اینک ما بر اساس مالکیت شخصی مشاع طرح‌ریزی کرده‌ایم از سوی دیگر، خوب روشن خواهد شد. جامعه روسو و جامعه‌شناسان دیگر همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، از قرارداد جمعی و تشکیل یک اتحادیه فراگیرنده‌ای اشتقاق و ریشه‌یابی می‌کند که به درستی منطبق با عموم مجموعی است. و اشیایی که زیر چتر این واحد مجموعی قرار گرفته‌اند لزوماً باید همه اجزا و عناصر ترکیبی آن به شمار آیند. و هیچ هویتی جز هویت عنصری و ترکیبی برای کل ندارند. اما جامعه‌ای که بر اساس مالکیت طبیعی شخصی

مشاع استوار است از جمیع، نه از واحد مجموعی، اشتقاق یافته و منطبق با نخستین معنای عموم است که آن را عموم استغراقی می‌گویند. در این جامعه هر یک از شهروندان پیوسته از هویت فردی و استقلال خود در تمام شئون و پدیده‌های زیست طبیعی و زیست عقلانی انسانی برخوردار است و هیچ عاملی جز مرگ و نابودی نمی‌تواند کمترین رخنه‌ای در فردیت و استقلال او پدید آورد. جامعه‌ای که از جمیع انسان‌های ساکن در یک سرزمین خاصی تشکیل گردد، همه دارای استقلال و زیست طبیعی و زیست عقلانی خود می‌باشند. و هر یک خودمحمور در اندیشه و خودمحمور در آرا و کردار و گفتار خویشند. و تنها همین استقلال در فردیت و آزادی اندیشه و کردار و رفتار است که لزوماً مسئولیت اخلاقی برای هر یک از آحاد شهروندان جدای از دیگری به وجود می‌آورد؛ چرا که آزادی و استقلال و هرگونه مزایایی مانند آن، از طبیعت عقلانی که موجودیت وی را در میان سایر حیوانات ممتاز و تکامل یافته نشان می‌دهد ریشه گرفته است و این آزادی یک آزادی معقول و انسانی و خردمندانه است. و همین آزادی معقول و خردمندانه او است که لزوماً به مسئولیت و تعهد عقلانی گراییده می‌شود. آن نوع آزادی دیگر، که از طبیعت حیوانی و زیست طبیعی هر جاننداری برخاسته می‌شود، هرگز آزادی یا آزادی معقول انسانی نخواهد بود و در حقیقت توخّش و فرومایگی است که به غلط و با تشبیه بسیار ناموزون و بعید، آزادی نام گرفته است و موجب بسیاری از اشتباهات در حقوق سیاسی و جامعه‌شناسی گردیده است. این تنها صفت آزادی نیست که در حوزه انسانیت باید به صفت معقولیت توصیف گردد، تمام صفات و رفتار و کردار انسان از آن جهت که انسان است باید از ذات خردمندانه او سرچشمه گرفته و به ذات خردمندانه وی بازگشت نماید و این خود یک قاعده فلسفی است که: هر بالعرضی باید به ذات موضوع که

عامل فعل است، منتهی گردد. «کَلِمًا بِالْعَرَضِ لَا بَدَّ وَ ان يَنْتَهِيَ اِلَى مَا بِالذَّاتِ». اگر آزادی رفتار و کردار و نوشتار یکی از مزایا و چهره‌های انسانی است باید از نهاد خردمندانگی ذاتی انسان که حیوان متفکر و خردمند است برخاسته و دائماً زیر کنترل عقل عملی او قرار گیرد. از سوی دیگر، حرکات و سکنتاتی که از منبع زیست حیوانی او به وقوع می‌پیوندد، از قلمرو و قوه ذاتی عاقله او برکنار است و به قوای حیوانی او ارتباط و وابستگی پیدا می‌کند. در اینجا خوب معلوم می‌شود آن آزادی رفتار و کردار و گفتار که از حقوق و مزایای بشر به شمار می‌رود لزوماً یک آزادی معقول و خردمندانه است، و تنها این آزادی معقول و خردمندانه است که عامل اخلاقی و اصلی مسئولیت می‌باشد. لذا باید با قاطعیت تمام بگوییم: مسئولیت از لوازم عقلی و غیرقابل تفکیک آزادی است، و این خود مفهوم آزادی معقول است که محدودیت و مسئولیت را برای عامل فعل ایجاد می‌کند.

معنای کشور در دکترین مالکیت مشاع

بر اساس دکترین مالکیت شخصی مشاع به طور وضوح معلوم می‌گردد که معنای کشور و کشورداری چیست. کشور عبارت از آن فضای باز و آزادی است که انسان‌های معدودی به صورت مشاع برای زیست طبیعی خود از روی ضرورت برگزیده و آن را قلمرو تداوم زندگی خود و خانواده خود قرار داده‌اند. این فضای باز و مشترک را می‌توان به تنهایی شهر نامید و یا کشور و احیاناً هم شهر و هم کشور. شهر است نه کشور، در صورتی که در مجاورت این فضا، فضای باز دیگری از معدود دیگری از انسان‌ها وجود داشته باشد که آنان نیز در گزینش مکان زیست طبیعی خود سبقت گرفته‌اند. و سپس به خاطر توسعه و گسترش نیازمندی‌های زیست طبیعی با فضا یا فضاهای مجاور خود وابستگی پیدا کرده و در یک فضای مشترک وسیع‌تری که نام آن کشور است، به مالکیت خصوصی مشاع پهناورتری با همجواران و کلیه همسایگان خود نائل گردیده‌اند. کشور است در صورتی که معدود دیگری از دگر انسان‌هایی باشند که در فراسوی فضای باز زیست گروه اول، فضای باز دیگری برای زیست خود برگزیده‌اند که مستقل و از هر جهت بی‌نیاز از وابستگی به مجاورین و همسایگان منطقه جغرافیایی خود می‌باشند. هم شهر و هم کشور است، هنگامی که شهروندان به همان فضای باز و مشترک خود بسنده کرده و خویشتن را از هرگونه وابستگی زیستی به ماورای مکان زیست خود رهانیده باشند، و برای خود یک واحد خودکافی جغرافیایی تأمین کرده باشند.

خلاصه کلام این است، بنابر آنچه که تا هم‌اکنون گفته شد، در راستای فرضیه مالکیت مشاع، کشور یا شهر به آن مکان و محدوده سیاسی - جغرافیایی گفته می‌شود

که در برگیرنده مالکیت‌های خصوصی انحصاری (خانه‌ها) و مالکیت‌های خصوصی مشاع که قلمرو استفاده شهروندان است می‌باشد. این شهروندان یا ساکنان یک محدوده سیاسی - جغرافیایی، در زیست خصوصی و فردی خود مالکیت مستقل و انحصاری خود را دارند، و در مکان و فضای بیرون از زیست خصوصی که عبارت از کوچه‌ها و معابر و خیابان‌های مورد استفاده مشترک و مشاع است، از مالکیت خصوصی مشاع استفاده می‌کنند. مانند افرادی که مالکیت سرزمین و مکان مخصوصی را از طریق ارث به صورت مشاع به دست آورده‌اند و همه آنها به طور مساوی از مالکیت آن برخوردارند. در فرضیه مالکیت مشاع طبیعی نیز مملکت تماماً مکان زیست بزرگی برای ساکنین آن به حساب می‌آید که همه به طور مساوی و شیاع در مالکیت خصوصی آن سهیمند، و آنچه را که برای مالک شخصی از حقوق و امتیازات طبیعی گرفته تا اختصاصات وضعی و قانونی برای کلیه شهروندان کشور نیز بر طبق همان اصول و قوانین مالکیت، ثابت و لازم‌الاجرا است، زیرا آنها صاحبان و مالکان حقیقی کشورند، و هر صاحب مالی حق حاکمیت و حق هر نوع تصرفی که بخواهد در اموال خود دارا می‌باشد.^۱

در این سیستم، پس از اینکه زیست طبیعی انسان‌ها به طور ضرورت به مرحله مالکیت خصوصی مشاع تمام محدوده سیاسی - جغرافیایی که نام آن کشور است رسید، دور تکامل طبیعی - عقلانی به تکاپو و تلاش علمی و صنعتی برای بهزیستی و

^۱ - اینکه در اینجا گفته شد که اگر توانستیم مالکیت طبیعی پیشین را برای هر کدام از شهروندان به طور مساوی تقسیم کنیم، به همان گونه که گذشت، و معادل منطقی مالکیت هم سلطنت و حاکمیت مطلق مالک بر مملوک است، همه پیامدها و آثار مالکیت خودبخود به قاعده فرعیه عقلی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» برای مالک و مملوک و مالکیت ثابت و لازم‌الاجراست، بدون اینکه نیازی به وضع قانون و تشریح داشته باشد.

یا هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گرایش می‌یابد. در این مرحله که مرحله‌ اندیشمندی و انسان‌گرایی است، همهٔ پدیده‌ها و رخداد‌های ارادی که از هر واحد از آحاد انسانی سر می‌زند طبیعتاً باید همراه با شعور و درک پیشین مسئولیت انجام پذیرد. به همین دلیل، کردارها و رفتارها و گفتارهای یک انسان باید زیر نظارت عقل عملی او که در آفرینش وی را از سایر هم‌جنسانش ممتاز کرده است صورت گیرد. و لازمهٔ عقلانی و غیرقابل تفکیک این نظارت عقلانی، مسئولیت و تعهدی است که بر همهٔ کنش‌ها و واکنش‌های ارادی و آزاد او اثر می‌گذارد. و در این مرحله است که معنی آزادی انسانی که آزادی اندیشمندان و معقول است با آزادی مطلق که مترادف با توحش است، خوب تفسیر می‌گردد. نکته این جاست که حتی همان تمایلات و انگیزه‌های طبیعی حیوانی که در موجودیت و زیست طبیعی انسان نیز مانند سایر حیوانات وجود دارد، باید زیر حاکمیت و فرمان طبیعت برتر او که نیروی تفکر و اندیشمندی است قرار گیرد، زیرا اندیشمندی و تفکر، آخرین فصل برتری او بر حیوانات است و این فصول آخرینند که تمام اجناس و مشترکات را در حوزهٔ حاکمیت خود قرار می‌دهند. لذا تمام تمایلات و انگیزه‌های زیست طبیعی و حیوانی انسان باید از آموزش‌های عالی نیروی برتر او رهنمون گردند، و زیر تسخیر نیروی انسانی و عقلانی او قرار گیرند.

از این رهگذر، باید متوجه بود مسئولیت‌هایی که برای انسان از سوی طبیعت برترین او سرچشمه می‌گیرند، همه آموزش‌های عالی و عقلانی می‌باشند که مانند حقوق بشر از جمله امتیازات و احکام ذاتی و طبیعی او به شمار می‌آیند و این مسئولیت‌ها، مسئولیت‌های وجدانی و اخلاقی و ذاتی انسانند که به هیچ وجه قابل وضع و رفع قانونی نمی‌باشند. و با اختلاف و تفاوت‌های فرهنگی، ملیت، زبان و بالاخره زمان و مکان، دستخوش تغییر و تحول نخواهند بود. و این خود یک نوع ضرورت

اخلاقی است که ماهیتاً با ضرورت‌های تحلیلی منطقی، ریاضی و طبیعی تفاوت بنیادی پیدا می‌کند. اینها مسئولیت‌های پیشین و برترین جوامع انسانی به شمار می‌روند، که نه تنها در قلمرو وضع و رفع قوانین موضوعه قرار ندارند، بلکه بر اساس همین مسئولیت‌های پیشین و بنیادین است که سیستم‌های انتظامی و عدالت‌گستری‌های قانونی و بالاخره سازمان‌های قانونگذاری و کشورداری معنی و مشروعیت و اعتبار می‌یابند. و بدین طریق معلوم می‌شود که مسئولیت‌ها بر دو گونه‌اند: مسئولیت‌های پیشین که در سلسله علل و مبادی قانونگذاری شناخته می‌شوند و مسئولیت‌های پسین که از سوی وضع و تشریح قوانین به وجود می‌آیند. و این دو نوع مسئولیت‌ها را نباید با یکدیگر در محاسبات قضایی، حقوقی، جامعه‌شناسی و فلسفه سیاسی اشتباه نمود.

کشورداری - سیاستمداری

همان گونه که در فصل‌های پیشین گفته شد، افلاطون می‌گوید:

بهترین تشبیهی که عملاً می‌تواند هنر سیاستمداری

را مجسم سازد، هنر بافندگی است.

هرچند این سخن افلاطون یک تشبیهی بیش نیست، و بر پایهٔ یک منطق و فلسفه‌ای از عقل نظری استوار نمی‌باشد، اما از نقطه نظر عقل عملی همان گونه که خود افلاطون گفته است می‌تواند هنر یا فن کشورداری را به صورت یک فن پیچیده و دشوار تجربی ترسیم نماید. در هر حال بر اساس دکترین مالکیت شخص مشاع و استقلال هویت و آزادی معقول شهروندان، هنگامی که روند تکامل زیست انسانی از مرز زیست طبیعی گذر کرده و به مرحلهٔ بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان خود رسید، آنگاه عقل عملی او وظیفهٔ رهبری خود را به عهده گرفته، در تعیین نمایندگی برای تدبیر امور کشور داوری و رهنمود می‌کند. و چون بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز یک هدف دشوار و رقابت‌انگیزی است که نمی‌تواند از طریق زیست ساده و ابتدایی طبیعی به دست آید، از سوی دیگر هر یک از شهروندان به تنهایی ممکن نیست از عهدهٔ آن برآید، از این جهت باید همهٔ آنها که در مالکیت سرزمین شریکند، نمایندگی خود را به عهدهٔ کسانی واگذار کنند که در این کار مهارت و هوشمندی و توان مخصوص به آن را دارا می‌باشند و با انتخاب این نمایندگی از سوی جمیع آرای مالکین مشاع کشور، یا از طریق حاکمیت اکثریت بر اقلیت، نخستین پایگاه نظام وضعی و قانونگذاری به عرصهٔ وجود می‌آید. و سیستم مقررات وضعی امنیتی داخلی و ضوابط تماس‌ها و ارتباط خارجی و آنچه که به صلاح

و فایدهٔ مردم و مالکین اصلی کشور است نخست صورت قانونی یافته، و سپس به مرحلهٔ اجرا درمی‌آید. به گفتهٔ افلاطون این هیئت نمایندگی که نام آن حکومت و دولت است، با تدبیر و مهارت، لباسی را که درخور و شایستهٔ کشور است به او می‌پوشاند و نمایندگی خود را به فرجام می‌رساند.

فردیت، استقلال، آزادی و حاکمیت ملی

قبلاً در این نوشتار گفته شد که منطق سمانیتک (Semantic) تفاوت میان فرد و کلی را از یک سوی، و جزء و کل را از سوی دیگر، به گونه‌ای شناخته است که هیچ‌گاه ممکن نیست این دو گونه رابطه فلسفی با یکدیگر آمیخته، و یا در هم ادغام گردند. اما بر اساس دکترین مالکیت مشاع، شهروندان و حاکمیت مالکانه‌شان بر سراسر سرزمین گزینش یافته آنان که به نام کشور خوانده می‌شود، باید پذیرفت که پیوسته شخصیت فردی و استقلال و آزادی اراده و عقیده و گفتار و کردار معقول انسانی هر یک از آنها تنها منبع اعتبار و ملاک و معیار اصلی تشکیل حکومت و نمایندگی هیئت حاکمیت مالکانه مشاع شهروندان ندارد. چنانکه ملیت هم جز به معنا و واقعیت طبیعی ملکیت حقیقی انحصاری مشاع نسبت به فضای اختصاصی انحصاری و به فضای آزاد زیست، نیست. و این امتیازات برای هر یک از آحاد شهروندان پیوسته ثابت و حقیقی (یعنی غیروضعی و غیرحقوقی) محسوبند. و چون این امتیازات از خصایص پیشین و ذاتی هر انسانی به شمار می‌روند، هیچ‌گاه تبدیل به احکام و مقررات وضعی پسین نخواهند شد. زیرا که خود افراد شهروندان پیوسته به عنوان افراد انسان‌ها در یک منطقه خاص جغرافیایی مسکن گزیده، و از روی ضرورت طبیعی زیست، مکان مزبور را برای خود انتخاب کرده‌اند. و تجمع آنان نیز در این مکان از روی غریزه هم‌سوئی زیست طبیعی انجام یافته، و مسبوق به پیشینه قرارداد جمعی و گردهمایی وضعی و قانونی نبوده است. حتی در مراحل پیشرفته بهزیستی و هم‌زیستی‌های مسالمت‌آمیز نیز هرگونه گردهمایی و تفاهم و قراردادهای جمعی که صورت عمل به خود می‌گیرد، کلاً به جمیع افراد و آحادی که در آن گردهمایی

شرکت کرده‌اند باز می‌گردد نه به یک واحد جمعی حقوقی و اعتباری. و گفته شد جامعه‌ای هم که موضوع بحث و پژوهندگی ما قرار دارد، از جمیع شهروندان ریشه می‌گیرد نه از مجموعه و واحد جمعی وضعی و حقوقی.

مثال رایج و متداول این حکومت و کشورداری که بر پایه مالکیت خصوصی مشاع استوار است و مشکل یا مشکلات و پرسش‌های پیرامون فلسفه سیاسی را حل و فصل و پاسخ‌گویی می‌نماید، قرارداد و کالت همان وارثان یک مالکی است که اموال و مملوکات خود را به صورت اختصاصی مشاع از طریق وراثت صاحب شده‌اند. و چون در اختلافات و مسائل خصوصی که از این رهگذر پیش می‌آید آشنایی کافی به رسوم و قوانین حقوقی جاریه ندارند، یک حقوقدان و متخصص در قوانین دادگستری را به عنوان نماینده و وکیل خود (به طور همگانی) برمی‌گزینند تا او بتواند از حقوق مالکیت مشترک و مشاع آنها در محاکم مربوطه دفاع نماید. بنابر این حکومت صرفاً یک وکالت و نمایندگی از سوی مالکان حقیقی که شهروندان اند بیش نیست. و معلوم است قرارداد وکالت و نمایندگی از هر جهت پیوسته در اختیار موکلین است. زیرا وکالت به گفته فقیهان ماهیتاً یک قرارداد جایز و غیر لازم‌الایفاء است، و موکل یا موکلین هر زمان که بخواهند می‌توانند قرارداد مزبور را یکسویه حل و فسخ نمایند. و وکیل هم پیوسته در اختیار و زیر نظر موکل خود تنها مسئولیت‌هایی را که در دایره وکالت او است انجام می‌دهد و حق تجاوز از محدوده وکالت و نمایندگی خود را ندارد. و معلوم است که وکیل یا نماینده مزبور هر عملی را که در راستای وکالت و نمایندگی خود از سوی مالکان مشاع انجام می‌دهد، باید به خاطر دفاع و جلب مصالح و دفع مفسدات از آحاد موکلین خود باشد؛ به طوری که نتیجه فعالیت‌های نمایندگی او به طور مساوی به همان‌گونه که مالکیت‌های مشاع آنان ایجاد می‌کند، به سوی هر یک

از افراد و آحاد آنان بازگشت نماید. رابطهٔ مردم کشور با حکومت و مقام کشورداری درست به سان همین مالکان مشاعی است که شخصی را به عنوان و کیل و نمایندۀ تام‌الاختیار خود انتخاب می‌کنند. بدین طریق حکومت جز نمایندگی و نمایانگری مردم، معنا و واقعیتی ندارد. این است معنای درست «حاکمیت ملی». به گفتهٔ ارسطو:

حکومت و کشورداری شکل و نماد یک جامعه می‌باشد.

این ترسیم ارسطویی که قبلاً آن را به تفصیل آوردیم، خوب نشان می‌دهد که حکومت اگر کوچک‌ترین استقلال و حاکمیتی از خود نشان دهد، دیگر حکومتی که نماد ساختار مردم است نخواهد بود. زیرا تنها معنای معقول حکومت، نمایانگری و ظهور گروهی از مردم است که در یک محدودهٔ سیاسی - جغرافیایی مسکن گزیده‌اند. و همان‌گونه که فلسفه گفته است، ظهور و نمود هر شیئی ممکن نیست یک پدیده‌ای جدا و مستقل از آن شیء باشد، پدیدهٔ حکومت و کشورداری هم جز نمایشی از واقعیت‌ها و مالکیت‌های مشاع شهروندان نیست.

نتیجۀ این بررسی این است که مالکیت فردی و شخصی مشاع هم فردیت افراد شهروندان را تضمین سیاسی و اخلاقی و اجتماعی می‌کند و هم آزادی و استقلال آنها را در چارچوب غیرقابل نفوذ خود نگهداری و نگهداری کرده و پیوسته بدین وسیله حق طبیعی حاکمیت ملی را برای جوامع بشری در هر جا و به هر شکلی که باشند اعلام می‌دارد.

مقایسه مالکیت خصوصی مشاع و قرارداد جمعی

ژان ژاک روسو برای لزوم یک قرارداد جمعی که در باور او زیربنای سازماندهی و تشکل جامعه است، چنین می گوید:

در حقیقت اگر توافق پیشین همگانی در میان نباشد، چگونه ممکن است باور کرد که این وظیفه اقلیت است که تصمیمات اکثریت را بدون چون و چرا بپذیرد؟ چه حق اولویتی برای یکصد نفر رأی دهنده که می خواهند شخص معینی را به کرسی رهبری بنشانند در برابر ده نفر مخالفی که حاضر نیستند زیر بار رهبری او بروند، می توان فرض نمود؟ از همین جا می فهمیم که قانون حاکمیت اکثریت آراء، خود باید بر اساس یک توافق همه جانبه و اتفاق آرای پیشین استوار باشد. و این خود نشان دهنده این واقعیت است که در پیش ساختار این قانون حداقل یک فرصت اجتماعی وجود داشته است، که همگان بدون استثناء به قانون حاکمیت اکثریت برای همیشه رأی موافق داده اند.¹

همان طور که ملاحظه می کنیم، نویسنده کتاب قرارداد جمعی قانون حاکمیت اکثریت بر اقلیت را نشانه قطعی برای یک اتفاق همگانی، و قرارداد پیشین جمعی تصور کرده، و این قرارداد را پایگاه اصلی همه نوع قوانین و مقررات وضعی می داند.

¹ - Jean Jacques Rousseau, The Social Contract, Book Chapter 5.

اما با یک بازتاب نه چندان عمیق روی این سخن، این پرسش دربارهٔ قرارداد جمعی و توافق آرا در یک فرصت پیشین تاریخی در یک زمان معین، و تداوم اعتبار این توافق برای نسل‌های زمان‌های دیگری که در این گردهمایی همگانی شرکت نداشته‌اند، تکرار خواهد شد بدین گونه: «چگونه ممکن است باور نمود که این وظیفهٔ نسل‌های بعد و زمان‌های آینده است که به قرارداد جمعی گذشتگان رأی موافق دهند، و از آنچه که نیاکان آنان به تصویب رسانده‌اند پیروی کنند؟ آیا چه حق اولویتی برای گذشتگان نسبت به آیندگان است که باید آیندگان آرای گذشتگان را بی‌چون و چرا بپذیرند؟»

به نظر می‌رسد که روسو به هیچ وجه نتوانسته و یا نخواسته است میان حقوق و امتیازات پیشین که تنها در نهاد طبیعت هوشمندانه و عقل عملی انسان ریشه می‌گیرند، و حقوق و احکام پسین که فقط از طریق وضع و تشریفات قانونگذاری برخاسته می‌شوند، تفاوتی قائل شود. گروه اول از جمله حقوق و امتیازات ثوابت محسوبند، و گروه دوم از متغیرات. و متغیرات باید به نوعی به ثوابت منتهی گردند تا بتوانند از اعتبار ثابت و بی‌گفتگوی آنها کسب اعتبار نمایند. قرارداد جمعی اگر هم یک واقعیت تاریخی داشته باشد، که کاملاً مورد تردید است، یک پدیدهٔ وضعی است که با تشریفات خاصی به وجود می‌آید و با تشریفات خاص دیگری از صحنهٔ اعتبار و ارزش عقلایی نابود می‌گردد. همان گونه که هستی‌های متغیر و متحرک طبیعت باید به یک هستی ثابت و لایزال مابعدالطبیعه منتهی گردند، و به قول ارسطو عوامل حرکت که خود متحرکند باید بالاخره به یک عامل محرک غیرمتحرکی (Unmoved mover) منتهی شوند، قواعد و قوانین وضعی نیز باید بر اساس قواعد لایتغیر طبیعی استوار باشند، تا بتوانند حاکمیت و مقبولیت خود را از حاکمیت طبیعی

و لایتغیر آنها به دست آورند، و از سوی آنها کسب شهرت و اعتبار نمایند. لذا هم قانون حاکمیت اکثریت و هم قانون رفراندوم یا اتفاق آرا باید به نوعی به قانون طبیعی انسانی که اصل عدالت عقل عملی است، استناد یابند تا از حاکمیت و برندگی و توانمندی آن کسب اعتبار کنند. در هر حال، با داشتن ارزش‌های حقیقی و طبیعی که در ذات و اصل موجودیت هر انسانی پیوسته و جاودانه حضور فعال و حاکمیت مطلق دارد، دیگر محلی برای توسل به قرارداد جمعی و غیره باقی نمی‌ماند. و این خود آحاد و افراد انسان‌ها هستند که با راه‌گشایی عقل عملی، در هنگامی که لازم و ضروری تشخیص دادند، رجوع به آرای جمعی می‌کنند و در جا و مکان دیگری به حاکمیت اکثریت اکتفا خواهند کرد. و هرگز نمی‌توان با هیچ منطقی ثابت کرد که قانون اکثریت و اقلیت باید مسبق به پیشنهاد قرارداد جمعی باشد.

اما از نقطه نظر مالکیت اختصاصی مشاع، این پرسش را که چگونه حق اولویت اکثریت بر اقلیت را بدون قرارداد جمعی پیشین می‌توان توجیه نمود، باید صریحاً چنین پاسخ داد: که این ضرورت زیست طبیعی آحاد و افراد انسان است که هنگامی که به مرحله تکامل یافته بهزیستی رسید، تحت حاکمیت و سیطره طبیعت برتر خود که هوشمندی و درک عقلانی است قرار گرفته و به راهنمایی این درک بالا، به ضرورت انتخاب یک قدرت نمایندگی رهنمون می‌گردد. و انجام این نیازمندی را باز به راهنمایی عقل عمل در مرحله نخستین از طریق آرای همگانی میسر تشخیص می‌دهد. و در صورت عدم موفقیت، در مرحله ثانی جز از راه توسل به حاکمیت اکثریت بر اقلیت، طریق دیگر معقولی که متکی به عدالت انسانی باشد، نمی‌یابد. در حقیقت، سیستم اکثریت و اقلیت یک سیستم جانشین غیرمستقیمی از توافق کل آرا است، نه در مقابل آن. زیرا اگر همه شهروندان به ضرورت نهایی حاکمیت اکثریت

بر اقلیت وقوف یافتند، و آن را پس از عدم دسترسی مستقیم به اتفاق آراء، بهترین و نزدیک‌ترین راه به سوی عدالت اجتماعی شناختند، اقلیت نیز ضمن رأی مخالف خود به طور ضمنی رأی اکثریت را پذیرفته است؛ چرا که لازمه پذیرش سیستم «اکثریت - اقلیت» همین است که اقلیت در نهایت امر نظر اکثریت را پذیرفته و به آن رأی موافق داده است. بدین جهت باید گفت که سیستم حاکمیت اکثریت بر اقلیت تفاوت شایان توجهی با اجماع و توافق آراء در مقام عمل ندارد. نوع افتراقی که می‌توان بین این دو سیستم سیاسی تصور نمود، تنها در مقام تئوری و تشریح است که مطلوبیت توافق آراء از نقطه نظر عدالت اجتماعی حائز اهمیت و اولویت بیشتری بر مطلوبیت اکثریت و اقلیت که دارای مصلحت مهم است، می‌باشد. بنابر این، حاکمیت اکثریت در مرحله متأخر بر حاکمیت آراء همگانی است و در همان زمانی که آراء همگانی حاصل نگردیده، ناگزیر آراء اکثریت طبیعتاً حاکمیت می‌یابد و این به سان مسئله «ترتیب» در مباحث اصول فقه است.^۱

در هر حال، به نظر می‌رسد که تئوری قرارداد جمعی به آن صورتی که روسو و پیروان اندیشه او پیشنهاد می‌کنند و بر اساس آن کلیه مفاهیم سیاسی همچون «کشور، مردم، شهروندان، حکومت، سیاستمداری» را با روش تحلیلی منطقی از آن استخراج می‌نمایند، با توجه به ایراداتی که در بالا گفته شد، قابل قبول نیست. شگفت‌آور این است که قانون حاکمیت اکثریت را نیز بر اساس همان قرارداد اجتماعی که پیشینه آن به هیچ وجه معلوم نیست، استوار می‌سازند. و برای عقلیت افراد انسان‌ها در هیچ

^۱ - مسئله تربیت در اصول فقه مطرح است، و آن بدین قرار است: امر یا امرین به دو شیء متضاد در آن واحد در صورتی که یکی اهم و دیگری مهم اجتماع ضدین نیست، زیرا اهم و مهم هرچند در زمان واحد مطلوبند اما در دو رتبه فعلیت می‌یابند.

مرحله‌ای از مراحل تکامل زیست اعتبار و ارزشی را نمی‌پذیرند. و معتقدند همین که افراد انسان‌ها در روند تکامل فردی خود از زیست طبیعی گذر کرده و به مرحله بهزیستی که نخستین مرحله زیست برتر انسانی است رسیدند، از هسته اصیل انسانیت و شخصیت حقیقی هوشمندانه خود بیرون جسته، و در دام عضویت بلاشعور و بلااراده شخصیت حقوقی و وضعی جامعه خود را گرفتار می‌سازند.

تفاوت میان این تحلیل جامعه‌شناسی و سیستم‌های «سوسیالیسم هگلیسم» تنها در این است که دیالکتیک و تکامل تاریخی او و مفسران سیاسیش همچون ایده‌آلیست‌های کمونیست، شخصیت تاریخی جامعه و یا کل را، یک شخصیت حقیقی و عینی می‌پندارند، و سعی وافر و طاقت‌فرسا دارند که برای کل انسان‌ها یک شخصیت حقیقی عینی ثابت کنند که دائم در سیر تکاملی تاریخی خود به سوی نفس‌الکل و عقل‌الکل و کمال مطلق می‌شتابد و پیوسته پوسته‌های پیشین خود را زدوده، و به درجات هرچه بالاتر کمال عقلانی خود می‌پیوندد. در این فلسفه، افراد انسان‌ها نه تنها افراد و اشخاص انسان‌ها از آن جهت که انسانند اصلاً به حساب نمی‌آیند، بلکه مشارکت و دخالت آنها در این شخصیت کل تنها به عنوان اسباب و ابزار تولید شناخته شده، و حتی از حق عضویت نیز بی‌بهره می‌باشند. زیرا ابزار کار در یک کارگاه صنعتی هیچ‌گاه در عداد اعضای تشکیل‌دهنده آن کارگاه نخواهد بود. ابزار کار مانند «داس و چکش» است و همچون «پیچ و مهره» نیست.

ولی در فرم قرارداد جمعی، واحد جمعی یک شخصیت حقوقی و وضعی بیش نیست، و از واقعیت عینی به کلی محروم است. این افراد و اشخاص حقیقی پیش از قرارداد جمعی می‌باشند که عملاً در یک فرصت تاریخی تصمیم می‌گیرند که با یک

قرارداد و گردهمایی از اصالت فردی و شخصیت حقیقی خود دست بردارند و در زیر یک چتر خیالی و ذهنی کل پناهنده گردند.

بالاخر از همه اینها این است، که در سیستم قرارداد جمعی گفتگو از اکثریت و اقلیت به درستی واژگونی و نابودی اساس همان واحد جمعی است که قرارداد مزبور به عرصه وجود وضعی و حقوقی آورده است. زیرا اگر هر جزء یا اجزا و اعضای هر اندازه هم که کوچک و ناچیز باشند، از موجودیت کل جدا گردد، و چهره اقلیت در برابر اکثریت را به خود بگیرد، دیگر آن کل و آن واحد جمعی پیشین حتی وجود ذهنی هم ندارد تا چه رسد به وجود خارجی و عینی. و تصور اکثریت و اقلیت جز با نفی و در هم شکستن کل میسر نیست. و این خود یکی از قواعد منطبق است که می گوید: حتی با جدایی یک جزء یا یک عضو از یک واحد جمعی، آن واحد به کلی معدوم و منتفی خواهد بود. و در نابودی کل چه یک جزء از میان برود و چه تمام اجزا هیچ تفاوتی معقول نیست تا چه رسد به اینکه کل جامعه را به اکثریت و اقلیت اعضا متلاشی کرده، و آنها را در مصاف یکدیگر قرار دهیم، که در این صورت دیگر جامعه به وصف کلیت نامعقول خواهد بود. چرا که اگر جامعه از بین برود، اکثریت و اقلیت آن هم از میان خواهد رفت.

اما در سیستم مالکیت اختصاصی مشاع یگانه معیار طبیعی و غیرطبیعی ارزش‌ها، اصالت هر یک از افراد و آحاد جامعه فرض شده، و جامعه که به معنای مجموعه است، یک عنوان انتزاعی ذهنی است و هیچ اصالتی در ارزش‌ها و مسئولیت‌های پیشین و پسین موجودیت و هویت انسانی نخواهد داشت.

اراده تشریحی یا آیین قانونگذاری

اراده تشریحی، در مقابل اراده تکوینی، اراده یا طلب انشایی است که از سوی قانونگذار صدور یافته و از عامل یا عوامل مسئول می‌خواهد که او یا آنها از روی اراده خود به اجرا و عمل مطلوب مبادرت نمایند. در حقیقت قانونگذار به جای اینکه بر طبق معمول خواسته خود را شخصاً به مقام اجرا و عمل بیاورد و خود به سوی عمل مطلوب بشتابد، خواسته خود را به خواسته و اراده عوامل مسئول که احیاناً شهروندان محول می‌سازد. به عبارت دیگر، اراده تشریحی اراده اراده عمل مطلوب است نه اراده مطلوب، در حالی که اراده تکوینی صرفاً اراده انجام عمل مطلوب است و به هیچ وجه به انشا یا اظهار اراده خود به دیگران نیازی ندارد.

به خاطر توضیح بیشتر پیرامون اراده تشریحی و آیین قانونگذاری، بهتر است نهست به تحلیلی از اراده تکوینی که شایع و همگانی است پردازیم تا از طریق شناخت مخالف، به شناخت بیشتری از آیین تشریح و اراده قانونگذاری رهنمون گردیم.

اراده تکوینی

اراده تکوینی بدین گونه است که عامل فعل اختیاری نخست عملی را که همراه با کشش و جاذبه فرجام است، درک و شناسایی می‌کند. پس از شناخت ملایم، انگیزه و اشتیاق او به انجام عمل شدت می‌یابد تا جایی که این اشتیاق نیروی تحرک بدن را به تکاپوی انجام برمی‌انگیزد. این اشتیاق شدیدی که عامل فعل را به تکاپوی بدنی به سوی انجام عمل وادار می‌سازد اراده و تصمیم است، منتها در این حالت است که

حرکت به سوی عمل مقصود ضرورتاً حاصل گردیده و تمام قوای بدنی زیر نفوذ فرمانروایی و حاکمیت اراده قرار گرفته است.

به همین جهت است که فلسفه به ما می گوید که اراده از مراد تفکیک پذیر نیست، یعنی اراده از حرکت به سوی مراد و بسیج تمام نیرو و توان جسمی برای فرجام مراد و مقصود تفکیک پذیر نیست. پس تحرک به سوی عمل در اراده تکوینی یک ضرورت طبیعی و تجربی است. حال اگر ما اراده را به معنای اختیار بدانیم، این ضرورت طبیعی و تجربی است. حال اگر ما اراده را به معنای اختیار بدانیم، این ضرورت طبیعی و تجربی است. حال اگر ما اراده را به معنای اختیار بدانیم، این ضرورت جداناپذیری که میان اراده و تحرک به سوی انجام عمل مراد و مقصود حکمفرماست منافی با اختیار نیست، چرا که این ضرورت که از تحلیل نهادین خود مفهوم اراده و اختیار برخاسته است چگونه می تواند منافی و مخل اختیار باشد! تنها بدین جهت و از رهگذر همین نکته است که فیلسوفان گفته اند: ایجاب الاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده و یثبته، یعنی ضرورت اقدام و گرایش به سوی یک عمل اختیاری پس از گذر از مراحل اولیه نه تنها منافی و مناقض اختیار نیست، بلکه اصل تحکیم و تعیین کننده آن می باشد. در هر عمل اختیاری که از سوی یک عامل ذی شعور و دارنده آزادی و اختیار صادر می گردد، این جریان گذر از مرحله شناخت ملایم تا وصول به عشق و اشتیاق شدیدی که تمام نیروی جسمانی را به تکاپو و اجرای عمل مقصود وادار می نماید، یک جریان طبیعی و تکوینی است، لذا این اراده و تصمیم را که در تمام مراحل خود از یک جبر قانون طبیعی و تجربی پیروی می کند اراده تکوینی می گویند. این اراده هیچ پیوستگی به اراده دیگران ندارد، چرا که تمام افعال و حرکات و سکون های اختیاری، چه در امور شخصی و فردی مانند تهذیب

نفس و چه در روابط با اعضای خانواده و فامیل (تدبیر منزل) و چه در مسائل جمعی و صحنه سیاست و مناسبات با شهر و شهروندان که از سوی افراد مسئول انجام می‌پذیرد، همه بر مدار همین اراده تکوینی به صحنه وجود می‌آیند، و مسئولیت و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی آن جز به شخص عامل فعل که مسئول و متعهد عمل اختیاری خویش است، به هیچ شخص یا مقام دیگری متوجه نیست.

نکته دیگری که در اراده تکوینی نقش اساسی را ایفا می‌کند، این است که باید هوشیار بود و پیوسته در نظر داشت که معنی اراده غیر از قدرت و توان بر انجام یا ترک عمل می‌باشد. زیرا قدرت میانگین اراده فعل و اراده ترک است نه خود اراده فعل و اراده ترک، در حالی که اراده عمل تعیین کننده فعل یا ترک می‌باشد. چرا که قدرت بدین معنی است که همان توانی که عامل فعل برای انجام آن در اختیار دارد، عیناً همان توان را او در ترک همان فعل در اختیار خواهد داشت. پس توان عامل فعل که به معنای قدرت او است، در نقطه میانه دو اراده فعل و ترک قرار دارد و هرگز نباید آن را به معنی یکی از طرفین قدرت که اراده فعل یا اراده و اختیار ترک است تفسیر نمود. متأسفانه این اختلاط و آمیزه ناموزون هم در میان فلاسفه غرب همچون هیوم و بسیاری از فلاسفه تجربی که به بحث مسئله جبر و اختیار پرداخته‌اند و اکثر پژوهشگران اسلامی از فلاسفه گرفته تا متکلمین و دانشمندان علم اصول فقه به طور رایج و شایع دیده می‌شود تا جایی که می‌توان گفت اینان گویی صفت قدرت را با صفت اراده یکسان دانسته‌اند.

اراده تشریحی یا آیین قانونگذاری

در اراده تشریعی برخلاف اراده تکوینی، فرد یا مقام قانونگذار خواسته خود را شخصاً با اراده منتهی به تکاپوی جسمانی خویش انجام نمی‌دهد، بلکه مطلوب خود را در فرم جملات قانونی که به آن طلب انشایی گویند به خواسته و اراده دیگران تحمیل کرده و از آنان می‌خواهد که عمل مطلوب او را از روی اراده و اختیار خود اجرا نمایند. فی‌المثل، مدیر یا مدبر خانه اگر خود مستقیماً کاری را از روی اراده و شعور انجام دهد، اراده او اراده تکوینی خواهد بود. اما اگر او اراده کند که خواسته خود را به عهده مستخدم یا یکی از اعضای خانواده‌اش محول نماید، آنگاه اراده او صورت اراده تشریعی را به خود خواهد گرفت. این فرم از اراده حقیقتاً اراده است؛ به جهت اینکه قانونگذار خواسته خود را پیشاپیش با درک ملایم شناسایی کرده و نسبت به فرجام خواست خود اشتیاق و اراده داشته است، اما این اشتیاق به انجام عمل مطلوب به گونه‌ای نبوده که خود او شخصاً به سوی آن بشتابد بلکه مطلوب آن بوده که از طریق اراده دیگران به هدف نایل گردد. لذا اراده قانونگذار تنها قوای جسمانی او را به سوی صدور فرمان و اظهار آمریت تحریک می‌کند تا بدین وسیله خواسته خود را بر اراده و تصمیم فرمانبردار محول و موکول سازد. و اراده تشریعی است، به خاطر اینکه قانونگذار اراده خود را به صورت دستورالعمل و آمریت اظهار می‌دارد. آمریتی که پیشاپیش بر اساس قراردادی میان رئیس و مرئوس یا فرمانروا و فرمانبردار معامله و مبادله گردیده است و بر اساس همین تفاهم بین طرفین قرارداد و معامله است که اعتبارات و تعهدات وضعی صورت مشروعیت به خود می‌گیرند و وجودات تشریعی در مقابل وجودات حقیقی و تکوینی در عرصه ظهور عرض اندام می‌کنند. شارع را هم که شارع و قانونگذار را که قانونگذار می‌گویند از این رهگذر است که اراده‌ها و خواسته‌های خود را در فرم‌های گزاره‌های ارزشی که با نسبت‌های بایستی و نبایستی

شکل می‌گیرند، بر عهده اراده مکلفین و پیروان متعهد خود واگذار می‌سازند. مقامات و مجالس قانونگذاری نیز از این طریق اراده‌های تشریحی و وضعی خود را به صورت قوانین موضوعه به مسئولین و متعهدینی که در قلمرو حاکمیت قانونی و حقوقی آنها می‌باشند، اظهار و اعلام می‌دارند. علی‌الاصول، این‌گونه خواسته‌ها اگر از سوی مقام عالی به مسئولین و پیروان صدور یابد، امر و فرمان و حکم و تکلیف و بالاخره قانون گفته می‌شود. و اگر از سوی پیروان به مقام یا مقامات برتر اظهار گردد، استدعا و تقاضا و خواهش نامیده می‌شود و بالاخره اگر از سوی یک شخص یا یک مقام مساوی به شخص یا مقام مساوی دیگر اظهار گردد، پیشنهاد و طرح تلقی خواهد شد. اما در تمام این موارد سیستم اراده تشریحی بدین‌گونه است که یک اراده از سوی یک شخص یا مقام به اراده دیگری تعلق می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اراده دوم مطلوب مستقیم اراده اول می‌باشد، و اراده اول تشریحی و وضعی است و اراده دوم تکوینی و حقیقی.

مناسبات میان حکومت و شهروندان و میان شهروندان و حکومت عموماً بر اساس همین آیین قانونگذاری و اراده تشریحی استوار است. در سیستم بسیار معروف قرارداد جمعی فرض بر این است که شهروندان در یک نشست جمعی شخص یا اشخاص را به عنوان حکومت و دولت معین کرده تا آنچه را که ایشان صلاح ملک و ملت می‌دانند، تصمیم گرفته و اجرا نمایند و این درست بدین معنی است که شهروندان در نشست جمعی خود اراده و خواسته خود را چنین اظهار داشته‌اند که حاکم یا هیئت حاکمه باید کلیه کارهایی که در راستای مصالح شهروندان است، از روی درک و تصمیم و اراده خود به مقام اجرا و عمل درآورد. پس شهروندان اراده خود را به عهده اراده حاکم یا هیئت حاکمه خود واگذار می‌کنند، و این درست معنی اراده تشریحی است.

حکومت یا هیئت حاکمه نیز در تشکیلات و نظامات و نهادهای دولتی اعم از کشوری و لشکری هر جا که لازم است، به وسیله اظهار و انشاء آمرانه دستورات و مقررات موضوعه، تصمیمات و ارادات خود را به مسئولین امر اعلام می‌دارد و از آنها می‌خواهد که آن تصمیمات و مقررات را از روی اراده خود به اجرا و عمل درآورند. پس در هر جا اراده خود به اجرا و عمل درآوردند. پس در هر جا اراده تشریحی، اراده اراده عمل مطلوب است نه اراده عمل مطلوب. اما در سیستم حکومت بر مدار مالکیت شخصی مشاع شهروندان، گفته شد که حکومت نوعی وکالت از سوی شهروندان به شخص یا اشخاصی به نام هیئت حاکمه بیش نیست. بنابر این یک تحلیل ساده از عقد وکالت کافی است ثابت کند که وکیل جایگزین اصیل «موکل» است، و طبق تفاهم و قرارداد قبلی فیما بین موکل و وکیل، موکل همه خواسته‌ها و ارادات و اختیارات خود را پیرامون مورد وکالت (در بحث کنونی همه مسائل مملکتی است) به تشخیص و درک ملایم و نهایتاً به تصمیم و اراده اجرایی وکیل واگذار می‌کند، وکیل هم این طرح پیشنهادی را پذیرفته است و مطابق تعهد و التزام خود باید خواستارهای موکل را از روی درک ملایم و مصلحت و اشتیاق و علاقه شدید خود که تمام قوای جسمانی او را به سوی انجام عمل بسیج می‌کند، به اجرا و عمل بگذارد. انتخابات نمایندگان پارلمان نیز نوع دیگری از اراده تشریحی شهروندان است؛ بدین گونه که اراده شهروندان هر یک از مناطق و بخش‌های کشور را به اراده نمایندگان خود پیوسته می‌سازد و همچنان که ملاحظه کردیم، معنای پیوستگی دو گونه اراده در طول یکدیگر، همان معنای حقیقی اراده تشریحی می‌باشد. نمایندگان نیز با اراده تشریحی قوانین و مقرراتی که بر وفق مصالح و منافع موکلین است، وضع و قانونگذاری کرده و از شهروندان می‌خواهند که با اراده تکوینی خود عمل مطلوب را انجام دهند.

این نکته باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد که حکومت، همان گونه که گفته شد، یک مأموریت و کالت از سوی شهروندان بیش نیست و براساس تحقیقات حقوقی و فقهی، ماهیت و کالت یک قرارداد و عقد می باشد که هیچ گونه الزامی برای موکل یا موکلین به وجود نخواهد آورد. و این بدان معنی است که هرگاه و هر زمان و در هر وضعی که باشد موکل یا موکلین می توانند و کیل خود را معزول و از وکالت برکنار اعلام دارند، و هر شخص یا اشخاص دیگری را که بخواهند به جای او به این مقام منصوب یا انتخاب نمایند. و این از نتایج منطقی و مستقیم تئوری حکومت بر اساس مالکیت خصوصی مشاع است. در حالی که تئوری های دیگر، از جمله تئوری قرارداد جمعی حکومت را برای همیشه مالک الرقاب کشور قرار می دهد و شهروندان را از استقلال و شخصیت فردی بیرون رانده و دست بسته تحویل حکومت یا هیئت حاکمه می دهد.

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) فیلسوف شهیر انگلیسی بر اساس یک تحلیل طغیان گرانه از سرشت ناآرام و ستیزه جوی انسان ها، قرارداد جمعی را به گونه ای مورد استفاده و تفسیر قرار می دهد که گویی تنها می خواهد درمان آشوبگری ها و ناسازگاری های سرشتی شهروندان را در تشکیل یک حکومت و حاکمیت مطلق و دیکتاتوری خودکامه به ما بیاموزد. درست برخلاف آنچه که دیگران از این قرارداد فهمیده و تفسیر کرده اند و آن را کانون مبارزه با حکومت زور و استبداد و رهایی از اختناق و تحمیل های طاقت فرسای کلیساهای کاتولیکی و سنت های دیرین جوامع انسانی به حساب آورده اند، نسخه ای که هابز از تئوری حکومت ارائه می دهد، حکومتی نیست که بر پایه رضایت جمعی مردم استوار باشد بلکه قرارداد جمعی را پایگاه قهری و منطقی برای کنترل نابسامانی ها و زور آزمایی ها و خودخواهی های افراد جامعه

می‌داند. و گرایش افراد را به سوی برقرار کردن یک قدرت مطلقه که در پناه آن آرامشی نسبی به دست آورند، پدیده‌ای از پدیده‌های سرشتی انسان‌ها به حساب می‌آورد. در یک کلام، اندیشمندی‌های هابز پیرامون فلسفه سیاسی، اسب سرکش دیکتاتوری سیاسی را از آب‌بخوار مذهب و کلیساهای مسیحیت و باورهای سنتی دیرپا باز گرفته و به آب‌بخوار قرارداد جمعی که از نهاد طبیعت دیگرگونه آرامش طلب انسان‌ها سررشته می‌گیرد، وابسته ساخته است. در تحلیل او انسان هم دارای طبیعت ستیزه‌جویی و ستم‌سالاری است و هم به آرامش و آسایش گرایش و نیازمندی دارد. هابز در این زمینه می‌گوید:

آسایش و امنیت ما (شهروندان) تنها در این است که تمام قدرت‌های حکومتی و نیروهای مملکت‌داری را به دست یک شخص یا مجمعی از اشخاص بسپاریم.
(Levianthon. Ch. 13)

در حالی که هابز حتی حاکمیت شخص واحد را بر حاکمیت گروهی یا هیئت حاکمه ترجیح می‌دهد و از یک دیکتاتوری مطلق‌العنان دفاع می‌کند، اما از سوی دیگر لاک و بسیاری دیگر از اندیشمندان قرارداد جمعی را یک منبع اصیل تاریخی به حساب آورده و همچون اصل موضوعه و مبادی احکام و پایگاه قواعد اخلاقی و سیاسی در ارادات و تصمیمات تشریحی جوامع بشری به کار می‌گمارند و سعی می‌کنند که مشروعیت تمام قوانین موضوعه را در هر جا و به هر شکلی که هست، به این قرارداد بسیار کهن و دیرپا که از نیاکان بسیار پیشین باقیمانده است استناد دهند. ایشان معتقدند همان‌گونه که زبان دارای سابقه وضعی و قراردادی کهنی است که از پیشینیان در اختیار ما قرار گرفته و ناگزیریم که قواعد گرامری آن را به همان‌گونه که سابقین وضع کرده‌اند رعایت کنیم تا بتوانیم تفاهم خود را با هم‌نوعان و هم‌زبانان خویش برقرار سازیم و زندگی اجتماعی خود را سامان دهیم، به همین گونه احکام و

آداب و رسوم اخلاقی، اجتماعی و سیاسی و آیین قانونگذاری باید بر اساس یک وضع و تفاهم پیشین باشد که از پیشینیان به طور قهری و خودآموزندگی به ما آموخته شده و در وجدان ما شکل جاودانه به خود گرفته است.

نکته اینجاست که این گروه از متفکرین چون به منظور اثبات نظریه خود به بعد زمانی قرارداد جمعی استناد می‌جویند، ناگزیرند قرارداد مزبور را از نقطه نظر تاریخی به گونه‌ای توجیه و تفسیر نمایند. اما هابز و بسیاری دیگر، اصالت قرارداد جمعی را یک اصالت فلسفی و تئوریک می‌دانند و اصلاً برای آن یک سرگذشت تاریخی قائل نیستند تا از گذشته نامعلوم و نیاکان پیشین گفتگو به میان آورند. این گروه که هیوم از جمله صدرنشینان آنها است، بر این باورند که بسیاری از قواعد و فرامین اخلاقی نتیجه مستقیم روش‌های مخصوص جوامع انسانی است و هیچ ریشه‌ای جز رفتارهای و کردارهای آنان ندارد.

علم‌الکلام اسلامی که از اصول عقاید اسلامی بحث می‌کند، این مسئله را که آیا قواعد اخلاقی عقلی و ذاتی است یا اعتباری و قراردادی، با توجه خاصی مطرح کرده است. نگارنده نیز این بحث را در آخرین فصل کتاب کاوش‌های عقل عملی با روش نوین تحلیلی به تفصیل ذکر کرده و نتایج مطلوب و موفقیت‌آمیزی از آن به دست آورده است. خوانندگان را سزد که به کتاب مزبور مراجعه فرمایند و از روش‌های تطبیقی میان تفکرات مغرب‌زمین و اندیشمندان اسلامی آگاه گردند.

قاعده لطف

متکلمین که اصطلاحاً به تحلیلگران اصول عقاید اسلامی گفته می‌شود و شاید بتوان همتای غربی آنان را (Theologians) نامید، نبوت و امامت را از طریق قاعده لطف، ثابت و حتی واجب دانسته‌اند. آنان می‌گویند: براساس این قاعده، که به نظرشان یک قاعده عقلی است، بر خداوند تبارک و تعالی واجب است که از راه لطف و رحمت بر بندگان خود پیامبران، و اگر نه امامانی را در میان بندگان گسیل دارد تا طریق و راه و رسم صلاح، و دوری از فساد، و روش رستگاری، و بیزاری از تبه کاری، و نیل به سعادت‌مندی در معاد و معاش را به ایشان بیاموزند، و آنان را به مصالح و مفاسد اعمال زشت و زیبای خود آگاه و هوشیار سازند. باشد که مردمان نیز در سازندگی خود که تهذیب نفس است، و در بنیان‌گذاری جامعه و امور معاش و معاد خود راه است و راستین را پیش گیرند و از مفاسد فردی و اجتماعی بپرهیزند، و زیست فردی و اجتماعی خود را بر اساس میزان عدل بازسازی کنند.

در اینجا باید به این نکته توجه داشته باشیم که قاعده لطف یک قاعده کلامی است و تنها در علم‌الکلام از این قاعده گفتگو به عمل آمده و مورد استناد مسائل مهمی از قبیل نبوت و امامت واقع گردیده است. این قاعده با این الفاظ و عبارات ارزشی به هیچ وجه در کتاب‌های فلسفه مطرح نیست. فلاسفه اسلامی هم کمتر دیده می‌شوند که بدین قاعده توجه عمیقی مبذول داشته باشند. در اینجا ما نیز از زبان متکلمین اسلامی به بحث و گفتگو می‌پردازیم، بدین جهت بحث‌های ما در این فصل قهراً صورت بحث‌های کلامی را به خود می‌گیرد.

تعریف قاعده لطف

لطف چیزی است که مکلفین به تکالیف الهی را به طاعت نزدیک می‌نماید و از گناهان به دور می‌سازد. و در این نزدیک‌سازی به طاعت و دور نگه‌داری از معصیت به هیچ وجه نه تمکین در کار است و نه الزام و اجبار.^۱

مقصود از شرط عدم تمکین در تعریف لطف این است که آن فعلی لطف خواهد بود که صرفاً تمکین مکلفین در آن نباشد. مثلاً اگر خداوند آب را آفریده است که به مکلفین امکان می‌دهد تا با آن وضو و غسل کنند و طاعت خدا را به جا آورند، خلقت آب که امکان آور وضو و غسل است لطف نیست هرچند که مکلفین را به طاعت نزدیک می‌کند.

اجبار و الزام نیز باید در کار لطف منتفی باشد زیرا اگر فرضاً کسی به اطاعت یک امر الهی مجبور و ملزم گردید یا اگر کسی قدرت زنا کردن یا هر گناه دیگری را نداشت، بدیهی است که نه آن امر الهی و نه آن حرمت و نهی از آن گناه نامقدور برای وی لطف نخواهد بود.

جمله «بر خداوند واجب است» که در این قاعده به کار آمده از روی مسامحه یا غفلت در تعبیر است، زیرا خداوند خود مبدأ ایجاب و وجود است و هیچ مبدأ برتری نیست که هیچ امری را بر خدا الزام و واجب نماید. بلکه مقصود از وجوب ایجاب است، یعنی خدا انبیا و رسل را به نحو حتم و ایجاب به سوی بندگان گسیل می‌دارد، زیرا خدا فاعل موجب به کسر جیم است نه فاعل موجب به فتح جیم. خواهه نصیرالدین طوسی بعثت انبیا را بر اساس این قاعده استوار می‌سازد و می‌گوید:

^۱ - کشف المراد شرح علامه بر تجرید الاعتقاد، صفحه ۲۵۴ چاپ قم، مکتبه مصطفوی.

المسئله الثانيه فى وجوب البعثه، و هى واجبه
الاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقليه.^۱

ترجمه:

مسئله دوم در وجوب بعثت پیامبران است، بعثت
پیامبران (از سوی خدا) واجب است بدان جهت که
بعثت در بردارنده لطف است.

در تبیین و توضیح این گفتار بهترین و والاترین شارحان تجرید الاعتقاد علامه
حلی می گوید:

دانشمندان کلام برای اثبات این مطلب که اصولاً
تکالیف سمعی شرعی لطفی (از سوی خدا) برای به
فرجام رسیدن مسئولیت‌های عقلی می‌باشند، بدین گونه
استدلال کرده‌اند: انسان اگر در انجام واجبات و ترک
منهیات شرعی خود دریغ ندارد، قهراً او به موفقیت در
عمل به واجبات عقلی و ترک نواهی و قبایح عقلی
نزدیک‌تر است و این سخن برای هر عاقلی آشکار است.
و ما در گفتارهای پیشین مدلل نمودیم که لطف واجب
است.^۲

همان گونه که در بالا گفته شد، واژه لطف یک واژه ارزشی است و معنی آن را
تنها باید در فلسفه اخلاق جستجوی نمود و همچون دیگر واژه‌های ارزشی یک معنی

^۱ - کشف المراد، شرح تجرید الاعتقاد، صفحه ۲۷۳، چاپ مکتبه مصطفوی قم

^۲ - به مأخذ پیشین مراجعه شود.

توصیفی که فلسفه نظری بتواند از صدق و کذب آن بحث نماید در بر ندارد. اما به طوری که در بخش اول کتاب کاوش‌های عقل عملی مشروحاً ذکر شده، واژه‌ها و جملات ارزشی که همه با نسبت‌های بایستی و نبایستی شکل می‌گیرند، بالاخره به هستی‌های مقدور بازگشت می‌کنند و هستی‌های مقدور هم بخشی از هستی مطلق، یا به گفته ما، مطلق هستی است که هم‌بخش هستی‌های نامقدور است و همه هستی‌ها از مبدأ یکتایی وجود سرچشمه می‌گیرند و به همین جهت فلسفه اخلاق از شاخه‌های فلسفه کلی و مابعدالطبیعه به شمار می‌رود و از علوم میانه یا علوم طبیعی نمی‌باشد. خلاصه دلیل لطف بر لزوم پیامبری این است: چون بر اساس اصالت عقل، احکام و فرامین عقل عملی و وظایف انسانی و وجدانی باید پیوسته از سوی انسان‌ها و جوامع بشری دقیقاً رعایت گردد، شارع نیز از طریق لطف دستورالعمل‌های خود را برای حفظ و تأمین این وظایف خطیر عقلانی و انسانی صادر می‌فرماید و به وسیله پیامبران به مردم می‌آموزد تا هرچه بیشتر مردم به وظایف اصیل عقلانی خود آشنایی یابند و به هدف‌های عالی انسانی خود نائل گردند. پس اوامر و نواهی شرعی در حقیقت راه‌های مستقیم و اطمینان‌بخش به سوی هدف‌ها و آرمان‌های اصیل عقلانی به شمار می‌روند بدین جهت لطفی از سوی شرع برای وصول به ارزش‌های والای انسانیت می‌باشند. برای لزوم امامت نیز عیناً به همین دلیل لطف که معروف به قاعده لطف است، توسل بسته‌اند.

شیخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی (۳۸۸-۴۶۰) که معروف به شیخ الطائفه الامامیه و یکی از محمد بن ثلاثه اولیه است، وجوب امامت را به طریق عقلی لطف ثابت می‌کند و می‌گوید:

واللطف فی الحقیقه هو تصرف الامام و امره و نیه و
تأدیه فان حصل انزاحت به العله.^۱

ترجمه:

در حقیقت آنچه که قانون لطف اقتضا می کند،
تصرفات امام و اوامر و نواهی و رهنمودهای اخلاقی و
تأدیبی او است، چندانکه اگر این لطف فرجام پذیرد،
عوامل فساد ریشه کن خواهد شد.

باری، علمای کلام گفته اند: واجبات شرعیه لطف‌هایی در واجبات عقلیه محسوب
می‌شوند. معنی این جمله کلامی اعتقادی این است که تکالیف و وظایف و
مسئولیت‌های اصیل انسانی کلاً عقلانی می‌باشند و هیچ‌گونه تحمیلی از سوی شارع بر
انسان‌ها وارد نیست. زیرا بنابر اصول عقیدتی و فرقه عدلیه حسن و قبح اشیا ذاتی و
عقلی است و از سوی شرع هیچ‌گونه تأسیس و ابتکاری صورت نگرفته است، چرا که
احکام شرعیه رهنمودهایی به سوی انجام وظایف و مسئولیت‌های اصلی عقل عملی به
شمار می‌روند. به همین جهت این رهنمودهای شرعی که همه در جهت رعایت مصالح
و مفاسد خود انسان‌ها می‌باشند، الطافی به شمار می‌روند که ما را هرچه بهتر و بیشتر به
مصالح آرمانی خود نزدیک می‌سازند و از مفاسد کارهای اختیاری خود به دور
می‌دارند و موجب آن می‌گردند که ما از خوبی‌های مقدورات خود بهره‌مند گردیم و
از بدی‌های آنها در اما باشیم. باید متوجه بود که این سخن که واجبات و به طور کلی
احکام و فرامین مذهبی الطاف در جهت نیل به سعادت‌مندی‌های عقلی می‌باشند،
هنگامی قابل قبول است که عقل جزئی انسان مستقلاً و بدون راهنمایی شرع نتواند به

^۱ - الاقتصاد الهادی الی سبیل الارشاد، صفحه ۱۸۵، منشورات جامعه چهلستون تهران.

درک مصالح و مفسد افعال و کردارهای انفرادی و جمعی مقدرات خود پی برده و صریحاً شناسایی کند. در این صورت است که فرامین شرعی الطافی به شمار می‌روند که در جهت شناخت‌های عقل، نقش راه‌گشایی و تأیید را ایفا می‌کنند و در حقیقت وظیفهٔ اجرا و انجام تشخیصات عقل را به عهده می‌گیرند. اما در مواردی که عقل اصالتاً هیچ‌گونه تشخیص مثبت یا منفی پیرامون مصلحت و مفسدهٔ امری از امور را ندارد، در این هنگام احکام شرعیه تکالیف مستقلى خواهند بود که مکلفین را به اطاعت تمکین و قادر می‌نمایند و بدین جهت که این‌گونه تکالیف شرعیه خود تمکین‌کنندهٔ اطاعت خود می‌باشند دیگر الطافی در شناخته‌های عقل نخواهند بود. عبادات همه از این قبیلند که بدون تکلیف و امر شرعی اطاعت و امثالشان ممکن نیست زیرا که در عبادات قصد امر و قربت معتبر است و بدون امر شرعی این قصد امکان‌پذیر نیست.

نکتهٔ دیگری که باید در تفسیر قاعدهٔ لطف افزود این است که در حوزه افعال و گفتارها و کردارهای اختیاری مکلفین مصالح و مفسد و پیامدهای نیک و بدی نهفته است که شناخت آنها اصالتاً به عهدهٔ عقل عملی است اما چون عقول جزئی آنها احاطه کامل به تمام این مصالح و مفسد ندارد و یا بر اثر شیداگری‌ها و انگیزه‌های حیوانی که در نهاد زیست طبیعی همهٔ انسان‌ها نقش تعیین‌کننده ایفا می‌کنند، شناخت‌های عقلانی تحت‌الشعاع این انگیزه‌های نابکار قرار می‌گیرند، تکالیف شرعیه‌ای از رهگذر لطف لازم و ضروری است تا راه و رسم عقل را با پشتیبانی خود هرچه بیشتر روشن سازد و انسان را از عوامل فساد و ناروایی برهاند. بر اساس این تفسیر معنای حقیقی قاعدهٔ لطف این خواهد بود که شریعت راهنمای راستینی به سوی خردمندی و کامیابی و نیکبختی خردمندانه می‌باشد و نقش اساسی آن این است که انسان‌ها را با آموزش و

تعلیمات الهی خود به رشد و تکامل عقلانی برساند تا آنان به درستی راه رستگاری خود را شناخته و از روی تعقل رسم خردمندی را پیش گیرند.

پس در حقیقت براساس قاعده لطف تکالیف و فرامین شرعیه طرق و شوارع اطمینان بخشی برای وصول به آموخته های عقلی (عقل عملی) شمرده می شوند تا که انسان ها در زندگی فردی و اجتماعی خود به هوش باشند و تحت تأثیر انگیزه های طبیعی حیوانی خود از راه و رسم خردمندی تجاوز نکنند. در قرآن کریم نیز به این ایده قاعده لطف اشارت گردیده است:

لقد انزلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط.
(سوره حدید / آیه ۲۵)

ترجمه

ما رسولان خود را همراه با نشانه های گویا فرستادیم، و با آنان کتاب و میزان همراه کردیم؛ باشد که مردم خود به عدل و داد قیام کنند.
همانگونه که به طور وضوح از این آیه مبارکه برمی آید، فرستادن رسولان تنها به خاطر تعلیم و آموزش عالی عدالت است تا مردم از این آیات بینات و رهنمودهای کتبی و دست یازی به معیارها و میزان های راستین شاهین عدالت آگاهی و تعقل خود را سرشار سازند؛ آنگاه خود به عدل و داد، قیام آگاهانه نمایند. بنابر این خوب معلوم می شود قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول برای تدبیر امور مملکتی است، به عهده خود مردمان واگذار شده است و وظیفه اجرایی آن در شأن و مقام و منزلت رفیع این رهبران الهی نیست. زیرا مرحله اجرای تکالیف عدل که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است مطلبی نیست که بتوان از تحلیل و تجزیه ماهیت نبوت و امامت به دست آورد یا از

لوازم ذاتی آنها استنباط نمود. آنچه که قاعدهٔ لطف در مورد نبوت و امامت به ما می‌فهماند و قرآن کریم نیز گواهی می‌دهد این است که پیامبران و امامان معلمان عدل و داد عقلانی می‌باشند تا مردم را با آموزش عالی خود به رشد و تکامل عقلانی برسانند تا در پرتو این رشد عقلانی، مردم بتوانند مسئولیت‌های خود را به خوبی درک نموده و به وظایف خود قام و اقدام نمایند. اما اینکه پیامبران علاوه بر مقام تعلیم، وظیفهٔ اجرای عدالت و کشورداری را نیز لزوماً به عهده داشته باشند و این مقام جزئی از مقام نبوت عامه محسوب گردد، نه از محتوای قاعدهٔ لطف استفاده می‌شود و نه از مدلول مطابقی، تضمینی، یا التزامی دلایل دیگر نبوت و امامت.

علاوه بر این، حکومت و تدبیر امور مملکتی که عبارت از تمشیت امور روزمره مردم و نظام اقتصادی و امنیتی آنها است، همه از شاخه‌های عقل عملی و از موضوعات جزئی و متغیراتی به شمار می‌روند که پیوسته در حال نوسان و دگرگونی می‌باشند و این نوسان‌ها و دگرگونی‌هایی که در موضوعات حسی و تجربی دائماً اتفاق می‌افتد، قهراً وضع و رابطه آنها را با کلیات و فرامین وحی الهی متفاوت می‌سازد و تشخیص صحیح موضوعات تجربی تنها به عهدهٔ خود مردم است و تا آنها به خوبی موضوعی را تشخیص ندهند، احکام کلیه شرع فعلیت و حاکمیت نخواهند یافت و با وضع موجود انطباق پیدا نخواهند کرد. پس این خود مردمند که پس از رهنمون شدن به تعالیم عالیة انبیا و شناخت تجربی موضوعات جزئی در راستای عمل و اجرا، قیام به امر عدالت کنند و وظیفهٔ شرعی و عقلی خود را ایفا نمایند، و نظام حکومتی و کشورداری را به همان گونه که مقتضای وضع جغرافیایی - سیاسی است و متناسب با همسایگان است عادلانه برپا دارند. به همان گونه که این خود اعضای خانواده‌اند که باید طرح زندگی خود را با امکانات اقتصادی مخصوص به خود تطبیق نموده و با تدبیر و عقل عملی

که راه گشای هر عمل انسانی است، این طرح را به موقع اجرا و عمل گذارند. و هرگز در شأن و مقام رفیع انبیا و مرسلین نیست که جز یک سلسله احکام کلی یا راهنمایی‌های اخلاقی پیرامون مناسبات خانه و خانواده و رابطه پدری و فرزندى یا رابطه زناشویی در مسائل جزئی اقتصاد و تدبیر منزل مداخله نمایند. در یک کلام، تمام این امور که درباره تدبیر منزل یا سیاست مدن و آیین کشورداری بیان گردید، از موضوعات و رخدادهای فرعی‌اند که شأن انبیا و مرسلین و امامان و به طریق اولی نمایندگان خصوصی و عمومی ایشان نیست که مداخله و تعیین موضوع نمایند. هیچ عقلی باور نخواهد کرد که پیامبران برای این از سوی خدا فرستاده شده‌اند که به مردمان بگویند که امروز چنین کنید و فردا چنان یا چگونه از خیابان‌ها عبور کنید که تصادفی اتفاق نیفتد و یا در چه نقطه‌ای از معابر عمومی چراغ قرمز نصب کنید یا چه تمهیداتی در خانه خود به کار برید که از دستبرد دزدان در امان باشید یا چه اسلحه سبک یا سنگین را تهیه کنید که از یورش‌های برون‌مرزی جلوگیری و از امنیت کشور دفاع نمایید... اما تمام اینها از وظایف حکومت و آیین کشورداری است که به عنوان و کالت از سوی شهروندان خود ایشان و کشور مملوک ایشان را با اجرای تصمیمات بجا و به موقع خود در این رخدادهای گزند آسب‌های ممکنه مصونیت بخشد.

از تمام این مطالب و آیات و بینات که آشکارا بر تفاوت و تفرقه میان وظایف نبوت و امامت از یک سوی و امور سیاسی و کشورداری از سوی دیگر دلالت دارند که بگذریم، به یک نکته مهم کلامی و اخلاقی برخورد می‌کنیم که تناسب معادله میان پیامبری یا امامت و سیاست را به کلی بر هم زده و یک رابطه دیگر که رابطه میان دو خط متوازی است، فی‌مابین تئوری‌های این دو مقام تعیین می‌کند؛ هرچند که

در عمل ممکن است این هر دو مقام احیاناً هماهنگ یکدیگر تحقق یابند. زیرا نبوت و رسالت که به معنای ابلاغ و تعلیم ارادت تشریحی و نظام قانونگذاری الهی به مردم است اگر توأم با وظیفه اجرا و مسئولیت تحقق این فرامین آن هم با قوه قهریه از سوی هیئت حاکمه بوده باشد، دیگر مسئولیتی برای مکلفین تصور نخواهد شد. تمام مسئولیت‌های تعلیم و اجرا به عهده خود پیامبران خواهد بود و اصل مسئولیت مکلفین در تکالیف و وظایف شرعیه خود منتفی خواهد گردید و با انتفاء اصل مسئولیت، تکالیف و اوامر و نواهی شرع نیز بلااثر و عقیم خواهند ماند و مسئله عقاب و ثواب نیز به تعطیل خواهد گرایید. زیرا همان‌گونه که گفته شد، معنی اراده تشریحی تحریک و ترغیب مکلفین به انجام عمل مطلوب از روی اشتیاق و اختیار خود ایشان است و لازم قطعی آن هم این است که هیچ‌گونه جبر و نیروی اجرائی خارج از اراده و اشتیاق نباید در کار تکلیف دخالت داشته باشد. تنها نیروی تعهد و التزام اخلاقی و عقلایی است که اشتیاق مکلفین را به انجام عمل مطلوب برمی‌انگیزد. امر به معروف و نهی از منکر هم نمی‌تواند از حدود یک هشدار یا تذکر و تنبه فراتر تفسیر گردد. چرا که امر به معروف به هیچ وجه دلالتی بر اجرای عمل معروف از سوی عوامل خارج از اختیار شخص مسئول ندارد. چنانکه نهی از منکر دلالتی بر اجرا و جلوگیری عملی از وقوع منکرات نمی‌تواند داشته باشد.

آیات بینات قرآن کریم نیز صراحتاً مرز وظایف انبیا عظام را تبیین و تعیین فرموده و در جملات گاهی حصر و گاهی مثبت و گاهی منفی همچون: «و ما علی الرسول الا البلاغ»، «و انما انت مذكر» و «فذكر» و «لست علیهم بمصیطر»، و «ما انت علیهم بجبار» و «فذكر بالقرآن من یخاف وعید». رابطه بسیار ظریف و وحی و

نبوت با مردم را چنان اعلام و تکرار نموده است که هیچ جای شبه و تردیدی در میان نیاید.

اما اینکه از سوی دیگر مشاهده می‌کنیم بعضی از پیامبران سلف و علی‌الخصوص پیامبر عظیم‌الشأن اسلام حضرت ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه و آله و سلم علاوه بر مقام والای پیامبری عهده‌دار امور سیاسی و کشورداری نیز بوده‌اند، و حضرت علی علیه‌السلام نیز علاوه بر مقام امامت و لایت کلیه الهیه که تنها از سوی خدا و به وسیله وحی فرجام پذیرفته بود در یک برهه از زمان از طریق بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آنها شده و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان بدون آنکه خود درصدد باشند این مقام به آنان عرضه گردیده، به همان جهت نمی‌توانند جزئی از وحی الهی محسوب باشند. تنها در یک فرصت‌های خاصی هنگامی که مردم سرزمینی به حد رشد و بلوغ سیاسی و اجتماعی رسیده‌اند و تشخیص می‌دهند که پیامبر و امام علاوه بر رهبری دینی رهبری سیاسی و آیین کشورداری را نیز بهتر و شایسته‌تر از دیگران از عهده برمی‌آیند و هیچ کس جز ایشان بر جزئیات امور و رویدادهای روزمره شهروندان بهتر و بیشتر واقف نیست و از سوی دیگر، کسی مانند ایشان از هوا و هوس و خواسته‌های فردی و انگیزه‌های خودکامگی مبرا و برکنار نیست و آنانند که خود شاهین مجسم عدالتند و خلق را به سوی آن می‌خوانند. بدین جهت عقل عملی این‌گونه جامعه پیشرفته‌ای را به انتخاب اصلح و احسن رهنمون می‌سازد. آری تنها در فصول کوتاهی از تاریخ دیده می‌شود که مردم سرزمینی رشد و بلوغ یافته موفق می‌شوند که به حکومت ایده‌آل خود دست یابند.

اما این موفقیت که همیشه موقت و ناپایدار بوده است و در عین اینکه الگو و سرخطی برای تکامل و حرکت به سوی یک عدالت گسترده جهانی و پایدار قلمداد شده و می شود، دربردارنده یک سلسله پیامدهای ناروای تاریخی نیز بوده و می باشد. اسف انگیزترین این پیامدها، حکومت های مذهبی خلفای بنی امیه و بنی عباس است که با تظاهر به جانشینی پیامبر اکرم از هیچ فسق و فجور و اسراف و تبذیر و عیش و نوشی دریغ نداشته و در راه حفظ قدرت خود از هیچ جنایتی فروگذاری نمی نمودند. تاریخ اسلام هیچ گاه سیاه کاری های آنها را زیر چهره اسلام فراموش نخواهد کرد. برخی از رهبران مذهبی نیز در گوشه و کنار جهان دیده شده اند که از مقام و نفوذ دینی خود سوءاستفاده کرده و با به دست آوردن زمام سیاسی کشور و به آرزوی تأمین قدرت فردی بیشتر، ملت ها را به خاک و خون کشیده اند و پیر و جوان و حتی اطفال نابالغ را به خاطر ارضا انگیزه و عشق کافر کیش به قدرت، روانه صحنه جنگ و دیار نیستی کرده اند.

باری، مقصود اصلی از نگارش این مطالب تلخ و شیرین این است که خوب مدلل و واضح گردد که نبوت و امامت اصولاً با هر نوع از انواع حکومت ها و رهبری های سیاسی متفاوت است و در عناصر تحلیلی نبوت و امامت به کوچک ترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج و استنباط نمود، برخورد نمی شود. بلکه تفاوت میان این دو، تفاوت میان امور الهی و امور خلقی و مردمی است، چرا که آن یکی از علم فعلی عنایی ربوبی برخاسته و از طریق وحی تحقق عینی و تجربی می یابد، و آن دیگری صرفاً یک پدیده مردمی است که از نهاد خواسته مردم وجود اعتباری و قراردادی پیدا می کند، آن یکی از ابدیت و ازلیت علم عنایی ربوبی برخوردار است، و آن دیگری زائیده طبیعی از ترکیب آرای ناستوار و تشخیصات متغیر و جدال انگیز

مردم، آن یکی به هیچ روی قابل تجاوز و دست‌یابی فرصت‌طلبان و سودجویی ناپاکاران نیست، و آن دیگری همچون توپ فوتبالی است که در پیش پای بازیگران دائماً در چرخش و گردش است و با گرایش‌های شیداگرانه خود به سوی این و آن آشکارا نشان می‌دهد که در حقیقت اوست که بازیگران خود را به وعده کاذب پیروزی به بازی می‌گیرد، نه بازیگران او را.

در پایان مقال لازم است بدین نکته متذکر شویم که آنچه در این نوشتار به طور کلی و در این فصل و فصول دیگر به رشته تحریر آمده و می‌آید، چه در اصول و چه در فروع و چه در مسائل اخلاقی و اجتماعی و چه در مسائل شرعی، کلاً نتیجه بررسی‌های اجتهادی و منطقی و فلسفی خود این نگارنده است. لذا این مطالب عموماً در سطح تئوریک و نظریات اجتهادی کلی است و هیچ نظری به شخص یا اشخاص و یا اوضاع سیاسی موجود در زمان و مکان خاصی نیست و اگر احیاناً از نظام مخصوصی انتقاد شده و می‌شود، آن هم از نقطه نظر منطقی و تئوری است و هیچ نظر به وقایع و رخدادهای تاریخی نیست. زیرا شأن فلسفه ورود و بحث در جزئیات نیست و پیوسته در سطح کلیات به جزئیات می‌اندیشد. از اینها هم که بگذریم، فایده این‌گونه نقادی‌های تئوریک این است که زشتی‌ها و زیبایی‌ها و خوبی‌ها و بدی‌های نظامات گوناگون کشورداری را روی دایره بحث و بررسی قرار داده و اشخاصی را که انگیزه زمامداری و رهبری سیاسی را در سر می‌پروراند به عیوب و نواقصی که در راه و رسم خود انتخاب کرده‌اند، متوجه و هوشیار می‌سازد تا شاید برای پاکسازی این عیوب که از عناصر براندازی و نگونسازی وی و تمام نظام او محسوبند، چاره خردمندانه‌تری بیندیشد.

علم عنائی به نظام احسن

والکل من نظامه الکیانی

ینشاء من نشامه الربانی

حکیم سبزواری

همتای فلسفی قاعده لطف، و به نظر نگارنده این نوشتار، فلسفه وجودی این قاعده که در علم الکلام به صورت یک اصل موضوعی مورد استناد واقع شده، تئوری علم عنائی ربوبی به نظام احسن هستی است که فلاسفه برای علم حق تعالی به جهان آفرینش قائل شده‌اند. بر اساس این تئوری، مبدأ هستی کمال مطلق است که کامل‌تر از کمال مطلق کمالی قابل تصور نیست.^۱ فرض بر این است که کمال مطلق به همان دلیل که از هر جهت از جهات کمالی مطلق است از جهت علم و عشق به ذات خود نیز مطلق می‌باشد. علم و عشق به ذاتش نیز مستلزم و علت علم و عشق به لوازم ذاتش می‌گردد. و همین علم و عشق او به لوازم ذات که از علم و عشق به ذات اکمل و اجمل او نشأت می‌گیرد. نظام احسن کل ماسوی ذات را به عرصه ظهور می‌آورد. پس نظام احسن هستی معلومی است که مسبوق به علم سابق می‌باشد و علم عین معلوم نیست و نمی‌باشد و احسنیت نظام نیز به خاطر احسنیت و اکملیت ذاتی است که بر این نظام سایه علیت و قیومیت افکنده است.

^۱ - جمله: «خدا آن موجودی است که کامل‌تر و بزرگ‌تر، از او قابل تصور نیست.» مقدمه اصلی دلیل وجودی **Ontological Argument** سنت انسلم **St. Anselm** است که مانند برهان صدیقین حکمای اسلامی تنها از طریق نظر در مفهوم بسیط هستی وجود حقیقی واجب‌الوجود را ثابت می‌کند و هیچ نیازی به مشاهده آیات آفاقی و انفسی و یا سلسله علل و معلولات ندارد. و در حقیقت، برهان انسلم نیز برهانی است که از وجود تصویری و شرح‌اللفظ هستی خدا به هستی حقیقی و وجود تصدیقی خدا رهنمون می‌گردد.

این علم سابق را علم عنائی و یا نظام ربانی گویند و نظام احسن هستی را که معلوم به این علم است، نظام هستی یا نظام تکوین نامیده‌اند.

به طوری که مشاهده شد، این علم عنائی که از سوی حکمای مشائین و پیروان فلسفه ارسطویی طرح و تبیین شده دارای این خصوصیات است: اولاً همان‌گونه که طرفداران این نظریه گفته‌اند، علم عنائی صورت‌های علمیه می‌باشند که در ذات باری تعالی حلول و انفعالی در ذات مقدس حق تعالی ایجاد نکند گفته‌اند که صور مرتسمه قیام صدوری به ذات واجب‌الوجود دارند نه قیام حلولی و انفعالی، ثانیاً، صورت‌های ارتسامی علمی که علم عنائی ربوبی شمرده می‌شوند همان‌گونه که مغایر و سابق بر معلومات حقیقی می‌باشند، به همان‌گونه لاحق و مغایر، به معنی زاید، بر ذات بی‌همتای او به شمار می‌روند. ثالثاً، صورت‌های علمیه در لوح علم عنائی ربوبی همه از رده علوم ارتسامی فعلی قلمداد می‌شوند و از گروه علوم انفعالی نمی‌باشند. معنی علوم فعلی در این زمینه این است که علم علت و موجب هستی حقیقی و عینی معلوم است نه معلوم علت علم. اما علوم ارتسامی که در لوح نفس انسان به وجود می‌آید، همه از نوع علوم انفعالی محسوبند و ذهن گیرنده صورت‌های علمی معلومات است نه دهنده. به همین جهت که ارتسام در نظام ربانی صدوری و فعلی است، فاعلیت باری تعالی در نظام هستی کیانی ایجابی است و او نسبت به نظام کل فاعل موجب (به کسر ج) است نه فاعل موجب (به فتح ج).

این نظام ربانی یا علم عنائی است که مبدأ نظام وجود تکوینی و نظام وجود تشریحی الهی می‌باشد. و هر دو نظام تکوین و تشریح چون از نظام ربانی و علم عنائی حق تعالی صادر می‌گردند، همچون مبدأ صدور خود احسن و اکمل نظامات ممکنه توصیف می‌شوند تا جایی که کاملتر و زیباتر از آن ممکن‌الوجود نیست یا برتر و

بالا تر از آن را نمی توان تصور نمود، زیرا که مبدأ اصلی و نهایی نظام ذات کمال و جمال مطلق است که برتر و کامل تر از وی را نمی توان تصور کرد. حال باید بدین نکته متوجه بود که بر اساس تقسیم وجود به وجود مقدور و وجود غیرمقدور، نظام احسن هستی قهراً از این دوگونگی برخوردار است. لذا باید گفت که نظام احسن جهان هستی به دو گونه قابل تقسیم است: نظام احسن تکوینی که حقایق هستی های نامقدور را در بر می گیرد و نظام احسن تشریح که به هستی های مقدور انسان ها اختصاص دارد. خداوند نظام احسن تشریح خود را از طریق وحی به انبیا و مرسلین ارائه و تعلیم می دهد، بدین نه که این انسان های کامل و پیراسته از تاریکی ها و کدورت های طبیعت و آراسته به صفات خداگونه جمال و کمال الهی چنان تعالی و عروج می گیرند که با نظام ربانی و علم عنائی حق هم گونگی و اتحاد می یابند و آنچه را که در این لوح علم و نظام ربانی از تشریح و تکوین به اندازه توان و درجات علو و هم گونگی خود آموخته اند، به مردم خود می آموزند و خلق را به ارادات تشریحی خدا که وظایف و تکالیف مردمان است آگاه می سازند. بنابر این، معنی نبوت در سیستم علم عنائی حق تعالی این است که پیامبر به وسیله وحی از نظام تشریح خداوند که عبارت از ارادات تشریحی و احکام و تکالیف الهی برای مردمان است آگاهی یافته و آنها را بر مردمان بازگو می کنند. همین که مردمان از طریق پیامبران و امامان بر تکالیف خود وقوف یافتند، وظیفه عقلیه آنان امتثال و اجرای وظایف و احکام تشریحی الهی امری عقلی است و تنها عقل عملی مردم است که آنها را از روی رضا و رغبت به امتثال و اطاعت اوامر و نواهی شرع وادار می کند و به هیچ وجه نیز نمی تواند در اجرا بیات تکالیف خود نقشی ایفا کند یا احکام و تکالیفی را وضع و تشریح نماید. زیرا اگر قرار باشد که شرع برای اجرا و امتثال احکام و تکالیف شرعی خود یک

نظام تشریحی دیگری داشته باشد، داستان قانونگذاری و نظام تشریحی الهی به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد. علاوه بر این، اگر اجرای احکام نیز مانند خود احکام به عهده شرع باشد دیگر مسئولیتی برای مکلفین نخواهد بود و تکلیف معنی پیدا نخواهد کرد؛ چرا که همان گونه گفته شد، تکلیف به معنی اراده تشریحی است و اراده تشریحی هم این است که مقام قانونگذاری اراده کرده است که مکلفین از روی درک ملایم خود اراده کنند که عمل مطلوب را انجام دهند. لذا هرگونه جبر و تحمیل برخلاف حقیقت و ماهیت اراده تشریحی خواهد بود و مسئولیت و استحقاق ثواب و عقاب و هرگونه پاداش را بر عمل مکلفین منتفی خواهد ساخت.

بر اساس همین نظریه اجتهادی واقعیت امر به معروف و نهی از منکر نیز به خوبی روشن می شود بدین قرار که اگر مقصود از معروف و منکر اوامر و نواهی شرعی است که از سوی شرع انور وضع و قانونمندی یافته است، پس دیگر امر به اجرای این اوامر و نهی از ارتکاب این نواهی قابل وضع و تشریح و قانونمندی جداگانه ای نخواهد بود زیرا هرگونه وضع و تشریح در اجرا مستلزم تسلسل در وضع و تشریح می باشد و این تسلسل هم از نوع تسلسل محال است که هیچ راهی برای امکان آن در میان نیست. لذا باید گفت که وجوب امر به معروف و نهی از منکر مانند وجوب اطاعت از فرامین شرع یک وجوب عقلی است و تأکیدات شارع نیز روی آن از یک روش ارشادی و هشدار به امر عقلی تجاوز نخواهد کرد و هیچ گونه ابتکار و تشریحی در کار نیست.

علاوه بر این، آنچه که عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» به ما می فهماند تنها امر یعنی طلب لفظی انشائی فعل مطلوب و نهی به معنی طلب انشائی ترک منهی عنه است و طلب انشائی به هیچ وجه به معنی اجرای مأمور به و بازداشت از منهی عنه

آن هم به وسیله قوای قهریه که خارج از مقدرات مکلفین است، نیست. طلب انشائی فعل و طلب انشائی ترک ادامه و تأکید همان امر و نهی شرعی نخستین است و چون اوامر و نواهی اولیه شرع با اطلاق لحاظی خود نمی‌توانند ناظر به مقام اجرا و امتثال و عصیان خود باشد. لذا این مقصود را به اطلاق ذاتی خود که همان حکم عقل به اطاعت و امتثال است، واگذار می‌کند و حکم عقل هم جز همان ادامه و تأکید امر و نهی شرعی نخستین نیست و گفته شد که امر و نهی شرعی نیز از قلمرو طلب لفظی انشائی تجاوز نمی‌کند. اما اینکه دیده شده و می‌شود که در برخی کشورهای به اصطلاح اسلامی بخشی از قوای مسلح انتظامی خود را به عنوان نهاد امر به معروف و نهی از منکر به سوی شهروندان بی‌دفاع خود بسیج کرده و آنچه را که می‌خواهند می‌توانند، از انواع شکنجه و عذاب بر آنها روا و اجرا می‌کنند، این به هیچ وجه در شأن واقعیت امر به معروف و نهی از منکر نیست بلکه به جای عنوان امر به معروف و نهی از منکر باید «اجرای معروف و بازداشت از منکرات» نامیده شود که به هیچ وجه در ابواب فقه و در زبان کتاب و سنت اینچنین عنوانی به چشم هیچ پژوهنده و کاورنده‌ای نمی‌آید. بنابر این، با نبود هیچ مدرک و پیشینه اسلامی، برای این گونه اعمال جز «بدعت و نوآوری در دین» نمی‌توان نامی جستجو کرد.

شگفتی در اینجا است که افرادی که مدعی فقاقت و رهبری در فتوی می‌باشند، این صحنه‌ها را در پیش چشم می‌نگرند و با بی‌تفاوتی و احیاناً با تأیید و اظهار هماهنگی از آن می‌گذرند. و این خود به منظور حفظ مقام و استفاده از فرصت نیست.

جامعه اسلامی و جوامع دمکراتیک

۱- اینکه در این فصل به جای مقایسه حکومت اسلامی با حکومت‌های دمکراسی، سخن از دو گونه جامعه به میان می‌آوریم تنها به خاطر این است که حکومت یا دولت یا الفاظی که مرادف با آنهاست ضرورتاً مشتمل بر معنایی است که باید بر یک محدوده خاص ژئوپلتیک به کار گرفته شود، در صورتی که اسلام یک دین گسترده الهی است که برای راهنمایی تمام انسان‌ها و در تمام زمان‌های نامتناهی و تمام مکان‌های جغرافیایی به طور مساوی و جاویدان از سوی خدا به حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) نازل گردیده و نمی‌توان اختصاصی به یک محدوده جغرافیایی - سیاسی داشته باشد و به عبارت دیگر حکومت به اصطلاح سیاسی خود، با ماهیت دین مبین اسلام که وحی جاودانه الهی است، مبیانت دارد. و اگر دیده‌ایم که پیامبر عظیم‌الشأن اسلام در سرآغاز تاریخ ظهور این آیین مبین به تشکیل حکومت در نقطه مرکزی نزول وحی پرداختند، تنها به خاطر این بوده که مهبط وحی و پایگاه آغازین این پیام الهی می‌باید از هرگونه پلیدی‌های شرک و جاهلیت پاکسازی و منزّه گردد و هرگز منظور این نبوده است که یک مرز و بوم جغرافیایی - سیاسی خاصی به عنوان حکومت برای کشور اسلامی تعیین کرده و برای بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آن بکوشد و آن را از گزند تجاوزات خارجی و بی‌قراری‌های داخلی آرام و محفوظ نگاه دارد. ارائه و تجسم عینی یک الگوی اخلاقی برای جوامع انسانی، کاملاً از تشکیل حکومت و آیین کشورداری و پاسداری از منافع و مصالح اقتصادی و اجتماعی شهروندان جدا و متفاوت است. بنابر این هیچ پژوهنده‌ای در فلسفه سیاسی را نشاید که جامعه یا مدینه فاضله پیامبر اسلام را در عداد

حکومت‌های دیگر به شمار آورده و از رهبر آن به عنوان یک رهبر کشور و ملی یاد نماید.

با تمام این احوال، همان‌گونه که مشاهده کردیم، همین مقام رهبری اجتماعی و سیاسی و اخلاقی که پیامبر اسلام، به خاطر تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است. همان‌گونه که از آیه مبارکه: *لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره*^۱، استفاده می‌شود، چنان نیست که این رهبری سیاسی پیامبر، بخشی از مأموریت و رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله شمرده شود و این خود بهترین نشانه آنست که نه تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد، بلکه مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر تا آنجا که مربوط به اجرایات و دستورات عملی و انتظامی روزمره مردم بوده، از طریق انتخاب و مباحث مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است. آیه مبارکه: *و امرهم شوری بینهم*، نیز دلالت بر همین واقعیت دارد که آنچه مربوط به همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان و اقتصاد آنها در خانه بزرگ ایشان که کشور است، باید به خودشان واگذار شود و اگر در مصاف این امور و حوادث مردمی، برخوردی با اوامر و نواهی شریعت روی دهد، مسئولیت آن با خود مردم خواهد بود و پیامبر را نشاید که اوامر و نواهی الهی را با زور و اجبار به دست مردم اجرا نماید؛ زیر اجبار جسمانی و اجرای عمل با زور به وسیله قوای اجرایی مخالف با اصل عقلانی مسئولیت مکلفین است و به همین اصل مسئولیت عقلانی، در قرآن مجید به پیغمبر اکرم از سوی خدا هشدار داده شده، بدین قرار:

^۱ - سورة فتح، آیه ۱۸

«فَذَكَرْنَا مَذَكْرًا لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ»^۱ یعنی وظیفه پیامبر، تذکر و هشدار دادن است، تع اعمال قدرت و سلطنت (ولایت). آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که وظیفه پیامبر را در ابلاغ و آموزش اوامر و نواهی الهی، بسنده می کند؛ از قبیل: «و ما علی الرسول البلاغ». در فصل های آینده این آیات به مناسبت های مختلف خواهد آمد. شگفت اینجاست، فقیهانی که سعی می کنند ولایت مطلقه خود را بر مردم مسلمان از طریق بعضی روایاتی که در خصوص حق قضا و داوری در دعاوی و فصل خصومات آمده است، تحمیل نمایند، این آیات بینات را اصلاً مورد رسیدگی قرار نداده اند تا چه رسد به اینکه پاسخی برای آن ارائه دهند.

منظور از تمام مطالبی که در بالا ذکر شد، این است که صریحاً روشن گردد که اولاً حکومت، دولت و آیین کشورداری به اصطلاح سیاسی که عبارت از اراده و تدبیر یک محدوده ژئوپلیتیک است به هیچ وجه قابل انطباق به یک جامعه اسلامی نیست و نمی توان وجه تشابهی از نقطه نظر اصول و فلسفه سیاسی میان این دو پدیده ترسیم و آنها را با یکدیگر مقایسه نمود و ثانیاً حکومت برخی از پیامبران بخشی از رسالت عمومی آنها نبوده است.

۲- روش تحقیق برای یک پژوهشگر اسلامی این نیست که در رویارویی با تئوری های مدرن و مورد قبول دنیای جدید مانند نظام دموکراسی یا سوسیالیسم، اسلام را در موضع دفاع قرار داده و از کم و کاستی هایی که تئورسین های جدید به اسلام

^۱ - سورة غاشیه، آیه ۲۳، مصیطر با سین «مسیطر» هم آمده است و هر دو به معنای سیطره و سلطنت دارنده است و به معنای همان ولایتی است که برخی از فقیهان در این یک قرن و نیم اخیر با دلایل ناموزون و مغالطات لفظی برای خود ادعا می کنند و این در حالی است که مصرحات قرآن مجید این گونه ولایت را از پیامبر اکرم (ص) هم اکیداً نفی می کند.

نسبت می‌دهند دغاع کرده و به نظر خود ثابت کند که نظر اسلام همان چیز، بلکه بالاتر از آن چیزی است که در صندوقچه رمز این تئوری‌ها نهفته است. زیرا این روش چیزی جز تسلیم بدون قید و شرط به راه و رسم مخالف نیست و آن دفاعیه‌ای هم که پس از این تسلیم از سوی به اصطلاح اسلام‌شناسان ارائه می‌شود، ارزشی جز عذر تقصیرخواهی^۱ و توجیه ناموجه در بر نخواهد داشت.

باز هم باید گفت روش پژوهشگرانه این نیست که دست به یک نوآوری‌های خیال‌انگیز زده و با یک کوشش نافرجام در ذهنیت نامعقولانه خود ثابت کنیم که اساساً اسلام و دمکراسی نه تنها در عمل قرین یکدیگرند بلکه از یک معادله ریاضی^۲ یا از یک تعریف جامع و مانع منطقی برخوردارند که گویی از یک اصل و نسب فکری به وجود آمده‌اند. معلوم است که این روش نیز مانند روش پیشین محکوم به بی‌خردی و فرومایگی فرهنگی خواهد بود.

تنها روش تحقیق متدیک منطقی این است که شاهین عدالت داوری را در نقطه میانگین ترازوی پژوهشگرانه خود ترسیم نموده و از هر گونه جانبداری و نوسان‌های ذهنی به این سو و آن سو پرهیزیم؛ آنگاه به محاسبه و داوری میان دو عینیت متغایر که در دو کفه متوازی قرار دارند بنشینیم. در این هنگام است که می‌توانیم نقطه نظرهای بنیادین اسلام را که در شکل‌گیری تاریخی جوامع انسانی دخالت مستقیم دارند در یک کفه، و راه رسم هر تئوری دیگر را در کفه دیگر نهاده و به پیشگاه خرد ناب خود عرضه نماییم، تا خوب دریابیم کدامین آنها در این سنجش خردمندانه بر دیگری برتری می‌یابد.

^۱ - Apologetic

^۲ - Material equivalence

اصول جامعه‌شناسی اسلامی

«جامعه» از جمع که به معنای گروه است، آمده و هر گروه و جمعیتی نیز آحاد و افراد تشکیل یافته است. از این رهگذر اگر بخواهیم آناتومی^۱ هر جامعه‌ای را بررسی کنیم، باید مستقیماً پژوهشگری‌های خود را از افراد شروع کرده و سپس به گروه‌بندی این افراد پردازیم. در اینجا هم‌چون پیرامون جوامع اسلامی گفتگو می‌کنیم، ناگزیر باید به آحاد انسان‌های این جوامع بازگشت نموده و انسان‌شناسی اسلامی را مورد بحث قرار دهیم.

انسان‌شناسی اسلام

آیاتی که در تحلیل و شناخت ماهیت انسان در قرآن مجید آمده است، دومین مقام رفعت و شکوه هستی را پس از مقام الوهیت برای انسان ترسیم می‌سازد. و انسان را یک موجود خداگونه و نماد تمام‌عیار آفریننده جهان در روی زمین تعریف می‌کند و سرشت آفرینش او را برتر و پربرتر از تمام موجودات زمینی و آسمانی نشان می‌دهد. به این آیه که در حقیقت اُنتولوژی انسان است، توجه نمایید:

«انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها واشفقن
منها و حملها الانسان، انه کان ظلوما جهولا.»^۲

ترجمه و تفسیر:

ما امانت خود (امتيازات خداوندگاری) را به تمام آسمان‌ها و زمین (یعنی به تمام موجودات آسمانی و زمینی، یعنی به تمام دایره خلقت یا هرم هستی از آغاز تا انجام)

^۱ - Anatomy

^۲ - سورة احزاب، آیه ۷۲

و کوه‌ها عرضه کردیم، ولی هیچ کدام ظرفیت پذیرش آن را نداشتند و از مسئولیت‌های آن سخت بیمناک بودند، این تنها انسان بود که پذیرفت؛ اما او یک موجود متجاوز و ستمگری است و از رفعت مقامی که به او ارزانی داشته‌ایم، ناآگاه است.

به آیه دیگری در همین راستای سخن بیندیشید:

«لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين.»^۱

ترجمه:

ما سرشت انسان را به زیباترین و والاترین صورت در عرصه خلقت نمایان ساختیم و سپس او را به سوی آخرین مراتب نزول هستی فرو آوردیم (تا همه درجات بی‌نهایت هستی را از آغاز تا انجام در نهاد خود پیش‌آموخته و اندوخته خود سازد). و شاید در تفسیر همین آیه شریفه است که شعری را به حضرت مولی‌الموحدين علی‌بن‌ابی‌طالب نسبت می‌دهند که فرموده‌اند:

اتزعم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر

یعنی ای انسان تو خود گمان مبر که همچون یک جسم کوچکی در میان اجسام بزرگ و کوچک عالم اجسام جای داری؛ هرگز چنین نیست، باید بدانی که سراسر جهان بزرگ آفرینش از آغاز تا انجام، در صندوقچه اسرار هستی تو نهفته است.

در آیه دیگر، خدا به نهاد برتر انسان بر تمام ملائکه و صدرنشینان عالم بالا اشاره کرده و آنان را به رقابت با امتیازاتی که در درون انسان نهفته است، فرا می‌خواند و خطاب به مقربان درگاه خود می‌فرماید:

^۱ - سورة تین، آیه ۴

«و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدرس لک قال انی اعلم ما لاتعلمون (۲۰) و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبئونی باسماء هولاء ان کنتم صادقین (۲۱) قالو سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم (۲۲) قال یا آدم انبئهم باسمائهم فلما انباهم قال الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض و اعلم ما تبون و ما کنتم تکتُمون (۲۳)»

ترجمه و تفسیر:

«ای پیامبر بیندیش هنگامی که پروردگارت به فرشتگان اعلام نمود که نماینده‌ای از خود بر روی زمین خواهد آفرید. فرشتگان گفتند: آیا کسی را به آفرینش برمی‌گزینی که (به مقتضای طبیعت خود) فساد برمی‌انگیزد و خون‌ها می‌ریزد در حالی که ما فرشتگان، پیوسته حمد و ستایشگری تو را به جا می‌آوریم و در تنزیه و تقدیس تو لحظه‌ای نمی‌آساییم. آنگاه خدا به فرشتگان پاسخ داد که: (رموز و اسراری را در خلقت آدمی) می‌دانم که شما فرشتگان را به آن آگاهی نیست. آنگاه او به انسان تمام (حقایق) اسماء (و صفات) خود را بیاموخت و پس از آموختن، این صفات و کمالات را به عرصه نمایش آورده و از فرشتگان پرسید: (اگر شما به راستی شناختی از این حقایق دارید) هم اکنون نام‌های آنها را برشمارید. فرشتگان گفتند: بارالها ستایش مر تو راست، ما چیزی جز آنچه تو خود به ما آموختی نمی‌دانیم؛ پروردگارا دانایی و حکمت تنها از آن توست. آنگاه خدا آدم را به پیش فراخواند تا نام‌های صفات و کمالاتی را که به او بخشایش کرده است، برای فرشتگان بازگو کند. پس از آنکه آدم فرشتگان را از این اسماء و صفات بخشوده الهی آگاه ساخت،

خدا به فرشتگان گفت: مگر نه این بود که به شما گفتم رموز آفرینش آسمان‌ها و زمین را من خود می‌دانم و به آنچه شما پیدا و پنهان دارید، خوب آگاهم». الحق به نظر نمی‌آید زیباتر و والاتر از این مقام و منزلتی را که قرآن برای شخصیت انسان ترسیم کرده است، هرگز ممکن باشد که حتی در ذهن خلاق هیچ اندیشمندی ولو به صورت تصور و خیال خطور یابد. مقامی که از هر موجود دیگری جز خدای هستی برتر و بالاتر است و درجه کمالی که به زبان عرفان، خود انسان هم جز به هنگام فنای در ذات حق نمی‌تواند خود را بشناسد که اگر هم احیاناً خویشتن را شناخت، آن شناخت حق است نه شناخت خویش. پس در حقیقت این خداست که می‌داند انسان چه رمز ناشناخته‌ای از رموز آفرینش است و به گفته مولانا:

این خانه که پیوسته در او چنگ و چغانه است
از خواجه بپرسید که این خانه چه خانه است
این صورت بت چیست اگر خانه کعبه است
وین نور خدا چیست اگر دیر مغانه است
خاک و خس این خانه همه عنبر و مشک است
بام و در این خانه فسون است و فسانه است
القصه هر آنکس که بدین خانه رهی یافت
سلطان زمین است سلیمان زمانه است
و به گفته شیخ اجل سعدی شیرازی:
رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند
بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

مقصود شیخ اجل این است که مقام رفعت آدمی را جز آفریننده او، کسی را نشاید که بدان آگاهی یابد، حتی اگر آن کس خود انسان باشد. مقصود این نیست که انسان در سلوک عرفانی به جایی می‌رسد که جز خدا چیزی را نمی‌بیند، زیرا این صفت آغاز سلوک است نه انجام آن.

استقلال فردی

فرد به معنای تحقق عینی یک نوع طبیعی از انواع حیوانات یا انواع دیگری از اجناس دیگر می‌باشد. مثلاً یک شخص از اشخاص عینی انسان، یک فرد از نوع طبیعی خود که انسان است، به شمار می‌رود. نوع طبیعی این فرد هم عبارتست از انسان که یک کلی طبیعی و مشترک میان افراد خود محسوب است. پس با این تفسیر معلوم می‌شود که فرد^۱ در برابر کلی طبیعی^۲ است و کلی طبیعی عبارت از همان حقیقت مشترکی است که با یک نسبت متساوی بر همه افراد خود به صورت اتحاد و یگانگی با هر کدام از این افراد تطبیق می‌کند. نکته بسیار مهم این است که یگانگی و اتحاد هر فرد با مشترک طبیعی خود، کاملاً مستقل از یگانگی فرد یا افراد دیگر با همان کلی و مشترک می‌باشد. اگر فی‌المثل به عنوان یک واقعیت تجربی می‌گوییم: «سقراط انسان است» بدین معنی است که سقراط یک فرد عینی و تجربی انسان است و او با انسان که کلی طبیعی اوست، به طور مستقل یگانگی و اتحاد دارد؛ چه دیگر افراد این کلی در عرصه هستی وجود داشته باشند، یا هیچ کس جز او در جهان هستی پدیدار نباشد.

^۱ - Individual

^۲ - Universal

پس بدین جهت هر فردی از افراد انسان در انسانیت و موجودیت کاملاً مستقل و خودکافی از موجودیت هم‌نوعان و هم‌جنسان خود می‌باشد و این خود یک قاعده عقلی است که هرآنچه که در ذات خود مستقل است، در صفات و مزایایی که برای او قابل تصور است، مستقل و خودکافی خواهد بود. استقلال همه‌جانبه افراد انسان در این دو گزاره زیر به خوبی روشن می‌شود:

(۱) سقراط انسان است.

(۲) سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، ابوجهل، چنگیزخان و... انسانند.

واضح است که گزاره نخستین همان‌گونه راست است که گزاره دوم. و این به خوبی ثابت می‌کند که انسانیت سقراط به هیچ وجه وابستگی یا هم‌بستگی به انسانیت افراد دیگری از این نوع طبیعی ندارد. و یکی از ویژگی‌های رابطه کلی با فرد این است که آن کلی با تمام محتوی و معانی که در مفهوم تئوریک خود دارد، در وجود هر فرد از افراد خود تحقق و عینیت می‌یابد و کلی یک آینه تمام‌رخ‌نمای افراد خود به شمار می‌رود. و همین دلیل بر رابطه وحدت و یگانگی کلی و فرد است که آن را رابطه یک‌سویی می‌خوانیم. در منطق جدید نیز این رابطه که میان شیء و وجود یا عدم آن حکم‌فرماست، شناخته شده و آن را «رابطه مونادیک»^۱ نامیده‌اند.

در قرآن مجید و همچنین در احکام و تکالیف شرعی و در اخلاقیات اسلامی هر جا که روی سخن با انسان یا بشر یا مسلمین یا مؤمنان، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی آمده است، منظور اصلی افراد و آحادند که هر یک به همان جهت که در موجودیت انسانی خود مستقلند در مسئولیت اخلاقی و تکالیف شرعی خود نیز از این استقلال کامل برخوردارند و اگر هم گاهی کلمه قوم و امت و نظایر آنها، به

^۱ - Monadic relation

کار آمده، مقصود افراد و آحاد امتند نه مجموعه آنها. زیرا که واحد جمعی یک پدیده ذهنی و خیالی بیش نیست و مسئولیت برای یک پدیده غیرواقعی، غیرمنطقی و نامعقول است. این آحاد و افراد حقیقی مردمند که باید بار مسئولیت‌های انسانی خود را هر یک به‌طور مستقل بپذیرند و از عهده انجام آن برآیند. بدیهی است که زیربنای منطقی این استقلال فردی همان رابطه یگانگی و اتحاد است که میان کلی و فرد برقرار است و براساس همین رابطه است که فرد عنوان فردیت و شخصیت به خود می‌گیرد و با رابطه جزئیت و عضویت که یک رابطه فرعی و وابستگی است هرگز نمی‌توان مسئولیت را به افراد توزیع نمود.

رابطه جمعی «کلاس» و عضو

گفته شد رابطه کلی و فرد یک رابطه یک‌سویی و اتحادی است که رابطه بسیط (monadic relation) نامیده شده است و این بدان معنی است که کلی با تمام محتویات تئوریک خود، عین فرد است و فرد هم با تمام عناصر عینی و تجربی خود عین کلی است و فرد هیچ تفاوتی با کلی خود ندارد جز اینکه فرد، وجود و تحقق عینی کلی است و کلی مفهوم ذهنی و تئوریک و توصیف عمومی همان فرد است. به عبارت دیگر، فرد نه بزرگتر از کلی است و نه کوچک‌تر، زیرا میان فرد و کلی، این همانی که نشانه اتحاد و یگانگی با کلی است، برقرار است. و چون فرد و کلی متحدند، دیگری نسبت بزرگ‌تری و کوچک‌تری در میان نخواهد بود. اما رابطه کل با جزء و یا به اصطلاح منطقیون جدید رابطه کلاس و عضو (یا اعضای کلاس) به هیچ وجه از آن اتحاد و یگانگی کلی و فرد، برخوردار نیست، بلکه این رابطه یک

رابطهٔ دوسویی^۱ است که به کوچکتی و بزرگتری توصیف می‌شود و گفته می‌شود که جزء از کل کوچک‌تر است و کل از جزء بزرگ‌تر. در یک کلام، رابطهٔ کل و جزء هیچ‌یک از مشخصات رابطهٔ کلی و جزئی یا فرد را ندارد. نه می‌توان کل را بر جزء با معیار اتحاد و یگانگی حمل نمود و نه کل یک مشترک مساوی با هر یک از اجزا و اعضا است. در حالی که با ضرورت حسی^۲ (به قول هگل) می‌توانیم کلی طبیعی را بر فرد خودش حمل نماییم و از این حمل ضروری یک تحقق و واقعیت عینی و تجربی برای کلی تثوریک به دست آوریم؛ اما این حمل ضروری میان کل و جزء هم یک محال منطقی است. چرا که فاقد معیار حمل که اتحاد و یگانگی است، می‌باشد و هم یک کذب آشکار ریاضی است. بدان جهت که کل بزرگ‌تر از جزء است و جزء کوچک‌تر از کل و این دو با یکدیگر تساوی ریاضی ندارند و چون متساوی نیستند، به طریق اولی اتحاد و این همانی ندارند، پس هرگونه امکان حمل و یگانگی میان جزء و کل منتفی خواهد بود.

رابطهٔ جامعه و شهروندان

پس از اینکه به خوبی تفاوت میان کلی و فرد از یک سو و کل و جزء از سوی دیگر شناخته شد، طبیعتاً این پرسش به میان می‌آید که آیا رابطهٔ جامعه با شهروندان چگونه است. آیا این رابطه از گونهٔ کلی و فرد است، بدان جهت که به هر یک از شهروندان فرد گفته می‌شود و نیز بدان جهت که در کشورهای دمکراتیک یکی از اصول اولیهٔ نظام، شناخت شخصیت و استقلال و آزادی فرد است و سخن از عضو یا

^۱ - Dyadic

^۲ - Sense Certainty

جزء در میان نیست؟ یا این رابطه از گونه کل و جزء است به دلیل اینکه بالاخره جامعه یک واحد جمعی است و کل جامعه به صورت یک واحد و یک شخصیت حقوقی فرض شده که شهروندان در این واحد جمعی حقوقی اعضا و اجزای آن به شمار می‌روند و مفهوم ملیت و حاکمیت ملی هم به همین گونه یک صورت جمعی حقوقی یا فرهنگی همچون خانواده واحدی شناخته شده که شهروندان در زیر چتر آن، اعضا و اجزای این خانواده می‌باشند. و چون شرکت شهروندان در این واحد جمعی بر اساس عضویت است نه فردیت، طبیعتاً باید همه از قانون کل و جزء پیروی کنند و در کشورهای کمونیست و سوسیالیست هیچ شهروندی را نشاید که از استقلال فردیت خود سخن به میان آورد. زیرا همان گونه که گفته شد، رابطه جامعه بسته در این کشورها مانند رابطه خانواده، یک رابطه کل و جزء است و رابطه کل و جزء یک رابطه دوسویی است و این رابطه در ماهیت خود وابستگی محض و عدم استقلال را ایجاد می‌کند و در این مرحله است که از دیدگاه تحلیل منطقی دموکراسی سیاسی نمی‌تواند به اصول موضوعه خود که استقلال و آزادی فردی است، همه جا وفادار بماند و ناگزیر باید یک استبداد و بردگی جمعی را بپذیرد تا از این رهگذر بتواند قوانین و مقررات موضوعه خود را به شهروندان تحمیل نماید. اما دموکراسی از سویی به استقلال و آزادی و شخصیت فردی شهروندان خود می‌بالد و از سوی دیگر، شهروندان را اعضای بلااراده قوانین و مقررات موضوعه خود به حساب می‌آورد. اما در جامعه اسلامی رابطه کلی و فرد و شخصیت و استقلال فردی به هیچ وجه دگرگونی نمی‌پذیرد.

جبر و اختیار و آزادی در تصمیم و اراده

شاید بتوان گفت یکی از گسترده‌ترین و از نظر تاریخی یکی از کهن‌ترین مباحث و مسائلی که در فلسفه و کلام اسلامی توجه هر پژوهشگری را به خود جلب می‌کند، مسئله جبر و اختیار است و آن هم به خاطر این واقعیت تردیدناپذیر است که پایگاه اصلی و اساسی هر تکلیف و مسئولیتی، چه اخلاقی و چه فردی یا اجتماعی و چه شرعی یا عقلی و عرفی، جز اختیار و آزادی فردی نیست. اگر آزادی در اراده و عمل نباشد، هیچ تکلیف اخلاقی یا شرعی یا قانون عرفی، معنای معقولی به خود نمی‌پذیرد؛ زیرا تکلیف یا قانون بدین معنی است^۱ که مسئولین و مکلفین، عملی را از روی آزادی اراده و اختیار انجام دهند. به طوری که آن تکلیف یا قانون تنها به عنوان عامل برانگیختن اراده و اختیار مکلفین به کار گمارده شود. و اگر این چنین باشد که آزادی و اختیاری در کار نباشد و هر عملی که انجام می‌پذیرد بر اثر عوامل غیرارادی و قوای قهریه که آن جبر است صورت وقوع و تحقق یابد، دیگر نیازی به تکلیف و تشریفات قانونگذاری نیست و هر عملی را که آن مقام برتر می‌خواهد مستقیماً با به کار بردن قوای قهریه خود جبراً انجام می‌دهد. و دیگر نه مسئولیت اخلاقی وجود دارد و نه مسئولیت عقلانی و نه مجازات معقول خواهد بود و نه پاداش.

البته باید هشیار بود، آن جبر و اختیاری که در علوم مابعدالطبیعه یا در علم کلام که از اعتقادیات بحث می‌کند، مطرح است جبر و اختیار فلسفی است که از فلسفه وجودی اختیار در موجودیت انسان گفتگو به میان می‌آورد و در اصطلاح جدید این یک بحث وجودشناسی^۲ اختیار و آزادی انسان است و با پدیده‌شناسی آزادی سیاسی که در تئوری‌های حکومت و آیین کشورداری مطرح است، تفاوت شایان ملاحظه‌ای

^۱ - شرح و توضیح پیرامون این نکته در فصل فرق میان اراده تکوینی و اراده تشریحی به تفصیل بیان شده است.

^۲ - Ontologic

دارد. اما این تفاوت از یک تفاوت اصلی و فرعی یا به عبارت دیگر از یک تفاوت بطون و ظهور تجاوز نمی‌کند، بدین معنی که نماد بدون نهاد و ظهور بدون بطون، امکان‌پذیر نیست و به گفته فلاسفه اسلامی ظهور شیء یک واقعیت مغایر و علاوه بر نهاد و بطون شیء نیست و اگر این چنین می‌بود که نماد یک واقعیت دگرگونه‌ای بر نهاد می‌بود، آن نماد، نماد خود آن واقعیت به حساب می‌آمد نه نماد آن نهاد. و اگر ظهور هر چیزی افزایشی بر پنهان آن چیز می‌داشت، آن ظهور نمایانگر خود آن افزایش بود نه پدیدارنده آن پنهان. آزادی‌های سیاسی نیز نمودار اختیار و آزادی ذاتی و انتولوژیک است که در فطرت و خلقت اولیه انسان پایه‌گذاری و سازماندهی شده است و هرگز از آن تفکیک‌پذیر نیست. این اختیار که هماهنگ با دانش و عقل و اندیشه عملی است، تنها وسیله ارتقا و عروج و نیل به مدارج عالیه و دست‌یابی به صفات خداگونگی انسان‌ها است که در نهاد آنان پیش‌سازی شده است.

بر اساس این اصل، هر بحث و گفتگویی پیرامون آزادی‌های سیاسی طبیعتاً از نهاد انتولوژی اختیار ریشه می‌گیرد. و بدون پایگاه فلسفه وجودی صفت ذاتی اختیار و استقلال در تصمیم و اراده برای انسان‌ها، هرگونه وضع و تشریح یا تشریفات قانونگذاری برای آزادی در فکر و آزادی در بیان و رفتار و کردار شهروندان در سیستم‌های دموکراسی میان‌تهی و خالی از معنا و محتوای معقول خواهد بود. خلاصه آنکه اصل آزادی در آموزش‌های عالی اسلامی (فلسفه و کلام) از جمله مبادی تکلیف به شمار می‌رود. حال آنکه در تئوری‌های دموکراسی یکی از مقررات و نمودارهای انتظامی می‌باشد که پیوسته دستخوش محدودیت و جرح و تعدیل است.

پلورالیسم که به معنای کثرت‌پذیری و تحمل آرا و عقاید مختلف و آداب و رسوم و فرهنگ‌های گوناگون است، یکی دیگر از مشخصات و شعارهای دموکراسی به شمار می‌رود که از شاخه و برگ‌های پدیده آزادی قلمداد می‌شود.

در اسلام کفار از هر گروه و فرقه‌ای که باشند، اگر در زیر چتر ذمه و تعهد مسلمین قرار گرفته باشند، از هر گونه امنیت مالی و جانی که برای خود مسلمانان فراهم است، برخوردار می‌باشند. زیرا بر فرد فرد مسلمانان واجب است که شرایط امنیت مالی و جانی را همان‌گونه که در میان خود عمل می‌کنند، درباره آنان نیز به جای آورند و در احترام و اجرای این شرایط کوچک‌ترین تبعیضی بین خود و دیگران روا ندارند. «المسلمون ید واحده علی من سواهم». یعنی همه افراد مسلمانان یک قدرت دفاعی از غیرمسلمانانی که در قلمرو تعهد آنها قرار دارند، می‌باشند و باید شرایط تعهد خود را در مورد دیگران دقیقاً رعایت نمایند. نکته مهم اینست که این ذمه و تعهد لازم نیست که میان اسلام و کفر یا میان یک کشور و دولت اسلامی با کفار انجام پذیرد، بلکه هر تعهدی که حتی از سوی یک فرد مسلمان با کفار یا کافر به عمل آید، وظیفه آن مسلمان و کلیه مسلمانان دیگر آن است که تعهد مزبور را رعایت کنند و حقوق کافر میهمان را محترم بدانند.

تفاوت آشکار میان پلورالیسم سیاسی در کشورهای لائیک و پلورالیسمی که از احکام شریعت اسلامی استفاده می‌شود این است که پلورالیسم دینی اسلامی مانند سایر احکام کلیه شرعیه، حکمی نیست که تنها منحصر به نظام حکومتی و آیین کشورداری باشد؛ بلکه مانند احکامی که در فرم قضایای حقیقیه یا به اصطلاح اصولی به صورت عام استغراقی تشکیل می‌یابند، شامل و فراگیر تمام افراد و آحاد مکلفین در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد. ضمناً اگر احیاناً دولتی هم متعهد به مقررات و قوانین

اسلامی گردید، چون دولت بالاخره یک واحد حقوقی است، طبیعتاً همچون افراد حقیقی مورد شمول حکم قرار خواهد گرفت. بنابر این پلورالیسم سیاسی در یک حکومتی که خود را متعهد به اجرای احکام و مقررات اسلامی می‌داند، کاملاً یک امر فرعی و ثانوی است که از اصالت این حکم در مورد افراد حقیقی مسلمانان در هر وضع و مکانی که زندگی می‌کنند، برخاسته می‌شود و در اصل، این حکم ناظر به یک نظم سیاسی نیست.

اما آن پلورالیسمی که از مقررات و شرایط بنیادی دمکراسی شمرده می‌شود، یک پلورالیسم سیاسی است که تنها از ویژگی‌های نظام حکومتی است. حکومتی که آزادی‌های عقاید و مرام‌های گوناگون مذهبی و غیرمذهبی را آن هم در قلمرو حاکمیت و مرزهای داخلی کشور خود به عهده گرفته و اجرا می‌نماید. بدین معنی که حکومت مستقیماً و مستقلاً مکلف است که در حفظ و اجرای این آزادی‌ها از هرگونه کوششی دریغ نرزد و امنیت فردی و اجتماعی و اقتصادی را برای عموم شهروندان بدون تبعیض در رنگ و نژاد و طبقه و مذهب یا مرام سیاسی، تضمین و تأمین نماید. این اصل قانونی دمکراسی به خود خود ناظر بر افراد نیست و فقط دولت را مسئول و مجری تمام ملزومات و لوازم خود می‌سازد؛ اما افراد آزادی قانونی دارند، هرگونه معامله و برخوردهای اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی را که می‌خواهند، با اقلیت‌های نژادی انجام دهند.

به عبارت دیگر، تعهداتی که یک فرد مسلمان با یک کافر یا گروهی از کفار یا یک کشور غیراسلامی می‌پذیرد، نه تنها بر آن فرد مسلمان در یک کشور اسلامی بلکه برای تمام افراد مسلمان در هر زمان و مکان و هر کشوری که باشد، لازم‌الاجرا خواهد بود. در حالی که پلورالیسم سیاسی یک تعهد دولتی برای حفظ و حراست

امنیت و آزادی گروه‌های مختلف فقط در محیط حاکمیت سیاسی، خودش بیش نیست. و نمی‌تواند ناظر به ماورای قلمرو حکومتی و کشوری خود باشد و نمی‌تواند مساوات در معاملات و برخوردهای شخصی را برای اقلیت‌های نژادی و مذهبی تضمین نماید.

از تحقیق و بررسی‌هایی که در بالا پیرامون جامعه اسلامی و جوامع سیاسی دموکراسی به عمل آمد، به این نتیجه ضروری و منطقی خواهیم رسید که هدف اصلی احکام و قوانین اسلامی اولاً و مستقیماً آحاد و افرادند و چون در زمینه سازندگی اخلاقی هر حکم و امتیازی که برای افراد برقرار گردد قهراً به جامعه و مجموع نیز سرایت خواهد کرد، بدین جهت این احکام در مرحله ثانی قهراً به جامعه اسلامی نیز یک پدیده ذهنی است سرایت می‌کند؛ بدون اینکه این جامعه به عنوان جامعه سیاسی زیر نظر حاکمیت مستقل واقع گردد. اما در جوامع سوسیالیست به طور بنیادی و کلی و در جوامع دموکراتیک به طور اغلیت، قوانین موضوعه به خاطر جامعه و برای جامعه وضع و تشریح می‌گردد و افراد به عنوان اعضا و اجزای آن جامعه به صورت فرعی و ناخودآگاهانه در حوزه تکلیف و مسئولیت واقع می‌شوند و از هیچ اصالت و استقلالی برخوردار نیستند.

عدم امکان تشریح در اجرائیات

یکی دیگر از نتایج این بررسی این است؛ همان‌گونه که در بالا اشاره گردید، هیچ حکمی هر قدر که دارای اهمیت و اعتبار باشد ممکن نیست ناظر به اجرا و ضامن امتثال یا مانع ترک و عصیان خود باشد، چرا که امتثال یا عصیان هر تکلیف و حکمی پس از وجود وضعی آن تکلیف و حکم قابل تصور است و صدور هر حکم و

تکلیفی هم پس از اراده تشریحی حکم وقوع و تحقق می‌یابد. پس بدین جهت معلوم است که مرحله اجرا یا عصیان و سرپیچی از انجام تکلیف و وظایف از سوی مکلفین با دو رتبه عقلانی موخر و واپسین بر اراده تشریحی آن حکم از سوی شارع و حاکم می‌باشد و هرگز ممکن نیست امتثال یا عصیان احکام از خصوصیات و شرایط موضوع حکم باشد که طبیعتاً بر خود حکم و اراده تشریح آن مقدم خواهد بود و نتیجتاً، ضامن اجرای هر حکم و قانونی باید عواملی باشند که هیچ‌گونه وابستگی به حکم و قوای تقنینیه ندارند و کلاً از روند تشریح قوانین و احکام وضعی بیرونند. مانند اینکه در احکام و تکالیف دینی، پیش از التزام به انجام این احکام که فروع دین به شمار می‌روند، باید اصول دین را از طریق عقل بپذیریم و به این اصول عقلی ایمان راسخ داشته باشیم. پس از اینکه این مرحله عقلانی انجام گرفت، آنگاه نوبت به انجام وظایف عملی خواهد رسید. در این هنگام است که به خوبی درمی‌یابیم امتثال و اجرای این تکالیف تنها از پیامدهای تعقل و تعهد پیشین عقلانی به اصول عقاید است و بالاخره از رهنمودهای عقل عملی است و نمی‌تواند موضوع یا متعلق احکام موضوعه شرعی و تعبدی قرار گرفته و مورد امر و نهی شارع واقع گردد.

بر اسا این مطلب و به دلایلی که ذکر شد، به طور وضوح معلوم گردید که هیچ شریعت و هیچ قانون وضعی از آن جهت که قانون است نمی‌تواند قوه مجریه خود باشد و پیوسته نیروی اجرایی باید از خارج از حوزه تقنین و تشریح ضمیمه گردد. اضافه بر این، اصل مسئولیت نیز ایجاب می‌کند که خود آحاد مکلفین به راهنمایی عقل عملی خود، تکالیفی را که به عهده گرفته‌اند اجرا نمایند؛ زیرا اگر قوه مقننه یا شریعت بخواهد قانون یا تکلیفی دیگر را برای انجام و اجرا تکالیف و قوانین موضوعه خود وضع و تشریح نماید، ضمانت اجرایی این قانون نیز به قانون دیگری که ناظر به

اجرای آن قانون پیشین است، نیازمند خواهد بود و کار قانونگذاری در این صورت به درازای نافرجام، خواهد کشید.

از این رهگذر می‌توانیم به این نتیجه منطقی و معقول برسیم که شریعت از آن جهت که یک مقام قانونگذاری و تشریح و اعلام قوانین فردی و اجتماعی است، ممکن نیست که خود عیناً نظام حکومتی یا نیروی اجرایی قوانین خود باشد. و چون گفته شد که اجرا یا سرپیچی از انجام وظایف که تعبیر دیگری از امتثال و عصیان تکالیف محوله است باید تنها با رهنمودهای عقل عملی و با مسئولیت عقلانی خود آحاد مکلفین انجام گیرد؛ لذا کلیه شرایط و مقدمات و نظاماتی که در اجرای این مسئولیت‌ها به نحوی از انحاء دخالت دارد باید بلاواسطه از سوی آحاد و اشخاص مکلفین تعیین و استوار گردد. چرا که این خود مکلفین‌اند که باید نخست وظایف خود را تشخیص داده و سپس نظام و روشی را انتخاب کنند که در سایه امنیت و حاکمیت آن بتوانند به نیکوترین وجهی وظایف و مسئولیت‌های شرعی یا قانونی وضعی خود را که به عهده گرفته‌اند اجرا و عمل نمایند. بدین ملاحظه خوب معلوم می‌شود، اینکه برخی از هواداران حکومت اسلامی می‌گویند اهمیت احکام شرع و مصالحی که این احکام در بر دارند، یک دلالت التزامی بر لزوم شرعی و وضعی یک حکومت و نظام اجرایی خواهد داشت و بدین ترتیب خواسته‌اند حکومت اسلامی منظور خود را به کرسی مشروعیت و حقانیت شرعی برسانند، سخنی آشفته و ناسنجیده است. زیرا اهمیتی که از نقطه نظر مصالح موضوعی در احکام شرعی وجود دارد، تنها باید به راهنمایی عقل عملی شناخته شود و همین شناخت عقلانی است که موجب مسئولیت اجرایی این احکام برای مکلفین خواهد بود و اصلاً نیازی به تکلیف جدید برای اجرای تکالیف پیشین در میان نیست و اگر تکلیفی برای اجرای تکالیف

پیشین وضع گردد، سلسله وضع تکالیف و قانونگذاری به درازای نافرجام خواهد کشید.

شاهد گویای این مدعی، تاریخ زمامداری پیامبر اکرم (ص) و مولای موحدان حضرت علی بن ابی طالب (ع) است. در این هر دو شاهد تاریخی می توان به خوبی مشاهده کرد که انتخاب زمامداری سیاسی به خاطر اجرا و کارایی احکام و قوانین اسلامی تنها به ابتکار و از سوی خود مردم به صورت بیعت برای تشکیل یک حکومت مردمی تحقق یافته است و از حوزه وحی و پیامبری بیرون بوده است. یک بررسی هر چند نه چندان عمیق به صراحت نشان می دهد که زمامداری سیاسی رسول اکرم (ص) نه جزء مأموریت های پیامبری پیامبر (ص) بوده است و نه از نهادهای امامت علی (ع) به شمار می آمده است. هم پیامبر اکرم پیش از بیعت برای زمامداری، پیامبر خدا بوده اند و هم علی بن ابی طالب قبل از انتخاب به عنوان رهبر سیاسی و خلیفه چهارمین، مقام والا و الهی امامت را حائز بوده و راهنمای دینی امت اسلام از سوی خدا به شمار می رفتند. این شرایط سیاسی روزمره زمان و مکان بود که مردم را به راهنمایی عقل عملی شان وادار به این ابتکار شایسته نموده و شخص پیامبر اکرم (ص) را برای تشکیل حکومت ایده آلی برگزیدند و پس از انجام این گزینش مردمی، خداوند این عمل شایسته و پسندیده مردم را مورد توشیح و رضامندی قرار داده و در قرآن فرموده است: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره» و زیرا صریح این آیه شریفه بر این نکته دلالت دارد که بیعت به فرمان و ابتکار الهی نبوده، اما پس از انجام آن مورد رضایت و خشنودی پروردگار واقع شده است. بیعت خلافت علی (ع) نیز این واقعیت تاریخی و سیاسی را به طور وضوح مدلل می دارد که اساساً خلافت غیر از امامت است و مفهوم خلافت از یک مقام و مسند انتخابی سیاسی و

دنیایی و آسیب‌پذیری از هرگونه فساد فراتر نمی‌رود، مقامی که پیوسته دستخوش تغییرات و رویدادهای زمان و مکان است و با خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی تاریخ و حوادث زمان هم‌سازی دارد. خلیفه‌ای که از سوی مردم انتخاب می‌گردد ممکن است خوب و باتقوا و وفادار به مسئولیت‌های اجتماعی و اداری خود باشد و ممکن است بسیار ستمگر و ناشایسته و خودکامه از آب درآید. خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس در بیدادگری و فساد اخلاق، چهره تاریخی اسلام و مسلمانان را رنجور و بیمارگونه جلوه داده‌اند و این تنها به خاطر این بود که این مقام و مسند را از طریق عوامل سیاسی و دنیایی به دست می‌آوردند و به ندرت اتفاق می‌افتد که مردم زمانه آنچنان پیشرفته و از رشد عقلانی و اجتماعی برخوردار باشند که بتوانند فرد شاخص و ایده‌آل خود را شناسایی کرده و به کار زمامداری سیاسی خود بگمارند.

اما از سوی دیگر، مقام امامت از لحاظ اهلیت و شایستگی فردی، امام بالاترین و والاترین شخصیت انسانی است که در سلوک اخلاقی و معنویات به اوج کمال خود رسیده و در مصاف معرفت و شناخت حقایق جهان هستی از دیگر انسان‌ها پیشی گرفته است. و اما از آن جهت که از سوی خدا و یا پیوستگی به علم عنائی او، این چنین مقامی در عالم طبیعت ظهور و تجلی یافته است، امامت یکی از نهادها و شرایط پیشین نبوت است و هر جا که رسالت و نبوت تقرر می‌یابد، امامت جزء تحلیلی و غیرقابل تفکیک آن می‌باشد تا جایی که باید گفت هر نبی و رسولی امام است، اما هر امامی رسول و نبی نیست. در هر حال، مقام امامت همچون مقام رسالت و نبوت یک مقام و مسند الهی محض است و وابسته به انتخاب و بیعت مردم نیست و به کلی از آفات و عوارض دنیایی و ناروایی‌های آن برکنار و آسیب‌ناپذیر است. این رهبری سیاسی است که مسئولیت آن به عهده مردم سپرده شده و آنان باید از طریق رشد

عقلانی خود رهبر و زمامدار نظام حکومتی خود را شناخته و با بیعت و انتخاب او را برای اداره امور کشور خود برگزینند. این خود مردمند که گاهی با گزینش بایسته و شایسته خود، فرد ایده آلی خود را که یک انسان کامل است به زمامداری کشور برمی گزینند تا یک الگویی برای مدینه فاضله به وجود آورند و زمانی دیگر در دام فریب و دغلكاری شیاطین انسان گونه گرفتار شده و از راه راست و اندیشه راستین انحراف می جویند که نتیجه گزینش آنها جز جهل و فساد چیزی به بار نخواهد آورد.

همین که ما از نقطه نظر تئوریک و اندیشه گرایی، تفاوت میان امامت الهی و خلافت دنیایی و سیاسی را به درستی شناسایی کردیم، به خوبی و آشکار خواهیم دانست که در تشریح الهی اسلامی نه تنها یک نظام اجرایی حکومتی وجود ندارد بلکه امکان پذیر هم نیست که شارع مقدس اسلام نخست احکام و تکالیفی را برای مکلفین خود وضع نماید و سپس با وضع و تشریح دیگری پیامبران و امامان را مسئول و مکلف به اجرای این احکام و تکالیف سازد و مردم را بار دیگر مکلف به اجرای تکالیف پیشین خود نماید، تا بتوان از این تکلیف جدید یک نظام حکومتی که ناظر بر اجرای قوانین موضوعه اسلام است، استنتاج کرد. زیرا همان گونه که گفته شد، مسئولیت اجرا عقلاً بر عهده خود مکلفین است و مقام نبوت یا امامت هیچ گونه نقش تشریحی در اجرای تکالیف ندارد و مردم نیز بار دیگر مکلف به این تکالیف نخواهند بود.

خلاصه کلام این است که نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت، هیچ ایما و اشاره ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده بگیرد، استنباط نمی شود. تنها این خود مردم و مکلفینند که باید همان گونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می کوشند، به همان نحو فرد اکمل و اصلح

جامعه خود و خانواده خویش می کوشند، به همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است، شناسایی کرده و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب نمایند. مطالبی که در این بخش گفته شد، تماماً پیرامون جامعه اسلامی و مقایسه آن با جوامع غیراسلامی دمکراتیک آن هم تنها از دیدگاه عقل نظری و عقل عملی به رشته تحریر و نگارش درآمد و اما مسأله حکومت پیامبران و امامان از نظر قرآن باید در نوشتار دیگر و حتی در کتابی دیگر مستقلاً و به تفصیل مورد بحث قرار گیرد.

نبوت و امامت و خلافت

به نظر ما، به نظر ما، امامت از طریق یک نوع تحلیل منطقی از مفهوم نبوت به آسانی به دست می‌آید. بدین قرار که اگر معنای نبوت را خوب بشناسیم، امامت را نیز شناخته‌ایم و دیگر نیازی به یک دلیل تاریخی، حدیثی، یا ورود در بحث و جدال کلامی پیرامون تئوری امامت نخواهیم داشت. زیرا حقیقت نبوت و رسالت به معنای دانستن احکام و ارادات تشریحی خدا از طریق وصول به قلّه کمال انسانی و اخلاقی است که تنها با علم حضوری و فنای در صت علم عنائی حق تعالی حاصل می‌شود و اصل دیگر پیامبری دریافت وحی برای رسالت و بازگویی برخی از دانسته‌های خود به مردم میسر می‌شود. پیامبری که بدین گونه و از این راه به احکام واقعی الهی وقوف می‌یابد، وظیفه‌مند است که این رده از دانسته‌های خود را برای مردم جهان بازگو کند تا آنان را به ارادت تشریحی و جهان وضعی و قانونی خدا آگاه سازد. پس پیامبر کسی است که هم به دریافت علم ربوبی و ارادات تشریحی حق تعالی نائل گردیده و هم آنچه را که از حضور فنائی خود در علم عنائی ربوبی آموخته است با مأموریت وحی به مردم ابلاغ می‌کند. بدین جهت او هم امام است یعنی در دانستن: «علوم الهی بر همه مردمان پیشی دارد»، و هم رسول و پیامبر است یعنی آنچه را می‌داند به مردم می‌آگاهند. اما امام کسی است که تنها وحی را که مأموریت برای بازگو کردن دانسته‌های تشریحی است، مستقیماً دریافت نمی‌کند بلکه آنچه را که پیامبر از طریق علم حضوری آموخته، او نیز به همین طریق و مؤکداً از طریق اتحاد با نفس پیغمبر آموخته و به مردم جهان احکام و ارادات تشریحی الهی را که پیامبر از طریق وحی مأموریت به بازگویی آنها به مردم داشته، او با مأموریت از سوی پیامبر بازگو می‌کند.

بدین طریق خوب دانسته می‌شود که امامت جزئی از مفهوم و ماهیت پیامبری است و مانند مقام پیامبری یک پدیده‌ی والای معنوی و الهی است که از سوی خدا بر روی زمین جلوه‌گر شده است و به هیچ وجه وابسته به بیعت و انتخاب مردم نمی‌باشد. به تعبیر دیگر، نبوت و امامت یک امر برتر و کمال مابعدالطبیعه است که در استعلای نفس پیامبر و امام پرتوافکن شده است و از نهاد کیفیت زیست طبیعی و تجربی انسان‌ها برخاسته نیست. اما خلافت که به معنی رهبری سیاسی است، که پدیده‌ی دنیایی است و تنها به معنی آیین کشورداری است که از ضرورت‌های طبیعی و کیفیت‌های زیست طبیعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز یا بهزیستی انسان‌ها پدید آمده و هیچ رابطه‌ی منطقی یا کلامی یا اعتقادی به مقام بسیار رفیع نبوت و امامت ندارد. خلافت یک مقام سیاسی - اجتماعی است که واقعیتی جز انتخاب مردم در بر ندارد؛ منتها گاهی اتفاق می‌افتد که مردم آن‌قدر رشد و دانایی پیدا کرده‌اند که پیامبر یا امام خود را آگاه‌ترین و باتدبیرترین افراد در امور کشورداری و روابط داخلی و خارجی سرزمین خود یافته‌اند و او را برای زمامداری سیاسی - نظامی خود انتخاب می‌کنند، مانند بیعت با نبی اکرم زیر شجره (لقد رضی الله عن المؤمنین اذ ینا یعونک تحت الشجره) و مانند انتخاب حضرت علی (ع) در نوبت چهارم خلافت پس از رحلت نبی اکرم (ص). و گاهی دیگر در اثر عدم رشد سیاسی و اجتماعی جامعه و یا به علت گردبادهای تاریخی به این‌گونه انتخاب احسن موفقیت پیدا نمی‌کنند. اکنون خوب واضح است که آیین کشورداری نه جزئی از اجزای نبوت است و نه در ماهیت امامت که همه دانایی است، مدخلیت دارد. بدین قرار باید گفت که هر پیامبری که از طریق وحی، مأموریت برای تعلیم و ارسال دانسته‌های خود به مردم پیدا نمود، او هم امام و هم پیامبر خواهد بود. پس در حقیقت رسالت و پیامبری مقامی است که امامت را به گونه‌ی دلالت

تضمن در بر دارد و اگر ما از هر طریق توانستیم که نبوت عامه یا خاصه را ثابت نماییم (چه از راه عقل نظری و چه از طریق عقل عملی) امامت را نیز به همان دلیل خواهیم توانست به اثبات برسانیم.

گفته شد که امام کسی است که در دانستن حقایق هستی سرآمد تمام مردمان زمان است و پیامبر کسی است که دارای همین مقام است به علاوه مأموریت وی برای ابلاغ برخی از دانسته‌های خود که در محدوده ارادات تشریحی باری تعالی قرار دارد و چون امامت دانستن همه گونه حقایق جهان هستی از راه حضور در محضر علم عنائی ربوبی است و پیامبری عبارتست از همین گونه علم به علاوه رسالت در محدوده ارادات تشریحی و عقل عملی برای امت خویش، پس در اینجا این مطلب به خوبی آشکار خواهد شد که امامت همچون نبوت یک مقام مقدس الهی است و در اصالت خود به کلی از خواسته‌های مردمی و مسائل سیاسی و دنیایی جداست و هرگز یک مقام وضعی و حقوقی نیست که با انتخاب و بیعت مردم به دست آید. اما بسیاری از متکلمین مقام امامت را به یک رهبری سیاسی تعبیر کرده و لزوم آن را از راه قاعده لطف اثبات می‌کنند. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد می‌گوید:

«الامام لطف فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض»^۱

و باز در کتاب فصول العقاید می‌گوید: لما امکن وقوع الشر و الفساد و ارتکاب المعاصی من الخلق و جب فی الحکمه وجود رئیس قاهرٍ آمرٍ بالمعروف ناهٍ عن المنکر، مبین لما یخفی علی الامه من غوامض الشرع منفذ الاحکامه، لیکونوا الی الصلاح اقرب و من الفساد ابعد و یأمّنوا من وقوع الشر و الفساد لان وجوده لطف و قد ثبت ان اللطف واجب علیه تعالی و هذا اللطف یسمی امامه، فتکون الامامه واجبه»

^۱ - کتاب تجرید الاعتقاد، صفحه ۲۸۴، «المقصد الخامس فی الامامه»، منشورات مصطفوی، قم

همان گونه که به طور وضوح معلوم است، خواجه حکمت و کلام تمام فلسفه وجودی امامت را بر اساس قاعده لطف بنا نهاده است که در فصلی جداگانه این قاعده و پیامدهای آن به تفصیل مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

برای شناخت مقام عقلانی امامت و اینکه این مقام الهی برخلاف آنچه که خواجه فرموده است یک مسئولیت اجرایی نیست و به هیچ وجه در اصالت خود، وابستگی به خواسته مردم و انتخاب آنان از طریق بیعت ندارد، بهتر است به سخنان دو فیلسوف شهیر اسلامی ابونصر فارابی و شیخ ابوعلی سینا توجه نماییم و از ورود در بحث‌های کلامی که اغلب جدال برانگیز است، صرف نظر کنیم:

فارابی در کتاب السیاسة المدنیة^۱ معنی نبوت و امامت را خوب توضیح می‌دهد و می‌گوید:

«الرئیس الاول من هو علی الاطلاق هو الذی لا یحتاج و لا فی شیء اصلا ان یرأسه انسان بل قد حصلت له العلوم و المعارف بالفعل و لا تكون له حاجه الی انسان یرشده و لا تكون له قدره علی جوده ادراک شیء شیء مما ینبغی ان یعمل من الجزئیات و قوه علی جوده الارشاد لکل من سواه الی کل ما یعمله، و قدره علی استعمال کل من سببیه ان یعمل شیئاً ما فی ذلک العمل الذی هو معد نحوه و قدره علی تقدیر الاعمال و تحدیدها و تدبیرها نحو السعاده جوده. و انما ذلک فی اهل الطبایع العظیمه الفائقه اذا اتصل نفسه بالعقل الفعال و انما ینبغی ذلک بان یحصل له اولاً العقل المنفعل ثم ان یحصل له بعد ذلک العقل الذی یرسمی المستفاد. فبحصول المستفاد یکون الاتصال بالعقل الفعال علی ما ذکر غی کتاب النفس و هذا الانسان هو الملك فی الحقیقه

^۱ - کتاب السیاسة المدنیة، ابونصر فارابی، صفحه ۴۹، چاپ حیدرآباد دکن، دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۶

نائل آمدند، آنگاه پیوستگی و یگانگی با عقل فعال، همان گونه که در کتاب نفس تحریر شده، برای ایشان حاصل خواهد گردید. و این همان انسان کاملی است که شایسته پادشاهی روی زمین است و پیشینیان او را به این نام توصیف کرده‌اند. و این شخصیت همان است که [در نزد قدما] این چنین شناخته شده که او کسی است که از سوی پروردگار، وحی دریافت می‌کند و این بدان سبب است که تنها آن انسانی می‌تواند وحی دریافت کند که سیر تعالی خود را به این مراحل عقلانی نهایی رسانده است و این تنها هنگامی است که میان او و عقل فعال هیچ واسطه و حائلی در کار نباشد.

ابن سینا در همین زمینه می‌گوید:

و رؤس هذه الفضائل عفة و حکمه و شجاعه و مجموعها العدالة و هی خارجه عن الفضيله النظرية و من اجتمعت له معها الحکمة النظرية فقد سعد. و من فاز مع ذلك بالخواص النبويه کادان يعتبر ربا انسانیا و کادان تحل عبادته بعدالله تعالی و هو سلطان العالم الارضی و خلیفه الله فيه.^۱

ترجمه:

سرفصل‌های مجموعه فضائل و خصائل اخلاقی که باید در مقام ریاست امت مجتمع باشد عبارتند از: عفت، حکمت و شجاعت که همه این اوصاف در کلمه جامعه عدالت خلاصه می‌شوند. و عدالت هم یک کمال عملی است و از زمره کمالات و فضائل عقل نظری بیرون است. اما اگر کسی احیاناً یافت شود که فضائل عملی و اخلاقی را با دست یازیدن به حکمت نظری هماهنگ سازد، بی‌گمان او با سعادت‌مندی و نیکبختی همیار است. اما اگر ابرمردی از این مرحله هم فراتر رفته و علاوه بر

^۱ - شفا، بخش الهیات، آخرین فصل، فی‌الامامه.

برخوررداری از عقل عملی و عقل نظری به امتیازات نبوت و وحی نائل گردد، او دیگر انسان خداگونه خواهد بود که پس از پروردگار یگانه نزدیک است که به پرستش سزاوار باشد و او کسی است که شایستگی رهبری جهان زمینی را حائز است و اوست که نماینده خدا بر روی زمین خواهد بود.

گفتار این دو فیلسوف شهیر با صراحت برای ما مدلل و روشن می‌سازد که امامت یک پیشی ذاتی، طبیعی، و معنوی است که تنها از ارتقا و استعلای یک انسان کامل اخلاقی و سلوک او به قله کمال انسانیت پدید می‌آید و هیچ رابطه‌ای با آرا و نظریات مردمی ندارد، و این حقیقتی است که تاریخ نیز بدان گواهی می‌دهد.

ولایت فقیه

در سرآغاز سخن باید به طور شایسته و عمیق به این نکته متوجه بود که ولایت به معنی قیومیت، مفهوماً و ماهیتاً با حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است. زیرا ولایت حق تصرف ولی‌امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مولی‌علیه است که به جهتی از جهات، از قبیل عدم بلوغ و رشد عقلانی، دیوانگی و غیره از تصرف در حقوق و اموال خود محرومیت. در حالی که حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنای کشورداری و تدبیر امور مملکتی است که در یک محدوده جغرافیایی - سیاسی قرار دارد. و این مقامی است که باید از سوی شهروندان آن مملکت که مالکین حقیقی مشاع آن کشورند، به شخص یا اشخاصی که دارای صلاحیت تدبیر و واجد علم و آگاهی به امور جزئی و حوادث واقعه و متغیره آن کشور می‌باشند، واگذار شود. به دیگر عبارت، حکومت به معنی کشورداری نوعی و کالت است که از سوی شهروندان با شخص یا گروهی از اشخاص در فرم یک قرارداد آشکارا یا ناآشکارا، انجام می‌پذیرد. و شاید بتوان گفت ولایت که مفهوماً به سلب همه‌گونه حق تصرف از شخص مولی‌علیه و اختصاص آن به ولی‌امر تفسیر می‌شود، اصلاً در مسائل جمعی و امور مملکتی تحقق‌پذیر نیست، زیرا ولایت یک رابطه قیومیت میان شخص ولی و شخص مولی‌علیه است و این رابطه میان شخص و جمع امکان‌پذیر نیست.

این نکته فقط از دیدگاه تعریف اسمی یا تعریف رسمی و حقیقی مفهوم حکومت و ولایت باید در ابتدای امر مورد رسیدگی قرار گیرد، اما متأسفانه هیچ یک از اندیشمندان که متصدی طرح مسئله ولایت فقیه شده‌اند، تاکنون به تحلیل و بازجویی در شرح‌العبارۀ معانی حکومت و مقایسه آنها با یکدیگر نپرداخته‌اند.

از نقطه نظر تاریخی نیز ولایت به مفهوم کشورداری به هیچ وجه در تاریخ فقه اسلامی مطرح نبوده و این مطلب نزد احدی از فقهای شیعه و سنی مورد بررسی قرار نگرفته است که فقیه علاوه بر حق فتوی و قضا، بدان جهت که فقیه است، حق حاکمیت و رهبری بر کشور یا کشورهای اسلامی یا تمام کشورهای جهان را نیز دارا می‌باشد. کمتر از دو قرن پیش، برای نخستین بار مرحوم ملا احمد نراقی معروف به فاضل کاشانی معاصر فتحعلی شاه قاجار و شاید به خاطر حمایت و پشتیبانی از پادشاه وقت، به ابتکار این مطلب پرداخته است و پس از اشاره به دلیل، به قول خودش، عقلی به عنوان ارائه مدارک شرعی برای اثبات نظریه خود، به جمع آوری اخبار و احادیثی که درباره محدثین و احیاناً علما و فقها آمده است پرداخته و بدون هیچ گونه تجزیه و تحلیل اجتهادی، یکسر به نتیجه گیری مطلوب خود رسیده و می‌گوید حکومت به معنی رهبری سیاسی و کشورداری نیز از جمله حقوق و وظایفی است که به فقیه از آن جهت که فقیه است، اختصاص و تعلق شرعی دارد. ایشان شعاع حاکمیت و فرمانروایی فقیه را به سوی بی‌نهایت کشانیده و فقیه را همچون خداوندگار روی زمین می‌داند و می‌گوید:

وظیفه علمای ابرار و فقهای اخیار در تمشیت و اداره امور مردم و به طور کلی در آنچه که ایشان حق حاکمیت دارند، از دو طریق خلاصتاً به دست می‌آید: نخست اینکه در هر امری از امور و به هر گونه و جهتی که پیامبر (ص) و امامان ولایت و حق حاکمیت در امور و نفوس مردم دارند، فقیه نیز به دلیل نیابت و وراثت از پیامبر (ص) و امام (ع) عیناً همان حقوق و امتیازات را دارد می‌باشد.

دوم: هر عمل و رخدادی که به نحوی از انحا به امور مردم در دین یا دنیایشان تعلق و وابستگی دارد و عقلاً و عادتاً گریزی از انجام آن نیست؛ بدین قرار که معاد یا

معاش افراد یا جامعه به آن بستگی دارد و بالاخره در نظام دین و دنیای مردم مؤثر است و یا از سوی شرع لزوم انجام آن عمل وارد شده، اما شخص معینی برای نظارت در اجرا و انجام آن وظیفه مشخص نگردیده، برای فقیه است که نظارت در انجام و اجرای آن را به عهده بگیرد و بر طبق حاکمیت خود در آن تصرف نماید.^۱

ملاحمد نراقی در بخش نخستین، به اخبار و روایاتی استناد می‌جوید که کلمات وراثت علما یا امانت آنها یا خلافت راویان حدیث و سنت به کار رفته است. و در بخش دومین نوشتار خود، به همین دلیلی که اهل کلام نبوت عامه را ثابت می‌کنند، استدلال جسته و می‌گوید: در تمام اموری که به نظام دنیا و دین مردم مربوط است، برای شارع مهربان و حکیم لازم است که مرجع و قیم و متولی مخصوص منصوب نماید تا او مردم را در این نظام رهبری نماید و چون دلیل مخصوصی برای تصدی شخص معین یا یک فرد نامعین یا یک طبقه خاص از طبقات جامعه از سوی شارع غیر فقیه در دست نیست، لذا فقیه برای تصدی این مقام بلامعارض خواهد بود.

اکنون بر اساس این استدلال دوبخشی مرحوم نراقی برای اثبات ولایت فقیه، ما نیز تفسیر خود را به دو بخش تقسیم می‌کنیم:

بخش اول

عمده نقطه ضعف سخنان مرحوم نراقی در بخش اول همین است که در کلمات روایات وارده هیچ‌گونه تحلیل و تجزیه لفظی که بدوی‌ترین مراحل اجتهاد است، به عمل نیاورده و به طور پیش فرض و بدون تأمل، الفاظی همچون «علما»، «ورثه»، «امنا»، «خلفا» و حتی «فقها» را که در زبان این احادیث و روایات دیده می‌شوند، به

^۱ - عوایدالایام، مرحوم ملاحمد نراقی، چاپ سنگی، صفحات ۱۸۵-۱۹۰

معنای اصطلاحی علما و مجتهدینی که تنها در فن تفقه و فروع دین آرموده‌اند، اخذ کرده و ابدأً احتمال خلاف آن را هم مطرح نکرده است. و بدین طریق طبیعتاً صورت منطقی استدلال خود را از حالت برهان به حالت جدل دگرگون ساخته است. در حالی که می‌دانیم در تبیین معانی هر یک از این کلمات، احتمالات و پرسش‌های بسیاری است که اگر به درستی بررسی گردد، هیچ‌کدام آنها به فقها بدین معنی مصطلح که مطلوب فاضل نراقی است، دلالت ندارد.

اکنون به طور اختصار پیرامون هر یک از الفاظ مذکور بحث و بررسی می‌شود.

«علما» جمع عالم است و در دو روایت آمده بدین قرار:

۱- صحیحۃ ابوالبختری: عن ابی‌عبدالله (ع) انه قال: العلماء ورثة الانبياء

۲- روایت اسماعیل بن جابر: عن ابی‌عبدالله (ع): العلماء امناء

علم به معنای دانستن حقایق است و به همین جهت باید صورت ذهنی درست مطابق واقعیت عینی باشد تا بتوان این صورت ذهنی را علم و دانستن حقیقت عینی نامید. بنابراین، کلمه علما که به معنای دانایان حقایق است از نقطه نظر ماده کلمه از اطلاق و گسترش ذاتی برخوردار است و از لحاظ هیئت جمع، عمومیت و شمول دارد که فراگیر تمام علما و دانشمندانی است که در هر دو مورد هیئت جمعی علما در مقابل یک هیئت جمعی دیگر مانند «ورثة الانبياء» یا «امناء» قرار گرفته و تقابل یا تقارن جمع با جمع، اقتضای توزیع می‌کند، باید گفت هر دانشمندی در همان مورد و موضوع دانش خود وارث پیامبران و امین مسئول بر دانش خود می‌باشد. مثلاً طبیب به همان اندازه و در همان موردی که مرض را تشخیص داده و درمان آن را می‌داند، امین و مسئول در مداوای مریض خود می‌باشد و نادانان در فن طبابت را سزد که در هنگام نیاز، وی را امین درمان خود قرار دهند؛ تا او در تداوی خود همچون راهنمایان

و پیامبران که بشر را به راه راستین هدایت می کنند، بیماران خود را به سلامت ابدان خویش راهنمایی کند.

اگر کسی به رسم اجتهاد در اطلاق مادهٔ علما، بدین گونه که بیان گردید، تشکیک کرده و بگوید: مقدمات اطلاق یا به اصطلاح اهل اصول مقدمات حکمت در جایی است که قرینه‌ای در میان نباشد، در حالی که در این دو روایت مذکور قرینه موجود است که مقصود از دانش دانشی است که همچون دانش انبیاء، خداشناسی و علوم الهی و معرفت به مبدأ و معاد باشد و با وجود این قرینه دیگر نمی‌توان کلمهٔ علما را به تمام گروه‌های دانشمند و خردمندان، از هر رشته که باشند، سرایت و تعمیم داد؛ بلکه باید به علوم همچون دانش انبیا که علوم الهی است بسنده کرد، پاسخ این است که با قبول این ایراد و فرض وجود قرینه باز هم علما بر فقها که تنها در فروع و احکام عملیه مهارت دارند، شامل نخواهد شد. زیرا استنباط فروع فقهی از اصول و قواعد کلیه از نوع علوم انبیا نمی‌باشد چرا که علوم انبیا از طریق اکتساب و استنباط نیست بلکه از طریق وحی و اشراق و رسالت الهی است.

علاوه بر این، علم که گفته شد به معنای صورت ذهنیه مطابق با واقعیت عینیه است، هرگز شامل اصول عملیه و امارات ظنیه که تنها معذّر و منجز تکالیف عملیه‌اند، نمی‌شود. و فقها کسانی می‌باشند که آرا و نظریات آنان از طریق اصول و امارات ظنیه است که به نحوی از سوی شرع معتبر و مجزی عمل شناخته شده و هیچ گونه دلالتی بر کشف حقایق جهان هستی ندارد و نمی‌توان آنان را دانایان به حقایق جهان یا علمای بالله دانست. و اتفاقاً بیشتر و حتی اکثریت قریب به اتفاق فقیهان رضوان‌الله علیهم نه تنها از علوم عقلیه و دانش الهی بی‌اطلاعند، بلکه از تحصیل و اشتغال بدان بیزاری می‌جویند و احیاناً دیده شده که برخی از آنان دست‌یازی به معقولات را بر

خود و پیروان تحریم کرده‌اند و در اصول اعتقادی، تنها به دین عجایز افتخار و مباحثات می‌ورزند. در هر حال، اگر به راستی قرینه‌حالیه و مقالیه‌ای در نهاد این روایات وجود داشته باشد که مقصود از علما را علمای همگونه با علوم انبیا علیهم‌السلام که علم حضوری و لدنی است معین نماید، این دیگر به هیچ وجه ممکن نیست جز ائمه هدی علیهم‌السلام که از این نوع که یک رابطه اشراقی و حضوری با علم عنائی حق تعالی است برخوردارند، احدی را از این نمد کلاهی باشد. زیرا فقهای عظام هر اندازه هم که از قدرت قدسیه اجتهاد سرشار باشند و به مقام والای اجتهاد مطلق که به قول شیخ مرتضی انصاری رضوان‌الله تعالی علیه از جهاد اکبر هم بالاتر است رسیده باشند، بالاخره نوع معلوماتشان حصولی و اکتسابی است و خاصیت منطقی این گونه معلومات این است که احتمال صدق و کذب و خطا و صواب را می‌پذیرند و از این رهگذر از حوزه علم حضوری و همگونگی با علوم انبیا (ع) خارج شده و در رده معلومات عمومی قرار می‌گیرند که از هر گونه نقض و ابرام و تردید و نقد آسیب‌پذیر می‌باشند و هرگز نشاید که دارندگان این علوم را امنا و مراجع نهایی جویندگان حقیقت نامید.

علاوه بر این، چونان که استاد اعظم ما در فقه و اصول مرحوم آیت‌الله بروجردی اعلی‌الله مقامه افادت و افاضت می‌فرمود: فن اصول فقه از حجت در فقه پی‌جویی می‌کند و می‌خواهد حجت‌هایی را که فقیه بتواند فتاوی خود را براساس آنها صادر نماید به دست آورد و هیچ نظری به کشف و اکتشاف واقعیات ندارد. زیرا معنای حجت در فقه یا «ما یحتج به‌العبد علی المولی» و یا «ما یحتج به‌المولی علی العبد» است و هرگز به معنی حجت منطقی که برهان است، نمی‌باشد و حتی به معنی حد وسط ثبوت اکبر برای اصغر که شیخ اعظم در اول کتاب رسائل فرموده است، نیست.

و چون فن فقاہت عبارت از حجت‌هایی بدین گونه است، هیچ‌گونه دلالتی بر کشف حقایق، چه حقایق تکوینی و چه حقایق تشریحی ندارد. لذا می‌توان این فن را از حریم علوم انسانی، چه حضوری و چه حصولی، بیرون دانست و آموختگان آن را نمی‌توان به صفت علما موصوف کرد.

«ورثه انبیا» یکی از الفاظی که در روایت بختری مذکور افتاده و فاضل نراقی بدون بررسی و امعان نظر اجتهادی به آسانی از آن گذشته است و با پیش‌فرض‌های ذهنی خود آن را به نفع مطلوبش که ولایت به معنی کشورداری فقیه است، تفسیر کرده است، کلمه «ورثه‌الانبیا» است. او چنین پنداشته است که چون وارث کسی است که آنچه را مورث از دارایی و اختصاصات از خود به جای گذاشته است، پس از فوتش صاحب می‌گردد، از این جهت باید گفت که ولایت انبیا نیز از جمله این امتیازات و دارایی‌هاست که پس از وفات یا غیبت آنان به علما یعنی فقها که شعاع آموختگی آنها از فروع و تکالیف عملیه تجاوز نمی‌کند، انتقال می‌یابد.

در توضیح معانی حقیقی و مجازی «ورثه» باید چند نکته اساسی را تذکر داد.

اول: آنکه معنی واقعی وارث، چه در عرف عام و چه در عرف خاص، حقوق و قضا و دادگستری این است که شخصی پس از فوت مورث به خاطر رابطه نسب یا سبب صاحب اموال و دارایی‌های مالی او گردد و جمع وارث، وارث و ورثه می‌باشد. با توجه به این معنی حقیقی ارث، اولاً اموال موروثی باید قابل انتقال و وضع و رفع قانونی یا شرعی باشد تا بتواند از مورث به وارث انتقال یابد. ثانیاً این پدیده حقوقی که نام آن ارث یا میراث است، باید تنها پس از فوت مورث تحقق پذیرد و بنابر این هرگونه نقل و انتقال مالی به هر صورت و عنوانی برای هر شخص یا اشخاصی که در هنگام حیات مورث انجام گیرد به هیچ وجه داخل در عنوان ارث نخواهد بود. خصیصه

سوم ارث این است که هیچ تفاوتی در مالکیت اموال موروثه و شخص یا اشخاص وارث یا وراث جز از جهت پیشی زمان حیات مورث و پسی زمان حیات وارث یا ورثه نیست و بدین گونه نیست که مالکیت مورث بر اموال خود اولویت و آکدیت بر مالکیت ورثه نسبت به همان اموال خود دارد، عیناً همان مالکیتی که مورث در زمان حیات بر اموال خود دارد، عیناً همان مالکیت پس از فوت او به وارث یا ورثه انتقال می‌یابد و تنها پیشی و پسی میان مورث و وارث در زمان است نه در نحوه و کیفیت و شدت و ضعف مالکیت.

دوم: تمام نکات و مطالبی که در بالا گفته شد، پیرامون ارث و میراث و وارث و مورث به معنای حقیقی بوده و به معنای مجازی آنکه بسیار است، تعلق نمی‌یابد. اکنون باید دید که ارث یا ورثه در معانی مجازی چگونه به کار می‌رود. مثلاً به پادشاهی که به جای پادشاه پیشین بر مسند پادشاهی بنشیند، گویند او وارث تخت و تاج پادشاه اول است. یا اگر فرماندهی جایگزین فرمانده دیگر گردید، وی را وارث فرماندهی نخستین خوانند. همچنین اگر مرجع تقلیدی به جای مرجع تقلید پیشین مورد تقلید و احترام مردم عامی واقع شود، مرجع دوم وارث مقام مرجعیت نخستین خواهد بود. در این موارد، به ملاحظه نوعی مشابهت و هم‌گونگی در مقام، فرد اول را مورث و فرد دوم را مجازاً وارث خوانند. حال باید پرسید آیا چه مشابهت و هم‌گونگی میان علوم انبیا که از طریق وحی است و علوم اکتسابی فقها که بیشتر پیرامون ظواهر الفاظ و قواعد عرفی و عمومی است و نهایتاً از حدود قضایای محموده بیرون نیست، وجود دارد تا بتوان گروه دوم را جایگزین گروه اول دانست. در استعمالات مجازی اگر هیچ‌گونه علاقه‌ای میان معنای حقیقی و مجازی در میان نباشد، استعمال مجازی به کلی

از مفاهیم عرف عقلاً نیز خارج می‌باشد و برای آن حتی یک اعتبار مجازی هم نمی‌توان قائل شد.

همین عدم مناسبت میان دانش فقه و علوم الهی انبیا به ما می‌فهماند که آن علمایی که به حق وارث و جایگزین انبیا می‌باشند، نمی‌توانند فقها که هیچ‌گونه تناسبی با علوم انبیا ندارند به حساب آیند؛ بلکه ورثه انبیا کسانی هستند که دارای مقام شامخ علم حضوری می‌باشند و نفوس کلیه آنها به خزانه علم ربوبی پیوسته است. از طرفی هم این وراثت و جایگزینی یک مقام وضعی و تشریحی نیست تا بتوان آن را با یک سلسله شرایط و معیارهای اکتسابی و عمومی در دسترس هر کس قرار داد؛ بلکه این یکی از عالی‌ترین مراحل استکمالی و استعلایی نفس است که تنها برای برخی از نفوس کُمله، آن هم در نوادر افراد بشر، تحقق می‌یابد. حاصل کلام این است که وراثتی که در این حدیث به کار رفته است یک استعمال مجازی است که باید با یکی از انواع علائق مجاز با معنای حقیقی آن به گونه‌ای ارتباط داشته باشد و چون میان دانش فقه و دانش حضوری و لدنی انبیا و فقاقت هیچ مشابهت یا علاقه دیگری کار نیست، این به کلی از روش تحقیق و اجتهاد بیرون است که فقها را که در امهات مسائل مابعدالطبیعه و علوم الهی تبحر ندارند، وارثان علوم انبیا بدانیم. این استنباط ناموزون و بی‌پایه و اساس صاحب کتاب عوائی هم از منطبق عقل به دور است و هم از تفاهم عرفی الفاظ. اما فاضل نراقی بدون بررسی در معانی این الفاظ، فقها را که خود از گروه آنان به شمار می‌رود، ورثه انبیا در علوم و کلیه امتیازات دیگر فرض کرده و به نظر خود، از این طریق، ولایت فقیه را ثابت کرده است.

«امناء» که جمع امین است و از ماده امانت اشتقاق یافته، بیشتر از وراثت اقتضای مشابهت میان فرد اصیل و امین را طلب می‌کند. زیرا مقتضای امانت در امری که از

اختصاصات گرانبهای فرد اصیل است، این است که عیناً آن امتیاز و شیء گرانبها بدون دستبرد و کم و کاست در نزد شخص امین سپرده شود، به طوری که امین بتواند در هر هنگام امانت را عیناً به صاحب اصلی خود بازگرداند. ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها.^۱ حال باید پرسید که آیا فقها چیزی را که از انبیا می‌دانند عیناً همان است که خود انبیا آن را از طریق وحی می‌دانسته‌اند؟ و آیا آن آرا و فتاوی که از طریق قواعد لفظی و اصول متداوله عرفیه اجتهاد می‌کنند، عیناً همان مجموعه علوم الهی است که انبیا از طریق وحی و علم حضوری به دست آورده‌اند؟ چندان که اگر قرار باشد این امانت را به صاحبان اصلی آن مسترد یا عرضه کنند، عیناً همان است که انبیا مرسلین از خزانه علم ربوبی دریافت کرده‌اند؟ واضح است که این ادعا از درجه هرگونه اعتبار عقلی، عرفی و عقلایی ساقط است. بر فرض که با برخی ترندهای اصولی بتوانیم بگوییم که استنباط فروع فقهیه هرچه هست، بالاخره در جهت بازیابی احکام حقیقیه الهیه است که انبیا از طریق وحی به دست آورده‌اند و فقیهان می‌کوشند این احکام را از طریق و امارات شرعیه به دست آورده و آنها را از گزند فراموشی و نافرمانی جاهلان محفوظ دارند و همین اندازه در معنی و مفهوم امانتداری کافی است. پاسخ این است که احکام و فرامین فرعیه، بخش بسیار ناچیزی از علوم الهی انبیا است که به دریای بی کران علم ربوبی آنها پیوسته است و بخش اصلی و عمده آن، معرفت مبدأ و معاد و علم به نظام احسن هستی است که نفوس شریفه انبیا را به مقام نبوت مستقر می‌سازد. و این بخش عظیم بنیادین بخشی است که به کلی از حوزه بررسی‌ها و تیررس ذهنی فقها رضوان الله علیهم فراتر می‌باشد و حتی اگر ممکن باشد که از طریق ترندهای لفظی و مجازی علوم اکتسابی حصولی را

^۱ - سورة نساء، آیه ۵۸

جانشین علم حضوری و ربوبی انبیا و مرسلین محسوب کرد؛ خردمندان و فلاسفه الهی که متصدیان شناخت نظام هستی از طریق علوم حصولی اکتسابی می‌باشند و از سلسله علل و معلولات حقایق جهان هستی و عله‌العلل و غایه‌الغایات آفرینش پی‌جویی می‌کنند، به مراتب مضاعفی اولویت و ارجحیت به مقام وراثت و امانت و خلافت پیامبران دارند تا فقها که محدوده ذهنی ایشان از ظواهر الفاظ و یا از قضایای محموده و آرا عملیه و مشهورات عقلائییه تجاوز نمی‌کند و حتی از جهان تکوین و رخدادهای طبیعت که پیرامون آنهاست، آگاهی ندارند. در اینجا نیز فاضل نراقی پس از اینکه علم را تنها در انحصار فقها تصور کرده، آنان را امنای پیامبران برشمرده است.

«خلفاء» جمع خلیفه است و خلیفه یک مفهوم سیاسی - تاریخی دارد و یک مفهوم لغوی و اصلی. در قرآن مجید در یک جا خلیفه به معنای مظهر و نشانه ذکر شده؛ آنجا که در اسرار خلقت پیچیده انسان، خداوند به ملائکه مقررین می‌فرماید: انی‌جعل فی‌الارض خلیفه. و در جای دیگر به معنای نماینده تام‌الاختیار در داوری آمده، آنجا که فرموده است «یا داود انا جعلناک خلیفه فی‌الارض فاحکم بین‌الناس بالحق».^۱ معنای اول قرآنی خلافت، یک امر تکوینی و غیرقابل وضع و تشریح است و جعل تکوینی خلافت نیز یک جعل بسیط با لذات است که از حوزه وضع و رفع تشریحی و قانونگذاری بیرون می‌باشد. اما معنای دوم خلافت در قرآن، وضعی و تشریحی است که به معنای هم‌گونگی در فعل خدا در اظهار حق و داوری به حق یا اعلام حقایق خلقت در میان مردم یا نهایتاً فصل خصومات آنها می‌باشد.

اما مفهوم سیاسی - تاریخی خلافت در اسلام بلافاصله پس از رحلت رسول اکرم شروع می‌شود. در این زمان بود که مسئله خلافت و جانشینی آن حضرت در امور

^۱ - سورة ص، آیه ۲۶.

اداری و سیاستمداری جامعه یا امت نوپای اسلامی به میان آمد و تاریخ اسلام در مرحله نخستین خلفای راشدین را به این نام ضبط کرده. و پس از آن، این سمت دستاویز خلفای بنی امیه و بنی عباس گردیده است.

باید به این نکته توجه نمود که مفهوم سیاسی - تاریخی خلافت صرفاً یک مفهوم یا پدیده دنیایی و غیرالهی است که از سوی مردم به حق یا ناحق به شخصی ارزانی می شود و این به کلی از مقام رفیع امامت که یک مقام و منصب الهی است و از تحلیل عقلانی حقیقت رسالت به دست می آید، جداست. شرح این مطلب در فصل های دیگر زیر عنوان «امامت» و «خلافت» مذکور گردید. اما مرحوم ملاحمده نراقی برای اینکه پیش فرض ذهنی خود را که ولایت فقیه است ثابت نماید، کلمه خلفا را به معنی سیاسی - تاریخی آن گرفته و آن را با ولایت که یک مفهوم الهی است و از مقام امامت ریشه می گیرد، مخلوط و مغالطه کرده است.

خلاصه اینکه هر یک از این الفاظ مذکوره در روایات با اینکه دارای معانی مختلفی می باشد و هیچ قرینه حالی و مقالیه ای هم در بین نیست که مقصود اصلی در انحصار گروه مخصوصی به نام فقیهان باشد، فاضل نراقی همه را بر وفق مراد خود سوق داده و به نظر خودش ولایت فقیه را از آنها استنباط می کند. و معلوم است که این گونه استنباط که بر اساس موازین و اصول فقهی استوار نیست، از درجه اعتبار ساقط است و تنها صورت «مجادله حسناء». و احياناً «مجادله غیر حسناء» را به خود گرفته است.

در گروه دیگری از روایات، کلمه فقیه یا فقها به کار برده شده که باز هم مرحوم نراقی آن را به فقهای اصطلاحی که در فن استنباط فروع فقهیه از اصول و قواعد آزموده اند، تفسیر می کند.

مثلاً در روایتی آمده است: «الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها» و در روایت دیگر آمده است: «منزله الفقيه في هذا الوقت كمنزله الانبياء في بني اسرائيل». و همچنین فرموده‌اند: «الفقهاء امناء الرسول». و در اصول کافی در کتاب عقل و جهل از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که فرموده است «ان الفقيه حق الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة المتمسك بسنة النبي صلى الله عليه و آله». در این مقام، رشته سخن را به دست فیلسوف نامی اسلامی صدرالدین شیرازی می‌سپاریم و از هرگونه اظهار نظر پیرامون کلمه فقیه خویش‌تنداری می‌کنیم.

صدرالمتألهین در شرح خود بر اصول کافی، اینچنین معنای فقیه را تحلیل می‌کند: «مقصود از توصیفی که امام علیه‌السلام از فقیه حقیقی فرموده‌اند، ثمره فقه است؛ زیرا که اصل فقه علم به خدا و فرشتگان و کتاب‌های آسمانی و رسولان و روز جزاست، آن هم نه هر علمی بلکه علم یقینی و پایدار. و از همین جهت است که باز از امام علیه‌السلام وارد شده که هیچ کس به مقام فقاهاست تام و کامل نخواهد رسید مگر آنکه مردم را در برابر ذات خدا، فانی و نادیده انگارد و نکات و ابعاد فزاینده قرآن کریم را دست‌یازی کند. و همچنین از برخی تابعین در توصیف فقیه آمده است: «فقیه کسی است که بصیرت در دین داشته باشد و در عبارت پروردگار مداومت کند و از تعرض به اعراض مردم پرهیزگاری نماید و از دستبرد به اموال مردم دوری جوید و از نصایح مشفقانه به جامعه خود، خویش‌تنداری نکند». آنگاه صدرالدین شیرازی می‌افزاید: ملاحظه می‌شود که هیچ یک از سابقین که سخنش سندیت دارد، در توصیف فقیه به زبان نیاورده است که فقیه کسی است که حافظ فروع و دارنده فتاوی در مسائل عملیه باشد و در احکام دعاوی و معاملات، آموختگی داشته باشد. صدرالدین می‌گوید: اشتباه نشود، ما هرگز نمی‌خواهیم بگوییم که نام فقیه

شامل کسی که اهل فتاوی در احکام عملیه ظاهریه است، نمی‌باشد. البته این نام به درستی و حقیقت بر وی شمول و انطباق می‌یابد، اما بر سبیل تفریع و فراگیری و عموم، نه بر سبیل انحصار و اختصاص. بلکه مقصود از فقیه در بیشتر مواردی که به کار رفته است، عالم به علم آخرت و مکاشفات قلبیه است که او را به خدا نزدیک و از مردم دور می‌دارد. و این اختصاص و انحصار به افتاء و آموختگی در احکام عملیه که پس از قرون اولیه اسلام در افواه عمومی شایع گردیده، نوعی مغالطه و تلبیس است که ذهن مردم را تنها به این رشته خاص و بسیار فرعی معطوف و متمرکز سازند و آنان را از توجه به علم آخرت و احکام آن و از توجه به امور قلبیه و استکمال نفس بازدارند. به خصوص با توجه به اینکه این اختصاص و انحصار طلبی انگیزه‌های طبیعی و نفسانی را نیز در بر دارد. زیرا برخلاف علوم باطنی که بسیار ژرف و دقت‌انگیزند و آموزش آنها سخت طاقت‌فرساست و به خاطر خفا و ناپیدایی ممکن نیست علوم باطنی وسیله‌ای برای نیل به جاه و جلال و دستیابی به مال و منال قرار گیرند و یا موجب جلب قلوب و تحصیل مقامات قضا و ولایات گردند، این علوم ظاهری از تمام این مزایای مادی برخوردارند و به همین جهت برای شیطان نفس دست‌آویز خوبی خواهد بود که با اختصاص اسم فقیه که یک نام پسندیده‌ای در شرع به شمار می‌آید، به قسم خاصی از علوم و پژوهندگی‌ها جلوه دهد و انظار و قلوب مردم را به سوی آن جلب نماید. این اختصاص و انحصار ناموزون درست به سان اختصاص و انحصاری است که احیاناً دیده می‌شود نام بلندآوازه و نامی و فراگیر حکمت را به خصوص طب و پژوهندگی‌های پزشکی اختصاص داده و این رشته بسیار فرعی از حکمت طبیعی را که خود از نوع مادون حکمت مطلق^۱ به شمار می‌رود، حکمت مطلق خوانده و طبیب

^۱ - در تقسیمات علوم، فلسفه اسلامی حکمت را به حکمت برتر (مابعدالطبیعه) و حکمت میانه (ریاضیات)

را حکیم نامیده‌اند» صدرالدین در آخر کلام خویش می‌گوید: «همین نسبتی که میان حکمت به معنای طب و حکمت مطلق مشهور است، همان نسبتی است که فقه به معنای حفظ و آموختگی فتاوی در احکام عملیه از یک سوی، و فقه مطلق که در زبان ائمه هدی علیهم‌السلام و در زبان پیشینیان ما که بر روش ائمه (ع) گام برداشته‌اند، به کار آمده است». پس از اینکه صدرالدین شیرازی فیلسوف نامدار اسلامی سخنان انتقادآمیز خود را پیرامون کلمه فقیه در اینجا به پایان می‌رساند، به خاطر پشتوانه موضع اندیشمندانه خود در مقابل گروه فقیهان، به نقل قول ابوحامد غزالی از کتاب معروفش احیاءالعلوم می‌پردازد و می‌گوید: «غزالی در سبب پیدایش و گسترش فن افتاء و علم احکام و انگیزه تاریخی تدوین فقه و تدوین علم کلام می‌گوید: پس از رسول اکرم (ص)، خلفا و جانشینان آن حضرت تصدی امور مسلمانان را به عهده گرفتند و آنان کسانی بودند که احکام دینی را مستقیماً از آن حضرت فرا گرفته و موارد اجرای آنها را به خوبی می‌دانستند و در قضایای وارده بر طبق فتاوی و معلومات خود عمل و اجرا می‌کردند و به غیر از موارد نادری که تنها از مشاورت فقیهان یاری می‌جستند، عمدتاً نیازی به این گروه از پژوهشگری‌ها نداشتند بدین جهت بود که دانش پژوهان تنها در راه معرفت و دست‌یازی به علم آخرت سیر می‌کردند و فکر و کوشش معنوی خود را در طریق ارتباط علمی با دنیای دیگر به کار می‌گماردند. و حتی آنها از اظهار فتوی و آنچه که متعلق به احکام خلق بود، دری می‌جستند و با جدیت و کوشش طاقت‌فرسای خود از خلق گسسته و به خدا می‌پیوستند. همان گونه که این خصلت از داستان‌های پیشینیان ما گزارش شده است. اما پس از آنکه خلافت از این خلفای دین به دست نابکاران افتاد، آنها کسانی بودند

و حکمت مادون (طبیعیات) تقسیم کرده و طب قهراً شاخه‌ای از حکمت مادون خواهد بود.

که خود از اهلیت و استقلال در علم به فتاوی و احکام به دور بودند و لاجرم در حوادث جاریه، احتیاج ضروری می‌یافتند که در فتاوی و احکام پیرامون این حوادث از نظریات و راهنمایی‌های فقیهان استعانت بجویند و چون این نیازمندی مداوم بود، این خلفا لازم می‌دیدند که فقیهان را پیوسته با خود مصاحبت و همراه و همیار داشته باشند تا در جمیع مجاری احکام، از حضور و فتاوی آنان به منفعت خود استفاده کنند. اما در عین حال، بقایای علمای سلف که از تابعین پیشینیان خود بودند، هنوز بیش یا کمی وجود داشتند که از همان خط مشی سلف صالح خود پیروی می‌کرده و بر استقلال و استغناء طبع خود ایستادگی می‌نمودند. اینان اگر هم از سوی جویندگان حاکم خوانده می‌شدند، از دام آنان می‌گریختند و از نزدیکی به آن قدرتمندان اعراض می‌کردند. اما به همین جهت که این دانشمندان راستین به گونه‌ی فزاینده‌ای مورد نیازمندی دربار خلفا بودند، از سوی حاکمان وقت پیوسته کوشش می‌شد که آنان را به هر نحو شده به خود جلب نمایند و مقامات قضا و حکومت را به آنها بسپارند. چون وضع بر این منوال بود، اهل زمان فزونی احترام و شکوفایی عزت دانشمندان را این چنین مشاهده می‌کردند و می‌دیدند که چگونه فرمانروایان و دولتمردان به سوی این عالمان فقاهت مشتاقانه می‌شتابند و آنان هم از تیررس جویندگان خود فرار می‌کنند، از این روی فرصت طلبان زمان به سوی دانش‌اندوزی این فن مخصوص گرایش یافتند تا بتوانند از عزت و جاه و جلالی که در انتظار آنها است، استفاده کنند. این بود که به فن فتاوی و علم احکام یورش آوردند و پس از آموختن این فن، خود را به مقامات عالی‌تر عرضه می‌کردند و دانش خود را به آنها می‌شناساندند و از آنان درخواست صلح و پاداش می‌نمودند تا مگر به منصب قضایا ولایتی نائل آیند. در میان این دانش‌فروشان برخی محروم می‌ماندند و برخی دیگر به مقاماتی نائل می‌آمدند و

آنها هم که به مقامی نائل می‌آمدند، پیوسته از فرومایگی درخواست و حقارت و ابتذال و پسروی منزّه و پالوده نبودند. در این هنگام بود که مقام و منزلت فقها به کلی دگرگونی پذیرفت و آنان پس از اینکه بدان گونه مطلوب گران‌قدر بودند، بدین گونه جویندهٔ مقام و پذیرندهٔ ابتذال گردیدند و پس از اینکه آن پیشینیان با رویگردانی خود از پادشاهان و قدرتمندان بدان گونه عزتمند و سرفراز بودند، اکنون این فرومایگان با سر فرود آوردن به مراکز قدرت و شوکت اینچنین بر خاک مذلت نشستند و داغ پستی را بر چهرهٔ خویش بستند. اما بدیهی است که در هر عصری نوادری از علما و اهل بصیرت نیز یافت می‌شوند که خدا آنان را در دین خود یاری می‌دهد و از این آلودگی‌ها مصونیت می‌بخشد.^۱

در اینجا سخنان این روشنفکران اسلامی صدرالدین شیرازی و ابوحامد غزالی پیرامون کلمهٔ فقیه خاتمه می‌یابد. اکنون به خاطر بازتابی روی هر کدام از این دو گونه سخن، در جملات کوتاهی به خلاصه‌گیری آنها می‌پردازیم.

خلاصهٔ نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ فقیه این است که تفسیر این کلمه که در زبان شرع آمده است، به خصوص شخصی که فقط در فن اجتهاد و احکام عملیه و فتوی آموختگی دارد، از قبیل یک مغالطهٔ لفظی است که منطقیون آن را خلط مفهوم به مصداق یا مغالطهٔ ما بالذات و ما بالعرض می‌گویند. این کلمه در زبان شرع هرگز به معنای خاص آن نیامده بلکه به معنای عم آن که تفکر است، آمده است.

خلاصهٔ نظریهٔ غزالی این است که فقیه به معنای متخصص در فن فتاوی، یک اصطلاح کاملاً مستحدثی است که در زمان‌های پس از نزول و ظهور شرع پدیدار شده و در زبان کتاب و سنت اصلاً بدین معنی نیامده است.

^۱ - شرح اصول کافی، صدرالدین شیرازی، چاپ سنگی تهران، کتاب عقل و جهل، حدیث ۲۰۵

حال به عقیده ما، چه براساس نظریه منطقی صدرالدین و چه مطابق نکته‌سنجی‌های تاریخی ابوحامد غزالی، این مطلب به طور وضوح به دست می‌آید که تفسیر کلمه فقها که در روایات منقوله در باب ولایت فقیه وارد شده و از طرف ملاحمد نراقی و معدودی از پیروان او به صاحبان فتوی در احکام عملیه تطبیق و اختصاص داده شده، به کلی بیرون از طریقه صواب و روش تحقیق است و کاملاً آشکار است که این تفسیر تنها از روی انگیزه و ذهنیت شخصی و یا صنفی ایشان و آن معدود فقیهانی که از ایشان پیروی کرده‌اند، نشأت گرفته است و بر هیچ پایه‌ای از دلایل لفظی و غیرلفظی استوار نیست. علاوه بر این، فقیه به معنای مجتهد در احکام عملیه، از آن جهت که فقیه است وارد به مسائل عقلیه و اصول اعتقادی که تماماً بر اساس قواعد عقلیه استوار است، نمی‌باشد و در اصول دین و مسائل مابعدالطبیعه آموختگی و توان عقلانی ندارد تا بتواند پاسخگوی نیازمندی‌های فکری و اعتقادی جوامع خود باشد. او در حوادث موضوعه مملکتی نیز که دائماً در حال تحول و تغییر است. هیچ‌گونه آزمودگی و تخصصی ندارد تا بتواند روی رخدادهای روزمره مردم کشور تصمیمات سودمندی به نفع شهروندان اتخاذ نماید. زیرا خود فقیهان به درستی می‌گویند که تعیین و تشخیص موضوعات در شأن فقیه نمی‌باشد. در حالی که این نکته مسلم است که فن سیاستمداری از شاخه‌های عقل عملی است و قلمرو آن تنها تشخیص صحیح و به موقع موضوعات است. هرگز وظیفه یک سیاستمدار این نیست که در فتاوی و احکام کلیه، مداخله یا اظهار نظر نماید.

بخش دوم

گفته که مرحوم ملا احمد نراقی، بخش دوم سخن خود را در اثبات ولایت فقیه به روند عقلی یا کلامی اختصاص داده و گفته است: «هر عمل و رخدادی که به نحوی از انحاء به امور مردم در دین و دنیایشان تعلق دارد و عقلاً یا عادتاً گریزی از انجام آن نیست، بدین قرار که معاد یا معاش جامعه یا افراد به آن بستگی دارد و بالاخره در نظام دین و دنیای مردم مؤثر است و یا از سوی شرع لزوم انجام آن عمل وارد شده، اما شخص معینی برای نظارت در اجرا و انجام آن مشخص و معین نگردیده، برای فقیه است که نظارت در اجرا و انجام آن امور را به عهده بگیرد و بر طبق حاکمیت خود در این امور تصرف نماید»^۱

خلاصه کلام آنکه، مرحوم نراقی در این بخش از گفتار خود می‌خواهد بگوید: تمام نیازهای مردم، چه فردی و چه اجتماعی و چه آن نیازمندی‌هایی که از نهاد زندگی طبیعی روزمره انسان‌ها برخاسته می‌شود و چه آن تکالیف اخلاقی و دینی که به خاطر مصالح فردی و اجتماعی از سوی شارع مقدس یا از طریق عقل عملی و وجودان برتر انسانی الزام آور است، همه به یک قدرت حاکمیت اجرایی احتیاج دارد تا بر اثر نظارت آمرانه آن، نظام مطلوب و اصلح فردی و جمعی در افراد و در میان جوامع برقرار و استوار گردد. و چون این قدرت اجرایی در هیچ شخص یا طبقه مخصوصی از سوی یک مقام برتر تعیین و مشخص نگردیده، به قاعده اولویت و احقیقت عقلانی، یا به قول برخی از اصولیون: «دوران میان تعیین و تخیر» این تنها فقیه است که می‌تواند این فقدان را جبران کرده و زمام امر را به دست گیرد و همچون ولی بر صغار و مجانبین بر کل جامعه و افراد فرمانروایی کند و در یک کلام،

^۱ - عوائدالایام، همان صفحات پیشین

به نظر ایشان فقیه هم قوه مقننه است و هم قوه مجریه؛ هم سیاستمدار است و هم سیاستگذار، هم قوه نظامی است و هم قوه انتظامی!

یک بررسی دقیق در این گفتار کافی است که عیوب و نابسامانی‌های آن را به خوبی آشکار سازد، بدین قرار:

اولاً امور و نیازمندی‌های فردی و اجتماعی انسان‌ها همه به یک گونه نبوده و نخواهند بود. مثلاً نیازمندی به طبیب برای درمان مرضی که در وضع جسمانی یک فرد پدید آمده، از درون طبیعت آن مریض برمی‌خیزد و ضرورت طبیعی رجوع به طبیب نیز یک ضرورت صرفاً عملی و طبیعی است که از نهاد عقل عملی انسان‌ها نشأت می‌گیرد و برای رفع این ضرورت، مریض هیچ‌گاه نیازی به هیچ قوه مجریه‌ای خارج از احساس درد و ناملایمی وضع درونی خود ندارد. ضرورت طبیعی که گفته شد یک نوع خاصی از انواع ضرورت‌هاست، ایجاب می‌کند که او در هر شرایطی که ممکن است به طبیب دسترسی پیدا کرده و درمان خود را از او بخواهد. در نیازمندی‌های جمعی، چه در واحدهای کوچک همچون تدبیر منزل و چه در واحدهای بزرگ همچون شهرداری و کشورداری، همین ضرورت طبیعی راهگشای رفع نیازمندی‌های انسان بر وجه احسن و متناسب با فراهم بودن امکانات می‌باشد. مثلاً در تدبیر منزل نیازمندی‌هایی که در یک خانواده بزرگ یا کوچک پیش می‌آید، فرد یا افرادی که با ضرورت‌های پیشین، آن خانواده را تشکیل داده‌اند قهراً متکفل رفع این نیازمندی‌های روزانه و ماهانه و سالانه خود می‌باشند. و نه تنها هیچ نیازی به مداخله و دستورالعملی از سوی فردی که عضویت در هویت خانواده را ندارد، نیستند، بلکه هرگونه مداخله‌ای از سوی هر مقامی که باشد، فقیه یا غیر او، مداخله ناموزون و ناآگاهانه خواهد بود که از سوی عقل عملی مردود و محکوم به نابخردی است. در امر

شهرداری و کشورداری نیز همین گونه است؛ بدین قرار که همچون ضرورت پیشین تشکیل خانواده، افرادی که در گردهمایی زندگی طبیعی خود را راهنمایی عقل عملی، ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را احساس می‌کنند و از روی این ضرورت پیشین به تشکیل شهر و نظام شهرداری برمی‌خیزند تا از گذشته‌های بی‌نظمی و نابسامانی زندگی روزمره خود در امنیت داخلی و خارجی به سر برند، همان اشخاص خود متکفل حفظ نظام شهر و انتظامات شهرداری خواهند بود. و چون این اشخاص همچون تشکیل‌دهندگان خانواده از روی ضرورت طبیعی پیشین و نیاز ابتدایی و قطعی به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به کار شهرسازی و سازماندهی شهر برخاسته‌اند، هیچ عامل دیگری را که بیرون از قلمرو این ضرورت طبیعی پیشین است، نشاید که در نظام شهر و انتظامات شهرداری آنان مداخله کرده و با مداخلات و تصرفات ناآگاهانه خود این هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را مختل و ناموزون سازد. مسأله کشورداری نیز همین گونه است؛ مردم کشور که با سکونت خود در یک منطقه جغرافیایی در مجاورت یکدیگر زیست می‌کنند، از روی احساس ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به نظم و آرامش داخلی و مصونیت مرزهای جغرافیایی خود از گزند تجاوزهای خارجی نیازمندند و همان گونه که نیازمندی‌های فردی را با مراجعه به طبیب و آهنگر و بنا و درودگر تأمین می‌کنند و نیز به همان گونه که نیازمندی‌های خانواده را با استخدام کارگر و خدمتکار و مددکار برطرف می‌سازند و باز به همان جهت که نیازمندی‌های شهرداری را به یکی از شهروندان آگاه و پرتوان از میان خود در فرم یک قرارداد رسمی و استخدامی واگذار می‌کنند، عیناً به همان جهت و به خاطر همان انگیزه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، فرد یا افراد و هیئتی را که آگاهی بیشتری بر امور جزئی و حدود و ثغور زندگی آنها دارد و سرشار از عشق و علاقه به حفظ و حراست

کشور می‌باشد، از میان خود برمی‌گزینند. بدین ترتیب خوب روشن است که عامل تعیین‌کنندهٔ مقام اجرایی جز درک عقل عملی به یک ضرورت طبیعی به برقراری نظم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نیست و این ضرورت یک عامل زیرین و تعیین‌کننده است که با راهنمایی عقل عملی از نهاد زیست طبیعی انسان‌ها در یک محدودهٔ جغرافیایی برمی‌خیزد و همچون سایر قوا و عوامل طبیعت دائم در تغییر و دگرگونی است. و ممکن نیست که عامل تعیین‌کنندهٔ این مقام اجرایی یک مقام ثابت برتر یا یک قوهٔ دستوری اخلاقی و مذهبی ثابت باشد. از دیدگاه عقل عملی به این ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، شرایطی که مقام اجرایی باید حائز باشد، نخست حکمت آن هم حکمت عملی است که به همان معنی درک و تدبیر امور مملکتی و آشنایی به شرایط موضوعی زمان و مکان است. و سپس شجاعت و قدرت تصمیم‌گیری عاقلانه و سرانجام امانت‌داری است که در حقیقت به معنای وطن‌دوستی و ویژگی‌های فردی دیگر برای مقام حاکمیت و رهبری و کشورداری همچون دانش ریاضی، فلسفی، علوم طبیعی یا فنون موسیقی و خطابه و شعر و جدل و فقه و اصول... و غیره به هیچ وجه مداخله‌ای در تعیین مقام اجرایی ندارد. در ترسیم ماهرانهٔ این اصل سیاسی، کلام شیوای حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بهترین راه‌گشا و بهترین رهنمودهای فن سیاستمداری و تدبیر امور مملکتی است، انجا که در نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«لابد للناس من امیر بر او فاجر يعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر»^۱

یعنی داشتن یک سیستم حکومتی برای جامعه، یک ضرورت است، خواه رهبر این حکومت فردی از هر جهت خوب و مؤمن باشد یا شخصی فاجر و فاسق، اما در

^۱ - نهج‌البلاغه، به کوشش صبحی الصالح، انتشارات هجرت، قم، ص ۸۲

هر حال باید فردی باشد که در قلمرو حکومت او مؤمن بتواند آزادانه به کار خود مشغول باشد و کافر هم در لوای امنیت او بهره‌مند گردد.

بدون تردید مقصود از «لابد للناس» در این سخن گهربار جز همان اصل ضرورت طبیعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نیست. این اصل، همان‌گونه که گفته شد، تنها عامل تعیین‌کننده امیر یا قوه اجرائی است که هم بینش و هم توان تدبیر امور مملکتی را دارا می‌باشد و از عهده حفظ و حراست مرزهای جغرافیایی آن برمی‌آید. هرچند که شخصاً از امتیازات اخلاقی تا آنجا که برخورد به کار امارت و تدبیر امور کشورداری او نداشته باشد، بهره‌مند نباشد. مانند طبیعی که در درمان مریض باید اولاً از تخصص و مهارت در دانش طب بهره‌مند باشد و ثانیاً باید در کار خود رعایت امانت و دقت در معالجه را بنماید تا جان مریض را از روی بی‌دقتی و بی‌مبالاتی به خطر نیندازد، هرچند که احياناً از جهات دیگر، پایبند به اصول و موازین اخلاقی و مذهبی نباشد و این خود بهترین دلیل شرعی جدایی حکومت از دین است. سپس امام علیه‌السلام همچون عالی‌قدرترین فیلسوف سیاسی و اجتماعی به تعلیل و تبیین کلام حق خود پرداخته و می‌فرماید: در سایه چنین امارتی که از شرایط لازم و کافی تدبیر امور مملکتی برخوردار است، هم مؤمن می‌تواند آزادانه به کارهای ایمانی خود پردازد و هم کافر متعهد است که به رسوم و مقررات شهروندی دقیقاً گوش فرا داده و آنها را رعایت نماید، یا از آنها به نفع خویش بهره‌مند گردد.

جای بسیار تعجب و تأسف است که مرحوم فاضل نراقی و گروهی که در مسئله ولایت فقیه از ایشان پیروی کرده و می‌کنند، از این روایت نهج‌البلاغه با این همه صراحت و وضوح که در خصوص حکومت به معنی آیین کشورداری در بردارد، چشم‌پوشی کرده و به یک سلسله روایات دیگری استناد جسته‌اند که به کلی بیگانه از

حکومت بدین معنی است و فقط با مغالطه اشتراک لفظی با امارت و تدبیر امور مملکتی تناسب می‌یابد. مانند روایاتی که فقط در خصوص امر حکومت به معنی قضا و داوری بین متداعیین وارد شده و این آقایان معظم با صرف اشتراک در لفظ به حکومت و کشورداری و سیاست مدن تعمیم داده‌اند.^۱

ثانیاً با یک بازتابی منطقی بر روی این گفتار مرحوم فاضل نراقی که به شیوه استدلال عقلانی (البته عقل عملی) می‌خواهد ولایت فقیه را به کرسی تحقیق بنشانند، به روشنی معلوم خواهد شد که مواضع ضعف این گفتار ایشان کجا و چگونه است. فرم منطقی که در نهاد سخن ایشان نهفته است، یک قیاس مرکب است که تحلیل آن بدین قرار است:

دلیل شماره اول:

۱- صغری: اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جامعه به یک قدرت اجرایی (حکومت) نیازمند است.

۲- کبری: هر چیز که نیازمند به قدرت اجرایی (حکومت) است، باید به کسی یا هیئتی که از عهده اجراییات به خوبی برآید، محول گردد.

۳- نتیجه: اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جامعه باید به کسی یا هیئتی که از عهده اجراییات به خوبی برآید، محول گردد.

دلیل شماره دوم:

۱- صغری: فقیه برای اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جامعه بر سایر طبقات اولویت و احقیت دارد.

^۱ - عوائدالایام، ص ۱۹۰

۲- کبری: هر کس که برای اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جامعه بر سایر طبقات اولویت و احقیقت دارد، به حکم عقل واجب و متعین است که متصدی مقام اجرایی گردد.

۳- نتیجه: پس فقیه به حکم عقل واجب و متعین است که متصدی مقام اجرایی (حکومت) گردد.

به نظر می‌رسد که استدلال مرحوم فاضل نراقی از ترکیب و پیوستگی این دو قیاس مرکب نامیده‌اند. پس از اینکه گفتار ایشان را از پیچیدگی و ترکیب رها کرده و به صورت دو قیاس پیوسته و جداگانه درآوردیم، آنگاه می‌توانیم روی هر کدام به ترتیب بازتابی کرده و صحت و سقم هر یک را سنجش و ارزیابی کنیم تا بتوانیم بفهمیم آیا در دام مغالطه‌ای از انواع مغالطات منطقی گرفتار خواهیم شد یا نه. این گونه سخنان پیچیده و یا به قول معروف در هم و بر هم، اگر مآلاً هم از لحاظ صورت و هم از لحاظ ماده قیاس صحیح و سالم از کار تحلیل و تجزیه بیرون آید، قیاس مرکب نامیده می‌شود. و اگر احياناً از نقطه نظر ماده مغالطه آمیز و فریبنده باشد مغالطه «جمع المسئلتین» یا «جمع المسائل فی مسئله واحده» گفته می‌شود. اکنون باید دید که آیا این سخن فاضل نراقی از قبیل قیاس مرکب است یا از گونه «جمع المسئلتین فی مسأله واحده»^۱

تردیدی نیست که قیاس شماره اول از نقطه نظر صورت و ماده در نهایت صحت و استقامت است، مشروط به اینکه معنای کلمه نیازمند را که در قیاس به کار آمده، به خوبی بدانیم. نیازمندی در این مقام، همان ضرورت طبیعی هم‌زیستی مسالمت آمیز است، که گفته شد، تنها اصل تعیین کننده نوع حکومت‌ها و مقام قدرت اجرایی

^۱ - Suppressed argument

نظامات و عدالت اجتماعی و سیاسی است. و گفته شد که این اصل تنها از نهاد زیست طبیعی و جغرافیایی مردم هر کشوری برخاسته می‌شود و کلاً در اختیار آحاد شهروندان است و تحت تأثیر تغییرات زمان و مکان و اوضاع و احوال جغرافیایی - سیاسی کشورها است و هیچ‌گونه تعلقی به قوای برتر و ثوابت مابعدالطبیعه ندارد. به طور کلی باید بدانیم که اصل عدالت اجتماعی و حفظ و گسترش آن در میان شهروندان مطلبی است که از زمان‌های قدیم در میان فلاسفه پیشین مورد بحث بوده و همه در این نکته بنیادین متفق‌القول بوده و می‌باشند که این اصل که برخاسته از ضرورت طبیعی انسانی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است، تنها عامل تعیین‌کننده فرم‌های حکومت و کشورداری از هرگونه دمکراسی و اریستوکراسی و غیره می‌باشد. یک نگاه اجمالی به کتاب جمهوری افلاطون به خوبی معلوم می‌کند که چگونه سقراط و پس از او سایر فلاسفه، پس از اثبات و به کرسی نشاندن حقیقت عدل به روش کشورداری و آیین حکومت‌گرایی و شرایطی که باید رئیس یک واحد جغرافیایی - سیاسی به نام مملکت دارا باشد، می‌پردازند. در حقیقت، دلیل شماره اول یک قیاس طبیعی انسانی است که عقل عملی آنها در نخستین مرحله تمدن و گردهمایی طبیعی انسانی خود برای تشکیل محیط هم‌زیستی مسالمت‌آمیز خود پایه‌گذاری کرده و بر اساس آن فرم‌های گوناگون مملکت‌داری را استوار ساخته است. و بدین ترتیب خوب معلوم می‌شود که این دلیل، یک دلیل عمومی و از اصول مسلمة عقل عملی به شمار می‌رود و به هیچ وجه از ابتکارات فاضل نراقی یا هیچ فقیه دیگری نیست. تنها ابتکار فاضل در این است که از قدرت منطقی و عقلانی این دلیل استفاده کرده و آن را پایگاهی برای انتقال به دلیل دوم قرار داده تا بتواند مطلوب ناستوار خود را زیر پوشش آن هموار سازد، باری، پس از قبول و تسلیم به دلیل نخستین، هنگام آن است

که از روی دقت بررسی کنیم که اولاً ارزش منطقی دلیل شماره دوم چیست و ثانیاً رابطه میان این دلیل و دلیل پیشین که زائیده ضرورت عقل عملی انسان‌ها است سنجش و ارزیابی نماید، فاضل نراقی هم به همان ترتیب بتواند مشروعیت عقلانی حکومت فقیه را با همین معیار انسانی ثابت نماید.

در نظر داریم که صغرای دلیل دوم بدین گونه طرح‌ریزی شده است:

«فقیه برای اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جوامع بر سایر طبقات اولویت و

احقیقت دارد.»

نخستین سؤالی که پیرامون این قضیه مطرح می‌شود این است که چرا و به چه دلیل فقیه و تنها فقیه از میان سایر طبقات جامعه دارای این اولویت و احقیقت است و آیا این اولویت و احقیقت از تجزیه و تحلیل در نهاد مفهومی فقاقت به دست می‌آید تا در نتیجه صدق این قضیه که صغرای قیاس است ذاتی و تحلیلی^۱ باشد یا این اولویت امتیازی است که به صورت فرمان و انتصاب از یک مقام برتر یا یک مقام کهنتر به فقیه بخشایش شده است و دیگر این چنین نیست که فاضل و پویندگان راه ناهموار او بخواهند که اولویت و احقیقت فقیه را در امر زمامداری سیاسی از روش تحلیل‌گرایی در مفهوم فقاقت و فقه، آن هم فقه اصطلاحی که به معنای فتوای در احکام حلال و حرام امور کلیه که مربوط به عمل مکلفین است به دست آورند، بسیار واضح است که هیچ پژوهشگری هر اندازه هم که ماهر و سرشار از توان تحلیل و تجزیه عقلانی باشد، نخواهد توانست که میان فقاقت و تدبیر امور مملکت کمترین رابطه منطقی برقرار سازد تا معنی دوم را از اول استخراج کند. سند صدق این گفتار هم این است که فتوای در احکام شرعی در محدوده کلیات و وظایف عمومی مکلفین

^۱ - Analytic

است و تدبیر امور داخلی و خارجی مملکتی مربوط به موضوعات و متغیرات یومیۀ مملکت می‌باشد و هیچ رابطه‌ای جز رابطهٔ اتفاقیۀ محض میان این دو گروه متصور نیست و به گفتهٔ خود فقها تشخیص موضوعات در شأن فقیه نیست و اگر هم احیاناً در حدیثی هم آمده باشد (که هرگز نیامده) که در تشخیص موضوعات و ارزیابی حوادث روزمرهٔ خود به فقیه مراجعه کنید، چون چنین حدیثی اغراء به جهل و برخلاف ضرورت عقل است و بنا به دستور خودِ مقام وحی باید آن را دروغ و نادرست انگاشت و بر دیوار کوبید. به همین دلیل و براساس اصل اجتهادی «تناسب میان حکم و موضوع» آن روایتی که می‌گوید حوادث واقعه را به روات احادیث ما مراجعه کنید، مسلماً و بدون تردید مقصود، احکام کلیهٔ این حوادث است نه تشخیص و ارزیابی موضوعی آنها. و آلا حوادثی چون خطر داشتن سلاح‌های اتمی در مجاورت کشور که مردم کشور را به نابودی تهدید می‌کند، چه ارتباط مستقیمی به فقیه و فقاقت او دارد؟!

شاید مرحوم فاضل نراقی در نظر داشته است که این اولویت و احقیت را از طریق روایات که طریقهٔ تعبد است، ثابت نماید و اگر چنین است، قیاس دوم یک سند عقلی محض نخواهد بود، بلکه قیاسی است که قضیهٔ صغرای آن شرعی و تعبدی است و قضیهٔ کبرای آن عقلی است و چون نتیجه تابع اخسّ مقدمات است، لذا نتیجهٔ قیاس هم یک نتیجهٔ شرعی محسوب می‌شود نه یک نتیجهٔ عقلی و این خود، برخلاف مطلوب فاضل نراقی است که می‌خواهد با دلیل عقلی محض، ولایت امر فقیه را ثابت نماید. به علاوه فرض او بر این است که هیچ شخصی یا طبقه‌ای برای تصدی امر حکومت از سوی شارع معین نگردیده است و اگر چنین است، پس اولویت فقیه بر سایرین از کجا و به چه دلیلی به دست می‌آید از همین نقطه نظر کاملاً روشن

می‌گردد که انطباق قاعده «دوران تعیین و تخبیر» نیز بی‌وجه و نااستوار است. زیرا هیچ‌گونه امتیازی برای فقیه از آن جهت که فقیه است، در میان نمی‌باشد.

مفهوم حکم و حکمیت و حکومت در حدیث

از میان روایات و احادیثی که بیشتر از همه مورد استناد برای اثبات ولایت فقیه و اولویت او بدین مقام واقع شده و شاید بتوان گفت یکی از عمده‌ترین مدارک کسانی است که از زمان فاضل نراقی تا هم‌اکنون به ولایت فقیه رأی مثبت داده‌اند دو روایت معروفی است که یکی روایت ابی‌خدیجه از حضرت امام صادق علیه‌السلام است و دیگری روایت معروف به «مقبوله عمر بن حنظله» است. اکنون ما به خاطر شهرت استناد به این دو روایت، لازم دانستیم هر دو را عیناً در اینجا مورد بحث قرار دهیم تا معلوم گردد آیا همان‌گونه است که این آقایان مدعی‌اند، این دو سند با صرف نظر از صحت یا سقم سندی هر یک اصلاً دلالتی بر اثبات مطلوبشان دارد یا نه. حدیث اول حدیث ابی‌خدیجه است. می‌گوید «حضرت ابو‌عبدالله (امام صادق علیه‌السلام) به من فرمودند: شما شیعیان باید به سوی مردی در میان خودتان روی آورید که بخشی از قضایای ما را می‌داند و تنها او را از میان خود برگزینید. آنگاه که چنین کردید، من هم این گزیده شما را تأیید کرده و او را قاضی (دادور) در میان شما قرار می‌دهم، تا شما محاکمات و دعاوی خود را نزد او حل و فصل نمایید»^۱

حدیث دوم حدیث مقبوله عمر بن حنظله است که در آن آمده: «در میان گروه خود بررسی کنید، تا آن کسی را از گروه خودتان بیابید که احادیث ما را روایت

^۱ - صفحات ۷-۱۸۶، کتاب عوائد، حدیث ۱۴، حدیث ۱۵ نیز از همین راوی بدین‌گونه آمده است: اجعلو بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا فاتی قد جعلته قاضیا.

می کند و در حلال و حرام ما می اندیشد و احکام ما را می داند. بدان شخص به عنوان حکم و داور خود رضایت دهید چرا که من این چنین شخص را برای شما حاکم گماشته‌ام. و اگر چنین شخصی درست بر طبق احکام ما حکم خود را صادر کند و احیاناً حکم او از سوی شما پذیرفته نگردد [آگاه باشید] که در این صورت نه به حکم او، بلکه به حکم خدا اهانت کرده‌اید و نه بر رد او، بلکه بر رد ما برخاسته‌اید. و کسی که بر رد ما برخاسته باشد، بر رد و ستیزه‌جویی با خدا برخاسته است و رد و ستیزه‌جویی با خدا در مرز شرک و همتاجویی با خدای یگانه است.»

به طوری که مشاهده می‌شود، در حدیث اول کلمه قاضی به کار برده شده که صریحاً به معنای داور است و طبیعتاً حکم هم که ریشه این کلمه است، به معنای قضا و داوری خواهد بود، نه به معنای حکومت و کشورداری و بر اساس آن کلمه تحاکم آمده است که بیانگر مسئولیت و وظیفه قاضی است و بسیار روشن است که هیچ یک از این دو کلمه، معنای حکومت و آیین کشورداری را، نه به دلالت مطابقه و نه بر وجه دلالت تضمن یا التزام، در بر ندارد و از صدر تا ذیل روایت تنها مسئله قضا و تحاکم مطرح است و هیچ اشعار یا اشاره‌ای به حکومت و تدبیر امور مملکتی را نمی‌رساند. مع الوصف فاضل نراقی می‌فرماید:

«قضا هم به معنای حکم است و مقصود از حکم تنها آن نیست که قاضی پس از بررسی در مورد مرافعه، اظهار نظر می‌کند، بلکه لغتاً و عرفاً عمومیت دارد [و شامل حکومت به معنای کشورداری نیز می‌گردد].^۱»

فاضل نراقی عین همین تفسیر لفظی را به طور جدی‌تر و قطعی‌تر پیرامون حدیث دوم که چهار بار کلمه حکم و یک بار کلمه حاکم آمده، اظهار می‌دارد و نتیجه

^۱ - عوائدالایام، ص ۱۹۰

می‌گیرد که فقیه دارندهٔ مقام حکم و حکومت و حاکمیت به تمام معانی گوناگون کلمه است که از جملهٔ آنها، حکومت به معنای آیین کشورداری است.

در تفسیر این سخن فاضل نراقی باید این پرسش را مطرح کرد که آیا مقصود ایشان از عمومیت و شمولی که برای کلمهٔ حکم و حاکم فرض کرده‌اند، عمومیت و شمولی است که از وضع معنای لغوی کلمه به دست می‌آید یا شمولی است که از مقدمات اطلاق که در عرف اصولیون به مقدمات حکمت معروف است، استفاده می‌شود. در صورت نخست، یک مراجعه اجمالی به لغت و یا به عرفی که این لغت را در گفت و شنود خود به کار می‌برد، کافی است که نااستواری سخن فاضل نراقی را روشن سازد. زیرا بسیار واضح است که در نظر عرف و یا لغت، مقام فرماندهی ارتش و مقام سلطنت یا هر نوع رهبری سیاسی و مقام قضا و داوری، سه مقام متفاوتی می‌باشند که معنأ و ماهیتاً با یکدیگر مغایرت دارند و تنها با اشتراک در لفظ حکم، این سه مفهوم با یکدیگر هماهنگی می‌یابند، نه در معنا؛ زیرا هیچ عرف یا لغتی این گفته را از فاضل نراقی نخواهد پذیرفت که هر قاضی و داوری به همان دلیل که قاضی است، عیناً به همان دلیل و به همان معنا، فرماندهٔ ارتش و پادشاه مملکت خواهد بود. در این صورت لازمهٔ کلام این است که هر کشوری به عدد قضات نشسته و ایستاده‌ای که دارد، پادشاهان و فرماندهان ارتش داشته باشد. و باز به نظر اجتهادی مرحوم فاضل نراقی، قاضی القضاة یعنی شاهنشاه و شاهنشاه یعنی قاضی القضاة. این است نتیجهٔ اجتهاد و فقاہت مرحوم فاضل نراقی و کسانی که پس از ایشان، سخن فاضل را سند ولایت فقیه پنداشته و حکومت را که به معنای حکمت و تدبیر امور مملکتی است، از حقوق و مختصات فقیه دانسته‌اند. در اینجا این نکته شایان توجه است که ممکن است گفته شود که حکومت و حکم به معنای داوری در دعاوی و

فضل خصومات، و همچنین حکم و حکومت به مفهوم سیاسی و کشورداری، و حتی حکم و حکومت در قضیهٔ خبری که بدان علم تصدیقی در مقابل علم تصویری گفته می‌شود، همه در یک مفهوم کلی که همچون جنس عالی برای انواع حکومت‌ها فرض شده مشترک و یکسان‌اند؛ اما باید دانست که حتی با قبول این فرض، هر یک از حکومت‌ها دارای مشخصات فصلی و امتیازات مخصوص به خود می‌باشند که به جای فصل ممیز آنها به کار رفته و در نتیجه، مفهوم نوعی هر کدام از این انواع سه‌گانهٔ حکومت از دیگری به کلی متفاوت و حتی متباین و مضاد شناخته شده است و هرگز ممکن نیست که مشخصات هر یک از انواع را به دیگری نسبت داد، آن هم تنها به دلیل اینکه تمام این انواع در جنس عالی حکم، مساوی می‌باشند. این درست به سان آن است که اگر در جایی به اوصاف زیست‌شناختی^۱ انسان برخورد کنیم، تنها به دلیل اینکه انسان با سایر حیوانات دیگر وجه مشترک جنسی دارد، این اوصاف را به کلیهٔ حیوانات تعمیم دهیم و بگوییم پس تمام حیوانات دریایی و وحوش و خزندگان و پرندگان و چرندگان، همه گوینده و مدنی بالطبع و دارای ابتکار پیشرفت به کمال و صنعت و هنر می‌باشند.

و به عبارت دیگر، بازگشت به معنای مشترک جنسی در صورتی قابل قبول است که یکی از انواع جنس، مورد نظر مخصوص گوینده (در اینجا امام (ع) قرار نگیرد و تنها مزایا و ویژگی‌های جنسی در مد نظر واقع گردد. اما اگر مقصود تبیین و تفسیر یکی از اقسام معنای حکم باشد، (همچنان که این دو روایت صراحتاً حکم به معنای داوری و قضا را مطرح می‌کند نه حکم مطلق را) دیگر بازگشت به معنای جنسی و حکم مطلق غیرقابل قبول و برخلاف قوانین تفاهمات و محاورت لفظی می‌باشد.

^۱ - Anthropology

این مطالب همه هنگامی است که شمول و عمومیت معنای حکم و حکومت را بخواهیم از طریق وضع لغوی این الفاظ به دست آوریم. اما اگر روش اصول فقه را به کار بندیم و از طریق مقدمات به اصطلاح حکمت این عمومیت و اطلاق را استفاده کنیم، باید در هر یک از این دو روایت خوب بیندیشیم و دریابیم آیا این مقدمات که بر سه گونه‌اند، کلاً در سیاق و روند این دو روایت فراهم و گویا می‌باشند یا نه. این مقدمات بدین قرارند:

۱- گوینده در مقام بیان و اظهار تمام مراد خود باشد و درصدد اهمال یا اجمال‌گویی نباشد.

۲- قرینه‌ی حالیه یا مقالیه‌ای که معنی مطلق را به معنی خاص اختصاص دهد، در کلام نباشد.

۳- قدر متیقن در مقام تخاطب در میان نباشد.

هرگاه این سه مقدمه جمعاً در کلام معصوم (ع) یا هر کلام دیگر که محور آثار حقوقی و تشریحی قرار گیرد مانند وصیت و غیرها محرز گردد، آنگاه سخن او را می‌توانیم حمل به معنای مطلق کرده و از اختصاص به یکی از انواع یا افراد مخصوص آن صرف نظر کنیم. حال باید دید آیا واقعاً می‌توانیم با این تمهید، کلمه حکم و حکومت را که در این دو روایت به معنای قضا و داوری و حکمت فی‌مابین متداعین به کار رفته به گونه‌ای تعمیم دهیم تا به طور تساوی هر حکومتی را چه فرماندهی ارتش و چه آیین‌کوداری و چه ولایت و حاکمیت بر صغار و مجانین و چه حکم به معنای علم تصدیقی را که در یک جمله ساده خبری است، شامل گردد، تا همه اقسام حکم و حکومت در یک کلمه و یک کلام زیر دستور امام علیه‌السلام قرار گرفته و بالتجیه تمام این حقوق و مزایای بی‌کران به فقیه وقت اختصاص یابد؟

آنچه که به صورت تبادل به ذهن هر شنونده و خواننده این کلام می‌رسد، این است که حکم و حکومت به معنای قضا و داوری در این دو روایت، هم قدر متیقن در مقام مخاطب و تفاهم است و هم مورد اختصاصی از پرس و جوی در کلام. و چون میان حکومت له معنای قضا و حکومت در مفهوم آیین کشورداری از زمین تا آسمان فرق و مباینت و حتی تضاد موجود است، به هیچ وجه ممکن نیست که این تفاوت را الغاء کرده و حکم را به معنای مطلق، یعنی جنس مشترک آن تعمیم دهیم. و خلاصه آنکه حداقل یکی و با نظر تحقیق دوتا از این مقدمات سه گانه، در این استنباط مخدوش و غیرمحرز به نظر می‌رسد و بالتیجه استنباط مرحوم نراقی به کلی نافرجام و غیرقابل قبول خواهد بود. این و مهمترین آن، اجمال و ابهامی است که در کلمه حکم و حکومت نهفته است و معلوم نیست حکم در این کلام در کدامیک از معانی خود به کار رفته است. دوم آنکه در اینجا متیقن در مقام مخاطب در میان است، زیرا موضوعی که میان پرسش کننده و پاسخ دهنده مطرح نظر است، حکم به معنای حکمیت و داوری است و به هیچ وجه نظری به حقوق کشورداری و تدبیر مدن در کار نیست.

پس از اینکه مطابق هیچ یک از دو تفسیر فوق نتوانیم استنباط مرحوم نراقی را به صورت روند علمی متداول در علم اصول فقه و روش اجتهادی ترجمه و تفسیر کنیم، تنها راهی که برای تبیین نظریه ولایت فقیه ایشان و پیروان ایشان تا عصر حاضر باقی می‌ماند طریقه مغالطه آن هم مغالطه لفظی است که از نازل ترین اقسام مغالطات منطقی به شمار می‌رود. در میان مغالطات لفظی، مغالطه اشتراک در لفظ از همه اقسام آن عامیانه تر است. در مغالطه را مولانا جلال الدین رومی در مثنوی معنوی به گونه زیبایی ضمن داستان طوطی و دکان عطاری تمثیل و تشریح می‌کند تا آنجا که می‌گوید:

کار نیکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر، شیر

یعنی شیر آدم خوار و شیری که آدمی آن را می نوشد، هر دو در نوشتن شیرند، اما آن یکی شیرست کادم می خورد، وان دگر شیرست کادم می درد. آری، این است مغالطه اشتراک در لفظ که تنها به خاطر هم نامی و هم گونگی در لفظ، میان شیری که انسان آن را می خورد و شیری که او انسان را می خورد، تفاوتی قائل نباشد. این عیناً اشتباهی است که نخست فاضل نراقی و پس از او پیروان وی تا عصر حاضر مرتکب شده اند و ولایت فقیه را بر اساس آن طرح ریزی و سازندگی کرده اند. اما بسیار بعید به نظر می رسد که این آقایان که همه از فقهای عالی مقامند، یک چنین لغزشی را حقیقتاً از روی سهو و نسیان و خطای در فکر و اجتهاد انجام داده باشند تا بتوان ایشان را مشمول این روایت مشهوره به حساب آورد که می فرماید: «للمخطی اجر و للمصیب اجران». از سوی دیگر، هرگز نباید این اتهام را به ساحت مقدس این بزرگواران وارد کرد که خدا نخواستہ ایشان صرفاً به خاطر حب به ریاست و برتری دنیایی، مقام خود را از این طریق ناموزون به مردم مسلمان ایران و پیروان خود تحمیل کرده اند. تنها راهی که برای حمل به صحت این استنباط مغاطه آمیز و فتنه انگیز معقول به نظر می رسد، این است که گفته شود، اینان خواسته اند به هر نحوی که شده، و از هر راهی که میسر است، تجاوزات و سرکشی های پادشاهان و قدرتمندان وقت کشور را که در ظلم و ستم و دستبرد به اموال و نوامیس مردم دریغ نمی کنند، مهار کرده و پیوسته یک حربۀ کنترل کننده معنوی را بالای سر این ظالمان و ستمکاران بی خبر از خدا و وجدان نگاه دارند تا هرگاه که جان مردم از نابکاری های این قدرتمندان به سر آمد، با یک حکم انقلابی آنان را به جای خود بنشانند.

این توجیه هرچند که تا حدودی از منطق عقل، آن هم عقل عملی، به دور نیست، اما تا جایی گویا و قابل قبول است که فقیه در بارگاه قدس ملکوتی خود نشسته و از محدودهٔ فقهات و افتاء در دام قدرتمندی و کشورداری سقوط ننماید و روضهٔ رضوان را به دو گندم نفروشد تا پیروان شیفته و دلباختهٔ او هرچه از اخلاق و انسانیت هست، به جوی بفروشد.

خدا داناتر است.

مفهوم حجت و حجیت در حدیث و فقه

یکی دیگر از احادیثی که مورد استناد برای تثبیت مقام ولایت فقیه و رهبری سیاسی او در امر و کشورداری قرار گرفته، حدیثی است که کلمهٔ حجت در آن به کار رفته است. اینکه آیا حجت یا حجیت هیچ دلالتی بر آیین کشورداری دارد یا ندارد و یا اساساً این کلمه که در موارد مختلف در معانی مختلف استعمال شده، در این روایت به چه معنی می‌تواند آمده باشد، به هیچ وجه بررسی نشده و مع الوصف بدون هیچ‌گونه اجتهاد در لغت‌شناسی، روایت مزبور را یکی از دلایل صریح و حتمی ولایت فقیه به شمار آورده‌اند. روایت مزبور بدین قرار است:

در توفیق مروی در کتاب اکمال‌الدین شیخ صدوق و همچنین شیخ طوسی در کتاب غنیه و شیخ طبرسی در احتجاج این روایت را نقل کرده‌اند که در آن آمده است: «واما الحوادث الواقعة»...

«اما رخدادهایی که به وقوع می‌پیوندند، شما موظفید که آنها را به روایت کنندگان احادیث ما عرضه کنید، زیرا که آنان حجت‌های مابند بر شما و ما حجت خدا بر آنانیم»^۱.

برای کلمه حجت معانی چندی ذکر کرده‌اند. یکی از این معانی، دلیل است و دلیل را هم اگر به معنای برهان منطقی فرض کنیم، حجت به معنای قیاس برهانی است که از نقطه نظر صورت در اشکال اربعه منطق ارسطویی انحصار می‌یابد. حجت بدین معنی ترکیبی است از سه قضیه که عبارتند از قضیه صغری و قضیه کبری و قضیه نتیجه. قضیه‌های صغری و کبری را مقدمتین می‌گویند و قضیه آخرین را نتیجه و مجموع این قضایا را حجت یا قیاس برهانی یا دلیل عقلانی نامیده‌اند. معلوم است که عناصر اصلی حجت یا برهان یا دلیل مجموعه‌ای از الفاظ و اصطلاحات مخصوصی همچون، اصغر، اوسط و اکبر است که با نظم و ترتیب منطقی خاصی در فرم‌های گوناگون قضایا ترکیب یافته و مجموعه قیاس و حجت منطقی را به وجود می‌آورند، مشروط بر اینکه قضایای مقدمتین از نقطه نظر ماده در رده قضایای یقینیات محسوب باشند، نه از جمله مشهورات یا مخیلات و یا دیگر قضایای غیر یقینی.

این قضایا در قالب‌های چهارگانه اشکال منطقی طرح‌ریزی می‌شوند تا به قضیه آخرین که نتیجه است، منتهی شود.

معنای دیگر حجت، شاهد و دلیل زنده و عینی است که با اصل هستی خود دلالت عقلانی و نه دلالت بر مدعای خود دارد، مانند هستی معلول که بدون وساطت لفظ از طریق اثبت بر هستی علت خود دلالت عقلانی دارد و یا هستی علت که از طریق لمیت بر هستی معلول معین و مشخص خود دلالت عقلانی می‌کند. اگر انبیا و

^۱ - کتاب عوائدالایام، ص ۱۸۶، حدیث ۱۲

پیامبران عظیم‌الشان و اولیای خدا که انسان‌های کامل به شمار می‌روند و حتی نوابغ و رهبران فکری بشریت را حجت حق می‌گوییم، درست بدین معنی است که آنها به خودی خود شاهدان و گواهان عینی بر قدرت بی‌پایان دستگاه خلقت الهی می‌باشند. اگر می‌گوییم که حضرت علی بن ابی‌طالب حجت خدا است، بدین معنی است که او با تمام وجود عینی خود، نشان‌دهنده غیب مکنون الهی و افشاکننده سرّ مستتر حق است و حق و حقیقت بر مدار او و او بر مدار حق و حقیقت می‌چرخند.

معنای دیگر حجت همان مفهومی است که موضوع^۱ علم اصول فقه است که در عین حال، محمول مسائل این علم قرار می‌گیرد. مانند اینکه می‌گوییم شهرت حجت در فقه است، استصحاب حجت در فقه است، خبر واحد حجت در فقه است، الی آخر. معنای حجت در این مقام مدرک یا دلیل فقهی اعم از دلیل لفظی یا عقلی یا عرفی و عقلایی و یا کتاب و سنت و اجماع برای فتاوی فقیهه مجتهدان است. مثلاً اگر مجتهدان می‌گویند: آبجو حرام است، مدرکشان این است که چون آبجو خمر است و خمر چیز است که کتاب و سنت آن را محکوم به حرمت کرده است، پس آبجو حرام است. در این گونه موارد و نظایر آنها، اگر فرضاً هم بتوانیم این گونه استدلالات فقهی را در قالب یکی از اشکال منطقی واریز کنیم، باز هم معنای دلیلیت و حجیت فقهی مساوی با قیاس برهانی و حجیت منطقی استدلالات فقهی در اجتهاد مجتهدین کاملاً یک امر فرعی و جنبی است و عمده نظر به مدارکی است که یا مستقیماً از

^۱ - بر طبق روش منطقیین اسلامی، موضوع هر عملی آن چیزی است که پیرامون عوارض ذاتیه آن بحث و گفتگو می‌شود. در علم اصول هم بنابر تحقیق چون موضوع، دلیل و حجت در فقه است، از عوارض ذاتیه این موضوع بحث می‌شود. علی‌هذا استصحاب، خبر واحد، شهرت و غیرذلک هم از عوارض حجت به شمار می‌روند. اما باید هوشیار بود که معنی عرض در این مقام عرض در باب کلیات خمس است، نه عرض در کتاب جواهر و اعراض.

شرع رسیده‌اند و یا به قاعدهٔ ملازمه و سایر دلایل، از سوی شرع تأیید و پیگیری شده‌اند.

شیخ اعظم شیخ مرتضی انصاری که الحق اعظم فقهای اسلامی از متقدمین تا متأخرین به شمار می‌رود و چون مؤید من عندالله بوده، آرا و نظریاتش در فقه و اصول از استحکام و متانت بی‌نظیری برخوردار است، در آغاز کتاب معروفش فرائدالاصول معنای خاصی برای حجت در علم اصول ارائه می‌کند که متأسفانه مورد تعمق شاگردان بلاواسطه و مع‌الواسطهٔ او قرار نگرفته و احیاناً بر کلام او در این باب خرده‌گیری کرده‌اند. او می‌گوید: حجت که در علم و اصول و در ظنون خاصه و غیرها به کار می‌رود، عبارتست از حد وسطی که بالاخره موجب ثبوت اکبر برای اصغر می‌شود^۱ مثلاً اگر می‌گوییم ظن مجتهد که ناشی از خبر واحد است حجت می‌باشد، معنایش این است که فرضاً حکم وجوب صلوه جمعه از خبر واحد به دست آمده و هر چیزی در اینجا چون خبر واحد حد وسط واقع شده، پس خبر واحد حجت و مدرک فتوای وجوب صلوه جمعه می‌باشد.

استاد عظیم‌الشان ما مرحوم آیت‌الله بروجردی در درس اصول خود بدین گفته ایراد می‌گرفت که حد وسط در هیچ اصطلاحی به معنای حجت نیست، بلکه حد وسط تنها یکی از اجزای بنیادین حجت منطقی است. زیرا حجت عبارت است از مجموع قضایای صغری و کبری و نتیجه. این ایراد هرچند از نقطه‌نظر اصطلاحات منطقی صحیح به نظر می‌رسد، اما این در صورتی است که منظور شیخ اعظم در تفسیر حجت به حد وسط این باشد که خواسته است حجت مصطلح در اصول را با حجت و قیاس

^۱ - کتاب رسائل، فرائدالاصول (مقصد اول) صفحهٔ اول: «الحجه عبارة عن الوسط الذی به تحتج علی ثبوت الاکبر للاصغر» الخ.

برهانی منطق هماهنگ سازد. اما با قدری تعمق و ژرفیابی در متن سخن شیخ به خوبی معلوم می‌شود که اصلاً منظور ایشان هماهنگی با مصطلحات منطق نیست، بلکه منظور همان اصطلاح موضوع علم اصول است که از حجت و دلیل بحث می‌کند. شیخ می‌خواهد بگوید حجت در اصول همان حد وسط منطقی است که به گفته شیخ ابوعلی سینا مقرون به لائن می‌باشد و برای فتوای مجتهد حد وسط واقع می‌گردد و حد وسط علت ثبوت حکم برای موضوع است. حال خواه این دلیل حد وسط اجتهادی در یک فرم منطقی از اشکال اربعه قرار بگیرد یا نه. پس بدین قرار صحیح است که یکی از معانی حجت را حجت اصولی که به معنای حد وسط یا دلیل یا هرچه که مقرون به لائن باشد، بگیریم و بدین ترتیب کلام شیخ اعظم را از هرگونه عیب و نقصی مبری و پالوده سازیم؛ همان‌گونه که شخصیت تاریخی او از هرگونه گناه و ناروایی مبری بوده و تالی تلو معصوم به شمار رفته است.^۱

یکی دیگر از معانی «حجت» این است: «چیزی که مولی بر عبد احتجاج کند یا عبد بر مولی» استاد اعظم ما در اصول و فقه بر این باور بود که حجتی که یک فقیه در علم اصول الفقه از آن بحث و پی‌جویی می‌کند چیزی است که می‌تواند هم مولی بر عبد خود احتجاج کند و از وی بازخواست کند که چرا به تکلیف خود عمل نکرده است. و هم عبد بر مولی و این پاسخ به مسئولیت‌هایی است که مکلفین در برابر ولی و مقام برتر خود تعهد و وابستگی دینی، اخلاقی، یا اجتماعی را بر گردن نهاده‌اند یا

^۱ - در برخی از روایات آمده است که یکی از دیپلمات‌های عالی‌مقام یکی از کشورهای بنام اروپایی بر حسب رسم کنجکاوی از بغداد به نجف اشرف می‌رود و چون صیبت عظمت شیخ همه جا را پوشیده بود، لحظه‌ای به ملاقات او تشریف حاصل می‌کند و پس از بازگشت در خاطرات خود می‌نویسد که: «من در این مسافرت حضرت عیسی مسیح را زیارت کردم». (نقل از دکتر غلامحسین صدیقی)

عذر تقصیر از عدم انجام تکالیفی که مکلفین بر طبق روش معهود می‌باید انجام و اطاعت نمایند. مثلاً اگر بر طبق قاعده استصحاب، مجتهدی به وجوب صلوه جمعه رأی و فتوای خود را صادر نمود، این رأی در حق خودش و مقلدانش نافذ و لازم‌الاجرا و حجت است، مادامی که اشتباه و خلاف آن برای مجتهد مذکور ظاهر و معلوم نگردیده است. حال اگر مکلفان (در اینجا مجتهد و مقلدانش) از این حکم سر باز زنند، مولی و مقام برتر (در اینجا خدا و محکمه عدل الهی) همان رأی و فتوای مجتهد را هرچند که احیاناً برخلاف واقع بوده است، مورد احتجاج قرار خواهد داد. و از آنان بازخواست خواهد نمود که چرا به مسئولیت خود عمل نکردند. اما در صورتی که مکلفین به رأی و فتوای مجتهد عمل کنند و عمل آنان برخلاف حکم واقعی اتفاق افتد و مصلحت حقیقی خود را از دست بدهند، آن مقام برتر را نشاید که آنان را مورد سرزنش و بازخواست قرار دهد. در این هنگام است که روند احتجاج معکوس خواهد شد و مکلفان رأی مجتهد را گواه بر عمل مشتبه خود می‌آورند و بر مقام برتر احتجاج می‌کنند. حجیت اصل برائت عقلی و شرعی نیز بدین گونه است که در صورت تخلف از حکم واقعی، مکلف می‌تواند بر مقام برتر احتجاج کند و عذر تقصیر یا قصور خود را با اصل برائت از تکلیف موجه سازد. تمام دلایل لفظی و عقلی که حجیت آنها در علم اصول فقه ثابت گردد، بدین منوال و از روی همین اصطلاح حجت در علم فقه می‌باشد. حتی حجیت قطع نیز به همین معنی است که مکلفان می‌توانند با قطع خود در برابر مقام برتر احتجاج، و از تخلفات خود دفاع به عمل آورند. از این رهگذر است که مسئله حجیت قطع نیز از جمله مسائل حقیقی اصول فقه به شمار خواهد آمد و برخلاف نظریه مرحوم محقق خراسانی که می‌گوید این مسئله از مسائل اصول نیست بلکه شبهه به مسائل کلامی است، ما می‌گوییم این مسئله از مسائل حقیقی علم اصول

است و هیچ ارتباطی به مسائل کلام ندارد؛ زیرا حجیت قطع نیز مانند سایر حجیت‌های علم اصول به معنی «ما یحتج به المولی علی العبد و ما یحتج به العبد علی المولی» است. تنها تفاوتی که قطع با ظنون معتبره دارد این است که حجیت قطع بین الثبوت است و نیازی به دلایل شرعی یا عقلی برای اثبات حجیت خود ندارد. اما ظنون معتبره باید حجیت خود را به دلایلی که در علم اصول بحث می‌شود، به دست آورند. و این مسئله مانند وجود جسم است که از مسائل حقیقی علم مابعدالطبیعه می‌باشد؛ هرچند که وجود آن بین الثبوت است و نیازی به اقامه دلیل برای اثبات آن نیست. اساساً ضروری بودن یا بین الثبوت بودن یک قضیه به هیچ وجه دلیل آن نیست که آن قضیه دیگر در فرم مسائل آن علم به شمار نمی‌رود. در غیراین صورت، تمام مسائل هر علمی از علوم، پس از اثبات از رده مسائل خارج خواهد بود.

* * *

پس از اینکه تمام معانی و اصطلاحات حجت را شناسایی کردیم، این پرسش خودبه‌خود به میان می‌آید: کلمه حجیت که در روایت شریفه مزبوره به کار برده شده، به کدام یک از این معانی است؟

پاسخ این سؤال واضح است که حجیت جز به معنی اخیر نخواهد بود. زیرا همان‌گونه که سخن امام (ع) در مسائل کلیه و احکام شرعیه برای پیروان، مدرک و مستند عمل و مورد احتجاج مولی بر عبد و عبد بر مولی قرار می‌گیرد، به همین‌گونه و به دلیل نیابت، فتاوی فقیه باید مدرک و مستند عمل و مورد احتجاج مولی بر عبد و عبد بر مولی واقع شود. اما در این نوشتار مکرراً ثابت شد که تدبیر امور مملکتی و آیین کشورداری که در حوزه و محدوده موضوعات جزئیه و متغیرات یک سرزمین جغرافیایی - سیاسی رایزنی می‌کند، چگونه ممکن است مفهوماً و عیناً با همان فتاوی

کلیه فقیه در موضوعات کلیه که دارای احکام شرعیه‌اند، یکسان باشد تا در نتیجه آن بتوانیم معنا و مفهوم لغوی و عرفی و حقیقی حجت را به مفهوم حکومت و کشورداری برگردان نموده و معادله منطقی و سپس مبادله عینی میان این دو پدیده برقرار سازیم؟! به عبارت دیگر، چگونه ممکن است متغیرات را با ثوابت یگانه یا به وجهی از وجوه مرتبط تصور نمود؟ اصولاً ربط حادث به قدیم که همین ارتباط متغیرات به ثوابت است، یکی از مسائل صعب‌العلاج فلسفه مابعدالطبیعه شمرده می‌شود و از زمان افلاطون، هر یک از فلاسفه شرق و غرب به گونه مخصوصی با این گونه مسئله برخورد کرده است. اکنون تنها رابطه‌ای که ممکن است میان ثابت و متغیر یا میان فقهات و سیاست بپذیریم، رابطه مصداق و مفهوم یا کلی و جزئی است که در فصول گذشته همین نوشتا توضیح و تبیین گردید و گفته شد که مقام رفیع فقهات تنها در بیان کبرای قیاس یک شکل منطقی است. و آن بدین معنا است که چون فقیه شأن و امتیازی بر سایرین در تشخیص موضوعات جزئی و متغیرات طبیعت ندارد، فقط او به صفت فقیه می‌تواند در قضیه کبرای برخی از مسائل سیاسی که جنبه فقهی و شرعی هم دارد، اظهار رأی و فتوا نماید. اما به هیچ وجه نمی‌تواند و نباید در اندراج بین اصغر در اوسط که شرط اصلی انتاج هر شکلی از اشکال و قیاسات منطقی است، نقشی داشته باشد و اگر بخواهد در این عمل اندراج بین در قالب فقهات و با اعمال قدرت مذهبی مداخله نماید، تالی فاسد و پی‌آمد نامطلوب و بلاواسطه آن این است که قیاسات سیاسی - منطقی آیین کشورداری سیاست‌گذاران که به نفع و مصلحت کشور تشکیل شده و با توان عقل عملی به عرصه وجود می‌آید، به کلی بی‌ثمر و عقیم و غیرقابل انتاج خواهد بود. و بالتیجه، عقل عملی در تدبیر امور مملکتی و آیین کشورداری ناکام و نافرجام می‌ماند و کشور روی به اختلال اقتصادی و فساد اخلاقی

و بی‌اعتقادی به مبادی مذهبی و بدتر از همه، به فقر و فلاکت عمومی خواهد گرایید و اینها همه، شرایط دلپذیر و ایده‌آلی را برای استثمار مملکت به دست ناپاک اجانب و مداخله آنها در امور حیاتی و ساختار سرنوشتی یک سرزمین جغرافیایی - سیاسی فراهم خواهد ساخت. به خصوص ایران‌زمین که از زمان‌های بسیار دیرین از یک استراتژی چند بعدی نظامی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و اقوامی برخوردار بوده است، و پیوسته هدف خوبی برای فعل و انفعال سیاست‌های ابرقدرت‌های بیگانه قرار می‌گرفته است. اما با وجود تمامی اینها ایران بر خود می‌بالد و غرورمندانه بر این امتیاز جاودانه خود مباهات می‌کند که در کشاکش بی‌پایان دهر، حتی لحظه‌ای هم طوق بندگی استعمار بیگانه را به گردن ننهاده است.

اینها نقطه نظرهایی است که نگارنده این‌سطور، تنها و تنها، از روی کمال خلوص و امانت در رسالت خردمندی و پژوهندگی پیرامون حکمت عملی حکومت و راه و رسم کشورداری در معرض تفکر و اندیشه‌گرایی هوشمندان و محققان راستین که از انگیزه فرصت‌طلبی و سودجویی از دانش خود پیراسته‌اند، قرار دادم. از ایشان و از همه ارباب فضل و فضیلت که پویندگان راه تحقیق‌اند تمنا دارم، آنچه به نظر دوران‌دیش‌شان از لغزش‌ها و گزافه‌گویی‌های این نوشتار می‌رسد، در هر نشریه‌ای که خود صلاح می‌دانند، اعلام و افاضت و رهنمود فرمایند تا موجب روشنایی بصر و بصیرت این نگارنده گردد و از تکرار اشتباه که اشتباهی بزرگتر از نخستین است، برحذر باشم. والله یهدی الی سواء السبیل. ان ارید الاصلاح ما استطعت و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیسب.

معمای لاینحل جمهوری اسلامی و ولایت فقیه

همان گونه که در بخش‌های پیشین این نوشتار مشروحاً گفته شد، ولایت فقیه به معنای آیین کشورداری اساساً بدون پایه و ریشه فقهی است. تنها مرحوم ملاحمد نراقی و معدودی از پیروان او تا عصر حاضر با یک مغالطه لفظی، کلمه حکم و حکومت به معنای قضا داوری در دعاوی و فصل خصومات را که در برخی از روایات آمده است، به معنای حکومت و حاکمیت سیاسی و آیین کشورداری سرایت و تعمیم داده^۱ و به قول مولانا: «گرچه باشد در نوشتن شیر، شیر» اما این آقایان تفاوت میان شیری که آدم آن را می‌نوشد و شیری که آدم را می‌درد، نشناخته‌اند و این یک مغالطه‌ای است که منطق آن را مغالطه اشتراک در لفظ می‌نامد. ایشان نخست بر اساس این مغالطه لفظی حکومت و حاکمیت فقیه را طرح‌ریزی کرده، آنگاه همین مفهوم مغالطه‌آمیز را با نظام جمهوری که به معنای حاکمیت مردمی است در هم آمیخته و از ترکیب این دو مفهوم «حکومت جمهوری اسلامی زیر حاکمیت ولایت فقیه» را از کتم عدم کرد، یک معمای لاینحل و نامعقولی بیش نیست؛ معمایی که عقل بشریت هرگز از عهده حل آن برنخواهد آمد.

این معما بدین قرار است: با صرف‌نظر از پیامدها و توالی فاسده غیراسلامی و غیرانسانی که از آغاز جمهوری اسلامی تا هم‌اکنون در صحنه عمل و سیاه‌نامه تاریخی این رژیم نوظهور حاکم در ایران مشاهده شده، بی‌تردید باید گفت که اساساً سیستم موجود هم در سطح تئوری و هم در مرحله قانونگذاری اساسی آن، یک سیستم متناقض و غیرمنطقی و نامعقول است که به هیچ وجه امکان موجودیت و مشروعیتی

^۱ - عوائدالایام، ملاحمد نراقی، صفحه ۱۹۰، چاپ سنگی، منشورات مکتبه بصیرتی

برای آن متصور نیست. زیرا «جمهوری اسلامی زیر حاکمیت ولایت فقیه»، یک جمله متناقضی است که خود دلیل روشن و صریحی بر نفی و عدم معقولیت و مشروعیت خود می‌باشد. چون معنای ولایت، آن هم ولایت مطلقه، این است که مردم همچون صغار و مجانیت حق رأی و مداخله و حق هیچ‌گونه تصرفی در اموال و نفوس و امور کشور خود ندارند و همه باید جان بر کف مطیع اوامر ولی امر خود باشند و هیچ شخص یا نهاد، حتی مجلس شورا، را نشاید که از فرمان مقام رهبری سرپیچی و تعدی نماید. از سوی دیگر، جمهوری که در مفهوم حاکمیت را از سوی شخص یا اشخاص یا مقامات خاصی به کلی منتفی و نامشروع می‌داند و هیچ شخص یا مقامی را جز خود مردم به عنوان حاکم بر امور خود و کشور خود نمی‌پذیرد. بنابر این قضیه که: [«حکومت ایران حکومت جمهوری» و «در حاکمیت ولایت فقیه است»] معادل است با: [«حکومت ایران حکومت جمهوری است» و «این چنین نیست که حکومت ایران حکومت جمهوری است»]. و چون رژیم جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن کلاً در این قضیه مرکبه: **(P & IP) Conjunction** که فرمول تناقض منطقی است خلاصه می‌شود، به نظر اینجانب از همان روز نخستین از هرگونه اعتبار عقلایی و حقوقی و شرعی خارج بوده و با هیچ معیاری نمی‌تواند قانونیت و مشروعیت داشته باشد، زیرا یک تناقض بدین آشکاری را نیروی عاقله بشری هرگز نپذیرفته و نخواهد پذیرفت. و این قاعده‌ای در فقه است [قاعده ملازمه] که هر چیز که به تشخیص و حکم عقل محکوم به بطلان شناخته شد، شرع نیز همان چیز را مردود و باطل می‌شناسد.

این نتیجه نامعقول تنها از نقطه نظر محاسبات منطقی و فلسفی است که رژیم جمهوری اسلامی را این چنین بی‌پایه و مخدوش و حتی غیرقابل تصور اعلام می‌دارد.

اما به اصطلاح و در زبان فقهی و حقوقی اسلامی همین تناقض منطقی به گونه دیگری شناخته می‌شود. و آن این است که فقهای اسلامی در مباحث معاملات به معنای اعم فرموده‌اند: هر شرطی که در یک قرارداد، یا یک معامله از هر نوع که باشد، مخالف حقیقت و ماهیت آن معامله و قرارداد باشد، آن شرط خود باطل و علی‌الاصول موجب فساد و بطلان آن معامله و قرارداد خواهد بود و به کلی شرط و مشروط از درجه اعتبار شرعی و عقلایی ساقط خواهند بود. مانند اینکه فروشنده خانه‌ای به مشتری خود بگوید: من این خانه را به تو می‌فروشم به شرط اینکه مالک خانه نشوی. و معلوم است که در این فرض، هیچ معامله‌ای امکان وقوع نخواهد داشت، زیرا صریحاً این بدان معنا است که: «من این خانه را به تو می‌فروشم» و «این چنین نیست که من این خانه را به تو می‌فروشم».

در قرارداد^۱ حکومت جمهوری اسلامی، که عاملین آن از طریق برانگیختن احساسات مذهبی که خود یک مغالطه از نوع مغالطه «وضع ما لیس بعله عله» است، و با یک فراندم عامیانه و جاهلانه این حکومت را بر مردم ایران تحمیل کردند، شرط رهبری ولایت فقیه ذکر شده و به طوری که گفته شد، این شرط در کل مخالف با ماهیت و حقیقت رژیم جمهوری اسلامی و موجب فساد و بطلان آن می‌باشد و در نتیجه بنا به رأی اجتهادی اینجانب، فراندم و رژیم که مورد فراندم واقع شده به کلی از درجه اعتبار فقهی و حقوقی ساقط و بلااثر خواهد بود، و هر نوع قرارداد و معامله‌ای که از سوی این حکومت انجام گیرد، غیرقابل اعتبار و نافرجام می‌باشد. خواه این معامله در داخل کشور و با شهروندان کشور انجام پذیرد و یا در خارج کشور با

^۱ - ژان ژاک روسو حکومت یک کشور را به درستی قرارداد اجتماعی می‌نامد Social Contract

شهروندان یا دولت‌های کشورهای دیگر. و در هر زمان که باشد، ملت ایران می‌تواند حقوق حقه خود را در داخل و خارج مطالبه نماید.

حال اگر گفته شود، اگر به راستی این چنین است که جمهوری اسلامی بدین وضوح و آشکارایی یاز هیچ اعتباری برخوردار نیست پس چگونه است که تمام کشورهای جهان و محافل بین‌المللی آن را به رسمیت و اعتبار شناخته و عضویت آن را در جوامع خود پذیرفته‌اند؟ پاسخ این پرسش این است که پدیده ولایت فقیه، که ظهورش در صحنه سیاست کاملاً بی‌سابقه و ناشناخته بوده است، تا هم‌اکنون که یک دهه از عمر خود را پشت سر گذاشته، حتی در نظر بسیاری از دست‌اندرکاران رژیم، بزرگترین مجهول تصویری و تصدیقی را به وجود آورده است تا چه رسد به مقامات خارجی و محافل بین‌المللی که حتی از تفسیر لفظی آن عاجز مانده‌اند و نمی‌دانند با چه ترفند و زبان دیپلماتیک یا مذهبی و غیره با پیامدهای غیرمترقبه آن مواجه شوند. آنها ولایت فقیه را تا هم‌اکنون به معنای پاسداری و نگهبانی (Guardianship) مقامات عالی‌قضایی از قانون اساسی که یکی از چهره‌های والای دموکراسی و حاکمیت مردمی است، تصور می‌کنند و هنوز کلاس ابتدایی ولی‌امر مسلمین جهان را نخوانده‌اند که می‌گوید [و گفته او یک واقعیت ابدی و لایتغیر است!] که: ولی امر نه تنها بر اموال و نفوس مردم حق تصرف بالاستقلال را دارد بلکه احکام و دستورات او بر فرامین الهی همچون نماز، روزه، حج، و زکات برتر می‌باشد. و بالاتر از این مقام و منزلت را، یکی از شاگردان و پیروان بی‌قرار و بنام او^۱ برای ولی‌امر قائل شده و می‌گوید: ولی فقیه تنها آن نیست که صاحب‌اختیار بلامعارض در تصرف در اموال و

^۱ - نقل از روزنامه رسالت چاپ تهران، به قلم آذری قمی، ۱۹ تیرماه ۱۳۶۸، سرمقاله «انتخاب خبرگان و ولایت فقیه»

نفوس مردم و خودمختار در تصرف در احکام و شرایع الهی می‌باشد، بلکه اراده او حتی در توحید و شرک ذات باری تعالی نیز مؤثر است و اگر بخواهد می‌تواند حکم تعطیل توحید را صادر نماید و یگانگی پروردگار را در ذات یا در پرستش محکوم به تعطیل اعلام دارد. در توضیح این سخن، باید به این نکته توجه داشت که تعطیل توحید که این تلمیذ بلندآواز از جمله اختیارات ولی فقیه می‌داند، تنها و تنها در دو صورت قابل تصور است: نخست اینکه ولی فقیه با صدور یک حکم انقلابی اعلام دارد که اصلاً در جهان هستی خدایی نیست تا یکی باشد یا بیشتر، در این صورت معلوم است که ولی فقیه به تعطیل توحید، چه توحید در ذات و چه توحید در پرستش، حکم خود را صادر کرده است و تعطیل توحید را اعلام داشته است. دوم اینکه ولی فقیه، برحسب استنباط این نویسنده و الاشعار و خیال پرداز، از چنان منزلت رفیعی برخوردار است که اگر اراده کند می‌تواند با صدور یک حکم، ذات بی‌همتای پروردگار را از حالت تنهایی و انفراد بیرون آورده و برای او شریک در ذات و شریک در فعل و شریک در عبادت تعیین کند، که در این فرض طبیعتاً جز شخص شخیص ولی فقیه کسی را نشاید که بر مسند الوهیت تکیه زده و خلق را گروه گروه به سوی نابودی و مرگ بکشد و بدین وسیله رسالت تمام پیامبران گذشته را که به توحید در ذات و یکتاپرستی دعوت کرده‌اند، خنثی و بی‌اعتبار سازد و این خود بازگشت از توحید و گرایش آشکاری است به سوی آیین دیرپای «ثنویت» که به یزدان و اهریمن می‌اندیشد. یکی دیگر از مجذوبین و مستضعفین در آیین خردمندی،^۱ ولایت فقیه را از

^۱ - نقل از کیهان اندیشه، شماره ۲۴ خرداد - تیر ۱۳۶۸، مقاله «نقش امام خمینی در تجدیدنای امامت» به قلم عبدالله جوادی آملی.

رده مسائل فقهی خارج کرده و در عداد اصول دین همچون توحید، نبوت و معاد شناخته است. باری، این است نتیجه ابهام و ناستواری مفهوم ولایت فقیه.

یکی دیگر از معماهای لاینحلی که در نهاد خود این نسخه مغلوط ولایت فقیه حاکم، با قطع نظر از ارتباط آن با سیستم جمهوری اسلامی، وجود دارد و مستقیماً مشروعیت حقوقی و فقهی خود را، در هر زمان که باشد، نفی می کند انتخابات و مراجعه به آرای اکثریت برای انتخاب مجلس خبرگان و آرای نمایندگان مجلس خبرگان برای تعیین رهبر و ولی امر است. و معنی این گونه مراجعه به آرای اکثریت این است که در نهایت امر، این خود مردمند که باید رهبر و ولی امر خود را تعیین کنند؛ همان مردمی که در سیستم ولایت فقیه همه همچون صغار و مجانین و به اصطلاح فقهی و حقوقی و قضایی «مولی علیهم» فرض شده اند. آیا در چه شرع یا قانون مذهبی یا غیرمذهبی این روش پذیرفتنی است و یا حتی قابل تصور است که «مولی علیه» بتواند ولی امر خود را تعیین نماید؟ اگر به راستی مولی علیه شرعاً یا قانوناً بتواند ولی امر خود را تعیین و انتخاب کند، او دیگر بالغ و عاقل است و طبیعتاً دیگر مولی علیه نیست تا نیاز به ولی امر داشته باشد. و اگر او به همین دلیل که می تواند ولی امر خود را انتخاب و تعیین نماید، مستقل و آزاد است و مولی علیه نیست، ولی امر او نیز عیناً به همین دلیل دیگر (براساس قانون تضایف) ولی امر او نخواهد بود. و اگر به راستی مولی علیه است و نیاز به ولایت و ولی امر دارد، پس چگونه می تواند پای صندوق انتخابات رفته و ولایت امر خود را گزینش نماید. اکنون به خوبی آشکار است که چگونه از وجود یک چنین ولایت فقیهی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی به کار آمده، عدم آن لازم می آید و از عدم این چنین ولایتی وجود آن یعنی اگر ولایت فقیه هست، ولایت فقیه نیست و اگر ولایت فقیه نیست،

ولایت فقیه هست و این معما را هیچ قدرتی در جهان هستی نمی تواند حل و فصل نماید. این معماً شبیه معمایی است که در مجامع فلسفه غرب به «معمای راسل» شهرت یافته که می گوید: اگر آری نه و اگر نه آری.

اینها برخی از نظراتی است که اینجانب، از روزهای نخستین، پیرامون تئوری حکومت جمهوری اسلامی و ولایت فقیه، داشته و دارم و اخلاقاً خود را متعهد یافته ام که در اینجا اظهار نمایم تا مبدا این شایعهٔ اسف‌انگیز در اذهان عمومی، خدا نخواستہ باشد، رسوخ یابد که این دشواری‌های نابخردانه از نهاد خود دین مبین اسلام یا طریقهٔ مقدسهٔ شیعه و تعلیمات عالیہ و متعالیۂ ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام برخاسته و بالتیجه ناآگاهان به روش اندیشمندی، اصول و مبادی شریعت را زیر سؤال قرار دهند. و اما در مورد رابطهٔ منطقی و کلی حکومت با اسلام به طور کلی و حکومت‌های دمراسی در بخش‌های گذشتهٔ همین کتاب به تفصیل بیان گردید.

پایان

پیوست‌ها



سیرت طر

مبانع ولایت فقیه

آیه الله جوادی آملی



آن چه از قرآن کریم در باره عبادت انسان ها بر می آید، این است که کامل ترین و برجسته ترین وصف برای انسان آن است که عبد ذات اقدس اله باشد، زیرا کمال هر موجودی در این است که بر اساس نظام تکوینی خویش، حرکت کند و چون خود از این مسیر و هدف آن، اطلاع کاملی ندارد، خداوند، باید او را راهنمایی کند و حقیقت انسان و جهان و ارتباط متقابل انسان و جهان را برای او تبیین نماید.

ارتباط انسان با همه پدیده ها از یک سو و جهل او به کیفیت این ارتباط ها از سوی دیگر، ضرورت راهنمایی را که عالم مطلق باشد مشخص می کند و اگر انسان این راه را درست تشخیص داد و عبد خدا بود و مولا بودن و مولویت او را، که بر همه این شئون آگاه است، پذیرفت آن گاه به بهترین کمال می رسد.

لذا خداوند سبحان، مهم ترین کمالی که در قرآن کریم مطرح می کند، عبودیت

است: «الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب»^۲. همان طوری که اسراء و عروج بر اساس عبودیت است، نزول و فرود کتاب الهی هم بر مبنای عبودیت است. اگر انسان بخواهد اسراء یا معراج داشته باشد، و قلبش مهبط وحی شود، باید از سکوی عبودیت پرواز کند. هم «سبحان الذي اسرى بعبيده»^۳ بر اساس عبودیت است، هم «فاوحى الى عبده ما اوحى»^۴ و هم «الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب»^۵ و این اختصاصی به علوم شریعت و علوم ظاهر ندارد بلکه کسانی که علوم ولایی دارند و بر اساس باطن حکم می کنند و خضر راه هستند، هم بر اساس عبودیت به این جا رسیده اند. خداوند متعال وقتی که جریان خضر را ذکر می کند، می فرماید: «فوجد عبداً من عبادنا»^۶ و قبلاً هم موسای کلیم مأمور شد که از بنده ای از بندگان خاص خدا استفاده کند که از علم لدنی طرفی بسته است. پس اگر خضر راه است، یا اگر پیغمبر اسلام است، به خاطر عبودیت به این جا رسیده است.

عبودیت و عنایت الهی

نکته بعدی آن است که برای رسیدن به مقام نبوت، رسالت، خلافت، امامت و امثال آن، عبودیت، شرط لازم است نه شرط کافی؛ لطف و عنایت الهی و علم خدا به عواقب امور هم نقش مؤثری دارد. لذا این چنین نیست که اگر کسی بنده کامل شد، پیغمبر یا امام شود، البته ولی خدا می شود، اما رسول و نبی نه، چون «الله اعلم حیث يجعل رسالته»^۷ گذشته از این که خود شخص هم لازم است کمال عبودیت را داشته باشد. گاهی خداوند علم و معنویت و حتی کرامت به بعضی می دهد اما آن ها نه از آن علم استفاده صحیح می برند نه از این کرامت، بلکه آن را بی جا صرف می کنند. نظیر «واتل عليهم نبا الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها»^۸.

لذا ذات اقدس اله پست های کلیدی نظیر نبوت، رسالت، خلافت، امامت و امثال آن را به افراد خاصی عطا می کند اما کرامت ها و بعضی از کشف و شهودها و علم های معنوی را ممکن است به عنوان یک امتحان به افراد دیگر هم مرحمت کند و چون کمال انسانی در عبودیت است و استحقاق عبودیت هم منحصر در ذات اقدس اله است: «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه»^۹. احدی معبود نیست و کسی حق ندارد جز خدا را پرستد.





ولایت حق و ولایت اولیا

اگر ثابت شد که کمال انسان در عبودیت است و او فقط عبد خداست و لاغیر، پس غیر خدا هر که و هر چه هست، مولای حقیقی یا ولی حقیقی چیزی یا کسی نیست تا بگوئیم خدا اولاً و بالاصالة ولی و مولاست و غیر خدا مثل انبیا و اولیا ثانیاً و بالتبع، ولی و مولایند. وقتی ولایت انبیا و اولیا و انمه روشن شد که حقیقی نیست، ولایت فقیه هم روشن می شود و بسیاری از شبهه ها و اشکال ها رخت بر می بندد.

عمده این است که روشن شود آیا انسان چند ولی و مولای حقیقی در طول هم دارد؟ نظیر این که پدر و جد، هر دو ولی طفل محجورند منتها هر که اول اعمال ولایت کرد جا برای ولایت دیگری نیست، آیا ولایت بر جامعه انسانی هم از این قبیل است؟ یا نه ولایت بر انسان ولایت طولی است؛ بدین معنا که بعضی ولی قریبند، برخی اقرب، بعضی ولی بعیدند بعضی ولی ابعده؟ یا برخی ولی بالاستقلال و بالاصالة اند و بعضی ولی بالتبع؟ آیا این هم از این قبیل است یا هیچ کدام از این ها نیست؟

مقتضای برهان عقلی این بود و آیات قرآنی هم آن را تایید کرد که کمال انسان در این است که کسی را اطاعت کند که بر حقیقت انسان و جهان و ارتباط متقابل انسان و جهان آگاه است (روشن است که منظور از جهان فقط عالم طبیعت نیست، گذشته و آینده انسان نظیر برزخ و قیامت و بهشت و جهنم هم مطرح است) و او کسی نیست جز خدا، پس قهراً عبادت و ولایت منحصر به الله خواهد شد؛ یعنی تنها ولی انسان خداست، نه این که انسان چند ولی دارد بعضی بالاصاله ولی اند و برخی بالتبع، بعضی ولی قریبند و دسته ای ولی بعید، بلکه انسان یک ولی حقیقی دارد و آن خداست.

در سنت و سیرت انبیا علیهم السلام ظریف ترین ادب آن ها، ادب توحیدی است، همه کارهای آنان بر اساس این آیت قرآنی است که: «ان صلاتی و نسکی و محیای و معاتی لله رب العالمین»^۱. این آیه گر چه خطاب به پیغمبر اسلام است ولی اختصاصی به آن حضرت ندارد. منتها مرحله کمالش برای آن حضرت است و گرنه تمام انبیا و معصومین، حیات و معاتشان لله است.

قرآن کریم در عین حال که قدرت، قوت، عزت، رزق و برخی امور دیگر را به غیر خدا اسناد می‌دهد، در نهایت همه را جمع بندی می‌کند و می‌فرماید این‌ها منحصر از آن خداست.

در باره عزت فرمود: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»^{۱۱}. لکن در سوره دیگر فرمود: «العزة لله جميعاً»^{۱۲} تمام عزت‌ها مال خداست. در باره «قوت» هم فرمود: «يا يحيى خذ الكتاب بقوة»^{۱۳}. به بنی اسرائیل فرمود: «خذوا ما آتيناكم بقوة»^{۱۴} به مجاهدان اسلام فرمود: «واعدولهم ما استطعتم من قوة»^{۱۵} و... سپس می‌فرماید: «ان القوة لله جميعاً»^{۱۶}.

در باره «رزق» هم خدا به عنوان «خير الرازقين» معرفی شده است، پس معلوم می‌شود که رازقین دیگری هم هستند که خدا خیر الرازقین است. لکن در جای دیگر می‌فرماید: «ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين»^{۱۷} این «هو» که ضمیر فصل است با الف و لام مفید حصر است؛ یعنی تنها رازق خداست.

در خصوص «شفاعت»، در قرآن کریم، شافعی را اثبات کرده است: «فما تنفعهم شفاعة الشافعين»^{۱۸}. معلوم می‌شود که خیلی‌ها شافع‌اند، اما در آیات دیگر فرمود تا خدا اذن ندهد کسی حق شفاعت ندارد، یعنی شفاعت حقیقی به دست خداست.

در مورد «ولایت» هم همین‌طور است، در سوره مبارکه مائده فرمود: «انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راکمون»^{۱۹} در این آیه، ولایت برای پیغمبر و نیز برای اهل بیت - به‌تسمه روایت - ثابت شده است. از این روشن‌تر در سوره مبارکه احزاب فرمود: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و اموالهم»^{۲۰}. وجود مبارک پیغمبر اسلام ولایتش به جان و مال افراد از خود آن‌ها بالاتر است. لذا در سوره احزاب فرمود: «ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امران یكون لهما الخیرة»^{۲۱} وقتی خدا و پیغمبر در باره امری حکم کردند، احدی حق اختیار و انتخاب ندارد. در عین حال که «انما ولیکم الله» و «النبی اولی بالمؤمنین» و «ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امران یكون لهما الخیرة من امرهم» آمده؛ اما در نهایت، در سوره «حم» ولایت را منحصرأ برای ذات اقدس اله می‌داند.





آیه نهم سوره شورا این است: «ام اتخذوا من دونه اولیا فالله هو الولی». این نشان می‌دهد که ولایت رسول و معصومان و اولیا، عدل ولایت الله نیست و چون ولایت منحصر در اوست، ولایت خدا واسطه در ثبوت ولایت برای غیر خدا هم نیست؛ یعنی اولیای خدا واقعاً ولی باشند، متتهاً ثانیاً و بالتبع، بلکه ولایت آن‌ها بالعرض است نه بالتبع. یعنی ولایت خداوند واسطه در عروض ولایت برای آنان است نه واسطه در ثبوت. در قالب مثال باید چنین گفت: اگر آبی کنار آتش قرار بگیرد، آن آب واقعاً گرم می‌شود، این نزدیکی به آتش، واسطه گرم شدن آب است، در این حالت، اتصاف آب به حرارت، اتصاف واقعی است و این قرب به آتش، واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض. ولی اگر همین آتش را در برابر یک آینه نگه دارید، در آینه شعله بلند است، اما چیزی در درون آن نیست آینه فقط آتش و شعله بیرونی را نشان می‌دهد نه این که واقعاً درون آن گرم شده باشد.

معنای «العزة لله و لرسوله و للمؤمنین» یا «العزة لله جميعاً» این چنین نیست که بعد از خدا، پیغمبر و مؤمنین و اولیا هم واقعاً عزیز باشند و عزت خداوند واسطه در ثبوت عزت برای آنان باشد، و گرنه آن عزت الهی محدود می‌شود، زیرا اگر چند عزت حقیقی وجود داشته باشد، هیچ کدام از آن‌ها نامحدود نخواهد بود، زیرا غیر متناهی مجالی برای فرد دیگر، هر چند محدود، باقی نمی‌گذارد، بلکه عزت الهی واسطه در عروض عزت برای آن‌ها می‌شود. تعبیر ظریف قرآن کریم هم در این باره این است که این‌ها «آیات» و نشانه‌های الهی‌اند؛ یعنی اگر مومن عزیز است، آیت و نشانه عزت خداست. اگر پیغمبر، ولی است، ولایت او نشانه ولایت ذات اقدس اله است. اولیای خداوند آیات ولایت الهی‌اند و اوصاف الهی را نشان می‌دهند، دیگران تاریک و ظلمانی‌اند و کمال اسمی، وصفی یا فعلی را نشان نمی‌دهند.

استاد علامه طباطبائی - قده - بارها می‌فرمود: این که دین گفته، هیچ موجودی در هیچ شرایطی نیست که آیت حق نباشد، بسیار تعبیر ظریفی است، چون اگر آیت حق است، خودش استقلال ندارد، زیرا اگر خودش استقلال داشته باشد که خدا را نشان نمی‌دهد.

پس «والله هو الولی» یا «انما ولیکم الله» اولاً و بالذات است، آن گاه «و رسوله و الذین آمنوا» ثانیاً و بالعرض، نه ثانیاً و بالتبع. با این توضیح معنای آیه های «یدالله فوق ایدیهم»^{۲۲}، «الذین یتابعونک انما یتابعون الله»^{۲۳} «فلما آسفونا انتقمنا منهم»^{۲۴} روشن می شود.

خداوند متعال به موسای کلیم فرمود: من که مریض شدم، چرا به عیادت من نیامدی؟ کلیم خدا عرض کرد شما که مریض نمی شوید، فرمود: آن بنده مؤمن که مریض شد مظهر من است، اگر او را احترام کردی، از من احترام به عمل آوردی. اینها کنایه و مجاز و استعاره و تشبیه نیست، بلکه حق را در آینه مؤمن دیدن است. آن گاه انسان می فهمد دیگران هیچ اند و خدا در کسی حلول نکرده، چون آفتاب یا شعله آتش که در آینه حلول نمی کند و با آن متحد نمی شود، از این روست که حلول و اتحاد محال است. با این بینش است که ولی خدا جایگاه خود را به خوبی می شناسد و به «آیه» بودن موجودات آگاه است، مثل امام، که خطاب به بسیجیان و رزمندگان گفت: من دست شما را که دست خدا بالای آن است می بوسم و بر این بوسه افتخار می کنم. معنای این جمله ایشان این است که من دست شما را که مظهر و نشانه و آیت خدایید می بوسم، یعنی «یدالله فوق ایدیهم» را می بوسم، نه دست مظهر غیر خدا را.

ولایت بر فرزندان

ولایت امام و پیغمبر بر جامعه بشری از قبیل ولایت بر سفیه و مجنون و محجور نیست که اخیراً در نوشته ها و گفته ها خلط مبحث شده است. این اهانتی است به مردم و هتک حرمتی است به ولایت فقیه. توضیح آن که: کسی که ولایت یک مجنون یا سفیه یا کودك خردسالی را بر عهده دارد برابر با اندیشه و آرای خود آنان را تدبیر می کند و در بازی و تفریح، خواب و تغذیه و امور دیگر، به میل و اراده خود رفتار می کند. این معنای ولایت، بر محجور است اما ولایت پیغمبر و امام و جانشین امام بر مردم از این قبیل نیست، بلکه ولایت آن ها به ولایت الله باز می گردد؛ یعنی خود مکتب، و دین، رهبری و سرپرستی و





هدایت جامعه را به عهده می گیرد. چون همان طور که مردم مولی علیه دین هستند، شخصیت حقیقی پیامبر و دیگر معصومان علیهم السلام هم تحت ولایت دین و شخصیت حقوقی آن هاست، زیرا معصوم از آن جهت که معصوم است، جز از طرف ذات اقدس اله چیزی ندارد. اگر حکمی یا فتوایی را پیغمبر به عنوان رسول و به عنوان امین وحی الهی از خدا تلقی و به مردم ابلاغ کرد، عمل به این فتوا بر همگان، حتی بر پیغمبر، واجب است؛ مثلاً ذات اقدس اله فرمود: «یستفتونک قل الله یفتیکم فی الکلاله»^{۲۵} فتوای خدا این است. این فتوا را برای مردم نقل کن، وقتی فتوا را برای مردم نقل کرد، عمل کردن به آن بر همه لازم است، حتی بر خود پیامبر صلی الله علیه و آله.

اما احکام ولایی: مثل این که با فلان قوم رابطه قطع بشود، یهودی ها از مدینه بیرون بروند یا اموال آن ها مصادره گردد، عمل به این حکم واجب و نقض آن حرام است حتی بر خود پیغمبر.

حاکم قضایی هم این چنین است، یعنی اگر دو متخاصم به محکمه پیغمبر آمده اند آن حضرت هم بر اساس مبانی اسلام، میان آن ها حکم کرده است، پس از اتمام قضا و صدور حکم، نقض آن حرام و عمل به آن واجب است حتی بر خود پیغمبر.

پس چه امتیازی برای پیغمبر شد که او ولی مردم شود؟ همین معنا بعد از پیغمبر برای امام معصوم علیه السلام هست و پس از او اگر آن امام معصوم علیه السلام نایب خاص مثل مالک اشتر-رض-، مسلم بن عقیل و...-رض- برای او هم ثابت است، و اگر نایب خاص نبود، برای نایب عام، ثابت است. امام راحل-قده- چه امتیازی بر مردم ایران داشت؟ اگر فتوایی داده بود عمل به آن فتوا حتی بر خودش واجب بود اگر حکم فرمود که سفارت اسرائیل باید برچیده شود عمل به این حکم برای همه مردم - حتی خود امام - واجب و نقض آن، حرام بود. همچنین احکام دیگر.

پس ولایت فقیه، مثل ولایت بر مجنون و سفیه و صغیر نیست، بلکه به معنای ولایت مکتب است که والی آن انسان معصوم یا نایب عادل اوست خود پیغمبر جزو مولی علیه مکتب است؛ یعنی شخصیت حقیقی پیغمبر با افراد دیگر جزو مولی علیه، و شخصیت حقوقی او ولی است. شخصیت

حقیقی ائمه نیز در ردیف مولی علیه هستند، شخصیت حقوقی آن ها ولی است.

پس رهبر هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد تا کسی بگوید مردم ایران محجور نیستند تا ولی طلب کنند. اگر معنای «والله هو الولی»^{۲۶} روشن شد، دیگر خللی در توحید نمی افتد، و پذیرش ولایت اولیا، عین توحید می شود، چون جامعه انسانی بر اساس «قضی ریک الّا تعبدوا الا ایاه»^{۲۷} بنده ذات اقدس اله می باشد و ولی حقیقی آن ها خداست و اولیا، آیت و نشانه ولایت اویند، مثل آینه ای هستند که ولایت الله را نشان می دهند نه نظیر آن آب جوشی که در اثر حرارت آتش، جوش آمده است.

در این صورت انسان به ولایت فخر می کند، چون تحت ولایت دین خداست. اگر درخت بخواهد رشد کند، باید تحت ولایت آب و هوای سالم باشد. این نوع ولایت آب و هوا مایه حیات هستند. اگر کسی بخواهد شجره طوبی شود، از این راه باید استفاده کند.

این که امام (قده) با اصرار می فرمود: «پشتیان ولایت فقیه باشید تا کشورتان محفوظ بماند» برای این بود که درخت انسانیت در شرایط سالم رشد کند. بالاخره یک مسلمان اسلام شناس اسلام باور باید زمام امور را به دست بگیرد تا حرفی که می زند، اول خودش عمل کند بعد دیگران. این معنای ولایت فقیه است و بازگشت آن به ولایت فقاہت و عدالت است و گرنه هیچ کسی بر شخص دیگری ولایت ندارد. اگر شخص، ولایت داشت و مثل پدر نسبت به پسر بود، پدر هر فرمانی که به پسر می داد باید اجرا کند و نگوید که اول تو انجام بده بعد من، اما در این نوع ولایت اگر رهبر، کاری را دستور بدهد پیشاپیش امت، خودش عمل می کند و اگر این کار را نکرد، امت، حق اعتراض به او را دارد.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام هم می فرمود: ما هرگز به شما دستوری ندادیم مگر این که خود در انجام آن بر شما سبقت گرفتیم. پیام شعیب علیه السلام در قرآن کریم این بود: «ما اريد ان اخالقکم الا ما انهیکم عنه»^{۲۸} قصد ما این نیست که چیزی را بگویم و خود خلاف آن را انجام دهیم.

پس اگر ولایت پیغمبر و ائمه به خاطر شخصیت حقوقی آن ها است نه شخصیت حقیقی، ولایت فقیه عادل هم که به لحاظ شخصیت حقوقی آن ها یعنی فقاہت و عدالت





می باشد روشن می شود. دیگر هیچ محذوری ندارد، هیچ کسی محجور نخواهد بود، مردم را که نمی توان فریب داد و گفت شما محجورید. مردم می فهمند و سؤال می کنند که این ولایت فقیه از باب ولایت بر محجور و سفیه و صبی و دیوانه است یا ولایت شخصیت حقوقی بر انسان های آزاد و احرار.

ولایت تکوینی و تشریحی

ولایت گاهی در نظام تکوین است که یکی ولی تکوینی است و دیگری مولی علیه تکوینی، مثل این که ذات اقدس اله، ولی آدم و عالم است، یا نفس انسانی نسبت به قوای درونی خود ولایت دارد و به هر گونه استخدام، استعمال و کاربردی نسبت به قوای وهمی و خیالی و نیز بر اعضا و جوارح سالم خود ولایت دارد، همین که دستور دیدن یا شنیدن داد چشم و گوش اطاعت می کند، اگر عضو، فلج و ناقص نباشد، مولی علیه، نفس است. این نوع ولایت، بازگشتش به علت و معلول است. هر علتی، ولی معلول است، هر معلولی مولی علیه علت است. علت علت یا به نحو حقیقت است یا به نحو مظهریت علت حقیقی، اگر علت چیزی حقیقی بود، ولایت آن نیز حقیقی خواهد بود، و یا اگر حقیقی نبود بلکه به نحو مظهر علت حقیقی بود، ولایت آن نیز مظهر ولایت حقیقی می باشد.

نوع دیگر ولایت، ولایت تشریحی و قانون گذاری است؛ یعنی برابر قانون کسی ولی دیگری است. که بخشی از آن به مسائل فقهی و بعضی به مسائل اخلاقی و قسمتی به مسائل کلامی بر می گردد.

در ولایت تکوینی، تخلف ممکن نیست، مثل نفس اگر اراده کرده است که صورتی را در ذهن ترسیم کند، اراده کردن همان و ترسیم کردن همان. نفس، مظهر خدایی است که «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»^{۲۹}. اگر کسی مثلاً اراده کند که حرم مطهر امام هشتم علیه السلام را در ذهن بیاورد، همین که اراده کرد صورت ذهنی آن بارگاه به ذهنش می آید. این چنین نیست که کسی اراده کند و دستگاه درونی او سالم باشد و اطاعت نکند. یا اراده کند جایی را بنگرد و ننگرد، اگر عضو فلج نباشد مولی علیه نفس است و نفس،

ولی عضو سالم است.

اما ولایت تشریحی و قانون گذاری عصیان پذیر است؛ یعنی یک قانون و حکم تکلیفی کاملاً قابل اطاعت و عصیان است، زیرا انسان آزاد آفریده شده و همین آزادی مایه کمال اوست. بخشی از ولایت تشریحی در فقه و در کتاب حَجَر مطرح است، آن جا که بعضی افراد بر اثر صغر، سفه، جنون و ورشکستگی، محجورند و برای آن ها سرپرستی تعیین می شود، گاهی ممکن است انسان در اثر مرگ به سرپرست احتیاج داشته باشد؛ مثل میت که ولی می خواهد و ورثه او نسبت به تجهیز بدن او اولی هستند، یا بر خون مقتول ولایت دارند، این ولایت، فقهی است که در ابواب طهارت، حدود و دیات، از آن بحث می کنند. اما آن ولایت تشریحی که در ولایت فقیه مطرح است، فوق این مسائل است و از نوع ولایت های کتاب حجر، طهارت، قصاص و دیات نیست. امت اسلامی نه مرده است و نه صغیر و نه سفیه و نه دیوانه و نه مفلس تا ولی طلب کند. تمام تهاجم نویسندگان داخل و خارج بر ولایت فقیه بر همین اساس است که می پندارند ولایت فقیه، از نوع ولایت کتاب حَجَر فقه است، در حالی که اصلاً مربوط به آن نیست بلکه به معنای والی بودن و سرپرستی است. آیه: «انما ولیکم» خطاب به عقلا، و مکلفین است نه به غیر مکلف یا محجور، خداوند متعال هیچ گاه به محجورین و دیوانگان و صبیان و مجانین و مفلسین خطاب نمی کند که: «یا ایها الذین آمنوا النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»^{۳۰}، «انما ولیکم الله ورسوله»^{۳۱}، «اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»^{۳۲}.

این ولایت به معنای والی، سرپرست، مدیر و مدبر بودن است که روح آن به ولایت و سرپرستی شخصیت حقوقی والی بر می گردد نه شخصیت حقیقی او. خود شخصیت حقیقی او هم زیر مجموعه این ولایت است؛ یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام که در نامه هایش می نویسد، این نامه ای است که از ولی تان به شما رسیده است، از آن جهت که علی بن ابی طالب علیه السلام است، با دیگر مردمان یکی است و تحت ولایت امامت خود قرار دارد، زیرا او اگر بخواهد فتوا بدهد، عمل به فتوا حتی بر خودش واجب است اگر در کرسی قضا نشسته است، نقض آن قضا، حرام و عمل به آن واجب است حتی بر خودش. اگر بر کرسی حکومت نشسته است،





از آن جهت که حاکم است، حکم ولایی دارد عمل به آن حکم واجب و نقض آن حرام است حتی بر خودش. علی علیه السلام از آن جهت که علی بن ابی طالب است، مولی علیه است و از آن جهت که در غدیر و امثال غدیر به جای «اولی بانفسکم» نشسته است، امیرالمؤمنین و ولی است. پس این ولایت به معنای والی و سرپرست بودن است.

جایگاه ولایت در مباحث کلامی

در باره ولایت از دو جنبه می توان بحث کرد: فقهی و کلامی. بحث فقهی این است که اگر چنین قانونی بود، عمل به این قانون واجب است، این را فقیه در کتاب فقه مطرح می کند که آیا بر ما اطاعت و عصیان واجب است یا نه؟ آیا افراد معینی در نظام اسلامی حق دارند و برای آن ها جایز است که زمام امور را به دست بگیرند یا نه؟ این دو مسئله فقهی است؛ یعنی آن چه که در باره والی مطرح است از آن جهت که مکلف است و مسئله ای که موضوعش فعل مکلف باشد فقهی است. آیا مردم از آن جهت که بالغ، عاقل، حکیم، فرزانه و مکلفند بر آن ها اطاعت والی واجب است یا نه؟ هرگونه پاسخ مثبت و منفی به این سؤال، یک پاسخ فقهی است.

اما بحث کلامی در باره ولایت فقیه این است که آیا ذات اقدس اله برای زمان غیبت دستوری داده است یا نه؟ که موضوع چنین مسئله ای، فعل الله و لازمه آن، فعل مکلف است، اگر خداوند دستور داده باشد هم بر والی پذیرش این سمت لازم است و هم بر مردم، چون که حضرت امیرالمؤمنین فرمود: اگر این بیعت کنندگان و یاران نبودند، حجت بر من تمام نبود... نمی پذیرفتم: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر»^{۳۳} چه این که اگر ما یک مسئله فقهی را طرح کردیم، لازمه آن پی بردن به یک مسئله کلامی است؛ یعنی اگر ما در فقه ثابت کردیم که بر مردم پذیرش ولی فقیه واجب است، یا ثابت کردیم که چنین حقی یا وظیفه و تکلیفی را فقیه جامع شرایط دارد، گرچه مسئله ای فقهی است، لازمه اش آن است که خدا چنین دستور داده باشد، یعنی یک مسئله کلامی ضمناً در کار هست، چون تا خدا دستور نداده باشد، فقیه وظیفه پیدا نمی کند، مردم هم

مكلف نخواهند شد.

پس اگر موضوع مسئله ای فعل الله بود آن مسئله کلامی است، و اگر موضوع آن، فعل مكلف بود آن مسئله فقهی است. این که امامت جزو اصول مذهب ماست و در اهل سنت آن را جزو اصول نمی دانند برای آن است که آن ها می گویند بر پیغمبر و خدا لازم نیست، و اساساً خدا در باره رهبری امت بعد از پیغمبر دستوری به امت نداده است و این خود مردمند که باید برای خودشان رهبر انتخاب کنند.

لذا امامت برای آن ها یک مسئله فرعی است، نظیر سایر فروع فقهی، برای ما که به عصمت و امثال آن قائلیم می گوئیم این کار، فعل الله است و خداوند به رسول خودش دستور داده که علی علیه السلام را به جانشینی خود معرفی کن.

اکنون بحث در این است که آیا خدای سبحان که عالم به همه ذرات عالم است: «لا یعزب عن علمه مثقال ذرة»^{۳۲} او که می داند اولیای معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند و آن خاتم اولیا مدت مدیدی غیبت می کند، آیا خداوند برای عصر غیبت دستور داده یا امت را به حال خود رها کرده است؟ این مسئله ای کلامی است.

اگر متفکران اسلامی ولایت فقیه را به عنوان یک مسئله کلامی مطرح کرده اند بر این اساس است نه این که آن را در حد نبوت و توحید خدا بدانند. غرض آن که هر مسئله ای که موضوع آن، فعل الله است، کلامی است، نه این که هر چه کلامی شد، جزو اصول دین است. خیلی از مسائل که در کلام مطرح است، مثل این که آیا خدا فلان کار را کرده است یا نه؟ آیا خدا در قیامت فلان کار را می کند یا نه؟ اینها جزو جزئیات مبدا و معاد است، جزئیات مبدا و معاد نه جزو اصول دین است که علم برهانی و اعتقاد به آن لازم باشد نه جزو فروع دین. انسان باید معتقد باشد قیامت و بهشت و جهنم هست، اما این که بهشت چندتاست و درجات آن چگونه است و درکات جهنم به چه وضعیتی است، جزو اصولی که تحصیل برهان بر آن خصوصیات و جزئیات لازم بوده و اعتقاد به همه آن خصوصیات به نحو تفصیل واجب باشد، نیست.





ولایت در روایات

یکی از معانی ولایت، سرپرستی و اداره جامعه است، غیر از قرآن، در روایاتی که از معصومان به ما رسیده واژه «ولایت» در همین معنا بسیار به کار رفته است، در این جا برای نمونه چند روایت را نقل می کنیم:

۱- حضرت امیر مؤمنان علیه السلام در عبارات های مختلفی از نهج البلاغه، واژه ولایت را به همین معنای سرپرستی به کار برده است؛ مثلاً:

الف- در خطبه دوم نهج البلاغه بعد از این که در باره اهل بیت می فرماید: «هم موضع سره و لجا امره و عیبه علمه و موئل حکمه و كهوف کتبه و جبال دینه بهم اقام انحناء ظهره و اذهب ارتعاد فرائصه» آن گاه می فرماید: به وسیله آل پیامبر- که اساس دین هستند- بسیاری از مسائل حل می شود. «ولهم خصائص حق الولاية و فیهم الوصیة و الوراثة»، اختصاصات ولایت مال این هاست.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام را به عنوان این که دارای خصایص ولایت هستند، یاد می کند، نه ولایت تکوینی، چون ولایت تکوینی یک مقام عینی است که نه در غدیر نصب شده است نه در سقیفه غصب. و اساساً قابل نصب و غصب نیست، آن فیض خاص الهی است که نمی توان از کسی گرفت؛ مثلاً مقام «سلونی قبل ان تفقدونی فلاناً بطرق السماء اعلم منی بطرق الارض»^{۳۵} که در سقیفه غصب نشد.

در خطبه هایی که امیرالمؤمنین علیه السلام خود را به عنوان والی و ولی معرفی می کند، این تعبیرات فراوان است که من حق ولایت بر عهده شما دارم و شما مولی علیه من هستید، این سخن بدین معنا نیست که من قیم شما هستم، و شما محجورید. بلکه به معنای سرپرستی و حکومت و اداره شئون مردم است.

ب- در خطبه ۲۱۶، که در صقیفین ایراد کردند، فرمود: «اما بعد فقد جعل الله سبحانه لی علیکم حقاً بولاية امرکم». در همان خطبه در بندهای شش و هفت آمده است: «واعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیة لا تصح الرعیة الا بصلح الولاية و لا تصلح الولاية الا باستقامة الرعیة». این جا سخن از ولی و ولایت والی ها است که

ناظر به سرپرستی جامعه می باشد.

ج- در نامه ۴۲ نهج البلاغه می خوانیم که: وقتی حضرت علی علیه السلام می خواست به طرف دشمنان حرکت کند نامه ای به «عمر بن ابی سلمه مخذومی، والی بحرین نوشت و او را به مرکز طلبید و دیگری را به جایش فرستاد، وقتی که آمد به او فرمود: این که تو را از بحرین آوردم و دیگری را به جایت فرستادم برای این نیست که تو در آن جا بد کار کردی بلکه اکنون من در سفر مهمی هستم که تو می توانی در کارهای نظامی مرا کمک کنی. مادامی که والی بحرین بودی حق ولایت را خوب ادا کردی و کاملاً هم آن قسمت را اداره کردی: «فاقبل غیر ظنین و لا ملوم و لا متهم و لا ماثوم فلقد اردت المسیر الی ظلمة اهل الشام و احببت ان تشهد معی فانک ممن استظهر به علی جهاد العدو و اقامة عمود الدین ان شاء الله».

در عهدنامه مالک اشتر، مکرراً واژه ولایت را در معنای سرپرستی به کار برده است:

ج- ۱: «فانک فوقهم و والی المر علیک فوقک واللہ فوق من ولأک». تو که به آن جا گسیل شدی و والی مردم هستی، باید مواظب آن ها باشی و کسی که والی توست و تو را به این سمت منصوب کرده است، ناظر به کارهای توست و خداوند هم ناظر به کارهای همه ماست.

ج- ۲: «فان فی الناس عیوباً، الوالی احق من سترها فلا تکشفن عما غاب عنک منها». مردم اگر نقطه ضعف هایی دارند، شایسته ترین افرادی که باید آن ها را ببوشانند و علنی نکنند، والی ها هستند.

ج- ۳: «و لا تصح نصیحتهم الا بحیظتهم علی ولاة الامور و قلة استتقال دولهم». پس اگر کسی بگوید ولایت، فقط به معنای قیم محجور بودن است، درست نیست، چون در قرآن و روایات، ولایت در معنای خلافت و اداره امور جامعه هم به کار رفته است.

۳- از وجود مبارک امام باقر علیه السلام است که: «بنی الاسلام علی خمس: الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولاية»^{۳۶} این ولایت سه مسئله دارد، دو تای آن فقهی است که در ردیف حج و صوم قرار می گیرد، و آخری کلامی است که در ردیف این ها نیست. اگر ولایت را وجود مبارک پیغمبر صلی الله علیه و آله از طرف ذات اقدس اله برای امیرالمؤمنین علیه السلام مقرر کرد و او را نصب نمود، چون خدا فرمود که بگو «من کنت مولاه»؛ مسئله ای کلامی است، حال که پیغمبر بر





اساس «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک»^{۳۷} آن را ابلاغ کرده است، عمل به این حکم واجب است چه بر پیغمبر، چه بر امیرالمؤمنین، چه بر اصحاب، چه بر افراد دیگر. مگر پیغمبر می‌تواند علی علیه السلام را به عنوان خلیفه نداند؟ او هم مکلف است و بر او هم واجب است: «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه»^{۳۸}، که علی بن ابی طالب را به عنوان خلیفه بداند. این مسئله ای فقهی است و در مسئله فقهی تفاوتی بین نبی و غیر نبی و امام و ماموم نیست.

پس دو جهت آن فقهی است: یکی آن که بر خود امیرالمؤمنین علیه السلام هم واجب است که این سمت را قبول کند، و دیگر آن که بر مردم واجب است که علی علیه السلام را به عنوان والی بپذیرند، چون موضوع این گونه مسائل، فعل مکلف است. اما چون ذات اقدس اله به پیغمبر صلی الله علیه و آله دستور داد که خلافت حضرت علی علیه السلام را ابلاغ کن، از آن جهت که موضوعش فعل الله است، کلامی است.

۴- روایت دوم این است که حریر از زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که: «بنی الاسلام علی خمسہ اشیاء: «علی الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولاية». قال زرارہ فقلته: و ای شیء من ذلک افضل؟ قال: الولاية افضل»^{۳۹} برخی برای این که از حکومت و سرپرستی آن فاصله بگیرند، می‌پندارند که ولایت یعنی اعتقاد به امامت ائمه و محبت این خاندان که «ما اسئلكم علیه اجراً الا المودة فی القربی» اما زراره سؤال می‌کند: کدام یک از این ها افضل است؟ حضرت امام باقر علیه السلام فرمود: ولایت. زیرا «لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن». یعنی سخن از والی است. والی یعنی چه؟ یعنی حاکم.

پس معلوم می‌شود ولایت به معنای سرپرستی است؛ آن هم سرپرستی فرزندانگانه دیوانگان. اگر کسی به درستی تحلیل کند خواهد فهمید که والی یک شخصیت حقیقی دارد که مکلف به احکام فقهی است و یک شخصیت حقوقی دارد که منصوب از طرف خداست؛ و آن شخصیت حقیقی زیر مجموعه ولی این شخصیت حقوقی است، در این صورت، هیچ امتیازی برای والی نخواهد بود. کدام کار بود که بر پیغمبر و امام واجب نبود و بر امت واجب است؟ کدام معصیت است که بر امت حرام است و بر آن ها حرام نیست؟ کدام فتواست که بر امت واجب است و بر آن ها واجب نیست؟ کدام قضااست که نقض آن بر امت حرام است و بر آن ها حرام نیست؟ کدام حکم ولایی است که نقضش بر

امت حرام است و بر آن ها حرام نیست؟ آن ها همچون یکی از مکلفین اند. غرض آنکه ولایت در موارد یاد شده یک مطلب تشریحی و به معنای سرپرستی جامعه خردمند انسانی است و در قبال ولایت تشریحی، معصومین علیهم السلام دارای ولایت تکوینی اند مانند آن چه مرحوم کلینی (قده) نقل می کند که: حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام از مکه پیاده به مدینه می رفتند، زیر درخت خرماي خشکی بار انداز کردند، کسی که در خدمت آن حضرت بود عرض کرد: اگر شما دعا می کردید و این درخت، میوه می داد و ما استفاده می کردیم، خوب بود. آن حضرت دعا کرد و درخت سبز شد و میوه داد، ساربانان که کنار ایستاده بود، گفت: پسر پیغمبر سحر کرد. حضرت امام حسن علیه السلام، فرمود: سحر نیست بلکه دعای مستجاب پسر پیغمبر است.^{۴۰} این کرامت و ظهور ولایت تکوینی در همان وقتی بود که بر امام حسن علیه السلام صلح را تحمیل و حکومت را از او غصب کردند.

نقش مجلس خبرگان در مسئله ولایت

اما جایگاه مجلس خبرگان کجاست؟ مجلس خبرگان برابر قانون اساسی فقیه جامع شرایطی را که در قانون مزبور ذکر شده مشخص و به مردم معرفی می کند و مردم او را تولی دارند نه توکیل. در هنگام تدوین قانون اساسی اول آمده برخی پیشنهاد داده بودند: «مردم انتخاب می کنند» ولی در همان جا، بدین صورت اصلاح شد که: «مردم می پذیرند» همان وقت در مجلس خبرگان سؤال کردند که فرق انتخاب می کنند و می پذیرند چیست؟ گفتیم یکی توکیل است و دیگری تولی. مردم ولی فقیه را یعنی ولای فقه و عدل را می پذیرند نه این که او را وکیل خود کرده و انتخاب نمایند.

اگر شخص در اسلام، ولی جامعه است، باید مزایایی داشته باشد، که در حقیقت آن مزایای علمی و عملی که به حکمت نظری و عملی او بر می گردد، ولایت دارد و شخص والی و رهبر با مردم در برابر قانون مساوی است. در حقیقت، فقه و عدالت او حکومت می کند. اما این که زید ولی است یا عمر، آن دیگر مسئله علمی نیست، بلکه یک مسئله موضوع شناسی و مربوط به خبرگان است. ممکن است کسی بگوید زید جامع شرایط





است و عمر نیست، و دیگری عکس آن را بگوید. مخالفان ولایت فقیه در باره زید و عمرو سخنی ندارند بلکه با اصل ولایت مخالفند.

ضرورت والی از نگاه عقل

در بحث های اخیر دین و توسعه، برخی گفته اند که در دین، سخنی از توسعه و مدیریت و رهبری نیست، بلکه این بر عهده علم و عقل است. آن ها می پندارند که عقل در برابر دین است در حالی که عقل و نقل دو چشم دینند. در تمام کتاب های اصول آمده است که منابع غنی فقه، قرآن، سنت، عقل و اجماع است. اجماع به سنت بر می گردد ولی عقل، مستقل است، برنامه ریزی در باره عمران و آبادانی کشور، تنظیم سیاست های داخلی و خارجی، اگر با عقل سلیم و به دور از هوا و هوس صورت بگیرد، متناسب به دین است، چون همه مسائل و جزئیات به صورت نقلی نیامده، چشم دیگر دین یعنی عقل آن را تکمیل می کند.

اشتباه آنان این است که دین را منحصر آدر قرآن و روایت (نقل) خلاصه کرده اند، سپس مدیریت علمی را در مقابل مدیریت فقهی قرار داده، و نارسایی دین را مطرح کرده اند، در حالی که دین می گوید آن چه را که عقل مبرهن می فهمد فتوای من است، همان طوری که دلیل نقل بعضی امور را به عنوان واجب نفسی و برخی را به عنوان واجب مقدمی معرفی می کند، دلیل عقلی نیز دارای دو گونه واجب نفسی و مقدمی می باشد. البته روشن است عقلی که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد بر آن است که با براهین لفظی اصول را اثبات می نماید.

مسئله رهبری و مدیریت جامعه نیز یک امر عقلی است و اگر بر فرض که در آیات و روایات، حکم صریحی در باره آن نیامده باشد، عقل سلیم به صورت واضحی بدان حکم می کند و همین حکم عقلی، دستور خداست. همه فقهایی که به فلسفه فقه اندیشیده اند، ضرورت والی را به روشنی درک کرده اند؛ فی المثل به سخنان فقیه بزرگوار، صاحب جواهر، یا حضرت امام راحل در این باره بنگرید صاحب جواهر، در بخش امر به معروف و نهی از منکر، بعد از طرح مسئله جنگ و امر به معروف و نهی از منکر می گوید:

«مما یظهر بآدنی تأمل فی النصوص و ملاحظتهم حال الشیعہ و خصوصاً علماء الشیعہ



فی زمن الغيبة و کفی بالتوقيع الذين جاء للمفيد من ناحية المقدسه و ما اشتمل عليه من التبجيل و التعظيم بل لو لا عموم الولاية لبقی كثير من الامور المتعلقة بشيعتهم معطله فمن الغريب و سوسه بعضی الناس فی ذلك بل كانه ماذاق من طعم الفقه شيئاً^{۲۱}

آن چه که این فقیه بزرگوار بر آن تاکید دارد یک مسئله عقلی است، وی پس از اندیشه در انبوهی از احکام در زمینه های مختلف به این نتیجه رسید که این همه دستور و حکم حتماً به متولی و مجری نیاز دارد وگرنه کار شیعیان در عصر غیبت ولی عصر علیه السلام معطل می ماند. وی در نهایت برای تاکید بر این مسئله می گوید: کسی که در ولایت فقیه و سوسه کند، گویا طعم فقه را نچشیده و رمز کلمه های ائمه معصومین علیهم السلام را در نیافته است.

وی حتی تا جایی پیش رفت که گفت: بعید است که فقیه جامع شرایط، حق جهاد ابتدایی نداشته باشد. حضرت امام (قده) در طلحه امر به این پایگاه رفیع نرسیده بود و نظرشان این بود که برای فقیه، جهاد ابتدایی اشکال دارد، اما بعدها در نجف به آن مرحله هم رسیده اند و جهاد ابتدایی را با شرایط خاص خود از اختیارات فقیه جامع شرایط دانسته اند.

ولایت و سیاست

گاهی گفته می شود که ولایت با حکومت، حاکمیت و سیاست سازگار نیست، چون ولایت به معنای قیمومیت همواره نسبت به شخص است، نه نسبت به جامعه و آیین کشورداری. پاسخ این است که البته ولایت به معنای قیم محجور بودن که در کتاب حجر فقه آمده است، همچنین ولایتی که نسبت به تجهیز و نماز و دفن مرده هاست یا ولایتی که ولی دم دارد، هیچ کدام با حاکمیت بر جامعه سازگار نیست و کاری با «انما ولیکم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزکاة و هم راکعون»^{۲۲} ندارند. چون این ولایت به معنای سرپرستی و حکومت است.

اگر «انما ولیکم الله» پیامش این است که سرپرست شما خدا، پیغمبر و امیرالمؤمنین است؛ این ولایت خطاب به فرزندان و مؤمنان و علما و ذوی العقول و اولی اللباب است نه دیوانه ها و ...



پس ولایت به معنای سرپرستی چه در نظام تکوینی و نظام تشریح اولاً و بالذات مال خداست که فرمود: «والله هو الولی» در سوره مبارکه رعد هم فرمود: «و ما لهم من دونه من وال»^{۳۳} والی و سرپرست تکوینی بودن مخصوص ذات اقدس اله است، فرمود اگر خطری و عذابی بیاید، هیچ کسی توان آن را ندارد که خطر زدایی و عذاب زدایی کند مگر خدا. چون والی تکوینی حقیقتاً خداست «والله هو الولی»^{۳۴}. این حصر ولای مطلق در ذات اقدس اله است، تکویناً و تشریحاً: «ان الحکم الاله»^{۳۵} ثانیاً و بالعرض دال انبیا و اولیا و ائمه، سپس فقهای عادل که مظهر چنین ولایتی هستند.

پس اگر کسی بگوید ما اصلاً ولایت به معنای سرپرستی نداریم، سخن نادرستی است و اگر بگوید ولایت به معنای قیم محجورین بودن در خصوص جامعه نیست، البته سخن حقی است، چون قائلان به ولایت فقیه نمی گویند در قانون اساسی، ولایت کتاب حجر یا ولایت شست و شوی اموات یا ولایت قصاص و حدود و دیات را برای فقیه نسبت به امت اسلامی تدوین شد، زیرا هیچ کدام از آن‌ها مربوط به سرپرستی جامعه نیست. بلکه «انما ولیکم الله و رسوله» به معنای ولایت و سرپرستی جامعه است، و ولایت فقیه مظهر چنان ولایتی است که جامعه اسلامی را بر موازین احکام و حکم و مصالح عقلی و نقلی اداره می نماید.

نقش مردم در انتخاب ولی فقیه

گاهی گفته می شود که ولایت فقیه جزء معماهای لاینحل جمهوری اسلامی است که از وجودش عدم آن لازم می آید؛ یعنی اگر ولایت فقیه هست ولایت فقیه نیست، اگر ولایت فقیه نیست ولایت فقیه هست، چون در جمهوری اسلامی، مردم با واسطه یا بی واسطه، کسی را به عنوان رهبر انتخاب کرده اند، بنابراین اگر مردم حق رأی دارند، پس محجور نیستند، و ولی نمی خواهند و اگر فقیه، ولی مردم است، پس مردم حق رأی ندارند. این است که جمع بین ولایت فقیه با پذیرش و رأی مردم، معمای لاینحلی است که هیچ کس تاکنون به آن پی نبرده است، زیرا مردم رأی داده اند که بی رأی باشند.

این اشکال از آن جا نشات می گیرد که آنان ولایت را در همان ولایت کتاب حجر،



منحصر کرده اند اما وقتی که ولایت به معنای سرپرستی فرزندان و خردمندان و اولی الالباب بود نظیر آن چه که در آیه «انما ولیکم الله» و جریان غدیر و آیه «النبی اولی المؤمنین» است، مشکل مزبور حل می شود آیا در جریان غدیر، ولایت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام به عنوان قیّم محجورین بود یا به عنوان سرپرست اولی الالباب؟ والی که به معنای قیّم محجورین نیست بلکه به معنای مسئول امور فرزندان یک جامعه است، گاهی چنین ولی و حاکمی برای مردم کاملاً شناخته شده است و گاهی هم نیست اگر شناخته شده نیست به اهل خبره رجوع می کنند و از او اطلاع می گیرند؛ مثل این که وجود مبارک پیغمبر اول از مردم تصدیق گرفت و فرمود: آیا آن چه که بر عهده من بود و باید به شما ابلاغ می کردم، آن را ابلاغ کردم یا نه؟ عرض کردند: آری. فرمود: من «اولی بکم من انفسکم»^{۴۶} هستم یا نه؟ گفتند: آری، فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه» و آن ها هم پذیرفتند. حال ما باید بگویم این جریان است که از وجودش عدم آن و از عدمش وجود آن لازم می آید. اگر ولایت منحصر در معنای قیّم مجانبین باشد، جمع بین ولایت با رای مردم، جمع ناسازگاری است، زیرا ولایت ولی از رای محجورین ثابت می شود، در حالی که محجور حق رای ندارد.

خود پیغمبر، جمهوری اسلامی و رجوع به آرای مردم را طرح کرد و فرمود: اسلامی بودن نظام بر اساس وحی است و مردمی بودن آن بر اساس پذیرش شماست. فرمود من اکنون چهل سال است که در میان شما هستم و امتحان خود را داده ام: «لقد لبثت فیکم عمراً من قبله افلا تعقلون»^{۴۷}. یک عمری من به شما امتحان دادم مگر شما خردمند نیستید، اگر خردمندید منطقی مرا که امین هستم بپذیرید. این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «لقد لبثت فیکم عمراً» بعد جمهوری بودن نظام اسلام است؛ یعنی قبول کنید، از طرف خدا همه کارها تأمین است، وحی آمده، سمت مرا تعیین کرده، رسالت و نبوت و ولایت و سرپرستی را تأمین کرده فقط پذیرش شما مانده است؛ یعنی اسلام تأمین است و کمبودی ندارد، اسلام ولایت، رهبری، نبوت و رسالت را در درون خود دارد و به کمال این نصاب رسیده است، نیازی ندارد که شما رهبر انتخاب کنید، فقط شما باید بپذیرید و به آن عمل کنید. بعد فرمود شما استدلال کنید، این معجزه من است: «وادعوا شهداءکم من دون الله».



چنین چیزی در درون خود هیچ تناقضی ندارد؛ یعنی در این دین آن چه که مربوط به قوانین و مفسران آن - که خود اهل بیت هستند - و آن چه که به عنوان مبین و معلم کتاب و حکمت و مزگی نفوس و نیز آن چه که به عنوان مجری حدود است تأمین است، فقط پذیرش مردم مانده است، و این پذیرش به تولی مردم مربوط است نه توکیل آن ها، و هرگز با پذیرش مردم تناقض لازم نمی آید، غرض آن که در مقام ثبوت همه منصب های الهی برای معصومین علیهم السلام ثابت است و اثبات عملی آن وابسته به رأی مردم است، و چنین تفسیری از ولایت مصون از آسیب توهم تناقض است.

تحریف مقام ها و ضرورت رجوع به خبرگان

چون سمت های حقیقی کمال است، در مقابل آن، سمت های جعلی زیاد است، از جریان ربوبیت گرفته تا جریان ایمان، به عنوان نمونه چند مقطع ذکر می شود تا معلوم شود در برابر یک حق، یک باطل مدعی حق هم هست. در باره ربوبیت که ذات اقدس اله رب العالمین است و لا رب سواه، عده ای ابتدا کوشیدند با فکر ربوبیت از اساس مبارزه کنند، اما وقتی دیدند بالاخره بشر نیازمند رب است، گفتند بشر نیازمند به رب هست و رب هم در عالم موجود است، منتها خدا رب نیست، ما ربیم: «انا ربکم الاعلیٰ»^{۲۸}، ما علمت لکم من الهه غیری^{۲۹}. فرعون، اول این حرف را نزد، بلکه بعد از این که فکر ربوبیت را طرد کرد و نتیجه نگرفت گفت: آری، جامعه رب می خواهد اما رب من هستم، نه آن که شما می گوید.

بعد از ربوبیت به نبوت می رسیم. وقتی انبیا از طرف ذات اقدس اله مبعوث شدند، سران ستم و کفر با فکر نبوت و رسالت مبارزه کردند، وقتی نتیجه نگرفتند گفتند نبوت حق است و از طرف خدا مامورانی برای هدایت مردم منصوب می شوند، منتها زید مثلاً پیامبر نیست، عمرو است. لذا آمار متنبیان کمتر از آمار انبیا نیست، هر وقت یک پیغمبری ظهور کرد چند متنبی هم در برابرش در آمدند. وقتی به بعضی از سران جاهلیت گفتند: چرا پیغمبر اسلام را با همه اعجاز او قبول نکردید و حرف مسیلمه کذاب را پذیرفتید، گفتند: چون او از قبیله ماست!



خلافت و امامت نیز همین طور بود، ابتدا گفتند که پیغمبر بعد از خود کسی را به عنوان ولیّ و رهبر معین نکرده است، بعد به این نتیجه رسیدند که امکان ندارد پیغمبر همه چیز را گفته باشد اما مهم ترین جزو دین را که رهبری است، مغفول عنه گذاشته باشد، آن گاه فضایل فراوانی برای دیگران نقل کردند، و احادیث مجعولی را در باره خلافت برخی ابلاغ نموده اند.

بعد از مسئله خلافت و امامت، نوبت به روحانیت و علما می رسد. درباریان طاغی به طور خستگی ناپذیر با علما و متفکران دین مبارزه کردند، وقتی دیدند جامعه این ها را قبول می کنند، و روحانیت یک نهاد اصیل و مردمی است، آن گاه وعاظ السلاطین و علمای درباری درست کردند، تا برای ارضای خواسته هایشان فتوا بدهند.

در مقطع پنجم، به توده مردم می رسیم و جریان «ایمان» را در میان آنان می نگریم. منافقان اول تا توانستند با ایمان جنگیدند، بعد که پی بردند ایمان در جامعه اسلامی خریدار دارد، در ظاهر به کسوت ایمان درآمدند: «اذا لقوا الذین آمنوا قالوا انا معکم و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انما نحن مستهزئون»^{۵۰}.

می بینید از ربوبیت خدا تا ایمان، از ایمان تا خدایی در قبال یک جریان اصیل یک جریان جعلی و بدلی هست. حال در هنگام تحریف مقام ها و در وقت آمیختگی حق و باطل مردم چگونه اثبات کنند که چه کسی حق است و چه کسی باطل؟ رای مردم برای این است که ببیندیشند و حق را انتخاب بکنند، از این رو رجوع به اهل خبره و تشکیل مجلس خبرگان ضرورت می یابد و این رای مردم و انتخاب اهل خبره به معنای بی رای نیست بلکه به مسئله «تولی» بر می گردد. نه این که رای مردم با ولایت فقیه جمع نمی شود تا گفته شود اگر ولایت فقیه است ولایت فقیه نیست، اگر ولایت فقیه نیست ولایت فقیه هست. اگر فقیه، ولیّ است پس مردم حق رای ندارند، اگر مردم حق رای ندارند پس او ولیّ نیست. همه این نقض ها و اشکال ها بر اساس حصر ولایت در معنای کتاب حَجَر است.



پاسخ به یک شبهه

گاهی سؤال می شود که اگر هیچ خصوصیتی برای ولی مسلمان ها نیست، پس چرا پیغمبر اسلامی در مسئله نکاح با دیگران تفاوت داشت؟

پاسخ این است که: خود مکتب الهی یک سلسله احکام خاصی برای رسول - از آن جهت که رسول است - صادر کرده است. البته آن احکام شامل فقیه نمی شود بلکه یک سلسله احکام ترخیصی یا الزامی است برای مصالح عامه و عالیه؛ مثلاً نماز شب اگر برای دیگران مستحب است، بر پیغمبر واجب است یا با دهن سیر یا پیاز خورده ورود به مسجد یا سایر مراکز اجتماعی و مذهبی برای دیگران مکروه است، اما برای پیغمبر، به تعبیر برخی بالاتر از کراهت است؛ یعنی یک حکم الزامی است و حق ندارد با دهن سیر یا پیاز خورده وارد مسجد بشود. این گونه تزییقات برای او هست. و این رخصت ها و تزییقات برای مصالح عالیه است که خود مکتب آن ها را مشخص می کند.

تناقض ولایت فقیه و انتخاب مردم

می گویند ولایت فقیه با حاکمیت، دموکراسی، آزادی مردم، انتخابات و با تشکیل مجلس خبرگان و مانند آن متناقض و ناهماهنگ است. از این رو رژیمی که بر پایه ولایت فقیه استوار است، باطل است، در این صورت، هرگونه قراردادی (چه داخلی و چه خارجی) هم که با او بسته شود شرعاً باطل است و طرف قرار داد هر وقت بخواهد می تواند حقوق حقه خود را استیفا کند.

دلیل آن ها دو چیز است: یکی این که: چون ولایت به معنای قیومیت بر محجورین است، با آرای مردم، انتخاب مجلس خبرگان و مانند آن تناقض دارد؛ یعنی مردم چه خودشان فقیه را انتخاب بکنند یا افرادی را انتخاب کنند که برایشان ولی انتخاب بکنند، معنایش آن است که عاقل و خردمندند، و حق رای دارند، در این صورت، ولی نمی خواهند، از آن طرف، اگر فقیه، ولی مردم است، پس مردم حق رای ندارند این تناقض صدر و ذیل، نشان می دهد رژیمی که بر اساس ولایت فقیه استوار است رژیم متناقضی است.



دلیل دیگر این است که می‌گویند: در معاملات به معنای اعم هرگونه شرطی که با متن قرارداد، مبین و مخالف باشد، فاسد و مفسد آن عقد است. برای روشن شدن مطلب چند مثال ذکر می‌کنیم:

محتوای قرارداد چهار نوع است: ملکیت عین، ملکیت منفعت، ملکیت انتفاع و حق استمتاع و بهره برداری.

قسم اول نظیر خرید و فروش و مصالحه‌ای که حکم خرید و فروش را دارد. محتوای این قرارداد آن است که با بیع، ثمن را مالک می‌شود و مشتری مثن را.

محتوای قرار داد بیع، ملکیت عین است. در اجاره، محتوای قرارداد، ملکیت منفعت است نه عین. کسی که واحد تجاری یا مسکونی را اجاره می‌کند، معنایش آن است که اصل ملک، برای موجر است، ولی مستاجر در مقابل مال الاجاره منفعت آن را مالک می‌شود.

قسم سوم که مالکیت انتفاع است، این است که اگر عقد، عاریه بسته شد، مستعیر از معیر ظرفی را عاریه کرده، آن معیر این ظرف را به مستعیر عاریه داده است. یا با لفظ یا با فعل، معاطاتی یا لفظی، بالاخره یکی معیر است دیگری مستعیر، در ظرف عاریه حق انتفاع دارد و می‌تواند از آن استفاده کند، مالک منفعت نیست. مثل این که ظرفی را کرایه کرده باشد، آن‌هایی که از مغازه‌های ظروف کرایه، ظرف کرایه می‌کنند، در حقیقت ظرف را اجاره و کرایه کرده‌اند و مالک منفعت ظرفند و اما آن که ظرف را از همسایه اش عاریه گرفته است، مالک انتفاع این ظرف است نه مالک منفعت.

در نکاح زن و شوهر، شوهر حق تمتع و استمتاع را با عقد نکاح مالک می‌شود؛ یعنی با بستن عقد نکاح، زوج، مالک حق تمتع و استمتاع است، حق محرمت دارد.

حال یک بحث این است که آیا شرط حرام که مخالف مقتضای عقد نیست، مفسد عقد است یا نه؟ بعضی گفته‌اند: شرط حرام گرچه خلاف کتاب خدا و فاسد است ولی مفسد عقد نیست. اما کسی اختلاف ندارد که شرطی که مخالف با متن صریح عقد باشد (نه مخالف با اطلاق عقد و نه مخالف با لازمه عقد) چنین شرطی هم فاسد است و هم مفسد عقد؛ یعنی مثلاً در متن قرارداد بیع و شراء شرط کنند کسی خانه‌ای را به دیگری بفروشد به



شرط این که خریدار، مالک خانه نشود، یا به شرط این که فروشنده مالک ثمن نشود. چنین شرطی که مخالف مقتضای عقد است فاسد و مفسد عقد است. یا یک واحد تجاری یا مسکونی را اجاره بدهد به این شرط که مستاجر، مالک منفعت آن نشود و موجر، مالک مال الاجاره نشود. یا ظرفی را عاریه بدهند به این شرط که مستعیر حق انتفاع نداشته باشد. یا در مسئله نکاح به طرزی عقد بسته بشود که در ضمن آن شرط شود که زوج محرم زوجه نشود. چنین شرایطی مخالف مقتضای عقد و فاسد و مفسد آن است.

آن‌ها می‌گویند مسئله ولایت فقیه هم به همین شکل است؛ یعنی مردم در همه پرسشی تعهد متقابل با فقیه جامع الشرایط می‌بندند و رأی می‌دهند که بی‌رای باشند و قرار داد می‌بندند که دیگر در قراردادها دخالت نکنند. چون معنای ولایت آن است که تمام اختیار در دست ولی است، و مردم مولی علیه و محجورند و حق حرف ندارند.

پس این گونه رفتارندم‌ها و رأی دادن‌ها، چون مخالف با محتوای قرار داد و تعهد متقابل است، فاسد است و قهراً مفسد هم خواهد بود، بنابراین، رفتارندم‌هایی که تاکنون برگزار شده فاسد و مفسد و حکومت ناشی از آن هم باطل است و هرگونه قرارداد، خرید و فروش و داد و ستد داخلی و خارجی هم باطل است.

پاسخ:

درست است که شرط مخالف مقتضای عقد، فاسد و مفسد است ولی دو نکته را باید در نظر داشت: یکی این که ولایت به معنای سرپرستی و والی بودن از ولایت کتاب حَجْر جداست، اگر کسی در باره مسائل حکومت اسلامی، سیاست اسلامی و ولایت فقیه سخن می‌گوید باید کلاً از ولایت بر صبیان و اموات و امثال آن، صرف نظر کند و به «انما ولیکم الله» فکر بکند و بس. هر پیامی که «انما ولیکم الله» دارد، بالاصاله برای انبیا، بعد امام معصوم، و سپس بالعرض برای نایب خاص آن‌ها مثل مسلم بن عقیل، مالک اشتر، و آن‌گاه برای منصوبین عام این‌ها مثل امام راحل - قده - ثابت می‌کند.

نکته دوم آن که: مخالفان و موافقان ولایت فقیه، دو نمونه از ولایت فقیه جامع الشرایط را پذیرفته‌اند: نمونه اول این است که مردم وقتی مرجعیت یک مرجع تقلید را



می پذیرند، آیا او را به عنوان وکیل انتخاب می کنند یا به عنوان ولیّ در فتوا؟ واقعیت این است که دین، فقیه جامع الشرایط را به این سمت نصب کرده است، چه مردم به او رجوع بکنند چه نکنند، ولی عملی شدن این سمت، وابسته به پذیرش مردم است. گاهی فقیهی جامع الشرایط و جایز تقلید است اما خود را مطرح نکرده یا مردم به هر دلیل او را نشناخته اند، در این صورت مرجعیت او به فعلیت نمی رسد، اما فقیه دیگری با همان شرایط علمی، مورد اقبال و پذیرش مردم قرار می گیرد، حال سؤال این است که آیا چنین شخصی که مردم او را به عنوان مرجع تقلید پذیرفته اند، وکیل مردم است یا نه او، از طرف خدا بدین سمت منصوب شده است منتها مردم چنین لیاقت و صلاحیتی را در او یافته و به او مراجعه کرده اند و او به هیچ روی وکیل مردم نیست، چون وکیل تا مردم با انشاء عقد وکالت حقی را به او ندهند او هیچ سمتی ندارد. ثبوت وکالت مشروط به انشای توکیل است از طرف موکلان. ولی ثبوت مرجعیت این چنین نیست که مردم و مقلدان سمت مرجعیت را به او بدهند.

نمونه دیگر مسئله قضای فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت است که همه پذیرفته اند فقیه جامع الشرایط شرعاً حق قضا دارد. آیا فقیه جامع الشرایط در سمت قضا وکیل مردم است؟ یا دین اسلام او را به پست قضا نصب کرده است؟ او قاضی است و هیچ سمتی از طرف مردم به او داده نمی شود. مردم اگر به او مراجعه کردند و وی را پذیرفتند، قضای او به فعلیت می رسد.

این دو نمونه، از سنخ وکالت نیست بلکه گوشه ای از ولایت است؛ یعنی فقیه جامع الشرایط که مرجع تقلید است، ولیّ فتوا است نه وکیل مردم در افتاء بر مردمی که مقلد او هستند، اطاعتش واجب است و همچنین فقیه جامع الشرایط که قاضی است، منتها یکی اخبار دارد مثل فقیه که فتوا می دهد، دیگری انشاء می کند مثل فقیه جامع الشرایط که بر کرسی قضا تکیه کرده است و حکم می کند. پس مردم به سمت هایی که دین به فقهای جامع الشرایط داده است، مراجعه می کنند و تشخیص می دهند و آن را می پذیرند اگر گاهی فقیه جامع الشرایط شهرت جهانی داشت نظیر شیخ انصاری - قده - دیگر نیازی به



سؤال از بین و در شاهد عادل ندارد، خود مقلد مستقیماً به او مراجعه می کند. اگر چند عالم در عدل هم و در حد تساوی بودند یا یکی از آن ها اعلم بود ولی مشهور نبود، مردم از اهل خبره می پرسند که اعلم کیست یا مساوی چند نفرند.

پس در این گونه موارد انسان وقتی به عالمی مراجعه می کند در واقع مرجعیت او را پذیرفته نه این که به او مرجعیت داده است، و آن فقیه جامع شرایط وکیل مردم در افتا یا قضا باشد.

این اقبال مردم، وکالت نیست بلکه پذیرش ولایت است، مثلاً اگر مردمی مرجعیت یک کسی را می پذیرند به این شرط که در قبال فتاوی فقهی او ساکت باشند، آیا این شرط مخالف مقتضای این پیمان است؟ اگر کسانی سمت قضای یک فقیه جامع شرایطی را پذیرفتند و در متن این پذیرش گفتند ما به قضا و حاکمیت دستگاه قضایی تو اعتماد می کنیم، به این شرط که در برابر احکام صادر از شما ساکت باشیم و حرف نزیم، آیا این شرط مخالف مقتضای چنین پیمانی است؟ اگر مردم، عده ای را به عنوان خبره انتخاب کردند تا مرجع تقلید شایسته را به آنان معرفی کند آیا این گونه انتخاب ها و رای دادن ها با پذیرش مرجعیت و ساکت شدن در برابر فتاوی مرجع مخالف با تعهد است؟

پس مخالفان دو نمونه از ولایت فقیه جامع شرایط را می پذیرند، اما در نمونه سوم که ولایت جامعه و سیاست و تدبیر امور آن ها باشد، شبهه می کنند و می گویند این نوع رای دادن به فقیه به معنای بی رایی است. و این شرط، مخالف مقتضای عقد است. ما می گویم: اگر فقیه جامع شرایط والی جامعه شد و مردم فرزانه خردمند عاقل ولایت، او را پذیرفتند و گفتند: فرمان «انما ولیکم الله» که بالاصاله برای امام معصوم است و بعد برای نائب خاص است و اگر کسی نائب خاص نبود، در رتبه سوم به نائب عام می رسد، ما ولای شما را پذیرفتیم که بر طبق کتاب خدا و سنت رسول او عمل کنید، آیا این معنایش آن است که از این به بعد هرگونه معامله ای که آن فقیه و والی کرده فضولی است؟ و تمام معاملات و قراردادهای او باطل است؟ واقعیت این است که مردم دین را پذیرفته اند و در برابر دین بی رای اند، و چون فرزانه اند می گویند ما در برابر خدا حرفی

نداریم، و در مقابل نص، اجتهاد نمی کنیم.

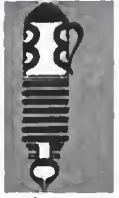
اگر کسی دین را می پذیرد این پذیرش حق است. وقتی دین را حق تشخیص داد و پذیرفت، معنایش این است که فتاوی دین حق می باشد و هوای من در برابر حق نمی ایستد، من در مقابل نص، اجتهادی ندارم.

مؤمنانی که در جریان غدیر، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام را پذیرفتند، آیا حضرت علی علیه السلام را به عنوان وکیل خود انتخاب کردند یا او را به عنوان ولی پذیرفتند؟ ذات اقدس اله به پیغمبر فرمود: «بلغ ما انزل الیک من ربک»^{۵۱}. او هم پیام الهی را رساند، فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه». مردم هم ولی او را پذیرفتند، گفتند «بخ بخ لک یا امیرالمؤمنین» با او بیعت کردند، آیا او را وکیل خود قرار دادند که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بدون رأی مردم، سمتی نداشت یا او را به عنوان ولی قبول کردند؟ اگر علی بن ابی طالب وکیل مردم بود، پس تا مردم به او رأی ندهند و امضا نکنند او حقی ندارد و اما وقتی از طرف خدا منصوب شده است او حق سرپرستی دارد و مردم این مطلب را تشخیص دادند که حق است و آن را پذیرفتند.

بنابراین هرگونه قراردادی که والی اسلامی می بندد یا از طرف او بسته می شود بر اساس طیب خاطر مردم است. چون مردم این مکتب را حق تشخیص دادند و به او رأی مثبت دادند و کسی را که مکتب شناس و مکتب باور و مجری این مکتب است، مسئول این کار کردند؛ یعنی در حقیقت مسئولیت او را پذیرفتند نه او را وکالت دادند. چنین شرطی که هرگز مخالف با مقتضای عقد نیست.

پس اولاً وکالت با ولایت فرق دارد، ثانیاً ولایت هم اقسامی دارد، ثالثاً ولایتی که در مسئله حکومت مطرح است از سنخ ولایت کتاب حَجَر نیست، بلکه از سنخ ولایت «انما ولیکم الله» است، رابعاً متنها یکی بالاصالة و دیگری هم بالنیابة. اگر کسی بگوید فقیه جامع شرایط وکیل امام است درست گفته، و اگر بگوید وکیل و نائب یا منصوب از طرف ولی عصر است این هم درست است. اما اگر بگوید از طرف مردم وکیل یا منصوب است، این سخن ناصواب است.

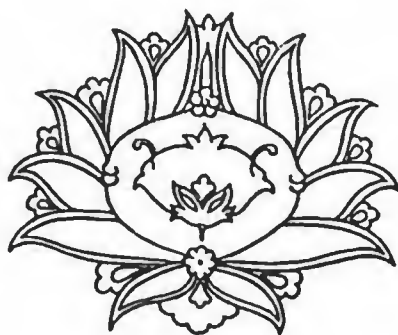




فرق این چهار مطلب آن است که امام معصوم علیه السلام و ولی عصر - ارواحنا فداه - دو کار می توانند بکنند: یکی این که به کسی نمایندگی بدهند، بگویند شما از طرف ما نماینده و کیلید که این کار را انجام بدهید؛ یعنی کسی وکیل و نائب امام بشور، این صحیح است. یک وقت است که امام معصوم علیه السلام برای یک کسی ولایت جعل می کند، مثل این که اموال وقفی بدون متولی مانده است یا متولی نداشته یا فوت کرده و فعلاً متولی ندارد، امام معصوم علیه السلام برای رقبات وقف متولی جعل می کند، این جعل الولاية است برای او. اگر مرجع تقلیدی به عده ای وکالت داد، وکالت آن وکیل با ارتحال آن مرجع تقلید باطل می شود. چون وکالت وکیل با موت موکل رخت بر می بندد، ولی اگر یک مرجعی شخصی را به عنوان متولی وقف نصب کند با ارتحال آن مرجع، آن متولی همچنین به ولایت خود باقی است. خلاصه، جعل وکالت غیر از جعل ولایت است این دو کار که امام معصوم هم می تواند کسی را از طرف خود وکیل کند، هم می تواند برای کسی ولایت جعل کند. اما مردم حق هیچ کدام از این دو کار را در باره مسائل دینی ندارند. این چنین نیست که مردم مرجع تقلید را وکیل خود قرار بدهند، یا نسبت به مرجع تقلید سمت ولایت جعل کنند. مردم برای فقیه جامع شرایط وکالت در قضا جعل نمی کنند که از طرف مردم وکیل باشد تا قاضی بشود یا برای فقیه جامع شرایط ولی در قضا جعل نمی کنند که او متولی قضا باشد، از ناحیه مردم ولایت بر قضا داشته باشد، این چنین نیست. بلکه این سمت هایی را که دین به فقهای جامع شرایط داده است، چه مردم قبول بکنند چه قبول نکنند، آن فقیه ثبوتاً این حق را دارد، لیکن مردم خردمند متدین اشخاصی که در معرض چنین سمت هایی هستند شناسائی می کنند آن گاه سمت جامع شرایط را می پذیرند همان طوری که در باره مرجعیت، پذیرش است نه توکیل، در باره فقهی که والی مردم است آن هم پذیرش است نه توکیل.

گاهی ولی نائب خاص را می پذیرند مثل عده ای که ولای مسلم بن عقیل و مالک اشتر را پذیرفتند یا ولای نائب عام را می پذیرند پس این چنین نیست که ولایت فقیه یک شرط فاسد و مفسد بوده و معاهدات داخلی و خارجی نظام اسلامی هم فضولی باشد.

خلاصه آن که ولایت در قرآن و روایت روایات گاهی به معنای تصدی امور مرده یا کسی که به منزله مرده است می باشد و گاهی به معنای تصدی امور جامعه اسلامی، به عنوان نمونه برخی از آیات قرآن کریم که راجع به دو معنای متفاوت است نقل می شود اول: آیاتی است که ولایت بر مرده یا به منزله مرده را بازگو می کند مانند: «من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل...»^{۵۲}، «لنبیتنه و اهله ثم لنقولن لولیه ما شهدنا مهلک اهله»^{۵۳}، ولایت در این دو آیه همان تصدی امور مرده است، «... فان کان الذی علیه الحق سفیهاً او ضعیفاً او لا یتطیع ان یملّ هو فلیملل ولیه بالعدل...»^{۵۴} ولایت در این آیه تصدی بر امور محجورانی است که به منزله مرده اند، دوم: آیاتی است که ولایت بر جامعه انسانی را در بر دارد مانند: «انما ولیکم الله و الذین آمنوا...»^{۵۵} «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم»^{۵۶}. و برای هر کدام از دو قسم مزبور ولایت احکامی است که اجمال بیان شده و ولایت فقیه از قسم دوم است، بنابراین هرگز سخن از محجور بودن جامعه اسلامی مطرح نیست، و هیچ کدام از احکام ولایت بر محجوران که در فقه مطرح است خواه در باب تجهیز اموات، خواه در باره قصاص، تخفیف، عفو، دیه، ولی دم مقتول، خواه در باب حجر در این مورد جاری نیست.





پی نوشت ها:

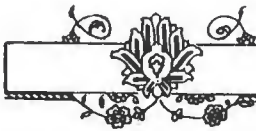
۱. این مقاله تحریر و بازنویسی چهار درس تفسیر استاد است.
۲. کهف (۱۸) آیه ۱.
۳. اسراء (۱۷) آیه ۱.
۴. نجم (۵۳) آیه ۱۰.
۵. کهف (۱۸) آیه ۱.
۶. همان، آیه ۶۵.
۷. انعام (۶) آیه ۱۲۴.
۸. اعراف (۷) آیه ۱۷۵.
۹. اسراء (۱۷) آیه ۲۳.
۱۰. انعام (۶) آیه ۱۶۲.
۱۱. منافقون (۶۳) آیه ۸.
۱۲. فاطر (۳۶) آیه ۱۰.
۱۳. مریم (۱۹) آیه ۱۲.
۱۴. بقره (۲) آیه ۶۳.
۱۵. انفال (۸) آیه ۶۰.
۱۶. بقره (۲) آیه ۱۶۵.
۱۷. ذاریات (۵۱) آیه ۵۸.
۱۸. مدثر (۷۴) آیه ۴۸.
۱۹. مائده (۵) آیه ۵۵.
۲۰. احزاب (۳۳) آیه ۶.
۲۱. همان، آیه ۳۶.
۲۲. فتح (۴۸) آیه ۱۰.
۲۳. همان، آیه ۱۰.
۲۴. زخرف (۴۳) آیه ۵۵.
۲۵. نساء (۴) آیه ۱۷۶.
۲۶. شوری (۴۲) آیه ۹.
۲۷. اسراء (۱۷) آیه ۲۳.
۲۸. هود (۱۱) آیه ۸۸.
۲۹. بقره (۲) آیه ۱۱۷.
۳۰. احزاب (۳۳) آیه ۶.
۳۱. مائده (۵) آیه ۵۵.
۳۲. نساء (۴) آیه ۵۹.
۳۳. نهج البلاغه، خطبه ۳.
۳۴. یونس (۱۰) آیه ۶۱.
۳۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹.
۳۶. وسائل الشیعه، ج ۱.
۳۷. مائده (۵) آیه ۶۷.
۳۸. بقره (۲) آیه ۳۵۸.
۳۹. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۰. اصول کافی، ج ۱، باب مولد الحسن بن علی، حدیث ۴، ص ۴۶۲.
۴۰. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷.
۴۱. مائده (۵) آیه ۵۵.
۴۲. رعد (۱۳) آیه ۱۱.
۴۳. شوری (۴۲) آیه ۹.
۴۴. یوسف (۱۲) آیه ۴۰.
۴۵. اصول کافی، کتاب الحجّة.
۴۶. یونس (۱۰) آیه ۱۶.
۴۷. نازعات (۷۹)، ۲۴.
۴۸. قصص (۲۸)، ۳۸.
۴۹. بقره (۲) آیه ۱۴.
۵۰. مائده (۵) آیه ۶۷.
۵۱. اسراء (۱۷) آیه ۳۳.
۵۲. نمل (۲۷) آیه ۴۹.
۵۳. بقره (۲) آیه ۲۸۲.
۵۴. مائده (۵) آیه ۵۵.
۵۵. احزاب (۳۳) آیه ۶.



نقدی بر

مقاله «سیری در مبانی ولایت فقیه»

دکتر مهدی حائری یزدی



دوست محترم، حضرت آقای آملی-زید عمره و توفیقه-

این حواشی که نوشته شد، یقیناً به نظر جناب عالی از مقبولیت و رضایت مطلق برخوردار نیست اما در عین حال بنده فقط به خاطر مراجع و محبت های بی دریغ شما، اقدام به تذکر این نکات کردم. و الا بنا ندارم به کسی جواب بگویم.

والله الموبد الی الصواب

مهدی حائری یزدی

۱- ص ۵۲: «وقتی ولایت انبیا و اولیا و ائمه روشن شد که حقیقی نیست، ولایت فقیه هم روشن می شود و بسیاری از شبهه ها و اشکال ها رخت برمی بندد.»

در این فرض، ولایت فقیه سبک مجاز از مجاز است.

۲- ص ۵۳: «در مورد ولایت هم همین طور است، در سوره مبارکه مائده فرمود: «انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون» در این آیه، ولایت برای پیغمبر و نیز برای اهل بیت- به تتمه روایت- ثابت



شده است.»

اگر مقصود ولایت به معنای حاکمیت و کشورداری باشد، لازم می‌آید همه مؤمنین بر همه مؤمنین و حتی بر خودش ولایت داشته باشد و شخص واحد هم ولیّ و هم مولیّ علیه باشد.

۳- ص ۵۳: «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة، وقتی خدا و پیغمبر درباره امری حکم کردند، احدی حق اختیار و انتخاب ندارد.»

این قضا بالتحکیم است و هیچ ربطی به حکومت ندارد. این اشتباه واضحی است که نویسنده مرتکب شده است.

۴- ص ۵۴: «معنای «الغرة لله ولرسوله وللمؤمنين» یا «الغرة لله جميعا» این چنین نیست که بعد از خدا، پیغمبر و مؤمنین و اولیا هم واقعاً عزیز باشند و عزت خداوند واسطه در ثبوت عزت برای آنان باشد، وگرنه آن عزت الهی محدود می‌شود، زیرا اگر چند عزت حقیقی وجود داشته باشد، هیچ کدام از آن‌ها نامحدود نخواهد بود. زیرا غیرمتناهی مجالی برای فرد دیگر، هر چند محدود، باقی نمی‌گذارد، بلکه عزت الهی واسطه در ثبوت عزت برای آن‌ها می‌شود.»

این فرمایشات و دیگر فرمایشات شما کاملاً صحیح است به شرط این که انتاج را در شکل اول، حذف و کان لم یکن بدانیم و رابطه میان مقدمتین و نتیجه را الغا نماییم.

۵- ص ۵۵: «ولایت بر فرزندانگان»

این یک لغت مجعولی است که نه تنها در کتب فقهیه سنی و شیعه نیست، بلکه فی حدّ ذاته یک تناقض منطقی است، زیرا فرزاندگی به رفع یا مرفوع به ولایت منتهی است. نقیض کلّی رفع او مرفوع.

۶- ص ۵۶: «اما احکام ولایی: مثل این که با فلان قوم رابطه قطع بشود، یهودی‌ها از مدینه بیرون بروند یا اموال آن‌ها مصادره گردد، عمل به این حکم واجب و نقض آن حرام است. حتی بر خود پیغمبر.»

احکام ولایی یا به تعبیر دیگر احکام حکومتیه، شاهد گویا و قاطعی است بر جدایی سیاست از دیانت، زیرا بسیاری از اوقات اتفاق می افتد که حکومت نیاز شدیدی به جعل موضع قانونی را پیدا می کند که منابع آن به هیچ وجه در کتاب و سنت نیست. در این جا حکومت وقت حاکم است نه دین. و اگر این موارد را به عنوان موجهه جزئیه قبول کردیم، قطعاً شنیده اید که موجهه جزئیه نقیضه سالیه کلیه است؛ یعنی این سلب کلی که هرگز دین از سیاست جدا نیست، باطل خواهد بود.

۷- ص ۵۷: «پس رهبر هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد تا کسی بگوید مردم ایران محجور نیستند تا ولی طلب کنند. اگر معنای هو «والله هو الولی» روشن شد، دیگر خللی در توحید نمی افتد، و پذیرش اولیا عین توحید می شود.»
بله، سبک این ولایت تکوینی است و ولایت تکوینی اشرافی قابل انتقال به غیر نیست، زیرا رابطه اشرافی مانند رابطه مقولی است که قابل جعل نیست.

۸- ص ۵۹: «بخشی از ولایت تشریحی در فقه و در کتاب حجر مطرح است.»

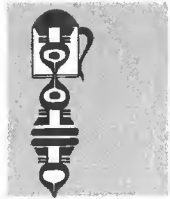
و نه در هیچ جای دیگر.

۹- ص ۵۹: «آیه انما ولیکم خطاب به عقلا و مکلفین است نه به غیر مکلف یا محجور. خداوند متعال هیچ گاه به محجورین و دیوانگان و صبیان و مجانین و مفلسین خطاب نمی کند که: «یا ایها الذین آمنوا انبئوا النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم ...»

اولی صیغه افعال التفضیل است. و در صورت تراحم میان اولویت خود مردم بر صغار و مجانین مسلماً پیامبر اکرم اولویت دارد. به علاوه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» نه «علی انفسهم» مگر در هنگام جهاد.

۱۰- ص ۵۹: «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم.»

اولی الامر در این جا از قبیل ذکر عام بعد از خاص است و اطاعت، اطاعت ارشادی است. و ممکن است مقصود از اولی الامر کسانی باشند که از اوامر و نواهی خدا آگاهی دارند و چون اینان از احکام واقعی شریعت به خاطر عصمت آگاهی دارند، پیروی از



آن‌ها واجب‌الامان به دلیل ولایت امر بلکه به دلیل کشف حقیقت. و هرکس چه امام و چه پیامبر و چه هر شخص دیگری که از احکام واقعی خدا آگاه‌باشد، عقلاً از او اطاعت کنند و حاصل اولی‌الامر در این جا به معنای ولی‌امر نیست بلکه به معنای هرکسی است که آگاهی بر شریعت دارد و وجوب اطاعت و وجوب عقلی است نه شرعی و الا تسلسل لازم می‌آید.

۱۱- ص ۶۰: «درباره ولایت از دو جنبه می‌توان بحث کرد: فقهی و کلامی. بحث فقهی این است که اگر چنین قانونی بود، عمل به این قانون واجب است. این را فقیه در کتاب فقه مطرح می‌کند که آیا بر ما اطاعت و عصیان واجب است یا نه؟»

کجا دیده شده یا شنیده شده که عصیان امر الهی واجب باشد؟

۱۲- ص ۶۰: «آیا مردم از آن جهت که بالغ، عاقل، حکیم، فرزانه و مکلفند بر آن‌ها اطاعت والی واجب است یا نه؟ هرگونه پاسخ مثبت و منفی به این سؤال، یک پاسخ فقهی است.»

این هم مسئله کلامی است که از اطاعت و عصیان بحث می‌کند و کاری به احکام پنج‌گانه ندارد.

۱۳- ص ۶۰: «اما بحث کلامی درباره ولایت فقیه این است که آیا ذات اقدس اله برای زمان غیبت دستوری داده است یا نه؟»

این یک مسئله تاریخی است و ربطی به علم کلام ندارد.

۱۴- ص ۶۱: «پس اگر موضوع مسئله ای فعل الله بود آن مسئله کلامی است، و اگر موضوع آن فعل مکلف بود، آن مسئله فقهی است.»

قدمت یا حدوث و این که فعل الله مانند کلام الله حادث است یا قدیم، مسئله ای کلامی است.

۱۵- ص ۶۱: «[اهل سنت معتقدند] اساساً خدا درباره رهبری بعد از پیغمبر دستوری به امت نداده است و این خود مردمند که باید برای خودشان رهبر انتخاب کنند.»



در امور دنیوی جزئیه دستوری نفرمودند لأن الجزئی لا کاسب ولا مکتسب .

۱۶- ص ۶۱: «... او که می داند اولیای معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند

و آن خاتم اولیا مدت مدیدی غیبت می کند، آیا خداوند برای عصر غیبت دستور داده یا

امت را به حال خود رها کرده است؟»

چون احکام شرعیه همه به نحو قضایای حقیقیه است دیگر لازم نیست برای هر دوره و دوره پیامبری جداگانه فرستاده شود. (رجوع کنید به تقریرات مرحوم نائینی ره) و به گفته صدر المتألهین از قبیل قضایای لاتبیه است.

۱۷- ص ۶۲: «در خطبه هایی که امیر المؤمنین (ع) خود را با عنوان والی و

ولی معرفی می کند، این تعبیرات فراوان است که من حق ولایت بر عهده شما

دارم و شما متولی علیه من هستید، این سخن بدین معنا نیست که من قیم شما

هستم، و شما محجورید. بلکه به معنای سرپرستی و حکومت و اداره شئون مردم

است.»

اگر ولایت به هر معنا که باشد از سوی خدا باشد، مانند نبوت است و این گونه ولایت

به معنای امامت است. فرمان کشورداری و صحبت بر سر این معنا که ولایت که به معنای

امامت است؛ نیست بلکه صحبت بر سر آن ولایتی است که با بیعت مردم انجام می پذیرد،

آیا این ولایت حق قیمومیت بر مولی علیه دارد و آیا مردم به قیمومیت دیگری بر خودشان

رای می دهند. یکی از مزایای اسلام عقلانی و عقلایی بودن آن است. آیا این مطالب با

اصول عقلایی سازگار است؟

۱۸- ص ۶۲: «این جا سخن از ولی و ولایت والی هاست که ناظر به سرپرستی

جامعه می باشد.»

آیا سرپرستی جامعه را می تواند خود جامعه و مولی علیه تعیین کند؟!

۱۹- ص ۶۳: «در نامه ۴۲ نهج البلاغه می خوانیم که: ... مادامی که والی بحرین

بودی حق ولایت را خوب اداکردی ...»

این ولایت به هر معنا که باشد از سوی مردم نبوده بلکه با تعیین امام بوده است و از مدار



بحث خارج است، زیرا حاکمی را که حکومت مرکزی تعیین کند، به عنوان وکیل در توکیل است نه ولی امر. اکنون هم در همه جای دنیا معمول است که سفیر نماینده خاص سیاست جمهوری است و هرچه او می گوید از سوی ریاست جمهوری می دانند و این سفارت است، ولایت نیست.

۲۰- ص ۶۳: «تو که به آن جا گسیل شدی و والی مردم هستی، باید مواظب آن ها باشی و کسی که والی توست و تو را به این سمت منصوب کرده است، ناظر به کارهای توست و خداوند هم ناظر به کارهای همه ماست.»

اگر این ولایت هم باشد تعیین از سوی امام بوده است نه از سوی مردم، و معلوم است که هر حاکمی وکیل در موکلین هم هست.

۲۱- ص ۶۴: «روایت دوم این است که حریر از زرارة از امام باقر (ع) نقل می کند که: «بنی الاسلام علی خمسة اشياء: علی الصلوة والزکاة والحج والصوم والولاية...»

مسئلاً ولایت در این جا به معنای کشورداری نیست، چون برای امر کشورداری یک نفر کافی است. در صورتی که ولایت در این جا در عداد صلوة و زکات و حج به حساب می آورند که بر همه واجب است بالفعل. آن ولایتی که مانند صلوة بر همه واجب است، کشورداری نیست.

۲۲- ص ۶۴: «پس معلوم می شود ولایت به معنای سرپرستی است؛ آن هم سرپرستی فرزندانگانه دیوانگان.»

سرپرستی فرزندانگانه خود به تنهایی یک لغت متناقضی است.

۲۳- ص ۶۵: «غرض آن که ولایت در موارد یادشده یک مطلب تشریحی و به معنای سرپرستی جامعه خردمند انسانی است...»

گفته شد سرپرستی جوامع انسانی یک لغت متناقضی است که هیچ اهل علمی آن را بر زبان نمی آورد.

۲۴- ص ۶۵: «در هنگام تدوین قانون اساسی اول آمده، برخی پیشنهاد داده بودند:



«مردم انتخاب می‌کنند» ولی در همان جا، بدین صورت اصلاح شد که: «مردم می‌پذیرند.»

پذیرش با انتخاب مآلاً یکی است. مانند پذیرش بیع که با ایجاب در تأثیر مساویند، بلکه کیفیت قبول از ایجاب به مراتب اقوی داشته است.

۲۵-۶۵: «اگر شخص در اسلام، ولی جامعه است، باید مزایایی داشته باشد، که درحقیقت آن مزایای علمی و عملی که به حکمت نظری و عملی او برمی‌گردد، ولایت دارد...»

همه انسان‌ها دارای حکمت نظری و عملی اند، آن دو اختصاص به ولی ندارد.

۲۶-۶۶: «آن‌ها می‌پندارند که عقل در برابر دین است در حالی که عقل و نقل دو چشم دینند. در تمام کتاب‌های اصول آمده است که منابع غنی فقه، قرآن، سنت، عقل و اجماع است.»

باز آمده است اگر روایتی برخلاف عقل باشد فاضربوه علی الجدار.

۲۷-۶۶: «... چون همه مسائل و جزئیات به صورت نقلی نیامده، چشم دیگر دین یعنی عقل آن را تکمیل می‌کند.»

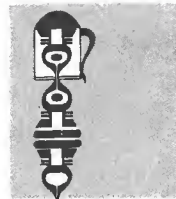
انصافاً در کلام، عکس این مطلب مسلم است که گفته می‌شود: الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه. درحقیقت احکام شرعیه احکام مقدمی هستند برای احکام عقلیه.

۲۸-۶۶: «... درحالی که دین می‌گوید آن چه را که عقل مبرهن می‌فهمد فتوای من است.»

عقل مبرهن بی معنا است.

۲۹-۶۶: «مسئله رهبری و مدیریت جامعه نیز یک امر عقلی است و اگر بر فرض که در آیات و روایات، حکم صریحی درباره آن نیامده باشد. عقل صریح به صورت واضحی بدان حکم می‌کند و همین حکم عقلی، دستور خداست.»

مدیریت جوامع انسانی را عقل عملی صریح درک می‌کند نه ولایت امر را. چون عقل



عملی در همه انسان‌ها وجود بالفعل دارد و ترجیح یک عقل عملی بر دیگران، ترجیح بلامرجح است.

۳۰- ص ۶۶، ۶۷: «مما يظهر بادننى تأمل فى النصوص ... بل لولا عموم الولاية

لبقى كثير من الامور المتعلقة بشيعتهم معطلة ...»

این روایت همان کلام حضرت امیر(ع) است که می‌فرماید: «ولابد لكل قوم من امير برّ او فاجر» و این فرمایش صراحت بر جدایی دین از سیاست دارد.

۳۱- ص ۶۷: «آن چه که این فقیه بزرگوار بر آن تأکید دارد یک مسئله عقلی است،

وی پس از اندیشه در انبوهی از احکام در زمینه‌های مختلف به این نتیجه رسید که این

همه دستور و حکم حتماً به متولی و مجری نیاز دارد و گر نه کار شیعیان در عصر

غیبت ولی عصر(ع) عطل می‌ماند.»

متولی و مجری امر غیر از ولایت مطلقه است. و الا تردیدی نیست که هر امامزاده و

بقعه یا مسجد کوچک یا بزرگ احتیاج به مدیریت دارد. در تشکیلات غیر مذهبی هم هر

تجارت خانه‌ای احتیاج به مدیریت امر دارد.

۳۲- ص ۶۷: «اگر انما ولیکم الله پیامش این است که سرپرست شما خدا. پیغمبر و

امیرالمؤمنین است؛ این ولایت خطاب به فرزندانگن و علما و ذوی‌العقول و

اولی‌الالباب است نه دیوانه‌ها و ...»

انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا که شامل همه مسلمین از اول تا آخر دنیا می‌شود،

نمی‌تواند به معنای ولایت کشورداری باشد، چون در این صورت همه بر همه ولایت

خواهند داشت و اجتماع ولی و مولی علیه لازم می‌آید و این محال است.

۳۳- ص ۶۸: «چون والی تکوینی حقیقتاً خداست «والله هو الولى». این حصر ولای

مطلق در ذات اقدس اله است، تکویناً و تشریحاً: «ان الحكم الا لله» ثانیاً و بالعرض

دان انبیا و اولیا و ائمه، سپس فقهای عادل که مظهر چنین ولایتی هستند.»

اگر ولایت در این جا به معنای رابطه قیومی و علم حضوری اشراقی است چگونه ممکن

است به فقهای عادی هم نصیب گردد.



۳۴-ص ۶۸: «پس اگر کسی بگوید ما اصلاً ولایت به معنای سرپرستی نداریم،

سخن نادرستی است.»

ولایت به معنای سرپرستی عقلا و فرزندانمان نداریم و اگر داشته باشیم، تسلسل در امر ولایت لازم می‌آید، چون سرپرستی فرزندانمان هم احتیاج به سرپرستی دارد، الی غیر
النهاية.

۳۵-ص ۶۹: «این اشکال از آن جا نشأت می‌گیرد که آنان ولایت را در همان کتاب

حجر منحصر کرده‌اند اما وقتی که ولایت به معنای سرپرستی فرزندانمان و خردمندان

و اولی‌الالباب بود، نظیر آن چه که در آیه «انما ولیکم الله» و جریان غدیر و آیه «النبی

اولی بالمؤمنین» است، شکل مزبور حل می‌شود.»

گفته شد سرپرستی فرزندانمان که خود سرپرست و ناصحین دیگرند، معنایی جز تناقض

صریح ندارد. چه اگر اولوالالباب، اولوالالباب بخواهند، تسلسل لازم می‌آید. و معنای

«انما ولیکم الله» غیر دوستی چیز دیگری نیست. و به علاوه «النبی اولی بالمؤمنین من

انفسهم» معنای صریح آن است که نبی اکرم اولویت بر دیگر اولیا دارد. چون اولی صیغه

افعل التفضیل است و خود معنای اولویت پیامبر اکرم این است که دیگر مؤمنان نیز

ولایت دارند، متها در هنگام تراحم بین ولایت پیامبر و سایرین، نبی اکرم اولی بر دیگران

است و جایی که محل تراحم میان ولایت نبی اکرم و دیگران است، جز ولایت بر صفار و

مجانین نیست.

۳۶-ص ۶۹: «خود پیغمبر، جمهوری اسلامی و رجوع به آرای مردم را طرح کرد و

فرمود: اسلامی بودن نظام بر اساس وحی است و مردمی بودن آن بر اساس پذیرش

شماست.»

پذیرش به معنای قبول عقلاست و یکی از ارکان قرارداد وکالت می‌باشد.

۳۷-ص ۶۹: «یعنی اسلام تأمین است و کمبودی ندارد، اسلام ولایت، رهبری،

نبوت و رسالت را در درون خود دارد و به کمال این نصاب رسیده است. نیازی ندارد

که شما رهبر انتخاب کنید، فقط شما باید بپذیرید و به آن عمل کنید.»



بالاخره هرچه باشد، پذیرش یکی از ارکان قرارداد است که به انتفای آن کل قرارداد منتفی خواهد بود. اگر پذیرش نباشد نه ولایت خواهد بود نه رهبری و نه نبوت.

۳۸- ص ۷۰: «تحریف مقام‌ها و ضرورت رجوع به خبرگان»

اصلاً تشخیص خبرگان در عالمیت و اعلمیت فرض می‌شود نه در ولایت و سیاست. در امر ولایت خبرویت معنا ندارد، چون سیاست از مقوله علم نیست تا به وسیله خبرگان ثابت گردد و این هم یک عیب منطقی است بر سیستم ولایت فقیه، زیرا ولایت امر الهی است که جز خدا را از این مقام رفیع اطلاعی نیست.

۳۹- ص ۷۲: «تناقض ولایت فقیه و انتخاب مردم ... تا آخر صفحه»

لامحصل له، خارج از بحث است.

۴۰- ص ۷۳: «همه صفحه»

لاربط لهذه التفاصيل بالمطلوب.

۴۱- ص ۷۴: «هر پیامی که انما ولیکم الله» دارد، بالاصاله برای انبیا، بعد امام

معصوم. و سپس بالعرض برای نایب خاص آن‌ها مثل مسلم بن عقیل، مالک اشتر و

آن‌گاه برای منصوبین عام این‌ها مثل امام راحل (قده) ثابت می‌کند.»

گفته شد انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا حتماً به معنای حکومت نیست والا

لازم می‌آید که در آن واحد به عدد مؤمنین و مسلمین حکومت و حاکمیت باشد و این موارد

علل کثیره بر معلول واحد است.

۴۲- ص ۷۴-۷۵: «نکته دوم آن که: مخالفان و موافقان ولایت فقیه، دو نمونه از

ولایت فقیه جامع الشرائط را پذیرفته‌اند: نمونه اول این است که مردم وقتی مرجعیت

یک مرجع تقلید را می‌پذیرند، آیا او را به عنوان وکیل انتخاب می‌کنند یا به عنوان

ولی در فتوا؟»

در مرجعیت تقلید ممکن است به عدد مقلدین هرکس مرجعی داشته باشد. و هیچ

محدوری هم لازم نمی‌آید. اما در مسئله ولایت و امامت برای تمام امت باید یک ولی

واحد باشد و الا فساد لازم آید؛ این قیاس البته باطل است.



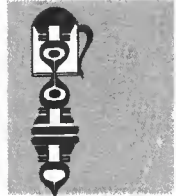
۴۳-ص ۷۵: «نمونه دیگر مسئله قضای فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت است که همه پذیرفته اند فقیه جامع الشرایط شرعا حق قضا دارد. آیا فقیه جامع الشرایط در سمت قضا وکیل مردم است؟ یا دین اسلام او را به پست قضا نصب کرده است؟ او قاضی است و هیچ سمتی از طرف مردم به او داده نمی شود. مردم اگر به او مراجعه کردند و وی را پذیرفتند، قضای او به فعلیت می رسد.»

قضا بر دو قسم است: قاضی بالنصب و قاضی بالتحکیم. در قاضی بالنصب اگر از سوی امام منصوب باشد، او وکالت از طرف امام دارد. و در قاضی بالتحکیم او از هر دو طرف وکیل بلامنازع است و باید به حکم خدا عمل کند.

۴۴-ص ۷۶: «این اقبال مردم، وکالت نیست بلکه پذیرش ولایت است.»
گفته شد پذیرش از ارکان هر عقدی است زیرا معنای حقیقت عقد، ایجاب و قبول است.

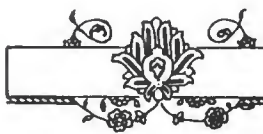
۴۵-ص ۷۷: «مؤمنانی که در جریان غدیر، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام را پذیرفتند، آیا حضرت علی (ع) را به عنوان وکیل خود انتخاب کردند یا او را به عنوان ولی پذیرفتند؟»

در خطبه غدیریه در ذیل خطبه این که آمده است: «اللهم وال من والاه، الی آخره» خود تفسیر صریحی از صدر است که مولا به معنای حجّت است نه به معنای حکومت. تازه اگر به معنای حکومت هم باشد، نصب نیست بلکه اخباری است بر مقام رفیع الهی امامت علی بن ابی طالب (ع)، تا مردم بدانند امامت هم رتبه نبوت است منهای وحی، و شاید این خبر امامت یک توصیه ضمنی باشد، که در بیعت با علی (ع) اختلاف نکنند. و اگر به معنای نصب بود آن همه اختلاف پیدا نمی شد. اللهم وال من والاه نیز صدر روایت را تفسیر می کند. چون اگر وال من والاه به معنای ولایت به معنای کشور داری بود، دیگر وال من والاه، معنای درستی نداشت زیرا «وال» ملاذ و ملجاء قرار دادن است، یعنی: ای خدا تو پناهگاه کسی باش که علی را پناهگاه خود قرار داده است. واللّه اعلم بالصواب.



نقد نقد

آیه الله عبدالله جوادی آملی



حضور مبارك جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی (دامت برکاته) با تحیت و دعا، حواشی مرقوم زیارت شد. از عنایت شما متشکرم. مطالب مختصری هم ارائه شد. امید است بیت رفیع مؤسس حوزه علمیه قم همچنان از هر گزندی مصون بماند.

علاقتمند شما جوادی آملی

۱۳۷۵/۱۲/۱

۱- در این فرض، ولایت فقیه سبک مجاز از مجاز از مجاز است.

البته مجاز لغوی نیست تا لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال و یا بعد از استعمال در معنای حقیقی خود، بر مصداق ادعایی تطبیق شده باشد بلکه مجاز در اسناد است، و حاکم به مجاز بودن آن، ادراک توده مردم نخواهد بود بلکه عقل ناب می باشد و مصحح چنین تجوزی همانا مظهریت عبد صالح نسبت به مولای حقیقی خود می باشد.

۲- اگر مقصود ولایت ... لازم می آید ...

تلازم مقدم و تالی در قیاس استثنایی مزبور باطل است، چه این که بطلان تالی هم ممنوع می باشد. اما بطلان تلازم، برای آن که منظور از «والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة ویؤتون الزکوة وهم راکعون» خصوص حضرت امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع) و مانند



اوست چنان که روایات فریقین به ویژه اهل بیت (ع) آن را تأیید می‌کند؛ و اشکال استعمال جمع و اراده فرد، مبسوطاً در بحث تفسیری طرح و طرد شد. و اما عدم بطلان تالی برای آن است که حیثیت ولی بودن با حیث مولی علیه بودن متفاوت است چه این که جهت رسول بودن با جهت مرسل علیه بودن متغایر است؛ مثلاً رسول اکرم دارای سمت رسالت است که دیگران فاقد آنند و آن چه از سمت رسالت او ظهور می‌کند، ایمان به آن و عمل به احکام آن بر تمام مرسل علیه‌ها لازم است حتی بر شخصیت حقیقی خود پیامبر، چه این که خداوند فرمود: «من الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون» بنابراین شخصیت حقوقی انسان کامل مانند علی بن ابیطالب (ع) ولی الله است و شخصیت حقیقی او همتای اشخاص حقیقی دیگر مولی علیه می‌باشد چنان که مبسوطاً در موطن خاص خود^۱ تحریر شد.

۳- این قضاء بالتحکیم ... مرتکب شده است.

کلمات قضاء در آیه ۳۶ سوره احزاب بدون تکرار، به خداوند و به رسول اکرم (ص) اسناد داده شد، بنابراین، مقصود قضاء بالتحکیم نخواهد بود، زیرا چنین قضائی شایسته خداوند سبحان نیست. منظور آیه طبق شان نزولی که شیخ الطائفه - قدس سره - در تبیان^۲ و نیز امین الاسلام - قدس سره - در مجمع البیان^۳ و دیگر صاحب نظران تفسیر یاد کرده اند حکم خاصی است که رسول گرامی (ص) درباره ازدواج زینب آسَدیّه دختر جحش یا ام کلثوم دختر عقبه ابن ابی معیط، با زیدبن حارثه فرمود، و آن زن از چنین نکاح نابرابر عادی و پنداری امتناع ورزید، و با نازل شدن آیه مزبور که حکم خداوند و پیامبر اکرم (ص) را نافذ و لازم دانسته و حکم انتخاب را از هر مرد باایمان یا زن باایمان در برابر حکم خاص یاد شده، سلب می‌نماید، آن زن و نیز بستگان او که قبلاً امتناع می‌کردند، به چنین حکم و در نتیجه به ازدواج یاد شده رضا داده‌اند و از آن جهت که مورد دلیل نقلی، مخصّص یا مقید عموم یا اطلاق آن نیست، گرچه حکم وارد نسبت به آن نصّ می‌باشد، می‌توان به عموم یا اطلاق آیه برای نفوذ هر حکمی که از خداوند و رسول اکرم (ص) رسیده استدلال نمود؛ و بخش پایانی آیه، سرپیچی از حکم خدا و رسول را گمراهی آشکار می‌داند.



۴- این فرمایشات ... الفا نمایم.

هر استدلالی باید به شکل اول برگردد (بلاواسطه یا باواسطه) اگر به صورت قیاس اقترانی ارائه شود، اما در خصوص حصرِ عزت حقیقی برای خداوند، شکل اول و کیفیت انتاج و ربط مستقیم نتیجه با مقدمتین در مقاله بیان شد و اجمال آن این است: عزت حقیقی خداوند، غیرمتناهی است، و هر غیرمتناهی مجال تحقق فرد دیگر از سنخ خود را (خواه محدود و خواه نامحدود) می‌بندد، پس عزت حقیقی و نامتناهی خداوند، مجالی برای تحقق عزت حقیقی موجود دیگری نخواهد گذاشت. و اما نسبت به مطالب دیگر اگر توضیحی برای تنظیم منطقی آن‌ها لازم باشد در هر مورد که نقدی بشود اشاره خواهد شد.

۵- این یک مجعول است ... نقیض کل رفع او مرفوع.

جعل اصطلاح نه عقلاً ممتنع و نه نقلاً ممنوع می‌باشد، و از باب جعل لغت نیست تا خِدا ع یا خِمال را به همراه داشته باشد، چون در ص ۷۸-۷۹ مجله حکومت اسلامی شماره اول، فرق بین ولایت بر محجوران و ولایت بر فرزندان بازگو شد، و در تناقض، وحدت‌های نه گانه معتبر است و ولایت والیان الهی بر امت اسلامی عین ولایت بر محجوران نیست، لذا ممکن است کسی هم عاقل باشد و هم مولی علیه، و اگر جمع چنین ولایی با عاقل بودن مولی علیه از باب تناقض محال باشد، فرقی بین اقسام آن نخواهد؛ بنابراین باید ولایت خداوند بر مردم فرزانه ممتنع باشد درحالی که عقلاً و نقلاً نه تنها ممتنع نیست بلکه ضروری می‌باشد. خلاصه آن که، ولایت خواه به معنای قیّم بودن بر محجوران و خواه به معنای حکومت و اداره امور کشور، دارای معنای اضافی از قبیل اضافه متخالفة الاطراف می‌باشد، که یک طرف آن «ولی» و طرف دیگر آن «مولی علیه» قرار دارد، و چون در مفهوم ولایت به معنای حکومت و تدبیر کشور، محجور بودن طرف متقابل آن اخذ نشد، بنابراین عنوان ولایت بر فرزندان، مستلزم جمع دو نقیض نخواهد بود.

۶- احکام ولایی یا به تعبیر دیگر ... باطل خواهد بود.

فتوای دینی، حکم ولایی و حکومتی دینی، حکم قضایی دینی، هر سه مستند به اصول، قواعد و مبانی دینی اند. مبانی دینی از منابع دین استنباط می‌شوند. منابع دین،



قرآن کریم سنت (قول، فعل و تقریر) معصومین (ع) اجماع منتهی به سنت به نحو کشف یا غیر آن - که بازگشت اجماع به هر تقریبی که تقریر شود، به سنت معصومین (ع) خواهد بود نه آن که اجماع در مقابل سنت باشد - و بالاخره چهارمین منبع غنی و قوی دین همان عقل ناب است که حجیت ره آورد آن در اصول فقه ثابت شد. چون قرآن کریم و سنت معصومین (ع) دلالت دارند که خداوند سبحان برای رسول اکرم (ص) و بعد از وی برای امامان معصوم (ع) ولایت جعل کرده است؛ پس هر حکمی که ولی معصوم برای اداره امور کشور صادر کرده باشد عمل به آن واجب و نقض آن حرام خواهد بود، و معنای وجوب و حرمت در این گونه از احکام ولایی و حکومتی، صرفاً جنبه دنیایی نخواهد داشت بلکه پاداش یا کیفر اخروی را نیز به همراه دارد، و چیزی که انجام آن ثواب اخروی دارد یا ترك آن عقاب اخروی دارد، دینی خواهد بود، بنابراین هرگز سلب کلی، به ایجاب جزئی نقض نخواهد شد؛ یعنی سیاست صحیح، که در محور حکم ولایی والی الهی انجام می گیرد، امری دینی و مستند به یکی از مبانی، اصول و قواعدی است که آن ها مستنبط از یکی از منابع یادشده می باشد. نتیجه آن که هرگز دین از سیاست صحیح جدا نیست و هیچ موردی یافت نمی شود که والی الهی حکم ولایی یا قضایی کرده باشد و خارج از محدوده مبانی و نیز بیرون از قلمرو منابع چهارگانه یا سه گانه دین باشد.

منشاء اشکال (نقض سلب کلی به ایجاب جزئی)، دو چیز است: یکی آن که منبع دین به کتاب و سنت منحصر شد و عقل که از منابع قوی دین است به حساب نیامد، با آن که عقل ناب با رعایت اصول و ضوابط نقلی، دارای حکم دینی خواهد بود و دیگر آن که نصب حاکم دینی ملحوظ نشد، و گرنه حکم چنین حاکم دینی جزء احکام و امور دینی محسوب می شد چنان که محسوب می گردد.

۷- ... این ولایت تکوینی است ... مانند رابطه مقولی است که قابل جعل نیست.

اطلاق «فَاللَّهِ هُوَ الْوَالِي»^۴ مفید حصر ولایت تکوینی و تشریحی برای خداوند است. ولایت خداوند به غیر او منتقل نمی شود، زیرا انتقال ولایت از خداوند به غیر، مستلزم برخی از مفاسد تفویض مستحیل است، لیکن جعل ولایت برای غیر خدا ممکن است، اما



در ولایت تکوینی با جعل تکوینی که همان جعل وجود و اشراق آن می باشد محقق می شود و در ولایت تشریحی با جعل اعتباری که همان جعل منصب اعتباری خواهد بود صورت می پذیرد؛ چون وجود، مجعول است نه ماهیت. همان طور که وجود نفسی جوهر و وجود رابطی عرض، مجعول است، وجود در قضایای مرکبه نیز مجعول خواهد بود. بنابراین هم رابط اشراقی مجعول است که آن عین فیض واجب است و هم رابط مقولی که آن هم به نوبه خو چون سهمی از هستی دارد مجعول به جعل تکوینی واجب است؛ البته مفهوم آن خارج از جعل می باشد چه این که ماهیت جوهر یا عرض نیز بیرون از محدوده جعل اند.

۸- و نه در هیچ جای دیگر.

ولایت بر محجورین به طور مبسوط در کتاب حَجَرِ مطرح است و نموداری از آن در مبحث تجهیز مِیت، معنون است که ولی مِیتِ اولی به تصدی تجهیز اوست (تغسیل، تحنيط، تکفین، تصلیه، تدفین) و بخشی از آن در مبحث قصاص و دیات طرح می شود که ولی دم، حق قصاص، دیه، تخفیف و عفو را دارد، اما ولایت بر جامعه (اعم از کشورداری و قضا و داوری بین متخاصمین) در مبحث جهاد و امریه معروف و نهی از منکر مطرح می شود. آن چه در ص ۶۶-۶۷ شماره اول مجله حکومت اسلامی از بخش امریه معروف و نهی از منکر کتاب شریف جواهر الکلام^۵ نقل شد، شاهد مدعاست و مشابه همین مطلب یعنی گستره ولایت فقیه در عصر غیبت در کتاب قضای جواهر نیز آمده است لیکن اکنون به بیان نورانی شیخ انصاری- قدس سره- در کتاب قضای او بسنده می نمایم:

شیخ انصاری-رحمة الله علیه- در کتاب قضا چنین فرموده است: از روایات گذشته، ظاهر می شود که حکم فقیه در تمام خصوصیت های احکام شرعی و در تمام موضوعات خاص آن ها برای ترتب احکام بر آن ها نافذ می باشد، زیرا متبادر از لفظ «حاکم» (در مقبوله عمر بن حنظله) همان متسلط مطلق است، پس آن (یعنی جعل حاکم) نظیر گفتار سلطان نسبت به اهل شهری است که بگوید: «من فلان شخص را حاکم بر شما قرار دادم»، از تعبیر مزبور بر می آید که سلطان، فلان شخص را در تمام امور شهروندان اعم از کلی و



جزئی که به حکومت برمی گردد مسلط نموده است. مؤید چنین استنباطی آن است که در جمله قبل (مقبوله عمر بن حنظله) آمده است: «فارضوا به حکماً»، لیکن در جمله بعد از عنوان «حکم» عدول شد و عنوان «حاکم» اختیار شد و چنین فرمود: «فإتی قد جعلته علیکم حاکماً»، و نفرمود: جعلته علیکم حکماً. و هم چنین متبادر از لفظ «قاضی» (در مشهوره ابی خدیجه) عرفاً کسی است که در تمام حوادث شرعی به او رجوع می شود و حکم او در تمام آن ها نافذ است، چنان که از سَمَت قاضیان روشن نافذ است به ویژه قاضی های موجود در اعصار ائمه (ع) ز قضات جور ... ۶.

۹- اولی صیغه افعال التفصیل است ... مگر در هنگام جهاد.

اولاً: کلمه اولی در آیه ۶ سره احزاب گرچه به صیغه تفضیل است، لیکن در خصوص آیه مزبور که دوبار ذکر شد، برای تعیین است نه تفضیل؛ زیرا در طبقه بندی وارث، تفضیل برخی از آنان که در طبقه سابق قرار دارند به طور قطع بر طبقه لاحق مقدمند: «اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض». غرض آن که اولویت سابق بر لاحق در بهره وری از میراث به نحو تعیین است نه ترجیح و اولویت رسول اکرم (ص) بر دیگران نیز به نحو تعیین است نه ترجیح.

ثانیاً: مورد ولایت و قلمرو آن در آیه مزبور خود مؤمنین (اعم از فرد مؤمن یا جامعه ایمانی) است، زیرا معنای «اولی بامر» همان ولایت بر آن امر است؛ پس معنای «اولی بالمؤمنین» همان ولایت بر مؤمنین است، و به مقتضای اطلاق، نفوس و اموال مؤمنان مورد ولایت پیامبر (ص) خواهد بود. نتیجه آن که، ولایت مؤمنان بر نفوس و اموال خویش در صورتی است که رسول گرامی نسبت به آن ها ولایت اعمال نکرده باشد، و پیام آیه ناظر به اصل ولایت بر امت اسلام و ایمان است و اختصاصی به ولایت بر محجورین ندارد.

۱۰- اولی الامر در این جا ... نه شرعی و الا تسلسل لازم می آید.

اولاً: گرچه امر به اطاعت در آیه مزبور و مانند آن، ارشادی است لیکن حکم ارشادی تابع مرشدالیه است؛ اگر متبوع آن، واجب بود، امر ارشادی نیز همان وجوب را (نه وجوب دیگر) می فهماند و اگر استحبابی بود، امر ارشادی نیز همان استحباب را (نه استحباب دیگر) می رساند.



ثانیاً: وجوب اطاعت در این گونه موارد شرعی است؛ یعنی فعل آن ثواب اخروی دارد و ترك آن عقاب اخروی دارد. حکم شرعی، مانند وجوب، در این گونه موارد گاهی از دلیل نقلی استفاده می‌شود، مانند قرآن، سنت معصومین (ع) و اجماع منتهی به سنت، و گاهی از دلیل عقلی استفاده می‌شود، مانند همین مورد که عقل به طور مستقل دلالت می‌کند بر وجوب اطاعت از مولای حقیقی و منصوبین او.

ثالثاً: دلیل عقلی در مقابل دلیل شرعی نیست، زیرا خود عقل (با شرایطی که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد) از منابع غنی و قوی شرع است، بلکه همواره دلیل عقلی در برابر دلیل نقلی قرار می‌گیرد، بنابراین نمی‌توان گفت: فلان حکم، عقلی است یا شرعی؛ بلکه باید گفت: فلان حکم شرعی، دلیل عقلی دارد یا دلیل نقلی، و این مطلب رایج که فلان شیء عقلی است نه دینی، یا عقلی است نه شرعی، درباره احکام و بایدها و نبایدهای عملی، روانیست. و اگر برای چنان تقابلی، موردی باشد، باید آن را در علوم تجربی و ریاضی و... جست و جو نمود.

رابعاً: تکرار کلمه «اطیعوا» درباره خداوند سبحان و رسول گرامی او (ص) و عدم تکرار آن درباره رسول اکرم (ص) و اولی الامر، نشان می‌دهد که محور اطاعت از خداوند همان پیروی در احکام کلی است که توسط پیامبر به امت اسلامی می‌رسد و مدار اطاعت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم همان پیروی در احکام ولایی و حکومتی و کشورداری است و نیز پیروی در احکامی است که به صورت وحی قرآنی نازل نشد بلکه به صورت الهام حدیث قدسی فرود آمد. و اطاعت از اولی الامر، ظهور کامل دارد در این که منظور لزوم پیروی از صاحبان امور کشورداری است، زیرا چنین اشخاصی را ولی امر می‌گویند؛ اما عالمان به احکام به عنوان اهل الذکر و مانند آن نامیده می‌شوند، که آیاتی از قبیل «فاسئلوا اهل الذکر» و نظیر آن دلالت بر لزوم فراگیری احکام خداوند از عالمان معصوم دارد. نتیجه آن که آیه مزبور، ظهور قابل اعتمادی در این زمینه دارد که اطاعت ولی امر واجب است. البته آن چه باید مورد تدبیر تام قرار گیرد این است که آیا آیه مزبور غیر معصوم را هم شامل می‌شود، یا به جهت آن که امر به اطاعت در آن، مطلق می‌باشد و



چنین اطاعت مطلق از غیر معصوم روانیست، لذا غیر معصوم را شامل نمی‌شود لیکن اگر معصوم (ع) فقیه جامع شرائط را برای تدبیر امور مسلمین به نحو خاص یا عام نصب کرده باشد، اطاعت از او نیز واجب خواهد بود، زیرا لازمه اطاعت از اولی الامر، پیروی از منصوبین آنان می‌باشد.

۱۱- کجا دیده شده یا شنیده ... واجب باشد.

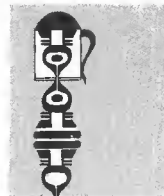
اولاً: همان طور که مجله محترم حکومت اسلامی در پی نوشت ص ۸۰ تذکر داده، مقاله مزبور اثر گفتاری راقم سطور است نه اثر نوشتاری؛ چنان که مقاله مکتوب در کیهان اندیشه شماره ۲۴ تیر ۱۳۶۸، آن هم محصول یک سخنرانی بود نه مرقوم قلمی؛ ثانیاً: از طرف ویراستار محترم یا حروف چین عزیز، اعتذار می‌شود که کلمه «حرام» بعد از کلمه «واجب» چیزی است که زاعَّ عَنهُ البَصَرُ، و در اصل چنین بوده است: اطاعت و عصیان، واجب و حرام ...

۱۲- این هم مسئله کلامی است ... پنج گانه ندارد.

مسئله ای که موضوع آن فعل مکلف است (اعم از فرد یا جامعه) مسئله فقهی است و پاسخ آن خواه مثبت باشد و خواه منفی، فقهی خواهد بود، و دلیل آن که لزوم اطاعت و حرمت عصیان باشد، عقلی است، و هرگز معیار شناخت مسئله که از کدام علم است دلیل او نخواهد بود، زیرا بسیاری از مسائل فقهی یا اصولی یافت می‌شود که دلیل آن عقلی است نه نقلی. و جوب اطاعت از خدا عقلی است، و مسئله مزبور که فعل جامعه موضوع آن است فقهی می‌باشد.

۱۳- این یک مسئله تاریخی است و ربطی به علم کلام ندارد.

علم کلام، مسائلی دارد که موضوع آن‌ها خداوند سبحان، اسماء، صفات و افعال اوست. مسئله ای که موضوع آن فعل خداوند است کلامی است نه تاریخی. البته بعد از اثبات چنین فعلی در علم کلام، ممکن است در تاریخ علم، از سیر و تطور علمی آن فعل خاص الهی بحثی به عمل آید، یا در تاریخ حوادث، پیرامون موقعیت تحقق آن فعل سخنی به میان آید.



۱۴- قدمت یا حدوث و این که فعل الله مانند کلام الله حادث است یا قدیم، مسئله ای کلامی است.

البته این گونه عناوین یادشده مسئله کلامی است، لیکن ضابطه در کلامی بودن مسئله، همان است که موضوع آن، خداوند یا فعل او باشد و اختصاصی به عناوین یادشده ندارد.

۱۵- در امور دنیوی روزمره دستوری نفرمودند لان الجزئی لا کاسب ولا مکتسب.

البته درباره تک تک امور جزئی دستوری نفرموده اند، لیکن به نحو عام که در حوادث واقعه و امور جزئی که وظیفه شما در آن ها روشن نیست به چه مقام مراجعه نمایید دستور داده است، چه این که همین قانون «الجزئی لایکون کاسباً ولا مکتسباً» یک اصل کلی و عام است که حکم تک تک جزئی را روشن می نماید.

۱۶- چون احکام شرعی همه به نحو ... از قبیل قضایای لابتیه است.

دین الهی همواره واحد است: «إن الدین عندالله الإسلام». شریعت و منهج در اعصار گوناگون متفاوت است: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهجاً»^۷. هنگامی که سلسله رسالت به خاتم المرسلین (ص) رسیده است، هم دین به کمال نایل آمد و هم منهج و شریعت، لیکن بحث مهم پیرامون حوادث واقعه است که روشن نیست تحت کدام حکم از احکام کلی دین و شریعت مندرجند. در این گونه از موارد، انسان آگاه، وارسته، مدیر و مدبر لازم است تا تصمیم گیری نماید.

جریان قضایای حقیقی، خارجی، بتی و لابتی در ریحیق مختوم مبسوطاً بیان شد، و آن چه مرحوم نائینی -رحمة الله علیه- در این باره فرموده اند باید مورد بررسی قرارگیرد که آیا به طور صحیح این معارف از علوم عقلی به علوم نقلی منتقل شد، یا به تعبیر سیدنا الاستاد امام راحل -قدس سره- این گونه مسائل عقلی مخصوصاً قضایای خارجی به طور دقیق، آن طوری که در علوم حقیقی و عقلی معنون است به علوم اعتباری و نقلی راه نیافت.

۱۷- اگر ولایت به هر معنا که باشد ... با اصول عقلایی سازگار است؟

چون ولایت منحصر در قیومیت بر محجورین نیست، لذا فرزندان از صحابه هم



ولایت رسول اکرم (ص) را در قبال وصف نبوت و سمّت رسالت او پذیرفتند و هم ولایت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) را در روز غدیر قبول کرده اند و هرگز این گونه از موثقی به معنای رای به قیّم بودن دیگری نظیر قیّم بودن ولیّ بر مجانبین و دیگر محجورین نخواهد بود، و چنین مطالبی موافق با اصول عقلایی هم خواهد بود.

۱۸- آیا سرپرستی جامعه را می تواند خود جامعه و مولی علیه تعیین کند.

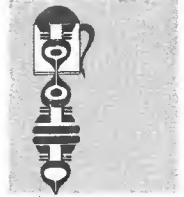
جامعه انسانی پذیرای سرپرستی فردی است که از طرف خداوند (بدون واسطه یا باواسطه) تعیین شده است و آن فرد والی - چنان که قبلاً گذشت - از جهت شخصیت حقوقی منصوب از طرف خدا (بدون واسطه یا باواسطه) دارای ولایت است و از جهت شخصیت حقیقی مانند دیگر اشخاص حقیقی، مولی علیه می باشد، و محذور جمع متقابلان با تعدد حیثیت بر طرف می شود.

۱۹- این ولایت به هر معنا که باشد ... و این سفارت است ولایت نیست.

البته ولایت والیان دینی نصب و جعل آن از طرف خداوند است (بدون واسطه یا باواسطه) و پذیرش آن ها از طرف مردم خردمند متدین می باشد و هرگز از طرف مردم نصب و جعل نبوده است. ولیّ مسلمین گاهی کسی را وکیل خود قرار می دهد که در این حال شخص مزبور، وکیل ولیّ است نه از باب وکیل در توکیل؛ زیرا امام معصوم (ع) وکیل مردم نبود بلکه ولیّ آنان بود و گاهی کسی را به سمت والی بودن نصب می کند که در این حال شخص مزبور والی بالتبع است نه وکیل در توکیل. و آنچه در همه جای دنیا معمول است بر اساس دموکراسی غربی است یا شرقی، اما جمهوری اسلامی، نه شرقی است و نه غربی، و بر اساس ولایت است نه وکالت، لیکن ولایت مکتب و فقاهت و عدالت، نه شخصیت حقیقی شخص معین.

۲۰- اگر این ولایت هم باشد ... وکیل در توکیل هم هست.

اگر تعیین ولیّ برای فرزندان جامعه معقول نباشد، فرقی ندارد بین آن که تعیین از سوی امام (ع) باشد یا از طرف مردم. ولیّ مسلمین گاهی وکیل تعیین می نماید و گاهی والی و تفاوت جعل وکالت و جعل ولایت در مطلب نوزدهم گذشت و در آن جا تذکر



داده شد که جعل ولایت برای والیان بلاد، از قبیل وکیل در توکیل نیست .

۲۱- مسلماً ولایت در این جا ... کشورداری نیست .

آن چه بر همه واجب است قبول ولایت است نه خود ولایت؛ یعنی اقرار به ولایت و پذیرش آن مانند نماز و زکات و حج و روزه بر همگان لازم است و مقصود از ولایت در این گونه از احادیث هم رهبری جامعه اسلامی است، زیرا در همین سلسله روایات برای برتری ولایت نسبت به سایر فروع دین چنین استدلال شده است که «لأنها (الولاية) مفتاحهنّ والوالي هو الدلیل علیهنّ» . یعنی سرّ برتری ولایت به معنای سرپرستی آن است که ولایت کلید سایر فروع بوده و والی راهنمای تحقق ارکان عبادی یاد شده می باشد .

۲۲- سرپرستی فرزندگان ... یک لغت متناقضی است .

چون ولایت منحصر در سرپرستی محجورین نیست و قسم دیگری هم دارد، و در معنای آن قسم محجور بودن مولی علیه اخذ نشده است، بنابراین ولایت بر خردمندان همراه تناقض نیست چنان که در مطلب پنجم بیان شد .

۲۳- گفته شد سرپرستی ... نمی آورد .

آن چه از آیه «إنّما ولیکم الله ...» و نیز نصوص مزبور که مهم ترین اساس اسلام را ولایت والیان دینی می شمارد، استفاده می شود، صحت سرپرستی جامعه انسانی است؛ مشابه آن چه هم اکنون عنوان سرپرستی مؤسسات فرهنگی و غیر فرهنگی رایج می باشد .

۲۴- پذیرش با انتخاب ... اقوی و اشدّ است .

پذیرش حقیّی که مشروع بودن آن قبل از قبول قابل ثابت است، تولی نامیده می شود و اما انتخاب به معنای توکیل هرگز قبلاً برای وکیل حق مشروعی ثابت نبوده است بلکه آن شخص به صرف انتخاب و توکیل، صاحب حق می شود، لذا بین پذیرش به معنای تولی ولایت کسی که از طرف خداوند (بدون واسطه یا با واسطه) دارای حق ولایت است و پذیرش ایجاب بایع که تا عقد مؤلف از ایجاب و قبول به نصاب تامّ خود نرسد حق مشروعی ثابت نیست، فرق فارقی خواهد بود .



۲۵- همه انسان ها ... به ولی ندارد.

گرچه همه افراد انسانی دارای حکمت نظری و عملی فی الجمله اند اما دارای آن ها به نحو بالجمله نیستند و آن چه در متن مقاله آمده است اصل حکمت نظری و عملی نیست بلکه مزایای علمی و عملی است که نه عالمان عادی آن مزایای علمی را واجدند و نه عاملان معمولی آن مزایای عملی را دارا هستند.

۲۶- باز آمده است ... علی الجدار.

البته حدیث مخالف عقل ناب همانند حدیث مبائن کتاب یا سنت قطعی، مضروب علی الجدار است، لیکن عقل هر انسان متعارف یا مدعی، میزان صحت و سقم حدیث نخواهد بود.

۲۷- انصافاً در کلام ... برای احکام عقلیه

عقل صحیح هم عهده دار تنظیم احکام درباره جزئیات متغیر است که آن ها را در قلمرو ضوابط عام ادراک می کند و هم مصالح و مفاسد مستور را از راه احکام نقلی ثابت شده کشف می نماید.

۲۸- عقل مبرهن بی معنا است.

کلمه مبرهن اسم فاعل است نه اسم مفعول و معنای صیغه ای که بر وزن اسم فاعل است، همان اقامه کننده برهان است و این تعبیر در قبال عقل مشوب به وهم مغالطه گر است که از فیض اقامه برهان محروم است.

۲۹- مدیریت جوامع انسانی را ... ترجیح بلامرجح است.

برای عقل عملی دو اصطلاح است؛ آن چه اولی به نظر می رسد این است که حکمت نظری و حکمت عملی را عقل نظری ادراک می کند و انجام بایدها و اجتناب از نپایدهای حکمت عملی به عهده عقل عملی است که از آن در روایات چنین تعبیر شده است: «ألْعقل ماعْبُد به الرحمن واکتسب به الجنان». تمام ادراک های صواب زیر پوشش عقل نظری است و تمام کارهای ثواب زیر پوشش عقل عملی است. گرچه در غالب انسان های معتدل عقل عملی وجود دارد، لیکن عقل عملی معصوم (ع) و نیز منصوب از طرف معصوم با عقل

عملی دیگران متفاوت می باشد از این جهت ترجیح راجح بر مرجوح خواهد بود نه ترجیح بدون مرجح .

۳۰- این روایت همان کلام ... جدایی دین از سیاست دارد .

گرچه هیچ ملّتی بدون حکومت نخواهد بود، لیکن امیرالمؤمنین (ع) بعد از شنیدن شعار خوارج که می گفتند: لا حکم الا لله، فرمود: «کلمة حق یراد بها الباطل» سپس لزوم اصل حکومت را بیان کرد، آن گاه طبق نظر دیگر که در نهج البلاغه ذیل خطبه ۴۰ آمده است چنین فرمود: اما در زمان امارت پاك (حکومت صالحان) پرهیزکار انجام وظیفه کرده و به کار اشتغال دارد، و در زمان امارت ناپاك (حکومت طالحان) تبه کار بهره می برد ... و شرایط حکومت پاك همان است که معصوم یا منصوب از طرف او سرپرست جامعه باشد. هرگز کلام یادشده دلالت بر جدایی دین از سیاست ندارد. شایسته است آنچه در ص ۶۷ شماره اول مجله حکومت اسلامی از صاحب جواهر-رحمة الله علیه- نقل شد بیشتر مورد تأمل قرار گیرد.

۳۱- متولی و مجری ... مدیریت امر دارد.

مدیریت جامعه اسلامی بر اساس مبانی ویژه اسلام است و والی چنین جامعه ای کارشناس متخصص مکتب دین یعنی فقیه جامع الشرایط خواهد بود، و این مطلب همان ولایت فقیه است که صاحب جواهر-قدس سرّه- و سوسه در آن را محصول نچشیدن طعم فقه می داند.

۳۲- «انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا» که شامل همه مسلمین ... و این محال

است.

مخاطب (ضمیر «کم») همه مسلمین اند لیکن اولیای آنان غیر از خداوند سبحان و رسول اکرم (ص)، حضرت امیرالمؤمنین و امامان بعدی اند. بنابراین اولیای محدود بر قاطبه مسلمین دارای سمّت ولایتند، در نتیجه ولی غیر از مولی علیه خواهد بود و محذور اجتماع متقابلین لازم نمی آید.

۳۳- اگر ولایت در این جا ... به فقهای عادی هم نصیب گردد.

آن چه برای انبیا و اولیای الهی ثابت می شود، مظهریت ولایت تکوینی و تشریحی



است و آن چه برای فقهای عادل منصوب (نصب عام یا خاص) ثابت می شود، خصوص ولایت تشریحی (نه ولایت بر تشریح) به نحو مظهریت (نه به طور استقلال یا بالتبع) می باشد .

۳۴- ولایت به معنای سرپرستی عقلاً ... الی غیرالنهایه .

فرزندگان غیر معصوم محتاج به سرپرستی معصوم اند (بدون واسطه یا با واسطه) و منصوبین از طرف معصوم (ع) نیز تحت سرپرستی معصوم (ع) و معصومین تحت تدبیر خداوند سبحان اداره می شود، و چنین ترسیمی از ولایت بر فرزندگان مستلزم تسلسل نیست، و همین مطلب از نامه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر استفاده می شود، زیرا آن حضرت چنین فرمود: «... فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَاكُ»^۸.

۳۵- گفته شد که سرپرستی فرزندگان ... جز ولایت بر صغار و مجانبین نیست .

اولاً: بیان شد که در مفهوم ولایت، محجور بودن مولی علیه اخذ نشد، لذا سرپرستی فرزندگان صحیح خواهد بود. ثانیاً: با انتهای جریان ولایت به معصوم که تحت ولایت الهی تدبیر می شود، هیچ گونه تسلسل هم لازم نمی آید. ثالثاً: معنای ولایت در آیه مبارکه مزبور همان سرپرستی است که امامیه برآند، نه دوستی که دیگران پنداشتند، زیرا گذشته از شواهد فراوان بر ولایت به معنای سرپرستی، تذکر این مطلب سودمند است که برای اثبات دوستی امیرالمؤمنین (ع) احضار هزاران نفر در بیابان گرم حجاز، ضرورتی نداشت، چنان که نزول آیه کریمه: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلِّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»^۹، با محتوای تهدیدآمیز لازم نبود. رابعاً: کلمه اولی- همان طور که قبلاً گذشت- برای تعیین است نه تفضیل. خامساً: بر فرض پذیرش اولویت در حال تراحم، هرگز تراحم منحصر در سرپرستی محجورین نیست، بلکه مهم ترین مورد تراحم همان اداره امور جامعه است که تراحم آن بین المللی است .

۳۶- پذیرش به معنای قبول عقد است ... وکالت می باشد .

فرق است بین پذیرشی که مسبوق به حق باشد و پذیرشی که ملحوق به آن باشد. قبول



ولایت معصوم (ع) و منصوب از طرف او مسبوق به حق است؛ یعنی قبل از پذیرش قبول کننده سمتی از طرف خداوند برای معصوم (ع) ثابت شده است، آن گاه مؤمنان آن حق ثابت را می پذیرند و اما وکالت حقیقی است که بعد از قبول ایجاب (نه قبول عقد) اصل عقد وکالت که سبب تحقق سمت می باشد حاصل می شود و ثمره آن پدید آمدن حق وکالت برای وکیل است. غرض آن که گرچه در وکالت پذیرش لازم است، زیرا عقد است نه ایقاع، لیکن هر جا پذیرش لازم بود از باب وکالت نیست.

۳۷- بالاخره هر چه باشد ... نه رهبری و نه نبوت.

منصب های الهی مانند نبوت، رسالت و امامت بر اساس «اللّه اعلم حیث یجعل رسالته» به افراد معصوم (ع) اعطا می شود و آنان دارای چنین سمت هایی خواهند بود و تصدی آن ها برای تحقق عینی بخشودن آثار سمت های مزبور، مشروع می باشد، لیکن اگر آنان بخواهند قدرت عینی بیابند و اهداف الهی را در خارج متحقق سازند مشروط به آن است که حدوداً امت اسلامی آن سمت را بشناسد و به آن ها ایمان آورده و میثاق ببندد و بقائاً ناکث، مارق و قاسط نشود؛ در چنین حالی آثار سمت های مزبور به فعلیت می رسد. پس قبول مردم از جهت میثاق و همکاری آنان در صحنه عمل شرط تحقق یافتن آثار و اهداف مناصب مزبور است نه شرط تحقق خود آن ها.

۳۸- اصلاً تشخیص خبرگان ... مقام رفیع اطلاعی نیست.

ولایت غیر معصوم که منصوب از طرف معصوم (ع) می باشد، مشروط است به بعضی از ملکات مانند فقاقت، اجتهاد و به برخی از ملکات عملی مانند عدالت، صلاحیت تدبیر و اداره، و هر کدام از این ملکات علمی و عملی، آثاری دارد که کارشناسان هر رشته، به وسیله آن آثار، پی به تحقق ملکات یاد شده می برند؛ مانند اجتهاد مطلق، اعلم بودن که از ملکات علمی است و توسط خبرگان مرجع شناس به آن ملکات علمی اطلاع حاصل می شود، چه این که صلاحیت مرجعیت و اداره امور مقلدین، به نوبه خود ملکه عملی است که آن هم به وسیله خبرگان فن معلوم می گردد، چنان که از دیرزمان علمای بزرگ عهده دار شناسایی ملکات علمی مراجع از یک سو و شناخت ملکات عملی آن ها از سوی

دیگر بوده اند.

۳۹ و ۴۰- لامحصل له ... لاریط لهذہ التفاسیل بالمطلوب.

آن چه در صفحه ۷۲-۷۳ شماره اول مجله حکومت اسلامی آمد پاسخی بود به برخی از نقدها.

۴۱- گفته شد ... بر معلول واحد.

پاسخ آن در شماره ۳۲ همین بحث گذشت و همان طور که معلوم شد محذور جمع بین متقابلین لازم نمی آید، روشن خواهد شد که توارد علل کثیره بر معلول واحد هم لازم نخواهد شد، زیرا مولی علیه متعدد است نه ولی.

۴۲- در مرجعیت و تقلید ممکن است ... باطل است.

جریان ولایت و الیان الهی برای نظم امور مسلمین است و هرگز تعدد آن در عصر واحد و در اقلیم واحد تاکنون طرح نشده تا مورد نقد قرار گیرد چه این که لازم هیچ دلیلی هم چنین امر باطلی نبوده و نیست و تنظیر مطلب ولایت به مرجعیت برای تقریب به ذهن است نه از باب قیاس فقهی و تمثیل منطقی.

۴۳- قضا بر دو قسم است ... باید به حکم خدا عمل کند.

معصوم (ع) ولی جامع انسانی است، گاهی همان معصوم (ع) فقیه جامع شرایط را وکیل خود قرار می دهد که در این حال فقیه مزبور وکیل ولی است و گاهی او را ولی و متولی اشیا یا اشخاص قرار می دهد، مانند جعل ولایت برای مالک اشتر و دیگر والیان دینی که در این حال فقیه یاد شده ولی منصوب از طرف معصوم می باشد. غرض آن که امکان جعل وکالت، مستلزم نفی امکان جعل ولایت نیست. اما قاضی تحکیم محتاج بررسی است که آیا وکیل متخاصمین است، یعنی حق قضا را طرفین دعوا به او عطا می کنند با این که خود متخاصمان صلاحیت قضا را فاقداند، و یا نه کسی که اصل صلاحیت قضا را خداوند به او داده است، متخاصمان به قضای او رضا می دهند.

۴۴- گفته شد پذیرش ... و قبول است.

البته هر عقد مقابل ایقاع مقوم به ایجاب و قبول است، لیکن هر عقدی وکالت نیست



و هر قبولی پذیرش ایجاب وکالت نیست . میثاق با معصوم (ع) جعل وکالت برای او نیست .

۴۵- در خطبه غدیریه در ذیل خطبه ... واللّه اعلم بالصواب .

پیام روشن خطبه غدیر از صدر او برمی آید نه از ذیل آن . در صدر خطبه مزبور، رسول اکرم (ص) از مردم اعتراف گرفت که آن حضرت به خود آنان از خود آن ها اولی می باشد، یعنی همان مضمون آیه ۶ سوره احزاب را که دلالت بر ولایت تعیینی (نه ترجیحی) دارد از تمام مخاطبان غدیر اقرار گرفت . بعد از چنین مقدمه که فقط پیرامون ولایت و سرپرستی است فرمود: «من کنت مولاة فعلى مولاة»، آن گاه در ذیل خطبه اموری را به عنوان دعا یادآور شد که عبارت از دوستی دوستان علی بن ابی طالب (ع) و دشمنی دشمنان آن حضرت و یاری یاوران او و خذلان و منکوب شدن خاذلان او باشد . بنابراین معنای مولا بودن علی بن ابی طالب (ع) صرف حجّت بدون آن حضرت، بودن سِمَت سرپرستی نیست چه این که به معنای محبّت یا نصرت هم نخواهد بود، زیرا همه این امور در جنب جریان ولایت حضرت رسول ذکر شد .

پی نوشت ها :

- ۱- مجله حکومت اسلامی : شماره ۱، ص ۵۶-۵۷ .
- ۲- ج ۸، ص ۳۴۳ (ط بیروت) .
- ۳- ج ۸، ص ۳۵۹ (ط شركة المعارف الاسلامیه) .
- ۴- شوری (۴۲) آیه ۹ .
- ۵- ج ۲۱، ص ۳۹۷ .
- ۶- القضاء والشهادة (ط کنگره بزرگداشت شیخ انصاری) شماره ۲۲، ص ۸-۹ .
- ۷- مائده (۵)، آیه ۴۸ .
- ۸- نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۱۱ .
- ۹- مائده (۵) آیه ۶۷ .



نقد و نظر

در شماره دوم مجله، گفت و گویی از آیه الله جوادی آملی و دکتر مهدی حائری یزدی به چاپ رسید. این گفت و گوها که در فضایی عالمانه و میان دو شخصیت علمی روی داد، برای جامعه فرهنگی سودمند افتاد و بسیار جلب توجه کرد، لیکن چون به صورت تعلیقه و تحشیه بود، جای پاره ای از ابهام در آن بود، ادامه گفت و گو که از سوی آنان به مجله رسیده، به صورت تشریحی به تبیین دیدگاه های آن دو بزرگ پرداخته و در این شماره، نشر می یابد.

امید است این بخش که فصل الختام این گفت و گو به حساب می آید در روشنگری آرا و نظریات مفید افتد.

شایان ذکر است که فصلنامه از این گونه گفت و گوها که در فضای عالمانه به انگیزه روشنگری و حقیقت جویی، برگزار شود، استقبال می کند.

«دفتر مجله»



گفت و گویای خردمندان دربارۀ حکومت اسلامی

دکتر مهدی حائری یزدی

عطف به گفت‌گوهایی که بین این نگارنده و جناب آقای جوادی آملی دست داد و در شماره گذشته مجله «حکومت اسلامی» به چاپ رسید، بعضی از دوستان اصرار می‌ورزند که برای بار دوم هم پاسخی به مرقومات معظم له عرض نمایم. اما به رغم این پیشنهاد، این جانب فکر می‌کنم آن چه را که شرط صلاح بوده و عقل نظری و عملی ایجاب می‌کرده، ضمن کلمات و جملات کوتاه، اما جامع و مستدل در آن حواشی اعلام داشته‌ام، و ایشان هم جز الفاظ و مطالب دیرین و همیشگی خود چیزی بر کوله بار معرفت ما نیفزودند.

معلوم است که مقصود به خطاب این ردیف صحبت‌ها طبقه خاصی از پژوهش‌گرانی می‌باشند که با داشتن سهم سرشاری از فطنت و قاده، راه و رسم خردمندانۀ اندیشی را به خوبی آموخته‌اند. از این رهگذر، روش تعقل که در آموزش عالی تعلیم اول آمده است، این نیست که همان مطالبی که دقیقاً به طریق ژرف اندیشی و تحقیق، تحریر یافته و به صورت جامع هر چند به اختصار تقدیم محققین عالی مقام گردیده، بازگویی و تکرار گردد. زیرا در این صورت رشته سخن به درازای نامطلوب که مجادله غیر حسنا و در اصطلاح منطق ماده «تبکیت و تشغیب» که تهییج شرّ است، گراییده خواهد شد و به قول شاعر:

گر دهمش تار صفت گوشمال

پاره شود رشته و آرد ملال



تنها مطلبی که باید در این مقطع از زمان هشدار داد، این است: به طوری که دیده می‌شود اغلب پژوهش‌گران و اندیشمندان موجود دست‌خوش احساسات و علاقه‌مندی‌های خاصی هستند که معیارهای قضا و داوری‌های بی‌طرفانه خود را هر چند به صورت ناخودآگاهانه در برابر نیروی جاذبه و کشش‌های درون‌کاری خود از دست می‌دهند و خویشتن را از حقیقت‌یابی به دور می‌دارند. در برابر این پدیده نابه‌هنگام تنها راه‌گریز از این تنگنای ناخواسته این است که برخی مطالب کلیدی را مطرح کنیم و پیچیدگی‌های آن را برطرف سازیم تا کسی نتواند از این پیچیدگی‌ها استفاده کند و حقیقت را واژگون جلوه دهد. باری، در گفت‌گوهای حاشیه‌واری که پیرامون برخی از نقاط ضعف فلسفه وجودی حکومت اسلامی رخ داد و مجله «حکومت اسلامی» متصدی چاپ و نشر آن گردید، متأسفانه معلوم شد بعضی نکاتی که تصور می‌رفت یا بین‌الثبوت است یا مفروغ‌عنه و نیازی به توضیح و تکثیر کلام ندارد، در نظر برخی از زبندگان و پویندگان طریقه معرفت‌شناسی مستور و ناشناخته مانده و این بزرگواران هنوز اندر خم یک کوچه‌اند.

بدین ملاحظه اکنون شایسته و بایسته است که پیرامون برخی از این بحث‌های کلیدی اندکی بیش از پیش قلمفرسایی شود تا زبان و فرهنگ عمومی ما نیز بتواند از کیفیت بحث تا جایی که ممکن است رهنمون و بهره‌مند گردد.

یکی از مطالب مهمی که طرح گردید این بود که احکام حکومتی و ولایی برخاسته از مصالح و مفسد روزمره‌ای است که حکومت وقت تشخیص می‌دهد و بر اساس این تشخیص بدون توجه به احکام شرع، و حتی با مخالفت با این احکام، حکمی را تشریح و وضع می‌نماید و صورت قانونی می‌دهد. بر اساس این فرض توضیحات زیر به نظر می‌رسد: ۱- احکام حکومتی و ولایی که با توجه به تشخیص مصالح و مفسد روزمره مردم از سوی حکام وقت وضع و مشروعیت می‌یابد، بدون این که به هیچ‌کدام از منابع شریعت استناد داشته باشد، هم‌چون قضایای جزئی است که متناقض با قضیه سالبه کلیه عدم جدایی دین از سیاست است. بدین جهت نظام دینی خود جدایی دین از سیاست را ناآگاهانه پذیرفته است.

در پاسخ این پرسش منطقی، گفته شده «عقل‌ناب» که یکی از منابع حکم شرعی است، مرجع نهایی این احکام حکومتی است و با توجه به آن، احکام حکومتی هم احکام شرعی قلمداد می‌شوند.

ما می‌گوییم: اگر «عقل ناب» به راستی منبع استنباط احکام حکومتیه است و عقل ناب هم به دلیل ملازمه «کل ماحکم به العقل حکم به الشرع» حکم شرعی را ایجاب می‌کند پس به همین دلیل احکام حکومتی مانند دیگر احکام شرع، احکام شرعی دائمی و ازلی خواهند بود و مانند خود عقل ناب که از کلیت و ابدیت برخوردار است این احکام نیز احکام اولیه شرعیه ازلی و ابدی خواهند بود. و آن چه که خواننده اید که عقل هم یکی از منابع حکم شرعی است، احکام اولیه شرعیه است نه احکام حکومتیه که عامل و منبع نهایی آن فقط حکومت وقت است.

۲- باز در پاسخ این پرسش منطقی چنین آمده است: احکام حکومتی و ولایتی دارای ثواب و عقاب اخروی است، و هر حکمی که دارای ثواب و عقاب است (به دلیل آن) حکم شرعی است، پس احکام حکومتی شرعی می‌باشند.

ما می‌گوییم: اولاً: از کجا و چه منبعی بر شما ثابت شده که احکام حکومتی مستلزم عقاب و ثواب است؟ این یک ادعای خلق الساعه‌ای بیش نیست و در هیچ جا این ادعا گفته نشده. و ثانیاً: مسئله عقاب و ثواب یک مسئله کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد. و در مسائل کلامی قبول یا انکار هر مطلبی آزاد است و با انکار آن، این استدلال قهراً باطل و کان لم یکن می‌شود.

۳- باز در پاسخ پرسش منطقی مزبور (نقیض سلب کلی ایجاب جزئی است) گفته شده: منابع احکام دینی به کتاب و سنت منحصر نیست و عقل که از منابع قوی دین است به حساب نیامده، با آن که «عقل ناب» با رعایت اصول و ضوابط نقل دارای حکم دینی خواهد بود.

در پاسخ این سخن می‌گوییم: اولاً: مقصود ما از کتاب و سنت، هر منبع دینی است که شامل عقل در سلسله علل نیز می‌شود. و ثانیاً: آنان که به اولیات منطوق و فلسفه واقفند خوب می‌دانند که «عقل ناب» همان «فعلیه محضه» است که هرگز التفات و توجه به جزئیات زمان و مکان ندارد و احکامی که از سوی او صادر می‌گردد همه مانند خود این عقل، احکامی ابدی و ازلی و غیر قابل تغییر و کون و فساد است و هیچ گونه وابستگی به مصالح و مفاسد هیچ کشور و هیچ حکومت یا سرزمینی ندارد تا چه رسد به تشخیص زید و عمر و بکر... این که گفته اند: عقل ناب با رعایت اصول و ضوابط نقل دارای حکم دینی است؛ یکی دیگر از تناقضات مفهومی است که گوینده بدان خو گرفته است.

«عقل ناب» دارای سه مشخصه ذاتی و غیر قابل انفکاک است به شرح زیر:



اول آن که ازلی الثبوت و ابدی البقاء است. دوم آن که کلیت و شمول بر کثیرین دارد و فارغ از اتحاد با جزئیات و متغیرات زمان و مکان روزمره طبیعت است. سوم آن که از هر گونه تحول و دگرگونی اعم از کون و فساد و حرکات جوهری و عرضی مصونیت دارد.

- | | | |
|-------------|---|-------------|
| 1.Eternal | } | Pure Reason |
| 2.Universal | | |
| 3.Immutable | | |

انصاف دهید عقل ناب با این خصوصیات چگونه می تواند منبع احکام متغیر و کون و فسادهای محیط طبیعی و تحولات اجتماعی بسیار جزئی و متغیر در زمان و مکان مخصوص باشد. به علاوه اگر عقل ناب، مستند استنباط احکام حکومتیه است - چنان که در پاسخ به مطالب این نگارنده گفته شده - دیگر چه نیازی به مجمع تشخیص یک چنان عقلی است که ناب است و خود به خود بدیهی و غیر قابل استتار است و از هیچ قلت و کثرتی آسیب پذیر نیست و از خصوصیت زمان و مکان و ماده پالوده است!؟

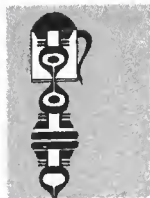
از همه بالاتر این که تشخیص مصالح مرسله - که درست به معنای تشخیص مصلحت عمومی است - در عداد قیاس و استحسان و از منابع استنباط و فتاوی عامه یعنی اهل سنت و جماعت است و چون مفید یقین نیست از طرف ائمه شیعه - سلام الله عليهم اجمعین - خالی از اعتبار و مشروعیت و حجیت است مگر از باب ظن مطلق آن هم بنا بر قول انسداد باب علم و علمی.

یک شاهد تاریخی

به خاطر دارم در یکی از نوشتارهای امام فخر رازی خوانده ام که مصادره فدک بر اساس حکم حکومتی انجام پذیرفته است و حکومت، مصلحت را چنین تشخیص داده که باید ملک مزبور در اختیار حکومت عامه و بیت المال مسلمین باشد، اما این طریقه را هرگز ائمه شیعه توشیح نفرموده اند.

همه به یاد دارند که در چند سال پیش بورقه در ماه مبارک رمضان از طریق تشخیص مصلحت، حکمی صادر کرد که روزه ماه مبارک رمضان به علت مضایق و تنگناهای اقتصادی بر کسی واجب نیست و مردم باید سر ساعت همیشگی به کار خود مشغول باشند.

بعضی از کشورهای غربی هم که هم جنس بازی و حتی مزاجت با هم جنس را به علت



جلوگیری از تکثیر نسل و مصلحت اندیشی های اقتصادی و اجتماعی، قانونی و مشروع کرده اند تنها از رهگذر همین اصل تشخیص مصالح عمومی بوده و می باشد منتها با این تفاوت که آن ها دیگر این قانون گذاری و به طور کلی تشریحات و قانون مندی های خود را به دین و خدا و پیغمبر نسبت نمی دهند. در این جاست که باید این هشدار را از این آیه معجزت آسای قرآن کریم با اعجاب و تکریم بخوانیم که خدا درباره پیامبر محبوب خود می فرماید: «ولو نقول علینا بعض الاقاول. لاخذنا منه بالیمین. ثم لقطعنا منه الوتین؛^۱ اگر پیامبر چیزی را که ما نگفته ایم بگوید، عهد خود را از او باز پس خواهیم گرفت و سپس شاه رگ های او را بریده خواهیم ساخت.»

* * *

یکی دیگر از مفاهیمی که دستخوش نوسان فکری و ابهام زبان و فرهنگ عامه یا اندیشه عمومی شده، مفهوم «ولایت» است. که در اصول مذهب تشیع به درستی به معنی امامت آمده و امام هم کسی است که همگونه با پیامبر در تمام امور بر دیگران پیشی علمی دارد. اما «ولایت» در موارد دیگر به معانی دیگری هم چون قیمومت بر صغار و مجانین، یا دوستی و محبت و هم چنین در برخی استعمالات به معنای قبول مسئولیت و به عهده گرفتن امری از امور آمده است. اما هیچ گاه در هیچ مورد به معنای کشورداری و سیاست مدن نیامده. ولی در زبان متکلمین و فلاسفه اسلامی ولایت مطلقه برای خدا به معنی احاطه قیومیّه او بر کل جهان هستی است و در مورد پیامبر و امام احاطه حضور بر نظام احسن تشریحی او است که به معنای امامت است و مفهوماً هیچ تناسبی با فن سیاست که در ردیف علم حصولی است و از مقوله کیف نفسانی است، ندارد.

بنابراین از نقطه نظر مفاد و مفهوم لغت یابی، هیچ گاه «ولایت» به معنای سیاستمداری نیامده است. هر چند عملاً مدینه فاضله و اتوپیای افلاطونی هنگامی از حالت ایده آلی به وجود خارجی عینی و حقیقی خواهد پیوست که همه شهروندان به مرحله ای از رشد و بلوغ اجتماعی نایل آیند تا بتوانند عالمانه و عاشقانه پذیرای آن عدل الهی از سوی پیامبر یا امام معصوم خود بوده باشند و همه با حق الیقین شناسایی کنند که علاوه بر مقام پیامبری و امامت - که هر دو از یک رفعت بی کران مقام الوهیت ریشه می گیرند - اینان برای زمامداری و رهبری سیاسی که بر محور متغیرات زمان و مکان می چرخد، انتخاب احسن اند.



در سرآغاز تاریخ اسلام به شکلی نمونه این اتویبای سیاسی-اجتماعی برای پیغمبر عظیم الشان اسلام پس از مهاجرت از مکه به مدینه اتفاق افتاد و نیز پس از ۲۵ سال این فرصت طلایی برای علی ابن ابی طالب (ع) به دست آمد که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. شاید تقدیر الهی هم جز نمونه سازی بیش نبوده است.

باری، مقصود این نگارنده این است که امامت، هم رتبه نبوت است، تنها با این تفاوت که نبی، مأموریت می یابد که مشهودات خود را از جهان قانون مند الهی برای مردم بازگو کند و مردم را با نظام تشریح جهان هستی آشنا سازد، اما امام متعهد است این وظیفه را نه از سوی خود بلکه از سوی نبی اکرم به مردم جهان بشناساند و این هم به خاطر این دلیل است که دین تازه ای بر دین پیامبر افزوده نگردد.

برای توضیح بیش تر در موضوع نبوت و امامت به کتاب «حکمت و حکومت» مراجعه شود.

یک پرسش اعجاب انگیز

پس از این که حقیقت امامت، که اصل چهارم از اصول پنج گانه مذهب تشیع است، به خوبی معلوم گردید و دانسته شد که امامت همگونه با نبوت حضور در محضر علم عنائی ربوبی به جهان قانون مند الهی است و ولایت هم به معنای همین حضور و احاطه بر این نظام احسن تشریح است و امام-علیه السلام- پس از پیامبر اکرم ولی امر شریعت است و کسی مانند او نیست که چنین رابطه حضوری با لوح علم عنائی ربوبی داشته باشد، دیگر چگونه می توان باور نمود که برخی از مقامات روحانیت شیعه اصرار می ورزند که ولایت را که جز به معنای امامت نیست از همگونگی با مقام نبوت تنزل داده و در امور کشور داری و قدرت طلبی به رهبری سیاسی تفسیر کنند؛ آن هم نوع سیاست و حاکمیتی که هرگز خدا برای پیامبر خود نخواست است و به او می فرماید: «فذكر انما انت مذكر، لست عليهم بمصيطر». ۲

پی نوشت ها:

۱. الحاقه (۶۹) آیات ۴۴، ۴۵ و ۴۶.

۲. غاشیه (۸۸) آیات ۲۱ و ۲۲.



مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه

آیة الله عبدالله جوادی آملی

چون مستور ماندن برخی از مبادی تصویری و یا مطوّی بودن بعضی از مقدمات تصدیقی بحث از سهولت تصور معنای ولایت فقیه یا از میسور بودن پذیرش آن می‌کاهد، مناسب است توجه پژوهش‌گران مبانی ولایت فقیه و ناقدان محترم آن به چند مطلب جلب شود.

یکم: تضارب آرا که مایهٔ میلاد رای صائب است: «اضربوا بعضی الراي ببعض فأنه بتولد منه الصواب»^۱؛ به نوبهٔ خود یک نکاح فکری است چنان‌چه شیخ بهائی - قدس سره - در تعبیر نغز و دل‌پذیر خود می‌گوید: السؤال مؤنث و الجواب مذکر^۲، و تجربهٔ مراکز پژوهش و تحقیق مؤید آن است که تناوری و باروری نهال علم در پرتو تناکح نقد و نظر می‌باشد، و ظهور یک مطلب علمی بدون تحلیل ناقدان و عرضه بر پژوهش‌گران به تنهایی از فکر بکر یک انسان منزوی و تک‌اندیش بسیار نادر است، چه آن‌که میلاد مسیح (ع) از یک انسان مبرّای از نکاح و منزّه از زواج نادر و معجزه است.

بنابراین تضارب علمی، که سنت حسنه برای تولّد نسل جدید دانش به شمار می‌آید؛ باید محکوم به برخی از قوانین عام و مهم تناکح باشد و آن همان، کفو و همتایی پاسخ و



پرسش است، یعنی اوج و حضیض جواب مناسب با اوج و حضیض نقد و سؤال می باشد، زیرا در صورت فقدان کفو بودن و همتایی این دو، اثر مطلوب از تضارب علمی به دست نمی آید و تاکنون تمام جواب ها در تبیین مبانی ولایت فقیه، همتای سؤال ارائه شده و سبب خفض و رفع پاسخ را باید در انخفاض و ارتفاع پرسش جست و جو کرد.

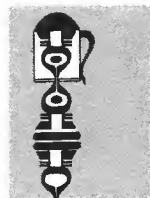
دوم: چون عقل ناب از منابع غنی و قوی شرع است، به استناد قضایای بین یا مبین، حسن و قبح عناوین کلی را استنباط می نماید و همین روش به نوبه خود اجتهاد مشروع بوده و فتوای چنین عقلی حجّت شرعی و کلی است، و در اثر اجتهاد کارشناسانه مصادیق خارجی آن ارزیابی می شود و اندراج آن ها تحت یکی از عنوان های صلاح یا طلاح بررسی می گردد و مدار تقوی یا طغوی بودن آن ها مشخص می شود، سپس حکم ضروری، کلی، دائم و ذاتی عقلی بر آن منطبق می گردد و وزان چنین اجتهاد عقلی و تطبیق کلی ثابت دائم بر جزئی متغیر زایل و زان اجتهاد نقلی و انطباق حکم نقلی ثابت دائم بر مصداق متغیر و زایل می باشد، و هیچ فرقی در این جهت اجتهادی بین عقل ناب و نقل خالص نخواهد بود، یعنی هر دو قانون، کلی، ثابت و دائمی اند، و انطباق حکم کلی بر مصداق جزئی و اندراج آن تحت قانون کلی، گذرا و متغیر بوده و تابع تحقق مصداق می باشد. پس نمی توان گفت:

احکام حکومتی و ولایی بدون توجه به احکام شرع و حتی با مخالفت با این

احکام ...

زیرا حکم عقل ناب که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد، مشروع می باشد. چون یا اصلاً در آن مورد حکم عقل بر خلاف حکم نقل نیست و یا اگر هست از باب تراحم مهم و اهم فتوای عقل همانا تقدیم اهم بر مهم است و همین ترجیح عقلی نیز مورد تایید دلیل نقلی خواهد بود.

سوم: اگر عقل ناب حجّت شرعی است و ادراک حسن چیزی که به نصاب صلاح ملزم



رسیده است. سبب حکم عقل مزبور به وجوب آن می شود مانند حفظ نظم امور مسلمین، و ادراک قبیح چیزی که به نصاب طلاح تام رسیده است سبب حکم عقل به حرمت آن می شود مانند هرج و مرج جامعه اسلامی، چون چنین چیزی اختصاص به هیچ عصر، مصر و نسل ندارد، گذشته از آن که حکم شرعی است نه غیر شرعی، از احکام اولی خواهد بود و اگر برخی از امور جزء احکام ثانوی محسوب می شود هرگز ثانوی بودن مانع مشروع بودن آن نیست، زیرا معیار مشروعیت یک حکم همانا حجیت شرعی آن است چون نه اولی بودن حکم، شرط مشروعیت آن است نه ثانوی بودن آن، مانع مشروعیت می باشد.

پس نمی توان گفت: احکام حکومتی ... به هیچ کدام از منابع شریعت ... هم چون قضایای جزئی است که متناقض با قضیه سالبه کلیه عدم جدایی ... ناآگاهانه پذیرفته است. بلکه باید گفت لازم حجیت شرعی عقل ناب آن است که موارد مذکور مؤید عدم تفکیک سیاست از دیانت می باشد، نه به عکس، زیرا منبع نهایی احکام حکومتی (بدون واسطه یا با واسطه) عقل ناب می باشد که حجیت آن معقول و مقبول اصول فقه است نه حکومت وقت.

چهارم: حکم کلی، ضروری، دائم، ذاتی، نه عهده دار اصل وجود موضوع جزئی خود است و نه کفیل ثبات آن، و نه ضامن بقای او خواهد بود، یعنی ممکن است، حکمی عقلی یا نقلی به طور ثابت و دائم از منبع خاص خود صادر شود، و موضوع آن هنوز موجود نشده باشد، یا بر فرض وجود، منقرض شده باشد و جز فسیل های باستانی چیزی از آن به جا نمانده باشد.

بنابراین نه ثابت و دوام حکم عقلی یا نقلی سبب ثبات و دوام موضوع خواهد بود و نه به عکس، تغیر و زوال موضوع خارجی آسیبی به ثبات و دوام حکم عقلی یا نقلی می رساند. احکام حکمت عملی (باید و نباید) در محدوده فقه، اخلاق، حقوق، سیاست و ... که امور انشائی اند نه اخباری، اگر جهت تقریب ذهن به احکام حکمت نظری (بود و



نبود) در محور، فلسفه طبیعی، ریاضی و منطقی تشبیه شوند، از قبیل قضایای حقیقیه اند که وجود و عدم، ثبات و تغیر، دوام و زوال مصادیق خارجی آن‌ها هیچ گونه گزندی به کلیت، ثبات، دوام و ذاتی بودن آن‌ها نمی‌رساند. و خلط حکم و موضوع و مغالطه عنوان و معنون و اخذ مصداق به جای حکم زمینه چنین تنشی را فراهم می‌کند که گفته شود: عقل ناب با این خصوصیات (ازلیّ الثبوت).

پنجم: اگر حجیت شرعی عقل ناب پذیرفته شد، فتوای آن مانند فتوای دلیل نقلی همان حکم دینی است و چون حکم دینی است وفاق و خلاف عملی آن پاداش و کیفر اخروی دارد. و با توجه به استناد احکام حکومتی به عقل معتبر شرعی، چون دلیل آن شرعی است مدلول آن هم مشروع خواهد بود. پس نمی‌توان گفت:

این یک ادعای خلق الساعه‌ای بیش نیست و در هیچ جا این ادعا گفته نشد...

لذا فتوای بطل تاریخ و فقیه فحل در تحریم تنباکو قریب به این مضمون بوده است:

[الیوم استعمال تنباک بمنزله محاربه با امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف»

می‌باشد]، به طوری که مخالفت حکم ولایی عقاب اخروی را به همراه دارد.

گذشته از تمامیت نصاب برهان عقلی بر ثواب و عقاب احکام حکومتی، می‌توان

ترتیب ثواب و عقاب بر امتثال یا تمرد حکم حکومتی را از دلیل نقلی نیز استنباط کرد.

در مجله حکومت اسلامی شماره دو، ص ۲۳۹-۲۳۸ از شیخ انصاری (رحمه

الله)، و دیگران نقل شد که به استناد مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه با عدول

از لفظ (حکم) به عنوان (حاکم) نفوذ شرعی احکام ولایی فقیه جامع شرایط استفاده

می‌شود و اطلاق حرمت رد (الرأد علیه کالرأد علینا) حرمت همه موارد رد احکام ولایی و

قضایی را شامل می‌شود، و اگر نقض حکم قضایی یا ولایی والی دینی معصیت بود و

مستلزم عقاب حتی برای خود حاکم شرع چنان چه صاحب جواهر - رحمه الله - آن را از

اطلاق حرمت رد استفاده کرده است، پس ابرام عملی آن حکم، اطاعت بوده و موجب

ثواب اخروی می‌باشد.



ششم: گرچه بحث پیرامون اصل ثواب و عقاب، دوزخ و بهشت و کیفیت وجود آن‌ها و تحقق فعلی یا تقدیری آن‌ها و سایر مطالب مربوط به آن کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد، و قبول و نکول آن، آزاد می‌باشد، لیکن در ساختار نظام دینی برای مؤمنان به آن، این مطلب مطرح است که از چند راه می‌توان حرمت چیزی را استنباط کرد: یکی اطلاق عنوان حرمت بدون قرینه صارف بر ارتکاب آن و دیگری ورود صیغه نهی تحریمی از آن بدون شاهد بر تنزیه، و سومی تصریح به این که فلان چیز معصیت است، و چهارمی این که وعید و تهدید به عقاب اخروی تصریحاً یا ضمناً بر ارتکاب آن وارد شده باشد.

فقیهان نام آور، در تشخیص معصیت کبیره که ارتکاب آن مانع تحقق اصل عدالت یا مزیل عدالت متحقق است از تهدید و وعید صریح یا ضمنی استفاده نموده‌اند. بنابراین نمی‌توان گفت:

عقاب و ثواب یک مسئله کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد و

زیرا در فقه از وعید به عقاب اخروی، حکم فقهی و فرعی، موضوع خاص ثابت می‌شود.

هفتم: گرچه جعل اصطلاح، عقلاً ممتنع یا نقلاً ممنوع نیست لیکن به کارگیری آن در حوار فرهنگی مشروط به اعلام قبلی است، آن چه در مراکز فقهی و متون علمی (فقه و اصول فقه) آمده همانا قسیم بودن دلیل عقلی نسبت به دلیل نقلی (کتاب و سنت) است و هرگز عنوان «کتاب و سنت» مصطلح و متداول بین آشنایان به علوم حوزوی مَقَسَم هر منبع دینی اعم از عقل و نقل نخواهد بود بلکه مخصوص دلیل نقلی است.

پس بدون اعلام قبلی در جریان نقد و نظر نمی‌توان گفت: مقصود ما از کتاب و سنت هر منبع دینی «اعم از عقلی و نقلی» است

هشتم: مقصود از عقل ناب همان است که اصول فقه حجیت آن را اثبات نموده است؛



یعنی عقلی که استدلال آن مصون از گزند قیاس اصولی و تمثیل منطقی بوده و مبرای از آسیب مغالطه‌های گوناگون که با دخالت و هم یا خیال پدید می‌آید می‌باشد، و چنین عقلی که از یک جهت فعلیت محض است و از جهات دیگر ممکن است به فعلیت نرسیده باشد، احکام صادره از آن، کلی، ثابت و غیر قابل تغییر است، لیکن همان طوری که در مطلب دوم بیان شد خلط صغری و کبری و اختلاط حکم و مصداق سبب استبعاد گشت.

توضیح آن که حکم کلی خواه حاکم آن عقل ناب یا نقل معتبر باشد، مصون از تغییر است، و موضوع آن هم که یک عنوان مفهومی و جامع است محفوظ از زوال می‌باشد و مصداق آن موضوع که در محدوده طبیعت به سر می‌برد و در بستر حرکت‌های گوناگون واقع می‌باشد، محکوم زوال و دگرگونی است و هیچ تلازمی بین زوال مصداق و زوال اصل قانون کلی و حکم جامع وجود ندارد، بلکه مصداق مادی در اثر دگرگونی خارجی گاهی تحت قانون کلی معین مندرج است و زمانی تحت حکم جامع دیگر، آن چه در اثر تبدل مصداق خارجی عوض می‌شود همانا انطباق حکم کلی بر مصداق مادی است نه اصل حکم کلی و قانون جامع، یعنی محسوس متغیر است نه معقول، و حس دگرگون می‌شود نه عقل.

البته برای عقل ناب، مراحلی است که نازل‌ترین آن‌ها در حکمت مشاء مطرح است به عنوان عقل مستفاد که بعد از عقل بالفعل قرار دارد آن‌گاه مرحله کمالی آن در حکمت اشراق و سپس در حکمت متعالیه بازگو می‌شود و مرحله‌نهایی آن همان است که در عرفان که فائق بر حکمت متعالیه است - چه رسد به حکمت‌های دیگر - تبیین می‌شود. غرض آن که عقل ناب که حجیت آن برای فقه، و دیگر علوم وابسته به حکمت عملی در اصول فقه ثابت می‌شود غیر از عقل ناب به اصطلاح حکیم و عارف است، چون آن عنقای مغرب و بلندآشیان به دام فقیه متعارف و اصولی معمولی نخواهد افتاد، چه این که صید هر حکم و عارف مدعی هم نمی‌شود.

نهم: فن برهان منطقی که عهده‌دار تبیین مبادی برهان و شرایط مقدمات آن و رابطه محمول



و موضوع آن‌ها است مشخصات قضایای عقل ناب را در عناصر محوری چهارگانه خلاصه می‌کند نه سه گانه:

۱- کلیت . ۲- دوام . ۳- ذاتیت . ۴- ضرورت (استحاله انفکاک محمول از موضوع) و چون روح نسخ در احکام کلی که مستند به وحی یا عقل ناب است به تخصیص از زمانی است و بازگشت آن نیز به تحوّل مصداق متزّمّن در زمان مخصوص می‌باشد، مانند مصداق متمکّن در مکان ویژه، محذوری را به همراه ندارد. البته در تمام بحث‌های حکمت عملی باید تفاوت آن با حکمت نظری که به دور از قوانین اعتباری است ملحوظ باشد؛ مثلاً ذاتی در باب حکمت عملی هرگز به معنای ذاتی حکمت نظری نیست. نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان بلکه فقط تنظیری به ذاتی باب برهان است که تفصیل آن در فلسفه حقوق بشر^۳ آمده است.

دهم: عقل ناب به معنای مصون از مغالطه‌های صوری و مادی است نه به معنای بدیهی لذا ممکن است فتوای او نظری و پیچیده باشد نه بدیهی و ساده، چه این که برای تدبیر یک نظام عینی، صرف فتوای کلی کافی نیست بلکه باید در تطبیق آن فتوای جامع بر مصادیق گوناگون که گاهی پیچیده و نظری است، تأمل عمیق نمود، از این رهگذر جایگاه مجمع تشخیص مصلحت نظام که مصدر فتوا نیست بلکه منبع تشخیص موضوع صالح و مصداق مناسب یا اهمّ می‌باشد که اگر موضوع خاص، مزاحمی ندارد، معین گردد و اگر مزاحمی دارد فرق بین اهمّ می‌باشد که اگر موضوع خاص، مزاحمی ندارد، معین گردد و اگر مزاحمی دارد فرق بین اهمّ و مهم روشن شود معلوم خواهد شد، تا حکم یا فتوای فقیه جامع شرایط رهبری که تصمیم نهایی آن به رای فقیهانه اوست حاصل گردد.

از این توضیح دو نکته روشن می‌گردد: یکی آن که حکم نهایی به نظر فقیه جامع شرایط فتوا و رهبری است و دیگر آن که رسالت مجمع تشخیص مصلحت، همانا کارشناسی متخصصانه و متعهدانه برای تعیین مصداق صالح یا اصلح یا اهمّ می‌باشد، بنابراین با آن چه به عنوان قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... که از منابع حکم و فتوای



گروهی از مسلمین قرار دارد فرق وافر دارد چه این که از باب استناد به مطلق ظن نیست تا مبتنی بر انسداد باطل باشد و منشا اصل این مغالطه نیز همانند مغالطه های گذشته خلط بین حکم و مصداق و اختلاط بین فتوا و موضوع آن می باشد.

بنابراین هیچ کدام از شواهد تاریخی و عینی گذشته و حال ارتباطی به حجیت عقل ناب ندارد یعنی: ۱- گفتار فخر رازی در باره مصادره فدک. ۲- حکم صادر از ناحیه بورقبه در باره جواز افطار روزه ماه مبارک رمضان. ۳- تجویز و قیحانه برخی از کشورهای غربی کاری را که قرآن کریم در باره آن می فرماید: «وَلَوْ طَأَّ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اَتَاتُونِ الْفَاحِشَةَ مَاسَبِقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ اَنْكُمْ لَتَاْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلِ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ»^۴ هیچ ارتباطی به اصل بحث ندارد، چه این که اسناد فتوای عقل ناب همانند فتوای استفاد از نقل معتبر به اسلام محذوری نداشته و تقوّل و افتراء به خداوند، محسوب نمی گردد و مشمول تهدید آیه «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ...»^۵ نخواهد شد.

یازدهم: نمونه ای از ثبات حکم و تغیر مصداق را می توان در جریان مناظره علمی حضرت محمد بن علی الجواد - علیه السلام - با یحیی بن اکثم مشاهده کرد که یک مصداق معین خارجی در ظرف یک روز و نصف، ده بار متغیر شد، به طوری که ده حکم متنوع را پذیرفت و آن عبارت از فرض خاصی بود که امام جواد (ع) آن را ارائه نمود، که زنی در بامداد بر مردی حرام بود، و هنگام برآمدن آفتاب برای او حلال شد و هنگام نصف النهار و نیم روز بر او حرام شد، و در وقت ظهر (نماز ظهر) برای او حلال شد، بعداً در عصر بر او حرام شد، و هنگام مغرب برای او حلال شد، و در نیمه شب بر وی حرام شد و در بامداد فردای برای او حلال شد و هنگام برآمدن آفتاب فردا بر او حرام شد و در نیم روز برای او حلال شد.^۶

این احکام ده گانه متنوع که همگی به نحو قضیه حقیقیه (طبق تشبیه معهود) از لوح محفوظ الهی نشأت گرفته و از هر دو گونی مصون می باشد، هیچ کدام در اثر تبدل مصداق و تحوّل آن متأثر نشده و متغیر نخواهد شد. غرض آن که حکم عقل ناب، نظیر وحی ثابت



خدا (البته با فرق فراوانی که بین آن‌هاست) ثابت و کلی است و حوادث یومیّه و رخدادهای متنوع طبیعی و مادّی آسیبی به کلیّت و ثبات آن نمی‌رساند چه این که گزندی به ثبات، دوام و کلیّت حکم نقلی نخواهد رساند.

دوازدهم: ولایت تکوینی (علیّت حقیقی در حکمت، ظهور واقعی در عرفان) ذاتاً مخصوص خداوند می‌باشد و حصر آیه «فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۷ و دیگر آیات قرآن شاهد نقلی آن است، ولایت بر تشریح نیز ذاتاً ویژه الهی است، آیه ... «انِ الْحَكْمَ لِلّٰهِ»^۸ و دیگر آیات قرآنی شاهد نقلی حصر مزبور است، انبیاء(ع) و ائمه(ع) که مظاهر اسمای حسنای الهی‌اند، از مقام مینع ولایت برخوردارند که آغاز آن از قرب نوافل شروع می‌شود: ... کنت سمعه الذین یسمع به ...، و انجام آن به قرب فرائض که عبد صالح واصل، لسان معبود می‌گردد، در «سمع الله لمن حمده» منتهی می‌شود و بسط آن در متون عرفانی به ویژه مصباح الانس محمدبن حمزه فناری در شرح مفتاح الغیب قونوی آمده است،^۹ البته برای پایان آن مقام معلومی نیست. نبوّت، رسالت و دیگر شئون کمالی انسان‌های متعالی مرهون ولایت آن‌ها است که باطن کمال‌های یاد شده می‌باشد، هر نبی یا رسول حتماً ولی خدا است ولی هر ولی این چنین نیست.

امامت از القاب خلافت است که حاکم و مقدّم بر دیگر شئون می‌باشد، امامت یا بدون واسطه است مانند جعل امامت برای حضرت ابراهیم(ع): «أَنْتِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»^{۱۰} یا با واسطه است مانند استخلاف حضرت موسی(ع) برادر خود هارون را: «ياهارون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين»^{۱۱} امامت بدون واسطه گاهی مطلق و عام است و گاهی مقید و خاص، امامت با واسطه حتماً مقید و محدود می‌باشد^{۱۲}. امامت خاصه همچون نبوّت خاصه، از منبع واحد نوری استضاء می‌نماید، در عین حال که دریافت وحی تشریحی و رسالت شریعت مخصوص پیامبر(ص) است و امام(ع) از این جهت خلیفه و نایب پیامبر(ص) می‌باشد. در جریان حضرت امیرالمؤمنین(ع) نسبت به رسول اکرم(ص) نه تنها آیه مباهله و جمله: «وانفسنا



و انفسکم»^{۱۳} شاهد نقلی مطلب است بلکه در جمع بندی برخی از آیات و روایات معتبر، چنین وحدت آن دو ذات منزّه نیز استنباط می شود، زیرا از یک سو خداوند فرموده است: «نزل به الروح الامین علی قلبك لتکون من المنذرین»^{۱۴} که دلالت دارد بر این که مهبط وحی خدا، حرم مطهر قلب رسول اکرم است، و از سوی دیگر امیرالمؤمنین (ع) فرمود: ... اری نور الوحي والرسالة واشم ریح النبوة^{۱۵} و از سوی دیگر رسول اکرم (ص) به علی بن ابی طالب - علیه السلام - فرمود: إنک تسمع ما اسمع و تری ما یری إلا أنك لست بنبی و لکنک لوزیر و إنک لعلی خیر^{۱۶}. یعنی آن چه را من می شنوم تو می شنوی و آن چه را من می بینم، تو می بینی، و چون مهبط وحی خدا، قلب رسول اکرم (ص) است پس محسوس و مرئی و مدرک او درونی است نه بیرونی، حضوری است، نه حصولی، صواب است و خطا پذیر نیست، حق است، بطلان پذیر نیست و

مطالب مزبور فهرست برخی از کتاب های مدون اهل معرفت است که بعضی از استخراج های تفسیری از جمع قرآن و نهج البلاغه بر آن افزوده شده است.

و چنین ولایت و امامتی که امر ملکوتی است نه ملکی، و تکوینی است نه تشریحی، و حقیقی است نه اعتباری و جایگاه بحث آن حکمت نظری است نه حکمت عملی، هرگز در غدیر خم جعل نشده و در سقیفه بنی ساعده غضب نشد، زیرا آن مقام ملکوتی نه قابل نصب است و نه قابل غضب. و اما ولایت و امامت ملکی به معنای سیاست امور مسلمین و تدبیر کشورهای آنان و اداره شئون جامعه اسلامی، که از مسائل حکمت عملی بوده و امری است تشریحی نه تکوینی، و اعتباری نه حقیقی، هم قابل جعل است و هم قابل غضب، چه این که در غدیر خم جعل، و در سقیفه بنی ساعده غضب شد و نموداری از چنین ولایت «ملکی» به معنای والی امور مسلمین بودن و چنین امامت «ناسوتی» به معنای پیشوای جامعه اسلامی و رهبرامت دینی قرار گرفتن برای معصوم در زمان حضور و ظهورش و برای نایبان خاص یا عام آن در زمان غیبت و خفای او را می توان از شواهد گوناگون نقلی استنباط کرد.

۱- حضرت علی بن ابی طالب - علیه السلام - بعد از انصراف از جنگ صفین، اوضاع

جاهلیت، و اوصاف اهل بیت رسول اکرم (ص) و نعوت اقوام دیگر را در خطبه دوم نهج البلاغه چنین ترسیم می‌فرمایند:

... لا یقاس بآک محمد - صلی الله علیه وآله وسلم - من هذه الأمة احد ولا یسوی بهم ... ولهم خصائص حق الولاية وفيهم الوصية والوراثة، الان اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی منتقله. ۱۷

البته روشن است که منظور از ولایت اهل بیت (ع) در این خطبه نورانی همان والی امور مسلمین بودن است، زیرا قرینه حال از یک سو، و ظهور سیاق و صدر و ساقه خطبه از سوی دیگر و تعبیر به «حق الولاية» از سوی سوم هم شاهد صدق مدعاست، چون ولایت تکوینی جزء حقوق مصطلح نیست، چه این که مقام منیع تکوین نه توصیه پذیر است و نه توریث، لذا عنوان، حق، و عنوان، وصیت، و عنوان، وراثت، هم ناظر به مسائل حکمت عملی و سرپرستی و تدبیر امور مسلمین می‌باشد.

۲- امیرالمؤمنین - علیه السلام - بعد از بیعت، وقتی با اعتراض طلحه و زبیر در اثر توقع نابه جا روبرو شد فرمود: واللّٰه ما کانت لی فی الخلافة رغبة ولا فی الولاية اریة. ۱۸
بررسی مضمون تمام خطبه و تأمل تام در همین جله ذکر شده نشان می‌دهد که نه مقصود از خلافت، مقام منیع خلیفة اللّٰهی است که مورد رغبت همگان اعم از فرشته و غیر آن‌ها می‌باشد و نه منظور از ولایت، همان منزلت رفیع تکوینی است که همواره مورد درخواست سالکان شاهد می‌باشد، بلکه مقصود از آن سرپرستی جامعه اسلامی و والی مسلمین بودن است.

۳- حضرت علی بن ابی طالب - علیه السلام - در هم‌آورد صفین چنین فرمود: «فقد جعل الله سبحانه لی علیکم حقاً بولاية امرکم ولکم علیّ من الحق مثل الذي لی علیکم...» ۱۹.

معلوم است که مقصود از عنوان ولایت در خطبه مزبور سرپرستی و والی مسلمین بودن است، زیرا جزء حقوق قرار گرفته و در مقابل آن حق مردم هم بازگو شد، و اما ولایت تکوینی گرچه حقیقت است لیکن حق مصطلح حکمت عملی و اعتباری نیست.

۴- حضرت علی - علیه السلام - نامه ای به والی خود در بحرین (عمر بن ابی سلمه

مخزومی) مرقوم فرمود: اما بعد فإني قد وليت نعمان بن عجلان الزرقی علی البحرین، ... فلقد احسنت الولاية واديت الامانة...^{۲۰} در این نامه ولایت و زمامداری غیر معصوم که منصوب از طرف وی بود مطرح شد.

۵- حضرت علی(ع) به طور صریح، سیاست و ولایت امویان را باطل و آن‌ها را برای علویان حق نمی‌داند و در نامه‌ای برای معاویه چنین می‌نگارد: ... متى كنتم يامعاوية ساسة الرعية وولاية امر الأمة...^{۲۱} و مانت والفاضل والمفضل والسائس والمسوس ...

تردید نیست که منظور از سیاست و ولایت در این نامه همان زمامداری و کشورداری می‌باشد، چه این که عنوان ولایت به معنای زمامداری در موارد فراوانی از عهدنامه علی(ع) به مالک اشتر بازگو شد و ریشه اصلی آن آیه: «النبیّ أولى بالمؤمنین من أنفسهم»^{۲۲} می‌باشد که در غدیر خم به عنوان، مولی، ظهور کرده است.

۶- همان طوری که ولایت به معنای زمامداری در متون دینی سابقه دارد، امامت به معنای رهبری جامعه اسلامی نیز در آن‌ها کاملاً مطرح است، لذا امیرالمؤمنین(ع) در نامه‌ای که برای برخی از عاملان و کارگزاران خود مرقوم داشت چنین فرمود:

فقد اسخطت ربك وعصيت إمامك...^{۲۳} و هم چنین در نامه دیگری که برای مصقله ابن هبیره شیبانی عامل و والی اردشیر خُره (یکی از شهرهای فارس) مرقوم داشت، همین مضمون را مرقوم فرمود، پس امامت به معنای زمامداری در متن دینی آمده است، چه این که در عهدنامه علی(ع) برای مالک بند ۵۱ چنین آمده است:

قول من جنودك انصحهم في نفسك لله ولرسوله وإمامك...^{۲۴}.

۷- بعد از جریان تهاجم بُسربن ابی اَرطأة، سخنانی از حضرت علی(ع) به این مضمون رسیده است: «... باجتماعهم علی باطلهم وتفرقتكم عن حَقِّكم وبمعصيتكم إمامكم في الحقّ وطاعتهم إمامهم في الباطل»^{۲۵} که امامت در این نامه به معنای رهبری جامعه می‌باشد.

۸- در نامه امیرالمؤمنین - علیه السلام - به قُثم بن عباس که عامل آن حضرت(ع) در



مکه بود چنین آمد: «التابع لسلطانہ المطیع لإمامہ...»^{۲۶}.

۹- در کلمات قصار و حکیمانہ امیرالمؤمنین - علیہ السلام - پیرامون فایده امامت چنین آمده است: «... والإمامة نظاماً للأمة والطاعة تعظيماً للإمامة»^{۲۷}.

۱۰- نامه حضرت علی - علیہ السلام - به عاملان خراج چنین است: «... فأنصفوا الناس من أنفسكم واصبروا لحوائجهم فإنكم خزائن الرعية وكلاء الأمة وسفراء الأئمة»^{۲۸}.
۱۱- در باره ائمه دین - علیہم السلام - چنین فرمود: «إن الأئمة من قرش غرسوا في هذا البطن من هاشم لاتصلح على سواهم، ولاتصلح الولاية من غيرهم...»^{۲۹}.

تردید نیست که عنوان امامت، ولایت در این گونه از موارد، همان رهبری ملکی و زمامداری سیاسی است نه امامت ملکوتی و ولایت تکوینی که نه مورد ادعای بیگانگان بود و نه در اختیار آنان قرار داشت.

۱۲- مشابه تعبیرهای نهج البلاغه پیرامون عناوین سه گانه، ولایت، امامت و سیاست، تعبیرهای «غرر و درر» آمدی است که در آن از حضرت علی(ع) آمده است: «... لنا على الناس حقّ «الطاعة» والولاية ولهم من الله سبحانه حسن الجزاء - على الإمام أن يُعلم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان - الجنود عزّ الدين وحصون الولاية - من نام عن نصرة وليه أنتبه بوطأة عدوه - سلّموا لأمر الله ولأمر وليه، فإنكم لن تضلّوا مع التسليم - شكر من فوقك بصد الولاء»^{۳۰}.

۱۳- همان طوری که در سخنان امیرالمؤمنین(ع) امامت ملکی در کنار امامت ملکوتی مطرح شده است در کلمات نورانی سیدالشهدا حسین بن علی(ع) نیز از امامت ملکی و زمامداری جامعه اسلامی سخن به میان آمده است، زیرا آن حضرت(ع) قریب به این مضمون فرموده است: «لعمري ما الإمام إلا الحاكم بكتاب الله، الدائن بدين الله، القائم بالقسط، الحابس نفسه على ذلك والسلام»^{۳۱}.

۱۴- اوصافی که برای امامان اهل بیت(ع) رسیده است گذشته از مصداق ملکوتی، مصداق ملکی و ناسوتی را هم دربر می گیرد، مثلاً آن چه در زیارت جامعه کبیر از حضرت علی بن محمد الهادی(ع) رسیده است که: «السلام عليكم يا ... ساسة العباد وأركان البلاد»



شامل استحقاق ائمه (ع) نسبت به سیاست ناسوتی و رهبری جامعه اسلامی هم می شود. بنابراین آن چه در بخش پایانی نقد جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی - دامت برکاته - با عنوان: یک پرسش اعجاب انگیز آمده است همچون دیگر بندهای نقد مزبور از خلط بین مُلک و ملکوت مصون نمانده است، زیرا اگر به صورت صریح بررسی می شد که امامت ملکوتی که گوشه ای از آثار آن قریب به این مضمون در بیان امام رضا (ع) آمده است: «الإمام واحد دهره، لا یُدانیه احدٌ، وهو بحیث النجم من ایدی المتتولین، این العقول من هذا واین الاختیار من هذا»^{۳۲} با امامت مُلکی که در نهج البلاغه و تحف العقول و غرر و درر و دیگر جوامع روایی امامیه آمده است فرق وافر دارد هرگز چنین پرسشی مطرح نمی شد، زیرا هم مدعیان امامت و رهبری ناسوتی و مُلکی جامعه عاجزانه معترف اند و هم امت اسلامی ذلیلانه واقف اند که اَحَدی را به بارگاه منبع امامت ملکوتی راه نیست و قاطبه آنان چنین مترنم اند که:

نسیم قدسی دمی گذر کن به بارگاهی که لرزد آن جا
خلیل را دست، ذبیح را دل، کلیم را لب، مسیح را پا

سیزدهم: ولایت که پشتوانه نبوت، رسالت، امامت و دیگر شئون ملکوتی است، مظهر خلافت الهی در تمام نظام امکانی است، نه در خصوص جامعه انسانی لذا وظیفه خلیفه الله در متون عرفانی، تنها تنظیم امور بشر نیست، بلکه تعلیم اسمای حسناى خدا به فرشتگان و رهبری جبروتی (جبران هر نقص) ملائکه و مدبّرات امور، هم در قلمرو سِمَت های اوست، زیرا چنین انسان کاملی، مظهر اسم اعظم خداست و اسم اعظم او، حاکم بر سایر اسمای حسنا می باشد و مظهر اسم اعظم نیز، حاکم بر مظاهر اسمای دیگر خواهد بود، لذا منطقه نفوذ خلیفه الله در عرفان به مراتب بیش از قلمرو نفوذ آن در حکمت و کلام می باشد چه این که شایستگی علمی و عملی او در عرفان بیش از شرایط و اوصاف معهود در فلسفه و کلام است. از این جهت به مقام خلیفه اللهی از یک سو و وظیفه یا اختیار او از سوی دیگر نمی توان پرداخت و یا به آن اشارت نمود.



اما آن چه در کتاب شریف «حکمت و حکومت» آمده است^{۳۳}، فرصت مناسبی می‌طلبد تا روشن گردد، که مطالب آن کتاب، هم از لحاظ مبنا و هم از جهت بنا ناصواب است، لیکن به طور اشاره به این نکته توجه می‌شود که پیرامون سِمَت‌های کمالی انسان متکامل، هم چون نبوت، رسالت، امامت و ... در کتاب‌های شریف حکمت الهی در چند فصل یا نمط و مقاله بحث می‌شود، یکی از لحاظ مبدء قابلی، که نفس انسان چگونه به مرحله والای وحی یابی بار می‌یابد و نشانه آن چیست و راه آن کدام است و درجات آن چند است و مانند آن، و دیگر آن که از لحاظ مبدء فاعلی بر خداوند لازم است که چنین کسی را برای هدایت، حمایت، رهبری جوامع انسانی معین نموده و ارسال فرماید.

مقام اول بحث در قسمت معرفت نفس فلسفه مطرح می‌شود، چه این که شیخ رئیس - رحمه الله - در قسمت نفس شفا، اشارات و ... آن را مطرح فرمود و بزرگ حکیم نامور امامیه، خواجه طوسی - رحمه الله - آن را در شرح اشارات و ... بازگو فرموده است و هرگز این بخش از معرفت پیامبر یا امام بر خواجه پوشیده نبوده است و مقام ثانی بحث در افعال خداوند و درباره لزوم نصب امام بازگو شد که خواجه آن را در تجرید و ... از راه قاعده لطف، بیان کرد و قبل از او مرحوم بوعلی بدون تمسک به چنین عنوانی در شفاء^{۳۴} و ... حل کرده است.

لازم است توجه شود که منکران حسن و قبح عقلی چونان اشاعره، هیچ گونه حکم الزامی در بحث نبوت، امامت و ... ندارند، و معتقدان افراطی به آن هم چون معتزله که قائل به چنین حکمی اند می‌پندارند، انزال کتاب هدایت و ارسال رسول حمایت جامعه بشری بر خداوند واجب است، حکمای الهی که بر روال عقاید صحیح امامیه می‌اندیشند و از فرط افراط و دم تفریط مبرآیند چونان بوعلی، در عین حال که قائل به حسن و قبح عقلی اند هرگز بین وجوب علی الله، که سخن باطل معتزله است، و بین وجوب عن الله، که کلام حق امامیه است خلط نمی‌کنند، لذا صدر المتألهین - قدس سره - با کمال تحسین و اعجاب از مرحوم بوعلی در این زمینه نام می‌برد که وی می‌گوید: یجب عن الله، نه، یجب علی الله.



در پایان، به منظور حفظ قداست علمی و عملی محقق طوسی - رحمه الله - که وی نه تنها از گزند چنان مطلب منسوب به وی در کتاب «حکمت و حکومت» مصون است، بلکه از دیگر هفوات و عشرات برخی از متکلمان نیز منزّه است، مطلب به یادماندنی از استاد متضلع و جامع و کم یاب و گم نام، حکیم متأله محمدحسین فاضل تونی - قدس الله سرّه الزکی الذکی التقی النقی - را به عرض علاقه مندان به معارف عقلی می‌رسانم که روزی در اثنای تدریس شرح قیصری بر فصوص فرمودند: ۳۵.

محقق طوسی - رحمه الله - حکیم بود نه متکلم؛ و سرّ تألیف کتاب‌های کلامی برای آن است که تبیین امامت خاصه جز در فن کلام، در فنون دیگر نمی‌گنجد، و محقق طوسی برای اثبات امامت علی بن ابی طالب (ع) و سایر ائمه معصوم (ع) اقدام به تحریر مسائل کلامی نمود، و در این اقدام حسن به نحو احسن موفق شد. سپس همین مطلب بلند تاریخی، عقلی را هنگام تلمذ هیات شفاء در قم^{۳۶}، در محضر علامه طباطبائی - رحمه الله -، که شهرهٔ ثقافت اسلامی است، در حاشیه برخی از محشّیان شفا برخورد نمودیم.

پروردگارا، هیچ زلت علمی را سبب ذلت ما قرار نده و هیچ عشرت قلمی را مانع عثور بر معرفت صحیح نسا، خدایا به ما آن ده که آن به، و آن چنان رفتار نما که شایسته تو است نه مستحقّ آئیم، خدایا همگان - مخصوصاً بیت شریف مؤسس حوزه علمیه - را سرشار از فوز فیض فرما... نظام اسلامی، رهبری نظام، ملت گرانقدر ایران الهی را مشمول لطف خاص خویش فرما. الحمد لله ربّ العالمین

پی نوشت ها:

۱. غرر و درر.

۲. کشکول شیخ بهائی.

۳. کتاب فلسفه حقوق بشر، ص ۵۲-۵۳.

۴. اعراف (۷) آیه ۸۰-۸۱.

۵. حاقه (۶۹) آیه ۴۴-۴۷.



۶. تحف العقول، (چاپ پنجم: قم منشورات بصیرتی) ص ۳۳۸.
۷. شوری (۴۲) آیه ۹.
۸. انعام (۶) آیه ۵۷.
۹. ص ۴۴۵، و ۵۵۹، ۶۱۶، ۶۴۳، (تهران، انتشارات مولی).
۱۰. بقره (۲) آیه ۱۲۴.
۱۱. اعراف (۷) آیه ۱۴۲.
۱۲. فکوک صدرالدین قنوی (طبع سوم) ص ۳۰۲-۳۰۳.
۱۳. آل عمران (۳) آیه ۶۱.
۱۴. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۴.
۱۵. نهج البلاغه، خطبه ۲۹۱ (قاصعه) بند ۱۲۰.
۱۶. همان، بند ۱۲۲.
۱۷. همان، خطبه دوم، بند ۱۲.
۱۸. همان، خطبه ۲۰۵، بند ۳.
۱۹. همان، خطبه ۲۱۶، بند ۱.
۲۰. همان، نامه ۴۲، بند ۱-۲.
۲۱. همان، نامه ۱۰، بند ۵.
۲۲. احزاب (۳۳) آیه ۶.
۲۳. نهج البلاغه، نامه ۴۰، بند ۱.
۲۴. همان، نامه ۵۳.
۲۵. همان، خطبه ۲۵، بند ۲-۳.
۲۶. همان، نامه ۳۳.
۲۷. همان، کلمات قصار ۲۵۲، بند ۵.
۲۸. همان، نامه ۵۱، بند ۲-۳.
۲۹. همان خطبه ۱۴۴، بند ۴.
۳۰. غرر و درر آمدی.
۳۱. تحف العقول، بخش سخنان حسین بن علی (ع).
۳۲. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجّه.
۳۳. ص ۱۷۰-۱۷۱.
۳۴. الهیات شفاء، (چاپ مصر) ص ۴۴۱-۴۵۵.
۳۵. در سال تحصیلی ۱۳۳۳-۱۳۳۴ هجری شمسی، در تهران.
۳۶. ۱۳۳۸ هجری شمسی.



حکمت و حکومت

در

ترازوی نقد

آیه الله سیدکاظم حائری



ولایت فقیه از موضوعاتی است که اثبات اصل آن محتاج اقامه دلیل نیست، زیرا هرکس ولو اجمالاً با عقاید و احکام اسلامی آشنا باشد تصدیق خواهد کرد که این موضوع از اصول مسلم دین میبین اسلام است، اما بعد از پیروزی انقلاب شکوه مند اسلامی ایران، این اصل با مخالفت های فراوانی رو به رو شد و عده ای به شکل های گوناگون درصدد تضعیف این محور قدرت و وحدت اسلامی برآمده اند تا جایی که حتی گروهی ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) را منکر شده اند تا از این طریق ولایت فقیه را ابطال کنند. یکی از افرادی که در این مورد کوشش فراوانی کرده آقای مهدی حائری در کتاب «حکمت و حکومت» است. مقاله حاضر، نقد آن کتاب است که کوشیده ایم به روش علمی دلایل ایشان را بررسی کنیم و بدین وسیله در حد توان، حریم امامت و ولایت را پاس داریم، امید که مورد قبول حضرت حق جلّ و علا قرار گیرد.

آقای حائری منکر حق ولایت و حکومت برای نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) است و می گوید آن ها چنین شانی را از جانب خداوند متعال ندارند، پس نایب خاص یا



فقها هم که در اختیارات و شئون، جانشین ائمه (ع) هستند حق حکومت ندارند، بنابراین حکومت حق مردم است و لاغیر.

سپس می‌گوید: این مطلب منافاتی با حاکمیت بعض انبیا و ائمه (ع) که در تاریخ ثابت است، ندارد. چون مردم بودند که حاکمیت را به آن‌ها تفویض می‌کردند نه این که به عنوان نبوت یا امامتشان از جانب خداوند مالک منصب حکومت باشند. دلیل این که مردم، معصوم را متصدی حکومت می‌کردند این بود که مردم گاهی به قدری آگاهی پیدا می‌کردند که می‌فهمیدند اولاً: معصوم داناترین آن‌ها به مصالح مردم است و ثانیاً: معصوم در تصرفات و اعمالش از تأثیر هوای نفس و شهوات محفوظ است، بنابراین حکومت معصوم قطعاً بهتر از غیر معصوم است. خلاصه این که حکومت به عنوان سیاست و اداره کشور و مردم جزو قلمرو دین نیست و از شئون انبیا و ائمه (ع) نمی‌باشد.^۱ ایشان برای اثبات این ادعا به جوهری استدلال کرده است که ما این ادله را نقل و سپس نقد و بررسی می‌کنیم.

دلیل اول:

اداره کشور و سیاست مردم از قضایا و احکام جزئی و صغریه است که حال ثابتی ندارند و با اختلاف شرایط و اوضاع مختلف می‌شوند؛ یعنی وابستگی تام به زمان و مکان دارند در حالی که دین عبارت است از تعدادی قوانین و احکام کلی و عمومی که از طریق وحی بر انبیا نازل شده و ائمه (ع) هم به آنها علم دارند و مرور زمان و تغییر شرایط موجب تبدل و تحوّل این احکام نمی‌شود و حلال محمد (ص) تا قیامت حلال و حرام او تا قیامت حرام است پس معقول نیست که حکومت و سیاست داخل قلمرو دین و از شئون پیامبر و امام از جهت نبوت و امامت آن‌ها باشد.^۲

نقد:

یک مرحله از بحث در این کلام مورد غفلت واقع شده است؛ توضیح آن که: در این کلام دو مرحله فرض شده است: ۱- کبریات و قوانین عامی که از راه وحی

نازل شده و این کلیات از دین هستند. ۲- اداره کشور و مردم که می‌بایست در چهارچوب همان قوانین کلی باشد به این معنا که مردم قوانین عام مناسب حال خود را بر خودشان تطبیق و اجرا کنند و البته روش این تطبیق و اجرا به حسب زمان و مکان مختلف می‌شود.

لکن بین این دو مرحله مرحله دیگری هم ضرورت دارد و آن این که چه کسی حق دارد با تشخیص مصالح و شرایط زمان و مکان و با توجه به قوانین کلی شریعت، زمام این تطبیق و اجرا را به دست گیرد؟ ممکن است کسی بگوید ما محتاج این حلقه وسطی نیستیم چون کبریات به واسطه وحی و ابلاغ نبی اکرم (ص) و معصومین (ع) ثابت شده‌اند و این کبریات وظایف و تکالیف عباد هستند و تطبیق آن‌ها شان همان کسانی است که موظف به آن‌ها هستند یعنی مردم.

لکن این کلام صحیح نیست و منشا آن توهم اتحاد مجری این قوانین و کسانی است که این کبریات در حق آن‌ها اجرا می‌شود در حالی که مطبّق و مطبّق علیه دو شخصیت هستند و حتی اگر وسیع‌ترین نوع دموکراسی را بپذیریم و فرض کنیم دموکراسی یعنی حکومت مردم بر مردم و یا این که حکومت حق مردم است و آن را در اختیار هرکس که بخواهند قرار می‌دهند، باز هم شخصیت اجتماع به عنوان یک مرکب، غیر از شخصیت افراد است و به همین جهت در بسیاری از موارد بین مصالح اجتماع و مصالح افراد تضارب و تعارض پیش می‌آید. بنابراین اگر فرض کنیم در نظام، دموکراسی لازم است افراد در مقابل دستورها و قوانین صادره از جانب جامعه مطیع باشند، ما به عنوان مسلمان باید ببینیم که این ولایت برای اجتماع یا رای اکثریت از کجا ناشی شده است؟ چه کسی قانون شکنان را وادار به پذیرش قوانینی می‌کند که به دست اکثریت وضع شده‌اند؟ لااقل به مقدار حفظ امنیت جامعه؟ خصوصاً در بعضی جوامع، اقلیتی وجود دارد که حتی اصل پذیرش رای اکثریت را قبول ندارند، حال در این جوامع چه کسی می‌تواند آن‌ها را وادار به تسلیم و پذیرش کند؟ یا این که به آن‌ها آزادی داده می‌شود تا جایی که مخالفشان منجر به هرج و مرج و برهم خوردن نظام شود؟

پس مرحله‌ای که در این کلام مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته یک کبرای کلی





است که واسطه بین قوانین عام شریعت و مرحله تطبیقات و اجرای آن قوانین است و آن کبری عبارت است از این که: ولایت این تطبیق به دست کیست؟ آیا به دست نبی اکرم (ص) امام و فقیه است یا به دست اکثریت مردم به عنوان اکثریت؟

دلیل دوم:

اگر بپذیریم که اختیار اجرا و تطبیق به دست ولی امر هم چون پیامبر، امام و یا نائب خاص آن هاست و او حق اجبار مردم را برای اطاعت و اجرای قوانین دارد، در این صورت مسئولیت از مکلفین برداشته خواهد شد و اوامر و نواهی، ثواب و عقاب اسقاط می شوند. توضیح مطلب: اراده تشریحیه از طرف خداوند به معنای تحریک و ترغیب مکلفین به عمل از روی شوق و اختیار است پس اگر اجرا و اجبار در اختیار کسی قرار گیرد دیگر مکلف احساس مسئولیت نمی کند و اوامر و نواهی متوجه او، لغو خواهد بود و با زایل شدن اختیار و آمدن اجبار و ظایف اخلاقی و احکام شرعی و عقلایی و ثواب و عقاب ساقط خواهد شد، زیرا در موضوع تمام این امور اختیار و اراده لحاظ شده است، و معلوم است که اختیار و جبر به معنای فلسفی شان غیر از جبر و اختیار به معنای اجتماعی، نظامی، سیاسی و حکومتی است، چون معنای دوم از جبر و اختیار به حسب اختلاف حکومت ها و قوانین کم و زیاد می شود اما معنای اول به حسب ادراک عقل و اثبات فلسفه ثابت است. بله ارتباطی که بین این دو معناست آن است که جبر و اختیار فلسفی جوهر و بطن جبر و اختیار سیاسی و اجتماعی است و جبر و اختیار سیاسی و اجتماعی ظهور و بروز این جوهر مکنون است.^۳

نقد:

این دلیل از سه جهت مورد مناقشه است:

۱- آیا جبر و اختیار فلسفی و سیاسی و اجتماعی بطون و ظهور یک امر واحد هستند؟

با این که اولی بطون آن ظهور باشد و دومی ظهوری از مظاهر آن جوهر باشد؟

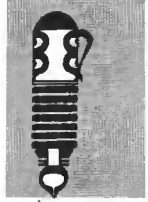


۲- آیا این اشکال تنها در صورت اثبات ولایت برای انبیا، ائمه (ع) و فقها وارد است؟
یا مشترک بین این فرض و فرض حکومت بر اساس هر نوع دموکراسی یا هر نوع حکومت
دیگری است؟

۳- پاسخ اسلام به این اشکال چیست؟

اما جهت اول: حق آن است که ارتباطی بین این دو معنا نیست و یکی باطن و دیگری
ظاهر نیست چون مصب این دو معنا مختلف است پس چگونه با هم تلاقی می کنند؟
توضیح: مصب جبر اجتماعی یا سیاسی بعد از شوق است؛ مثلاً حکومت جابره بین
انسان و آن چه که مورد شوق اوست حائل می شود و او را مجبور به صرف نظر از مشتاق الیه
می کند در حالی که جبر فلسفی به موازات شوق انسان سیر می کند و کسی که ایمان به جبر
دارد مدعی است که انسان شوق به چیزی پیدا نمی کند مگر از روی جبر؛ یعنی شخص
مجبور، فواید مترتب بر فعل را به صورت قهری تصور می کند و قهراً به آن عمل شوق پیدا
می کند و لذا به سوی عمل حرکت می کند و قادر بر ترك آن نیست، بنابراین معلوم می شود
که جبر حکومتی بین انسان و مشتاق الیه او حائل و مانع می شود در حالی که جبر فلسفی
انسان را بر ذات شوق و مشتاق الیه وادار می کند حال چه ارتباطی بین این دو هست؟

جهت دوم: این اشکال اگر وارد باشد مخصوص ولایت نبی (ص)، امام (ع) و یا فقیه
نیست بلکه هر حکومتی حتی وسیع ترین نوع حکومت دموکراسی هم با آن دست به گریبان
است، زیرا هر حکومت دموکراسی را که در نظر بگیریم دو محور اجتماعی برای مردم در
نظر می گیرد یکی محور آزادی شخصی برای افراد جامعه و دیگری محور تجاوز بعض
مردم به آزادی دیگران حال به فرض که حکومت در محور آزادی شخصی مانع افراد نشود.
اما در محور دوم باید از تجاوز هر گروهی به آزادی دیگران ممانعت کند پس هیچ حکومتی
خالی از منع و اجبار نیست. حال اگر مقصود ایشان آن است که حکومت هیچ نیازی به
اجبار و استفاده از قوه قاهره ندارد، این ادعایی است که هر جامعه و حکومتی حتی
دموکراسی آن را نمی پذیرد چون هر حکومتی لا اقل برای منع اختلال گران به آزادی مردم،



باید از قوه قاهره و اجبار استفاده کند و گرنه نظام اجتماع و امنیت مختل می شود و ما گمان نمی کنیم هیچ عاقلی چنین ادعایی داشته باشد غیر از آن چه که از کمونیست ها نقل می شود که می گویند اگر عقیده کمونیستی در جهان حکم فرما شود مردم از هر نوع حکومتی بی نیاز می شوند. البته محققان در جای خود این ادعا را ابطال کرده اند.

و اگر مقصود ایشان آن است که حکومت دموکراسی مثلاً از آن جهت که مستند به مردم است و با آرای آن ها مستقر شده پس جابر و مجبوری وجود ندارد، چون حاکم و محکوم واحد است و آن مردمند به خلاف ولایت نبی (ص) امام و یا نایب آن ها، در پاسخ همان مطلب گذشته را تکرار می کنیم که، اجتماع از آن جهت که اجتماع است مستقل از افراد می باشد و رأی اکثریت غیر رأی و نظر افراد است خصوصاً در جایی که گروهی در رأی گیری شرکت نکنند و اصلاً نفوذ رأی اکثریت را قبول نداشته باشند، بنابراین حتی در حکومت دموکراسی جابر، غیر مجبور است و هر حکومتی - چه حق و چه ناحق - ناچار از اعمال قدرت و جبر است.

جهت سوم: (پاسخ اسلام به این اشکال)

اسلام حریص ترین نظام برای تکامل انسان است و هدف نهایی اسلام حتی از عبادتی که در قرآن غایت خلقت جن و انس قلمداد شده که فرموده: «و ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»^۴ همین تکامل است. «ومن كفر فإن الله غني عن العالمين»^۵ باز بودن راه تکامل برای بشر توقف کامل بر اختیار به معنای فلسفی دارد، زیرا شخص مجبور مدح و ذم، ثواب و عقاب و مسئولیت ندارد، اما انفتاح مسیر تکامل متوقف بر اختیار و آزادی به معنای اجتماعی و یا سیاسی نیست بلکه رابطه محکمی با آن دارد و به همین جهت اسلام زمینه را برای آزادی انسان آماده می کند تا حدی که تجسس در امور شخصیه دیگران را برای همگان حتی حکومت منع کرده است تا انسان در کمال آزادی راه رشاد و خیر را برگزیند و یا مسیر گمراهی و شر را بییماید، البته مادامی در پیمودن مسیر شر آزاد است که حرمت جامعه را نقض نکند و به حقوق دیگران تجاوز نکند. خداوند در قرآن می فرماید: «لا تجسسوا»^۶

بنابراین مادامی که کسی حرام را به صورت سرّی انجام دهد تجسس در مورد آن‌ها جایز نیست بلکه حفظ آبروی آن‌ها لازم و غیبتشان حرام است.

آری، اسلام در دو مورد استفاده از قوه قاهره و جبر را لازم می‌داند:

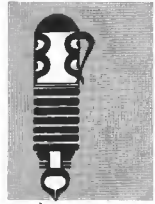
- ۱- اگر گروهی بخواهند حقوق دیگران را پایمال کنند و به آن‌ها ظلم روا دارند، در این صورت اسلام با جبر مانع از ظلم می‌شود و این اجبار برای حفظ حقوق دیگران ضروری است ولو این که مانع از تکامل شخص مجبور شود و این کلام همانند سخن قائلین به دموکراسی است که می‌گویند تصرفات هر کس محدود به تعدی و تجاوز به حقوق دیگران است؛ یعنی هر شخص تا جایی آزاد است که آزادی او باعث تضییع حقوق دیگران نباشد.
- ۲- در جایی که جرم شخصی کسی نزد حاکم شرع کشف شود که در این صورت حاکم بر مجرم حدّ یا تعزیر جاری می‌کند بلکه گاهی در معرض قتل نیز قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، به نظر اسلام مردم مجبور به ترك اظهار جرمند هر چند این جرم ظاهراً تعدی به حقوق دیگران نباشد.

برای اجبار در این مورد یکی از دو نکته زیر وجود دارد:

الف) جرم شخصی وقتی علنی و ظاهر شود در معرض سرایت به دیگران قرار می‌گیرد و در نتیجه مسیر تکامل دیگران را سدّ می‌کند، پس برای حفظ حق دیگران که برای تکامل محتاج جوّ سالم و مساعد هستند، باید از این جرم‌های ظاهر شخصی ممانعت کرد مخصوصاً شرك که اسلام آن را ظلم به بشریت می‌داند و برای مجازات مشرک غیر از قتل چیزی را کافی نمی‌داند و برای شرك حق حیات قائل نیست هر چند حق حیات کافر کتابی را می‌پذیرد «لکن مع اعطاء الجزیه عن ید و هو ضاغر».

ب) اجبار اجتماعی بر ترك جرم شخصی همواره مانع از تکامل نیست چون چه بسا انسان‌هایی که کاملاً تابع هوای نفس می‌شوند و در مسیر جرم و ظلم بر خودشان قرار می‌گیرند به نحوی که بدون اجبار از مسیر انحراف خارج نمی‌شوند؛ به همین جهت با اجبار مانع از ادامه انحراف او می‌شوند تا از فضای انحراف و کجروی دور شوند و چه بسا به تدریج راه صواب و هدایت را با شوق و رغبت در پیش گیرند؛ به عبارت دیگر گاهی





انسان متأثر از شرایط و اوضاع خاصی، تقریباً مجبور به خطا و انحراف می‌شود پس برای این که آزادی عمل و اختیار به او برگردانیده شود، ممنوع از گناه می‌شود و از فضای جرم و خطا دور می‌شود.

دلیل سوم:

قرآن وظیفه پیامبران را منحصر در ابلاغ احکام دین کرده است پس به عنوان رسول هر وظیفه دیگری هم چون حکومت و سیاست از پیامبران منتفی است. خداوند می‌فرماید: «ما علی الرسول الا البلاغ»^۷ و نیز می‌فرماید: «فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر»^۸ و باز می‌فرماید: «وما انت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد»^۹.

نقد:

فهم آیات قرآن - اگر از سنت عترت طاهره که مفسران واقعی قرآنند قطع نظر کنیم - لا اقل متوقف است بر ضمیمه کردن و ملاحظه دیگر آیات قرآن، زیرا: «فان القرآن يفسر بعضه بعضاً» پس معنا ندارد که این آیات را جدای از آیات دیگر که تصریح به ولایت نبی اکرم (ص) کرده است تفسیر کنیم، هم چون آیه شریفه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»^{۱۰}. این آیه به صراحت دلالت دارد بر این که نبی اکرم (ص) ولایت دارد به این معنا که در هیچ امری جایی برای نفوذ و تقدّم رای اکثریت بر نظر حضرت (ص) نیست چون او از خودشان بر آن ها اولویت دارد و اگر حضرت شریعت حکومت و ولایت خود را از مؤمنین گرفته بود پس باید مؤمنین نسبت به خودشان اولی از پیامبر می‌بودند نه این که حضرت اولی باشد.

آقای حائری دو اشکال بر استدلال به این آیه شریفه: «النبی اولی ...» وارد کرده است:

۱- کلمه «اولی» افعال تفضیل (صیغه تفضیلی) است و معنای «اولی» آن است که ولایت نبی اکرم (ص) قوی تر است بنابراین اگر مراد این آیه ولایت باشد باید حمل شود بر مواردی که در آن موارد مؤمنین به افراد دیگر هم چون صغار و مجانین ولایت دارد، تا بگویم نبی اکرم (ص) در این موارد ولایتش اقوی و اشّد است. پس اگر بین نبی اکرم (ص)

و اولیای صغار و مجانین در اعمال ولایت تراحم پیش آید، ولایت پیامبر (ص) اقوی است و مقدم می شود. این معنا که اولویت در ولایت است مسلم است اما از محل بحث خارج است.

۲- اگر کلمه «اولی» به معنای ولایت باشد می بایست با حرف جرّ «علی» متعدی می شدند به «من» کما این که گفته می شود: «الأب ولیّ علیّ ابنِ؛ یعنی پدر بر پسر ولایت دارد» و گفته می شود: الأب ولیّ من الابن در حالی که آیه می فرماید: «النّبیّ اولیّ بالمؤمنین من انفسهم» و نمی گوید «علیّ انفسهم». ۱۱

پاسخ به این دو اشکال:

جواب اول ایشان مبتنی است بر این گمان که استدلال به آیه شریفه متوقف است بر این که کلمه «اولی» به معنای افضلیّت و اقوائت در ولایت باشد و لذا باید قبل از حکم به اولویت وجود ولیّ و مولیّ علیه را فرض کنیم تا به استناد آیه شریفه بگوییم ولایت حضرت (ص) افضل و اقوای از آن ولایت است. و کانه گمان شده که این معنا متوقف است بر این که در ولایت مفروض قبل از حکم به اولویت ولایت حضرت (ص) باید ولیّ، منفک از مولیّ علیه باشد، چون اتحاد این دو ممکن نیست و این انفکاک تنها در ولایت عقلا بر مانند مجانین و قاصرین محقق است. پس معنای آیه بنابراین که دال بر ولایت باشد چنین می شود: ولایت نبی اکرم (ص) بر کسانی هم چون مجانین و قاصرین اقوای از ولایت عقلا بر آن هاست.

هم چنین اشکال دوم ایشان مبتنی است بر این گمان که «اولی» در آیه به معنای افضلیّت و اقوائت در ولایت باشد و در این هنگام واضح است که ولایت به «علی» متعدی می شود در حالی که در آیه شریفه به «علی» متعدی نشده است. البته ایشان در این سخن که می بایست به جای کلمه «من» از «علی» استفاد می شد، خطا کرده اند چون در این آیه «من» در جایگاه اصلی خود استعمال شده و صیغه افعال تفصیل به «من» متعدی می شود؛ مثلاً گفته می شود «زید افضل من عمرو» و گفته نمی شود، «زید افضل علی عمرو»؛ به عبارت





دیگر حرف «من» متعلق به هیئت تفصیل است نه ماده ولایت. پس بهتر بود اشکال به این صورت تقریر می شد: اگر «اولی» در آیه به معنای ولایت باشد می بایست حرف «علی» به جای حرف «باء» قرار می گرفت؛ یعنی می فرمود: النبی اولی علی المؤمنین من انفسهم، در حالی که فرمود: «اولی بالمؤمنین...».

لکن حق آن است که کلمه «اولی» به معنای افضل و اقوای در ولایت نیست، چون اصلاً در لغت عرب به این معنا استعمال نشده است بلکه کلمه «اولی» به معنای احقّ و سزاوارتر و مانند آن است و اولی به این معنا تنها با باء متعدی می شود خداوند می فرماید: «ثم لنحن أعلم بالذین هم اولی بها صلیاً»^{۱۲} سپس ماییم که به کسانی که سزاوارترند به انداخته شدن در جهنم، آگاهیم». معلوم است که معنای آیه آن نیست که آن ها اولیای جهنم هستند و بر جهنم ولایت دارند بلکه معنای آیه آن است که آن ها سزاوارتر از دیگران به جهنم هستند. قرآن می فرماید: «إنّ اولی الناس بابراهم للذین اتبعوه»^{۱۳} و معنای آیه این است که پیروان ابراهیم (ع) سزاوارتر از دیگران به اویند نه این که بر او ولایت دارند.

بنابراین ما ولایت اصطلاحی را در آیه شریفه از خصوص کلمه «اولی» استفاده نمی کنیم بلکه به مجموع آیه استناد می کنیم به این بیان که آیه می فرماید: نبی اکرم از مؤمنین بر خودشان سزاوارتر است و معقول نیست کسی بر دیگری از خودش سزاوارتر باشد مگر این که بر آن دیگری ولایت داشته باشد وگرنه واضح است که هرکس نسبت به خودش سزاوارتر از دیگران است بنابراین دلیلی برای تخصیص آیه به موادی هم چون صغار و مجانین نداریم. و نیز آیه شریفه: «ما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرأ أن ینکحوا من دونهما الا باذنها»^{۱۴} بر شان ولایت پیامبر اکرم (ص) دلالت دارد چون آیه مخصوص اوامر الهی خداوند نیست بلکه مربوط به اوامر ولایی و حکومتی است چون در این آیه شریفه کلمه «رسوله» به «الله» عطف شده است.

توضیح آن که: احکام الهیه غالباً با تشریح مستقیم خداوند وضع می شوند و لذا حکم خدا به حضرت (ص) اسناد داده نمی شود در حالی که حکم حضرت (ص) به خداوند نسبت داده می شود، زیرا حضرت منصوب از طرف خداست پس این که در آیه شریفه به



وسيله عطف حضرت (ص) با خداوند در قضا و حکم شریک قرار داده شده دلیل است بر این که نظر آیه به خصوص احکام الهی نیست بلکه شامل احکام ولایی و حکومتی نیز می شود و الا رسول به الله عطف نمی شد. بنابراین آیه به وضوح دلالت دارد بر این که احکام حکومتی و سلطانی حضرت (ص) واجب الاتباع است البته این احتمال باقی می ماند که ممکن است نفوذ احکام ولایی حضرت منوط به تبعیت از آراء اکثریت باشد، اما این احتمال را آیه شریفه «وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله» دفع می کند، چون خداوند عزم را به خصوص حضرت نسبت داده است پس شورای حضرت با مؤمنین به خاطر حجیت رأی اکثریت نبوده بلکه تنها شورای استضاءه به نظرات دیگران بوده است. به علاوه اسناد سلب اختیار از مؤمنین به رسول دلالت دارد بر این که رسول به عنوان رسول موضوع حکم است نه به عناوین دیگری هم چون منتخب مردم بودن.

اعتراض آقای مهدی حائری به این استدلال:

آقای حائری دلالت آیه شریفه «ما کان لمؤمن ولا مؤمنة ...» را بر ولایت حضرت (ص) تمام نمی داند و می گوید: آیه به قرینه کلمه «قضی» مربوط به باب قضاوت در مرافعات است و ربطی به احکام حکومتی ندارد.^{۱۵}

آیه الله جوادی آملی در پاسخ گفته اند: عطف کلمه «رسول» به «الله» بدون تکرار کلمه «قضی» دلالت دارد بر این که قضا، در این آیه نسبت به خدا و رسول (ص) معنای واحدی دارد و به همین جهت حمل آن به قضاوت در باب مرافعات صحیح نیست که قضا به این معنا به خداوند نسبت داده نمی شود.

به علاوه مفسرین در شان نزول آیه گفته اند: آیه در قضیه ازدواج زینب الأسدی دختر جحش یا أم کلثوم دختر عقبه بن ابی محیط با زید بن حارثه، نازل شده که آن دختر و خانواده اش از فرمان حضرت (ص) سرپیچی کردند چون گمان می کردند کفو آن دختر نیست لذا آیه شریفه نازل شد و آنها به ازدواج رضایت دادند. البته آیه مخصوص این قضیه و مورد نیست چون مورد آیه مخصّص و مقید آن نیست.^{۱۶}



باید بگوییم که حکم قضائی حضرت (ص) در مرافعات و دعاوی همانند حکم ولایی حضرت (ص) در حکومت است پس اگر منصوب بودن حضرت (ص) از طرف خداوند مصحح اسناد حکم ولایی حضرت به خداوند باشد، مصحح اسناد حکم قضایی او به خدا نیز هست والا اسناد هیچ کدام صحیح نخواهد بود.

پس بهتر است در پاسخ به اعتراض آقای حائری بگوییم: قضا در لغت معنا و مصادیق بسیاری دارد مانند:

(الف) قضای تکوینی، خداوند می فرماید: «فققضاهن سبع سماوات؛^{۱۷} پس خداوند آن ها را به صورت هفت آسمان خلق کرد».

(ب) قضای تشریحی، مانند: «قضى ربك ألا تعبدوا الا آياه وبالوالدين احسانا؛^{۱۸} خداوند فرمان داد که غیر او کسی را نپرستید و به والدین نیکی کنید».

(ج) قضای تحکیمی، مانند: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فى ما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً؛^{۱۹} قسم به پروردگارت که آن ها ایمان نمی آورند تا این که تو را در اختلافی که میانشان واقع شده حکم قرار دهند سپس آن چه که حکم کردی می پذیرند و تسلیم می شوند».

معنای قضا در هر موردی به قرینه متعلق آن فهمیده می شود لذا می گوییم از آنجایی که متعلق قضا «امرأ» در آیه مطلق است، تخصیص آن به قضای تحکیمی بدون هیچ قرینه ای صحیح نیست بنابراین قضا در آیه شریفه مطلق اوامر ولایی و از جمله آن ها اوامر قضایی را شامل می شود.

و هم چنین آیه شریفه: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم؛^{۲۰} بر ولایت حضرت (ص) و لزوم اطاعت از اوامر ولایی او دلالت دارد.»

بیان استدلال:

در این آیه کلمه «اولی الامر» به «الرسول» عطف شده و معلوم است که اطاعت اولی الامر در احکام ولایی لازم است، پس اطاعت رسول (ص) هم در احکام ولایی لازم

است و به همین جهت بینِ الله و الرسول به تکرار کلمه «أطيعوا» فصل شده اما این فصل بین الرسول و اولی الامر واقع نشده و این نشانِ هم سنخ بودن اطاعت رسول و اولی الامر است.

پس معنای آیه چنین می شود: خداوند را در احکام الهیه و رسول و اولی الامر را در احکام حکومتی و ولایی اطاعت کنید. البته این جا هم احتمال این که نفوذ اوامر ولایی حضرت (ص) مشروط به عدم مخالفت با رأی اکثریت باشد، می آید لکن به همان بیان گذشته با استفاده از آیه شریفه «وإذا عزمت ...» این احتمال مردود است به علاوه اسناد و جوب اطاعت به «الرسول» ظاهر است در این که موضوع این وجوب اطاعت رسول به عنوان رسول است نه به عنوان این که منتخب مردم است.

اعتراض آقای حائری به این استدلال:

اولی الامر در این آیه به معنای اولیای امور نیست بلکه به معنای عالمان دین که همانا معصومین هستند می باشد و عطف آن بر الرسول از باب عطف عام بر خاص است و این امر ارشادی است چون امتثال و اطاعت عقلاً واجب است، پس اگر امر به اطاعت مولوی باشد تسلسل لازم می آید.^{۲۱}

پاسخ آقای جوادی آملی:

تکرار کلمه «أطيعوا» شاهد آن است که محور اطاعت خداوند و محور اطاعت رسول و اولی الامر متعدد است و محور اطاعت خدا احکام کلیه الهیه است و محور اطاعت رسول و اولی الامر احکام ولایه و حکومتی و نیز احکام فقهیه ای است که گاهی پیامبر آن ها را از طریق الهام و حدیث قدسی دریافت می کردند و وحی قرآنی و حمل کلمه اولی الامر بر عالمین به شریعت خلاف ظاهر آیه است چون عالمین به شریعت به عناوینی هم چون اهل ذکر نامیده می شوند مانند «فاسألوا اهل الذکر ان کتتم لاتعلمون»^{۲۲} و اولیای امور به عنوان اولی الامر نامیده می شوند.^{۲۳}





به هر صورت آیاتی که بر ولایت حضرت (ص) دلالت دارند، شاهدند بر این که حصر در آیاتی هم چون «ماعلی الرسول الا البلاغ»، «لست علیهم بمصیطر»، «ما انت علیهم بجبار»، در قبال ولایت و حق جبر حکومتی که تنها تا ظواهر اشخاص امتداد دارد و آن‌ها را از ظلم باز می‌دارد نیست بلکه این حصر در مقابل جبر باطنی و جوهری است که تا باطن و قلب امتداد دارد، پس معنای آیات چنین است: ای پیامبر وظیفه تو فقط رساندن حقایق و تکالیف است و تو جابر مردم بر ایمان - که امری است قلبی و اختیاری محض و دست قدرتهای ظاهری به آن نمی‌رسد - نیستی.

نظیر این مطلب در آیه شریفه «لا اکراه فی الدین»^{۲۴} وارد شده است چون این آیه به قرینه آیاتی که فرمان به اجبار مشرکین به اسلام می‌دهد و در صورت نافرمانی دستور قتل آن‌ها را صادر می‌کند، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که ایمان امری قلبی محض است و اجبار در آن راهی ندارد.

ما در این جا به دو آیه از آیات دال بر اجبار مشرکین اشاره می‌کنیم:

۱- «براءة من الله ورسوله...، فاذا انسلخ الاشهرُ الحرمُ فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم کلَّ مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة وءاتوا الزکوة فخلوا سبیلهم ان الله غفور رحیم»^{۲۵}.

در این آیه خداوند می‌فرماید اگر مشرکین قبل از نزول این آیات با مسلمین عهدی داشتند و آن را نقض نکرده‌اند لازم است مسلمین تا زمان مقرر به آن عهد پای بند باشند و پس از پایان مدت دیگر با آن‌ها تجدید عهد نمی‌شود بلکه اگر آماده پذیرفتن اسلام نباشند باید کشته شوند.

۲- «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون»^{۲۶}.

این آیه هم دلالت دارد بر این که مشرکین مهدور الدم هستند، چون اگر مصون باشند می‌پرسیم آیا مصون بودن آن‌ها مشروط به پرداخت جزیه است؟ اگر جواب مثبت باشد می‌گوییم پس چرا آیه کریمه جزیه را مقید به اهل کتاب کرده؟ و اگر جواب منفی باشد

می‌گوییم لازم می‌آید مشرکین امنیتشان بیش تر از اهل کتاب باشد.

بنابراین معنای آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» آن است که مسلمین حقیقی اسلام را به طیب نفس و اختیار پذیرفته‌اند و راهی برای اجبار و اکراه بر این امر قلبی (ایمان) نیست و مهم روشن شدن رشد و هدایت از گمراهی و غی است و آیاتی که وظیفه حضرت را ابلاغ می‌دانند نه سیطره و جبر همین معنا را افاده می‌کنند.

آیات دیگری در قرآن به همین حقیقت اشاره دارند مانند: «افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین»^{۲۷} «افانت تسمع الصمّ ولو كانوا لا یعقلون»^{۲۸} «انک لاتسمع الموتی ولاتسمع الصمّ الدعاء اذا ولّوا مدبرین»^{۲۹} «افانت تسمع الصمّ او تهدی العمی ومن کان فی ضلال مبین»^{۳۰}.

البته در این آیات خداوند تنها نمی‌خواهد به پیامبرش خبر دهد که تو از اجبار قلوب بر ایمان عاجزی تا کسی اعتراض کند که این مطلب بدیهی است و نیازی به اخبار ندارد بلکه خدا در صدد تسلیت رسول اکرم (ص) است به این که ای رسول تو ابلاغی که وظیفه ات بوده را انجام دادی اما ایمان نیاوردن مردم مربوط به تو نیست چون تو مسلط بر قلوب نیستی. و آیاتی هم چون: «فان الله یضلّ من یشاء ویهدی من یشاء فلاتذهب نفسک علیهم حسرات»^{۳۱}، «انک لاتهدی من اجببت ولكن الله یهدی ما یشاء»^{۳۲}، «لیس علیک هداهم ولكن الله یهدی من یشاء»^{۳۳}. به همین معنا اشاره دارند.

خلاصه، معنایی که ما این آیات را بر آن حمل کردیم اگر خود این آیات به مناسبات عرفیه ظاهر در آن نباشند لا اقل آیات ولایت که ما به بخشی از آن‌ها اشاره کردیم قرینه و شاهد بر این حمل هستند.

دلیل چهارم:

علمای علم کلام می‌گویند دلیل نبوت عامّه و امامت و تشریح «قاعده لطف» است، و احکام شرعیه الطاف در احکام عقلیه هستند به این توضیح که: عقل بالضروره حکم می‌کند به انجام هر امر حسن و هر آن چه که دارای مصلحت باشد و دوری از هر قبیح و هر چه که





مشمول بر مفسده باشد لکن عقول ما از یک طرف توانایی ادراک جزئیات را ندارد و از طرف دیگر گاهی تحت غبار شهوات و امیال نفسانی قرار می‌گیرد و به همین جهت محتاج لطف الهی می‌شویم تا به واسطه انزال احکام شرعیه عقل را به سوی تفصیل راهنمایی کند و حجاب شهوات و امیال نفسانی را از او دور کند و در نتیجه ما به اختیار خودمان اعمال صالحه را برگزینیم و از اعمال غیر صالحه دوری کنیم.

این قاعده همان طوری که می‌بینید مربوط به تشریحات کلی و عامه است و ربطی به مقام اجرا که شان مردم و حکومت‌ها است ندارد، پس وظیفه پیامبر (ص) و امام (ع) به عنوان نبی و امام تنها رسانیدن این تشریحات به مردم است و حکومت خارج از وظایف آن‌ها است.

سپس در لایه لای سخنان خود می‌گوید: این که احکام شرعیه الطاف در واجبات عقلیه هستند تنها در غیر عبادات صحیح است چون در این ناحیه عقل حکم اجمالی دارد و به تفصیل آگاهی ندارد لذا در این ناحیه احکام شرعیه تأسیس نیستند بلکه ارشاد به احکام عقلیه‌اند، اما در عبادات قبل شرع عقل حکمی ندارد و حکم شرع تأسیس محض است، زیرا عبادات مشروط به قصد قربت هستند و قبل از امر شارع قربت موضوع ندارد پس عقل هم حکمی ندارد.^{۳۴}

نقد:

اگر مقصود از این سخن آن است که از میان تشریحات عبادات از قاعده لطف خارج است این معنا نقض بر استدلال خود ایشان است چون ایشان مدعی است حکومت از تشریحات خارج است به دلیل این که از قاعده لطف بیرون است پس هر آن چه که از قاعده لطف خارج باشد از تشریحات خارج است در حالی که عبادات ولو از قاعده لطف خارج باشند قطعاً داخل تشریحات هستند. بنابراین صرف خروج از قاعده لطف دلیل خروج از تشریحات نیست.

به هر صورت مجرد عدم دلالت قاعده لطف بر لزوم تشریح حکومت، دلیل بر عدم



تشریح حکومت نیست چون عدم دلالت، دلالت بر عدم نیست بلکه لازم است پس از اثبات نبوت عامه و تشریح به قاعده لطف یا هر دلیل دیگر، به خود تشریحات مراجعه کنیم و ببینیم آیا این تشریحات مشتمل بر تشریح حکومت هم هستند؟ آیا برای پیامبر (ص)، امام (ع) و فقیه ولایت تشریح شده است؟ پس اگر به هر دلیلی فهمیدیم که حکومت تشریح نشده یا شده به آن ملتزم می شویم و این ربطی به قاعده لطف ندارد.

کما این که اعجاز که دلیل نبوت خاصه است نیز برای ما تنها اصل تشریح را اثبات می کند ولی محدوده و قلمرو تشریحات را تعیین نمی کند. پس از برای تعیین محدوده و سعه و ضیق تشریحات باید به خود تشریحات مراجعه کنیم ولو محدوده ای که پس مراجعه به تشریحات معین می شود وسیع تر از مقدار تشریحاتی باشد که به لحاظ اصل اعجاز ضروری است.

دلیل پنجم:

قرآن می فرماید: «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغیب ان الله قوی عزیز»^{۳۵}.

این آیه به وضوح دلالت می کند بر این که، شأن انبیا تعلیم کتاب و ارائه بینات است اما قیام به قسط که همان اقامه حکومت عادلانه است و وظیفه مردم است و به انبیا به عنوان انبیا مربوط نیست.^{۳۶}

نقد:

قیام به قسط در آیه شریفه را به دو شکل می توان تفسیر کرد:

تفسیر اول: قیام به قسط به معنای اجرای عدالت به معنای وسیع آن باشد که مطابق این معنا تنها یکی از افراد قیام به قسط اقامه حکومت عادلانه است و افراد دیگر آن عبارت است از امانت داری تک تک مکلفین مواساة و یاری مظلومین و خلاصه انجام همه واجبات و ترك محرمات و این وظایف به حسب زن یا مرد بودن افراد و گروه های مختلف، متفاوت است، چون مصادیق عدل بین مردم مختلف است.



مطابق این تفسیر از آن جایی که آیه به عدد مکلفین انحلالی است، معنای آیه چنین می‌شود: «هدف انبیا از آوردن بینات، کتاب و میزان آن است که هر انسانی آن چه از عدل و قسط به عهده دارد انجام دهد.»

اما آیه شریفه در صدد تعیین مصداق قسط برای هر مکلفی نیست. بنابراین تعیین نمی‌کند که حکومت عادلانه که یکی از مصادیق قسط است وظیفه کیست، آیا وظیفه همه مردم از طریق انتخابات است؟ یا وظیفه پیامبر، امام و سپس فقیه است؟ یا وظیفه دیگری است؟ آیه این معنا را روشن نمی‌کند و بیان آن خارج از عهده آیه شریفه است.

و آیه شریفه: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^{۳۷} نظیر همین آیه است البته بنا بر این که به قرینه ترسیدن ملائک از فساد و خون‌ریزی انسان بر روی زمین، بگوییم مراد از خلافت در آیه خلافت بشریه است نه خلافت شخص آدم (ع) چون ملائک از شخص آدم نمی‌هراسیدند.

پس اگر کسی در مقام اعتراض به این تفسیر بگوید، یکی از مصادیق واضح خلافت، نبوت است در حالی که نبوت مخصوص آدم و باقی انبیا (ع) است و شان مجموعه انسان‌ها نیست، در پاسخ می‌گوییم: خلافت وصف انسان است و مقصود آن است که همه انسان‌ها مکلفند به وظیفه خلافت قیام کنند البته هر کس مطابق شان و تکلیف مناسب خود، پس بعضی به زراعت مشغول می‌شوند، برخی به صنعت می‌پردازند، بعضی معادن زمین را استخراج می‌کنند و عده‌ای وظیفه نبوت را به عهده می‌گیرند و ... و اگر کسی خلاف مقتضای خلافت عمل کند به عهد و امانت خیانت کرده البته نه به این معنا که شخص عاصی جزئی از مجموعه خلیفه الله نیست بلکه به این معنا که خلیفه امر مستخلف را عصیان کرده است و وظیفه استخلاف را به خوبی انجام نداده است.

بنابراین آیه شریفه محل بحث (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات...) را می‌توان به همین شکل تفسیر کرد؛ یعنی: «قیام به قسط شان و وظیفه همه انسان‌هاست و هر کس مطابق حال خود به آن قسطی که وظیفه اوست باید عمل کند» پس طبق این تفسیر آیه تعیین نمی‌کند که حکومت عادلانه وظیفه کیست.

تفسیر دوم: مقصود از اقامه قسط در آیه شریفه به قرینه ذیل آیه که فرمود: «انزلنا الحديد فيه بأس شديد» که اشاره به قوه قاهره دارد، اقامه حکومت عادلانه باشد. در این صورت معنای آیه چنین می شود: «همه انسان ها موظف به اقامه حکومت عادلانه هستند» ولی دلالتی بر ادعای مستدل که می گوید حکومت حق مردم است و آن را به هر کس که بخواهند می دهند، ندارد چون آیه تنها دلالت دارد بر این که اقامه حکومت وظیفه مردم است زیرا خداوند مستقیماً حکومت را اعمال نمی کند بلکه حتی بنا بر پذیرش ولایت نبی (ص) یا امام (ع) باز هم اقامه حکومت و تنفیذ خارجی آن به عهده مردم است و به همین جهت بود که وقتی مردم در زمان حضرت امیرالمؤمنین (ع) ولایت او را تنفیذ نکردند حضرت مدت ها خانه نشین شد. پس تکلیف مردم به اجرا و تنفیذ حکومت عادلانه دلالتی ندارد بر این که حق حکومت هم از آن مردم است چون ممکن است خداوند حق حکومت را به پیامبرش داده باشد ولی اجرای آن علی ای حال به عهده مردم است. حال اگر مردم با اوامر ولایتی حضرت (ص) مخالفت کنند حضرت (ص) عاجز از حکومت می شود و اگر اطاعت کنند حضرت قادر بر انجام وظیفه خود یعنی حکومت می شود.

برای ابطال استدلال آقای حائری احتمال این تفسیر هم کافی است چون دلیلی نداریم که آیه در صدد بیان یک قضیه حقوقی باشد (تعیین صاحبان حق حکومت) بلکه ممکن است تنها در صدد بیان وظیفه مردم در تنفیذ حکومت باشد.

دلیل ششم:

سیاست و حکومت - همان طوری که گفتیم - عبارت است از اجرای احکام جزئی و این احکام به حسب شرایط و زمان و مکان متغیر است. پس احکام و تشریحات کلیه نمی توانند دلالتی بر مرحله اجرا و تنفیذ داشته باشند، زیرا اجرا و عدم اجرا مربوط به مرحله امتثال و عصیان است و این دو متأخر از مرحله تشریح هستند لذا مرحله اجرا نمی تواند مرتبط با مرحله تشریح باشد الا این که فرض کنیم تشریح مستقل دیگری به امتثال و تنفیذ تعلق بگیرد لکن در این صورت باید آن تشریح مستقل هم امتثال و اجرا شود لذا محتاج تعلق تشریح





دیگری به امثال این تشریح جدید می شویم و همین طور تا این که تسلسل پیش آید.^{۳۸} از همین جا وضعیت وظیفه امر به معروف و نهی از منکر نیز روشن می شود، پس این وظیفه مجرد امر و نهی بدون اجبار و اجرا است؛ یعنی امر شریعت به امر به معروف و نهی از منکر ارشاد به حکم عقل است، چون اگر امر مولوی باشد و خالق معروف و منکر جدیدی باشد محتاج امر دیگری از سوی شریعت به این وظیفه خواهیم شد و همین طور تا تسلسل لازم آید.^{۳۹}

نقد:

چیزی که امر به آن مستلزم تسلسل است امثال شخص نسبت به امر اول که آخرین حلقه از حلقات اجرای معروف است، می باشد چون اگر آخرین حلقه اجرا، که امثال است، محتاج تجدید امر باشد و امر اول برای رسیدن به امثال بواسطه حکم عقل کافی نباشد محتاج امر جدید به امثال می شویم و لذا تسلسل پیش می آید اما امر به معروف و نهی از منکر و نیز جبر حکومت، حلقات وسط برای رسیدن به حلقه نهایی یعنی عمل به معروف و ترک منکر و عمل به فرمان حکومت هستند و امر به این حلقات وسطی برای رسیدن به حلقه اخیره است پس اگر حلقه اخیره محتاج امر نباشد تسلسل منقطع می شود. بله خود امر به معروف و نهی از منکر و جبر حکومتی نسبت به امر شریعت به این امور از حلقات اخیره هستند اما کسی نمی گوید که امثال امر به این امور محتاج امر دیگری است.

دلیل هفتم:

قرآن می فرماید: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ بیاعونک تحت الشجرة»^{۴۰} این آیه می فهماند که مردم با بیعت خود پیامبر (ص) را به عنوان رئیس حکومت برگزیدند و خداوند رضایت خود را از مردم اعلان فرمود بنابراین منصب حکومت از آن مردم است و از ذات نبوت ناشی نمی شود^{۴۱} و تاریخ هم شاهد است بر وقوع بیعت برای پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) پس بیعت سبب شد تا این دو بزرگوار بر اریکه حکومت تکیه بزنند، در حالی که نبوت و امامت قبل از بیعت برای آن ها ثابت بوده است.^{۴۲}

نقد:

بیعت را به دو شکل می توان تفسیر کرد:

۱- همان معنایی که مستدل اراده کرده یعنی بیعت سبب پیدا شدن ولایت و حق حکومت باشد پس نبی اکرم (ص) و امام (ع) قبل از بیعت مردم این منصب را از طرف خداوند نداشته اند.

۲- بیعت تعهدی است از طرف بیعت کنندگان بر طاعت و فرمانبرداری و سبب اطمینان و وثوق بیعت شونده است به این که بیعت کنندگان بر عهد و پیمان خود باقی هستند و به آن وفا خواهند کرد. بیعت مطابق تفسیر دوم یکی از عوامل جلوگیری از سستی است تا بیعت شونده به راحتی به امر حکومت قیام کند والا حکومت بدون همکاری و یاری مردم معنی ندارد.

بنابراین دو احتمال در معنای بیعت تصور می شود و ما دلیلی نداریم که حضرت (ص) یا امام (ع) بیعت را بلحاظ معنای اول پذیرفته باشند بلکه واقعه غدیر دلیل است بر این که بیعت به معنای دوم واقع شده است چون قبلاً بیان شد آیه شریفه «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم» دلالت بر ولایت حضرت (ص) دارد، لذا می گوئیم در واقعه غدیر حضرت فرمود: «الست اولى بالمؤمنین من انفسهم؟ مردم عرض کردند، آری. حضرت (ص) فرمود: «فمن كنت مولاة فعلى مولاة».^{۴۳}

در این خبر حضرت (ص) ولایت را برای علی (ع) قبل از بیعت مردم ثابت می داند چون بیعت مردم با علی (ع) بعد از فرمایش پیامبر واقع شد نه قبل از آن.

دلیل هشتم:

قرآن می فرماید: «امرهم شورى بینهم»^{۴۴} این آیه دلالت دارد بر این که امر حکومت و سیاست مخصوص نبی اکرم (ص) و امام (ع) به عنوان نبی و امام نیست بلکه امت آن را از طریق مشورت تعیین می کند.^{۴۵}





نقد:

برای شوری در آیه شریفه دو معنی می توان تصور کرد:

- ۱- حجیت رای اکثریت بر اقلیت، ما این نوع شوری را شورای ولایت می نامیم.
 - ۲- شورای استضائه، استهداء و استفاده از آرای دیگران، یعنی مؤمنین کارهای خود را از طریق استضائه و استفاده از نظریات دیگران اداره کنند و از طریق تضارب آرا به رای صحیح تر برسند بدون این که رای اکثریت حجیتی داشته باشد و یا دائماً صحیح تر باشد.
- بنابر معنای دوم، آیه شریفه هیچ دلالتی بر ادعای مستدل ندارد و ما در آیه قرینه ای نداریم تا معنای اول را تعیین کند بلکه در قرآن آیاتی داریم که تحقق معنای اول از شوری را در زمان پیامبر (ص) ابطال می کند مانند آیه شریفه: «وشاورهم فی الامر و اذا عزمت فتوکل علی الله»^{۴۶}. چون اسناد عزم به خصوص پیامبر می فهماند که رای نهایی از آن حضرت (ص) بوده است و نیز آیات سه گانه گذشته که قبلاً دلالت آن ها را بر ولایت حضرت (ص) و وجوب طاعت آن حضرت و تقدم رای او بر رای مؤمنین روشن کردیم پس وقتی که شوری به معنای اول در زمان حضرت (ص) ابطال شد، می گوئیم: اخراج زمان حضرت (ص) از تحت آیه شریفه «وامرهم شوری بینهم»، جائز نیست زیرا همانند اخراج مورد از تحت عام است در نتیجه شوری در آیه شریفه باید بر معنای دوم حمل شود لاغیر.^{۴۷}

دلیل نهم:

فرمایش حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه می فرماید: لابد للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن ویستمتع فیها الکافر و یتلغ الله فیها الاجل و یجمع الفی و یقاتل به العدو و تامن به السبیل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر.^{۴۸}

این روایت به وضوح دلالت دارد بر این که عوامل حکومت و قوه اجرایی باید در اداره امور و حفظ بلاد و حراست مرزها از دشمنان، صاحب نظر و دارای قدرت کامل باشند و در اصل حکومت، عدالت و عدم فسق شرط نیست. البته مادامی که فسق حاکم مضرّ به

تدبیر و اماره نباشد چون هدف از قدرت اجرایی و حکومت آن است که مؤمن توانایی انجام وظیفه ایمانی خود را داشته باشد و کافر هم پس از تعهد به نظام و مقررات آن بهره خود را از حکومت بگیرد و این مانند طبیب است که در طبابتش مراعات امانت و دقت در علاج شرط است تا حیات و سلامت مریض به خطر نیفتد اگرچه طبیب مقید به موازین دینی و اخلاقی نباشد البته به شرط این که این عدم تقیّه، مضرّ به مصالح مریض نباشد. پس این روایت بهترین دلیل شرعی بر انفصال دین از حکومت است. ۴۹

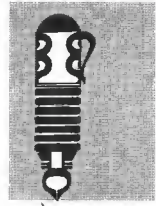
نقد:

این روایت تنها بر ضرورت وجود امیر و حاکم در میان مردم تأکید می‌کند اما این که آیا این امیر لباس امارت را به حق بر تن کرده یا خیر؟ هیچ اشاره‌ی دور یا نزدیکی به آن نشده است و لذا می‌بینیم که در این خبر فقط به ذکر اداره‌ی امور، امنیت و استراحت برّ و کافر و تقویت ضعیف اکتفا شده است و ذکری از این که این امیر از چه طریقی قدرت را به دست گرفته است، به میان نیامده است و چه بسا امیری که از راه زور و قهر قدرت را به دست گرفته، خصوصیات وارده در خبر را دارا باشد حال آیا این امیر امارتش به حق است؟ آیا حقانیت چنین امیری منافی نظر خود این مستدل نیست که معتقد است حکومت حق مردم است و می‌توانند آن را به هر کس که بخواهند واگذار کنند؟ آیا حکومت معاویه از همین قبیل است؟ آیا کار آن دو حکم که به نیابت از مردم انجام شد حق بود؟ تا این که حضرت علی (ع) برای ردّ خوارج که حکم حکمین را انکار کردند این کلام را بفرماید؟ آیا تاریخ به صورت قطعی از خیانت حکمین و تزویر عمرو بن العاص بر ابو موسی اشعری خبر نمی‌دهد؟

.

تا این جا هدف ما ابطال شبهاتی بود که آقای مهدی حائری برای انکار ولایت نبی اکرم (ص) و امام (ع) داشتند و لذا نخواستیم برای اثبات ولایت پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) دلیلی اقامه کنیم هر چند در لابه لای بحث به بعض آیات دال بر ولایت آن‌ها (ع) اشاره کردیم، مانند قول خدای تعالی: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»، «اطیعوا الله





وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»، که قدر متیقن از اولی الامر ائمه (ع) هستند و نیز آیه شریفه: «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم». و برای اثبات ولایت فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت از ولایت نبی اکرم (ص) و امام معصوم (ع) به فقیه جامع الشرایط تعدی می کنیم به دلیل توقیع حروری از حضرت حجّت (عج): «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^{۵۰}.

ما به تفصیل در دو کتاب «اساس الحكومة الاسلاميه» و «ولاية الامر في عصر الغيبة»، درباره شیوه استدلال به این توقیع شریف سخن گفته ایم و در این مختصر آن مباحث را تکرار نمی کنیم اما آقای حائری بر استدلال به این توقیع مناقشه کرده است که ما این مناقشه و پاسخ آن را ذکر می کنیم:

ایشان می گوید: ابتدائاً باید معنای حجّت یا حجیت در این توقیع روشن شود تا ببینیم که آیا این کلمه مرادف اداره، کشور است؟ یا خیر؟ لذا می گوییم برای حجّت چند معنا ذکر کرده اند:

۱- دلیل و برهان منطقی، یعنی قیاس برهانی که مشتمل بر صغری و کبری و نتیجه است با فرض یقینی بودن مقدمات.

۲- دلیل عینی که غیر از دلیل لفظی است که در معنای اول بیان شد، مانند علت که دلیل لمّی بر معلول است و مانند معلول که دلیل إنّی بر علت است.

۳- حجّت به معنایی که موضوع علم اصول فقه است؛ یعنی عرضی که بر ذات حجج حمل می شود مثلاً گفته می شود استصحاب در فقه حجّت است یا اجماع حجّت است.

۴- معنایی که شیخ انصاری (ره) فرموده اند که حجّت به معنای اصولی عبارت است از حدّ وسطی که اکبر را بر اصغر اثبات می کند.

۵- معنایی که استاد اعظم ما^{۵۱} فرموده اند به این که حجّتی که فقیه پیرامون آن در علم اصول سخن می گوید عبارت است از چیزی که عبد بر مولی و مولی بر عبد به آن در اطاعت و عصیان احتجاج می کند و نیز این گونه است کسی که مسئول محسوب می شود

در قبال کسی که اعلی و اولی بر اوست در امور دینی، اخلاقی و یا اجتماعی مثلاً کسی که اجتهاداً یا تقلیداً معتقد به حجیت استصحاب باشد و استصحاب حکم الزامی اثبات کند ولی این شخص با آن حکم مخالفت کند، خداوند می تواند به واسطه استصحاب بر آن عبد احتجاج کند و اگر استصحاب نفی الزام کند ولی فی علم الله الزام ثابت باشد و عبد به استناد استصحاب آن الزام را ترك کند، عبد می تواند به عنوان عذر به استصحاب احتجاج کند و این چنین است سائر حججی که در علم اصول حجیتشان اثبات می شود؛ حتی قطع به همین معنا حجیت دارد و از مسائل علم اصول محسوب می شود به خلاف فرمایش مرحوم آخوند(ره).

حجت در توقیع شریف به همین معنای اخیر است، پس همان طوری که کلام امام(ع) در احکام کلیه شرعیه حجت است و مولی بر عبد و عبد بر مولی به آن احتجاج می کند، فتوای فقیه نیز این چنین است و قبلاً گفتیم که مسائل حکومتی و سیاسی جزئی هستند و به حسب زمان متغیرند و به همین جهت داخل در محدوده فقه که کلام امام(ع) در آن جا حجت است نمی شوند و لذا فقیهی که در حجیت جانشین امام(ع) است تنها کلامش در محدوده فقه یعنی احکام کلی شریعت حجت است و به هر حال می گوئیم احکام فقهیه، احکام کلیه ثابت هستند و جزئیات متغیره ارتباطی با فقه و فقیه ندارند. و اساساً مسئله ربط حادث به قدیم که از مسائل مشکل فلسفه ماوراء الطبیعه است عبارت است از ربط متغیرات به ثوابت و تنها ارتباطی که می شود بین فقاهت و سیاست فرض کرد، ارتباط مفهوم به مصادیق یا کلی به جزئی است و مقام فقاهت مقام تشخیص کبریات است، اما در تشخیص مصادیق و موضوعات جزئی که طبیعتاً متغیرند، فقیه بر غیر فقیه امتیازی ندارد. ۵۲

نقد:

اما این که در انتهای کلامشان گفتند بحث ما مربوط است به مسئله ربط حاد به قدیم یا متغیرات به ثوابت، بیش تر به شوخی شبیه است، چون مقصود از این ربط در فلسفه ماوراء الطبیعه ربط در علیت تکوینی است نه تشریحات الاین که بگویند مسئله ارتباط حادث به قدیم بطن است و





مسئله ربط جزئیات متغیره به کلیات ثابتة ظهور این بطن است کما این که در گذشته مدعی بودند جبر فلسفی بطون است و جبر سیاسی و اجتماعی ظهور آن. ۵۳

اما اصل اشکال، مرجع این اشکال همان مطالب گذشته است که مدعی بودند ممکن نیست تشریح آسمانی مشتمل بر سیاستی باشد که به حسب زمان متغیر است و ما پاسخ این مطلب را قبلاً بیان کردیم و خلاصه آن این است که: گرچه احکام فقهی، کلی و ثابت اند و قضایای سیاسی، خارجی، جزئی و متغیرند و وقتی فقیه فتوا صادر می کند، امور جزئی و متغیر به او ارتباطی ندارد و شأن او در این امور شأن دیگر افراد است، لکن از جمله مسائل کلیه ای که بحث از آن در فقه ضروری است آن است که آیا فقیه در آن مسائل جزئی و متغیر ولایتی دارد؟ یا خیر؟ پس اگر با بحث علمی کبرای ولایت فقیه در مسائل جزئی و سیاسی ثابت شد، این کبری حلقه ارتباط بین سائر کبریات فقهی در امور اجتماعی و بین سیاست های جزئی و متغیر خواهد بود. و در بحث گذشته حجیت رأی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در این جزئیات اثبات شد و توفیق شریف هم فقیه جامع الشرایط را قائم مقام امام معصوم (ع) می داند و این جانشینی در هر امری است که رأی امام (ع) در آن حجّت باشد، بنابراین برای فقیه در احکام حکومتی ولایت ثابت می شود کما این که رأی و فتوای او در احکام کلیه الهیه حجت است. صحیح است که صغریات متغیره سیاست از جانب کتاب، سنت و یا فتوای فقهها، ارائه نمی شود اما اصل این که چه کسی باید این صغریات را تشخیص دهد و امور کشور را مطابق آن اداره کند، امری است کلی و دارای حکم الهی است و باید توسط شریعت و فقه بیان شود و این کبری همان حلقه وصل بین مابقی کبریات فقهیه و صغریات سیاسی و اداری است. البته ما نمی گوئیم فقیه حتماً باید به مبدأ ولایت فقیه فتوا دهد بلکه می گوئیم فقیه باید مبدایی را برای ولایت و اداره کشور تعیین کند چه اجتهادش منتهی به ولایت فقیه شود یا مبدأ حاکمیت اجتماع بر افراد را برگزیند و یا به مبدأ دیگری فتوا دهد چون همان طوری که قبلاً بیان کردیم به نکته تغایر جامعه به عنوان جامعه با افراد به عنوان افراد ولی غیر مولی علیه است.

پس ما باید ولایت را شرعاً اثبات کنیم و از آن جایی که بنده خداییم باید این حکم الهی



را از دلیل عقلی یا نقلی به دست آوریم، زیرا هیچ واقعه‌ای از حکم الهی خالی نیست و اصل حکومت از وقایع ضروری است که جمیع عقلاً ضرورت آن را ادراک می‌کنند جز اندکی از کمونیست‌ها که معتقدند بعد از این که جامعه به کمونیست محض رسید دیگر نیازی به حکومت نیست. در نتیجه معلوم شد که انکار ولایت فقیه مشکل کیفیت ارتباط بین کبریات فقهی و سیاست را حل نمی‌کند چون منکر ولایت فقیه نمی‌تواند اصل ضرورت حکومت را انکار کند و کسی که حکومت را حق جامعه می‌داند نمی‌تواند جامعه را عین افراد بداند پس علی‌ای حال باید به ولایتی منتهی شویم ولو ولایت اکثریت بر دیگران از طریق انتخاب. مضافاً بر این که خود این انتخاب از وقایع کلی است که لازم است بنده مؤمن نظر شریعت را در مورد آن بداند.

در خاتمه به دو بیانی که آقای مهدی حائری برای اثبات تناقض در عبارت «جمهوری اسلامی تحت ولایت فقیه» آورده‌اند، اشاره می‌کنیم:

بیان اول:

بین کلمه «جمهوریت» و کلمه «ولایت فقیه» تناقض وجود دارد، زیرا ولایت فقیه خصوصاً ولایت مطلقه عبارت است از این که تمام مردم هم چون صغار و مجانبین حق رای ندارند و نمی‌توانند در اموال و نفوس و یا مسائل کشور دخالت کنند بلکه باید مطیع اوامر ولی فقیه باشند و هیچ فرد یا دسته و گروهی حتی مجلس شورا حق مخالفت با اوامر ولی فقیه را ندارد در حالی که جمهوریت از حیث مفهوم سیاسی لغتاً و عرفاً به معنای حاکمیت مردم بر مردم است و حاکمیت هر شخص و مقام دیگری را نفی می‌کند.

بنابراین، تناقض واضحی بین این دو مفهوم وجود دارد و به همین جهت این عبارت (جمهوری اسلامی تحت ولایت فقیه) اعتبار عقلایی و حقوقی ندارد پس شرعاً هم باطل است، چون هر چه عقل به آن حکم کند شرع هم به آن حکم می‌کند. و اگر بخواهیم به زبان فقه سخن بگوییم، می‌گوییم اشتراط جمهوریت به ولایت فقیه اشتراط عقد یا معامله به شرطی است که منافی با ماهیت آن عقد است مثل این که بایع بگوید فلان متاع را فروختم به



شرط این که مالک نشوی و شرط مخالف ماهیت عقد نه تنها فاسد است بلکه به نظر ما عقد را هم ابطال می کند لذا وقتی جمهوری اسلامی باطل شد همه مقررات و قراردادهای آن در داخل و خارج باطل خواهد بود و ایرانیان هر وقت که ممکن شد حق مطالبه حقوق خود را دارند.

اگر بگویید، پس چگونه امروزه دولت ها و محافل بین المللی جمهوری اسلامی را به رسمیت شناخته اند و با آن معامله می کنند؟ در حالی که این عنوان چیزی جز تناقض و خیال نیست.

می گوییم، آن ها گمان می کنند معنای ولایت فقیه اشراف و نظارت آن بر رعایت قانون اساسی است هم چون مقام قضائی کشور، و این معنا با دموکراسی جمع می شود و قابل پذیرش است، بنابراین دنیا معنای ولایت امر مسلمین را نفهمیده است.^{۵۴}

نقد:

به فرض این که معنای جمهوریت در اصطلاح غربی، حکومت مردم بر مردم باشد لکن ما در این اصطلاح مقلد غرب نیستیم؛ یعنی اصطلاحاتی را که ما از فرهنگ غرب می گیریم به دو صورت است: گاهی بدون تصرف در آن و گاهی با تصرف، آن را استعمال می کنیم و اصطلاح جمهوریت از آن قسم اصطلاحاتی است که با تغییر و تصرف در فرهنگ ما استعمال می شود و مرحوم امام (ره) معنای مورد استعمال این کلمه را برای مردم روشن فرمودند و سپس آن را به فراندم گذاردند. از توضیح امام (ره) روشن می شود که شرعیت و اعتبار حکومت از جانب ولی فقیه است و به همین جهت بود که ایشان کارها را به صلاحدید خودشان به پیش می بردند لذا برای اولین کار بعد از پیروزی انقلاب مصلحت را در انتخاب نخست وزیر دیدند و سپس مصلحت را در برگزاری انتخابات ریاست جمهوری و مجلس خبرگان قانون اساسی و مانند آن دیدند و برای حضور مردم در صحنه و شرکت آن ها در انتخابات آزاد کلمه جمهوریت را به کار بردند. بنابراین امام (ره) فرمودند که معنای جمهوریت حکومت مردم بر مردم است تا بگویید این معنا با مفهوم ولایت فقیه منافات دارد.

بیان دوم:

ولایت فقیه با تعیین ولی فقیه توسط مردم متناقض است.

توضیح مطلب: رجوع به رأی اکثریت برای انتخاب خبرگان رهبری و سپس تعیین رهبر توسط خبرگان به این معنا است که انتخاب ولی امر از شئون و حقوق مردم است و این معنا به نفسه مستبطن تناقض است، چون احتیاج به ولی امر به معنای قاصر بودن هم چون صغار و مجانین است و دارا بودن حق انتخاب رهبری به معنای کامل بودن و رشید بودن مردم است در حالی که اگر حق انتخاب ولی امر را دارد قاصر نیست تا مولی علیه باشد و اگر مولی علیه است حق انتخاب ندارد، زیرا ولی و مولی علیه متضایند.^{۵۵}

نقد:

اگر مقصودشان وجود تضاد بین مفهوم ولایت و رشد مولی علیه است به این معنا که مفهوم ولایت یک نوع مفهومی است که در متن خود قصور مولی علیه را همراه دارد پس مفهوم ولایت با فرض عاقل و رشید بودن مولی علیه سازگاری ندارد. در پاسخ می گویم واضح است که از جهت مفهومی بین ولایت و رشد مولی علیه تهافت نیست و گرنه می بایست ولایت خداوند بر بندگان عاقل و رشیدش نامعقول باشد و ما نمی دانیم که آقای حائری همان طوری که ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) را انکار می کند، آیا ولایت الهی را هم منکر است؟ اگر ولایت خدا بر بندگان را بپذیرد می گویم استحاله تناقض قابل استثنا به این که طرف آن خداوند باشد نیست و معلوم است که همه مردم صغار و مجانین نیستند تا خداوند بر آن ها ولایت داشته باشد.

و انکار ولایت الهی مستلزم سقوط اوامر الهی خواهد بود نه این که تنها اوامر حکومتی ابطال شود و در نتیجه اسلام بلکه هر دین الهی ابطال خواهد شد.

شاید آقای حائری پاسخ دهند که، اوامر خداوند در بیان احکام دین تأسیسی نیست بلکه ارشاد به سوی احکام عقل است و مردم را به سوی احکام عقلی هدایت می کند و





لذاست که گفته می شود احکام شرعی الطاف در احکام عقلی هستند .

جواب : کم ترین اشکالی که بر این کلام وارد است آن است که این سخن با مبنای خودشان منافات دارد، زیرا قبلاً در خصوص اوامر عبادی گفته بودند این اوامر تاسیسی هستند بنابراین اگر شارع در موارد اوامر عبادی اعمال ولایت نکند همه عبادات ساقط خواهند شد و این لازمه برای سقوط اسلام و هر دین الهی کافی است چون هیچ دین آسمانی از عبادت خالی نیست . ۵۶

اما اگر معتقدند که تضاد یا تناقضی بین دو مفهوم ولایت و رشد مولی علیه نیست لکن در فقه ثابت است که ولایت فقهی برای جبران و سدّ نقص در مولی علیه است پس اگر کسی صغیر، مجنون، عاجز، سفیه و ... نبود فقه بر او ولایتی را اثبات نمی کند و به همین جهت است که می بینیم ولایت پدر بر فرزند با بلوغ و رشد فرزند منتهی می شود، اما ولایت خداوند ولایت فقهی و مجعول از طرف خودش نیست بلکه ولایت او ولایت مالک حقیقی (نه مالک اعتباری فقهی) بر مملوکش می باشد و ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) (به فرض پذیرش آن) نیز شعبه ای از شعب ولایة الله است چون آن ها از مظاهر آشکار حق تعالی هستند نه این که ولایتشان فقهی و هم چون ولایت پدر بر فرزند باشد به خلاف ولایت فقیه که فقهی است و تنها در صورت قصور مولی علیه جعل می شود .

جواب : جعل ولایت فقهی برای فقیه بر مردم کاملاً معقول و بی اشکال است، چون اگرچه افراد جامعه از آن جهت که فرد و مستقل هستند، بسیاری از آن ها هیچ قصوری ندارند لکن همین افراد از آن جهت که جزئی از جامعه هستند مبتلای به بعض قصورات می شوند هر چند فرض کنیم همه آن ها به تنهایی از نوابغ و اذکیا هستند .
ما به چند مورد از این قصورات اشاره می کنیم :

الف) معمولاً افراد به خاطر سلیقه ها و اطلاعات مختلفی که دارند نمی توانند در بسیاری از قضایای اجتماعی که محتاج وحدت نظر و اتحاد رأی است، اتفاق داشته باشند مانند مسئله جنگ، صلح، برنامه های کلی و عمومی، سیاست های اقتصادی داخلی یا خارجی و

ب) به طور حتم در میان مردم ظالم و مظلوم یافت می شود که در بسیاری از اوقات بدون وجود یک حکومت مقتدر رفع ظلم و احقاق حقوق مظلوم و تأدیب ظالم میسر نیست.

ج) مردم به عنوان افراد مستقل نسبت به حوادث و مناسبات جهانی که موضع گیری در آن ها اثر زیادی در مسائل اجتماعی و سیاسی دارد، کم اطلاع هستند و نقایص دیگر.

برای جبران و رفع این نقایص در زمان غیبت معصوم (ع) باید یکی از این دو راه را در پیش بگیریم و راه سومی وجود ندارد: راه اول: حل مشکل از راه وکالت به این صورت که مردم امور خود را به شخصی بسپارند که با اکثریت آرای آن ها برگزیده می شود و حدود نظام را با قوانینی که به واسطه مجلس شورای منتخب آن ها تصویب می کند، تعیین کنند و در تعیین قضاوت و پیش برد امور خود از راه توکیل و یکی از اشکال دموکراسی وارد شوند.

اشکالی که بر این راه وارد می شود همان است که در گذشته به آن اشاره کردیم و آن این که توکیلات این چنینی از جامعه به عنوان جامعه صادر می شود نه از افراد مستقل و تفاوت بین افراد و جامعه روشن است (و به همین جهت است که گاهی بین مصالح فرد و جامعه تعارض حاصل می شود). و چه بسا افرادی باشند که اصلاً نظام دموکراسی را قبول ندارند و لذا در انتخابات شرکت نمی کنند هر چند فرض کنیم در این اعتقاد خطا کرده باشند، یا افرادی که هنگام اجرای انتخابات بالغ نبوده اند و لذا در آن شرکت نکرده اند اما قبل از سپری شدن زمان تصدی شخص منتخب بالغ شوند و یا افرادی که در زمان انتخابات به شخص منتخب رأی نداده اند و یا اگر رأی داده باشند بعداً پشیمان شوند، در حالی که توکیل امری است قلبی و مقوم به رضایت موکل است و با پشیمانی او قهرأ منتفی می شود و به همین دلیل است که در نظام دموکراسی اگر اکثریت مردم از رئیس حکومت ناراضی شوند می توانند او را کنار بگذارند اما با مخالفت اقلیت رئیس حکومت ساقط نمی شود ولو نسبت به همان اقلیت، در حالی که وکالت شخص منتخب نسبت به اقلیت منتفی شده است.

به هر صورت اگر اقلیت به هر دلیلی مخالف شخص منتخب باشند چه در انتخابات





شرکت نکرده باشند چه به دیگری رای داده باشند و چه بعداً از نظر خود برگشته باشند، حاکمیت منتخب اکثریت متزلزل نمی شود و این در واقع یکی از معانی اعمال نظر و تحمیل دیدگاه جامعه بر فرد است. پس روشن شد که انتخابات صرف توکیل نیست بلکه نوعی ولایت برای شخص منتخب نسبت به اقلیت اثبات می کند و به عبارت دیگر انتخابات موجب پیدایش ولایت جامعه بر افراد می شود و این ولایت هم مانند سایر ولایت ها محتاج دلیل شرعی است.

خلاصه این که طبق این راه توکیل ملازم با پیدایش ولایت برای وکیل است و اثبات ولایت محتاج دلیل شرعی است.

راه دوم: ولایت فقهی، مراد ما از این ولایت، ولایت فقیه نیست بلکه مراد ولایتی است که از احکام و ادله فقهی ناشی می شود مانند ولایت پدر بر فرزند و این ولایت اگرچه مخصوص صورت قصور مولی علیه است لکن قبلاً گذشت که قصور منحصر در صغر و جنون نیست و شامل قصور و عجز جامعه به عنوان جامعه هم می شود و معلوم شد که در بسیاری از موارد علی رغم نبوغ، رشد و تیزهوشی افراد، جامعه قصور دارد و برای جبران این نقایص، محتاج حکومت چه از راه توکیل و چه از راه ولایت می باشد.

اما از آن جایی که نظریه توکیل دچار اشکال بود پس راه جبران این قصورات اجتماعی منحصر در نظریه ولایت است و این ولایت هم تنها از طریق جعل خاص یا عام از طرف ولی حقیقی که خداوند متعال است و یا از طرف کسانی که از طرف خدا معین می شوند یعنی انبیا و ائمه (ع)، صورت می گیرد.

البته این بیان به معنای اثبات نظریه ولایت فقیه نیست بلکه به معنای اثبات ضرورت تشخیص ولی از راه کبرای شرعی است که متخصص در دین یعنی فقیه آن را ارائه می کند اما این که آن کبری چیست؟ آیا نظریه انتخاب یا توکیل است؟ یا نظریه ولایت فقیه؟ یا غیر آن؟ امری است که قبلاً در ذیل روایت توقیع و در دو کتاب «اساس الحکومة الاسلامیه» و «ولایة الامر فی عصر الغیبة» آن را شرح داده ایم.

پی نوشت ها:

۱. حکمت و حکومت (چاپ اول: انتشارات شادی) ص ۱۴۳-۱۴۴.
۲. همان، ص ۱۴۱-۱۴۲ و ص ۶۴-۶۵.
۳. همان، ص ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۶۱ و ۱۶۳.
۴. الذاریات (۵۱) آیه ۵۶.
۵. آل عمران (۳) آیه ۹۷.
۶. الحجرات (۴۹) آیه ۱۲.
۷. مائده (۵) آیه ۹۹ و عنکبوت (۲۹) آیه ۱۸ لکن در این آیه کلمه «المبین» اضافه شده است.
۸. غاشیه (۸۸) آیه ۲۱.
۹. ق (۵۰) آیه ۴۵.
۱۰. احزاب (۳۳) آیه ۶.
۱۱. مجله حکومت اسلامی، شماره ۲، سال اول (۱۳۷۵ هـ. ش) ص ۲۲۵.
۱۲. مریم (۱۹) آیه ۷۰.
۱۳. آل عمران (۳) آیه ۶۸.
۱۴. احزاب (۳۳) آیه ۳۶.
۱۵. مجله حکومت اسلامی، شماره ۲، سال اول (۱۳۷۵ هـ. ش) ص ۲۲۴.
۱۶. همان، ص ۲۳۵.
۱۷. فصلت (۴۱) آیه ۱۲.
۱۸. اسراء (۱۷) آیه ۲۳.
۱۹. نساء (۴) آیه ۶۵.
۲۰. همان، آیه ۵۹.
۲۱. مجله حکومت اسلامی، شماره ۲، سال اول (۱۳۷۵ هـ. ش) ص ۲۲۵-۲۲۶.
۲۲. نحل (۱۶) آیه ۴۳.





۲۳. مجله حکومت اسلامی، همان، ص ۲۴۰.
۲۴. بقره (۲) آیه ۲۵۶.
۲۵. توبه (۹) آیه ۱-۵.
۲۶. همان، (۹) آیه ۲۹.
۲۷. یونس (۱۰) آیه ۹۹.
۲۸. همان، آیه ۴۲.
۲۹. نمل (۲۷) آیه ۸۰ و روم (۲۱) آیه ۵۲، الا این که در آن جا آمده فانک.
۳۰. زخرف (۴۳) آیه ۴۰.
۳۱. فاطر (۳۵) آیه ۸.
۳۲. قصص (۲۸) آیه ۵۶.
۳۳. بقره (۲) آیه ۲۷۲.
۳۴. حکمت و حکومت، ص ۱۳۵-۱۴۱.
۳۵. الحديد (۵۷) آیه ۲۵.
۳۶. حکمت و حکومت، ص ۱۴۰.
۳۷. بقره (۲) آیه ۳۰.
۳۸. حکمت و حکومت، ص ۱۶۵-۱۹۷.
۳۹. همان، ص ۱۴۹.
۴۰. فتح (۴۸) آیه ۱۸.
۴۱. حکمت و حکومت، ص ۱۵۲-۱۶۸.
۴۲. همان، ص ۱۶۷-۱۶۸.
۴۳. بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۱۳۸.
۴۴. شورای (۴۲) آیه ۳۸.
۴۵. حکمت و حکومت، ص ۸۲ و ۱۵۲.

۴۶. آل عمران(۳) آیه ۱۵۱.

۴۷. قرینه‌ای که معنای دوم از شوری را در آیه شریفه تأیید می‌کند آن است که شوری از ماده تشاور و مشورت است و تشاور به معنای تبادل آرای و طلب ارشاد است و از جهت لغوی هیچ دلالتی بر شمارش عدد آرای و تقدم رای اکثریت که لازمه معنای اول است ندارد.

۴۸. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۴۹. حکمت و حکومت، ص ۱۹۶.

۵۰. اکمال الدین و اتمام النعمه، ب ۴۵؛ التوقیعات، التوقیع الرابع.

۵۱. مقصود مرحوم آیه الله العظمی بروجردی است.

۵۲. حکمت و حکومت، ص ۲۰۷-۲۱۳.

۵۳. نمی‌دانیم آیا ایشان در این صورت می‌پذیرد همان طوری که بین متغیر و ثابت در جانب ظهور ارتباطی نیست در جانب بطون هم ارتباطی نباشد؟ که در این صورت اساس مبنای اثبات خالق تعالی ابطال می‌شود چون می‌دانیم مخلوق مصداق یا جزئی از جزئیات خالق نیست.

۵۴. همان، ص ۲۱۷-۲۱۸.

۵۵. همان، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۵۶. مضافاً بر این که اگر این ادعا تمام باشد در خصوص باب تحسین و تقبیح عقلی تمام است نه در موارد وجود مجرد مصالح و مفاسد، ما تفاوت این دو باب را در مباحث اصولی توضیح داده‌ایم.





تبیین مفهومی

«ولایت مطلقه فقیه»

محمدهادی معرفت

ولایت در لغت و عرف

واژه «ولایت» - در اینجا - به همان مفهومی است که در لغت و عرف رایج به کار می‌رود و هم‌ردیف واژه‌هایی مانند: «امارت»، «حکومت»، «زعامت» و «ریاست» می‌باشد. ولایت به معنای امارت، در باره کسی گفته می‌شود که بر خطه‌ای حکمرانی کند. به منطقه‌ای که زیر پوشش حکومت او است، نیز ولایت و امارت گویند، مانند «الولايات المتحدة الأمريكية» و «الإمارات العربية الموحدة». ولایت، از ریشه «وَلَّى» به معنای «قَرَّب» گرفته شده، لذا در مورد قرابت و موَدت نیز استعمال می‌شود. و از این جهت بر «امیر»، «والی» اطلاق می‌شود از آن جهت که بر امارت سلطه یافته و نزدیکترین افراد به آن به شمار می‌آید. و این واژه با تمامی مشتقات آن در همین مفهوم به کار می‌رود:

«وَلَّى الْبَلَدَ» أَي تَسَلَّطَ عَلَيْهِ: سلطه خود را بر آن افراشت.

«وَلَاةُ الْأَمْرِ» أَي جَعَلَهُ وَالِيًا عَلَيْهِ: او را امیر ساخت.

«تَوَلَّى الْأَمْرَ» أَي تَقَلَّدَهُ وَقَامَ بِهِ: حاکمیت آن را پذیرفت.

خلاصه آنکه این واژه در مواردی به کار می‌رود که سلطه سیاسی و حکومت اداری

مقصود باشد.

در نهج البلاغه، واژه «والی» هجده بار، و «ولایة» - جمع والی - پانزده بار، و «ولایت و ولایات» نه بار به کار رفته و در تمامی این موارد، همان مفهوم امارت و حکومت سیاسی مقصود است، از جمله:

«فإنَّ الوالی اذا اختلف هواه، منعه ذلك كثيراً من العدل»؛^۱

به درستی که حاکم، آن گاه که در پی آرزوهای گونه گون باشد، چه بسا که از دادگری باز ماند.

«و متی کنتم - یا معاویة - ساسة الرعیة و ولاة أمر الأمة»؛^۲

ای معاویة، شما از کی و کجا صلاح اندیش مردم و حاکم بر سر نوشت امت بوده اید؟
«فلیست تصلح الرعیة الا بصلاح الولاة، و لا تصلح الولاة الا باستقامة الرعیة»؛^۳
رعیت هرگز شایسته نخواهد گردید جز با شایستگی حاکمان و حاکمان نیز شایسته نخواهند شد مگر با درستکاری رعیت.

«اما بعد، فقد جعل الله سبحانه لی علیکم حقاً بولاية امرکم»؛^۴

اما بعد، پس هر آنچه خدای سبحان با سپردن حکومت بر شما به دست من، حقّی برای من بر عهده شما نهاد.

«و الله ما كانت لی فی الخلافة رغبة و لا فی الولاية اربة»؛^۵

به خدا سوگند مرا در خلافت، رغبتی و در حکومت، حاجتی نبوده است.

در فقه ابوابی در ارتباط با موضوع ولایت وجود دارد، از جمله: باب «ما ینبغی للوالی العمل

به فی نفسه و مع اصحابه»،

و باب «جواز قبول الهدیة من قبل الوالی الجائر»،

و باب «تحريم الولاية من قبل الجائر»،

و باب «شراء ما يأخذه الوالی الجائر» و ... که در تمامی این موارد، ولایت به معنای رهبری

و زعامت و کشورداری آمده است که در رابطه با سیاستمداری و عهده دار شدن در امور عامه و

شؤون همگانی است.





تفسیر نادرست ولایت

جای تعجب است کسی که سابقهٔ حوزوی نیز داشته ولایت را به معنای حکومت ندانسته، ریشهٔ لغوی و تاریخی آن را انکار نموده چنین می‌نویسد:

«متأسفانه هیچ یک از اندیشمندان که متصدی طرح مسأله ولایت فقیه شده‌اند، تا کنون به تحلیل و بازجویی در شرح العبارة معانی حکومت و ولایت، و مقایسهٔ آنها با یکدیگر نپرداخته‌اند... از نقطه نظر تاریخی نیز ولایت به مفهوم کشورداری، به هیچ وجه در تاریخ فقه اسلامی مطرح نبوده...»^۶

ظاهر آکتبهایی که فقهای اسلامی از دیر زمان، در بارهٔ «احکام الولاية» نوشته‌اند و ابواب و مسایلی که با همین عنوان در کتب فقهیه آورده‌اند، به نظر نویسنده یادشده نرسیده و بدون مراجعه به منابع فقهی یا کتابهای تاریخ و لغت، بی‌گدار به آب زده و از پیش خود «ولایت» را به معنای «قیمومیت» که لازمهٔ آن تداعی «محجوریت» در مولیٰ علیه است پنداشته، چنین می‌نویسد:

«ولایت به معنای قیمومیت، مفهوماً و ماهیتاً با حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است. زیرا ولایت حق تصرف ولی امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مولیٰ علیه است، که به جهتی از جهات، از قبیل عدم بلوغ و رشد عقلانی، دیوانگی و غیره، از تصرف در حقوق و اموال خود محروم است. در حالی که حکومت و حاکمیت سیاسی به معنای کشورداری و تدبیر امور مملکتی است... و این مقامی است که باید از سوی شهروندان آن مملکت که مالکین حقیقی مشاع آن کشورند، به شخص یا اشخاصی که دارای صلاحیت و تدبیرند واگذار شود. به عبارت دیگر، حکومت به معنی کشورداری، نوعی وکالت است که از سوی شهروندان با شخص یا گروهی از اشخاص، در فرم یک قرارداد آشکار یا ناآشکار، انجام می‌پذیرد...»

و شاید بتوان گفت ولایت که مفهوماً سلب همه گونه حق تصرف از شخص مولیٰ علیه و اختصاص آن به ولی امر تفسیر می‌شود، اصلاً در مسایل جمعی و امور مملکتی تحقق پذیر نیست.»^۷

روشن نیست، ایشان این معنا را از کدامین منبع گرفته که هیچ یک از مطرح‌کنندگان مسأله ولایت فقیه، چنین مفهوم نادرستی را حتی تصور نیز نکرده‌اند.

اصولاً، در مفاهیم اصطلاحی، باید به اهل همان اصطلاح رجوع کرد، و شرح مفاهیم را از خود آنان جویا شد، نه آنکه از پیش خود، مفهومی را تصور کنیم، سپس آن را مورد اعتراض قرار داده، تیر به تاریکی رها نماییم. در واقع این گونه اعتراضات، اعتراض به تصورات خویشان است و نه به طرف مورد خطاب.

ولایت در کلمات فقها

شاهد نادرستی این تصور ناروا و بی اساس، صراحت سخنان فقها در این زمینه و استدلالی است که برای اثبات مطلب می آورند.

اساساً فقها، ولایت فقیه را در راستای خلافت کبرا و در امتداد امامت دانسته اند و مسأله رهبری سیاسی را که در عهد حضور برای امامان معصوم ثابت بوده، همچنان برای فقهای جامع شرایط و دارای صلاحیت، در دوران غیبت ثابت دانسته اند. و مسأله «تعهد اجرایی» را در احکام انتظامی اسلام، مخصوص دوران حضور ندانسته، بلکه پیوسته ثابت و برقرار می شمارند. امام راحل در این باره می فرماید:

«للفقیه العادل جمیع ما للرسول و الأئمة (علیهم السلام) مما یرجع الی الحكومة و السياسة، و لا یعقل الفرق، لأنّ الوالی - أئی شخص کان - هو مجری أحكام الشریعة، و المقیم للحدود الإلهیة، و الأخذ للخراج و سائر مالیات، و التصرف فیها بما هو صلاح المسلمین».^۸

فقیه عادل، همه آنچه را که پیامبر و ائمه علیهم السلام راجع به حکومت و سیاست داشته اند را دارا است و تفاوت نامعقول است زیرا والی، هر شخصی که باشد، عهده دار اجرای احکام شریعت و اقامه حدود الهی و اخذ خراج و سائر مالیات و تصرف در آن بر اساس مصلحت مسلمانان است.

در جای دیگر می فرماید:

«تمامی دلایلی را که برای اثبات امامت، پس از دوران عهد رسالت آورده اند، به عینه در باره ولایت فقیه، در دوران غیبت جاری است. و عمده ترین دلیل، ضرورت وجود کسانی است که ضمانت اجرایی عدالت را عهده دار باشند، زیرا احکام انتظامی اسلام مخصوص عهد رسالت یا عهد حضور نیست، لذا بایستی همان گونه که





حاکمیت این احکام تداوم دارد، مسؤولیت اجرایی آن نیز تداوم داشته باشد و فقیه عادل و جامع شرایط، شایسته ترین افراد برای عهده دار شدن آن می باشد.»
به خوبی روشن است که مقصود از ولایت، همان مسؤولیت اجرایی احکام انتظامی است که در باره امامت نیز همین معنی منظور است. و اصلاً مسأله ای به نام قیمومیت و محجوریت در کار نیست، و هر کس چنین توهمی کند، پنداری بیش نمی باشد.

این گفتار امام (قدس سره) همان چیزی است که فقهای بزرگ و نامی شیعه، قرنهای پیش گفته اند و مطلب تازه و نوپیدایی نیست. از همان روزگار که فقه شیعه تدوین یافت، مسأله ولایت فقیه مطرح گردید و مسؤولیت اجرایی احکام انتظامی اسلامی را بر عهده فقهای جامع شرایط دانستند.

فقها این مسأله را در ابواب مختلف فقه از جمله در کتاب جهاد، کتاب امر به معروف، کتاب حدود و قصاص و غیره مطرح کرده اند.

از جمله عمید الشیعه، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان بغدادی، معروف به شیخ مفید (متوفای سال ۴۱۳) در کتاب «المُتَقَنَّة» در باب امر به معروف و نهی از منکر فرموده است:

«اجرای حدود و احکام انتظامی اسلام، وظیفه «سلطان اسلام» است که از جانب خداوند، منصوب گردیده و منظور از سلطان أئمة هدی از آل محمد (صلوات الله علیهم اجمعین) یا کسانی که از جانب ایشان منصوب گردیده اند، می باشند. و امامان نیز این امر را به فقهای شیعه تفویض کرده اند، تا در صورت امکان، مسؤولیت اجرایی آن را بر عهده گیرند.»^{۱۰}

سلاّر، حمزة بن عبدالعزيز دیلمی، متوفای سال (۴۶۳) که از فقهای نامی شیعه به شمار می رود، در کتاب فقهی معروف خود «مراسم» می نویسد:

«فقد فوّضوا (علیهم السلام) الی الفقهاء إقامة الحدود و الأحكام بین الناس بعد أن لا یتعدّوا واجباً و لا یتجاوزوا حدّاً، و أمروا عامّة الشیعة بمعاونة الفقهاء علی ذلك، ما استقاموا علی الطریقة و لم یحیدوا.»^{۱۰}

امامان معصوم (علیهم السلام) اجرای احکام انتظامی را به فقها واگذار نموده و به عموم شیعیان دستور داده اند تا از ایشان پیروی کرده، پشتوانه آنان باشند، و آنان را در این مسؤولیت یاری کنند.

شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن طوسی متوفای سال (۴۶۰) در کتاب «النهاية»

می فرماید:

«و اما الحكم بين الناس، و القضاء بين المختلفين، فلا يجوز ايضاً الا لمن أذن له سلطان

الحق في ذلك. و قد فوّضوا ذلك الى فقهاء شيعتهم.»^{۱۱}

حکم نمودن و قضاوت بر عهده کسانی است که از جانب سلطان عادل (امام معصوم)

مأذون باشند و این وظیفه بر عهده فقهای شیعه و اگذار شده است.

علامة حلی حسن بن یوسف ابن المطهر، متوفای سال (۷۷۱) در «قواعد» می نویسد:

«و اما إقامة الحدود فانها الى الإمام خاصة او من يأذن له. و لفقهاء الشيعة في حال

الغيبة ذلك ... و لفقهاء الحكم بين الناس مع الامن من الظالمين، و قسمة الزكوات و

الأخماس و الافتاء ...»^{۱۲}

اجرای احکام انتظامی، در عصر حضور، با امام معصوم یا منصوب از جانب او و در

عصر غیبت با فقهای شیعه می باشد. و همچنین است گرفتن زکات و خمس و تقسیم

آنها و تصدی منصب افتاء.

شهید اول، ابو عبدالله محمد بن مکی عاملی (شهید در سال ۷۸۶) در باب «حسبه» از کتاب

«دروس» می نویسد:

«و الحدود و التعزيرات الى الامام و نايبه ولو عموماً، فيجوز في حال الغيبة للفقهاء

اقامتها مع المكنة. و يجب على العامة تقويته و منع المتغلب عليه مع الامكان. و يجب

عليه الافتاء مع الأمن، و على العامة المصير اليه، و الترافع في الأحكام.»^{۱۳}

اجرای احکام انتظامی - حدود و تعزیرات - وظیفه امام و نایب او است، و در عصر

غیبت بر عهده فقیه جامع شرایط می باشد. و بر مردم است که او را تقویت کنند و

پشتوانه او باشند و اشغالگران این مهم را در صورت امکان مانع شوند و بر فقیه لازم

است که در صورت امنیت، فتوا دهد و بر مردم است که اختلافات خود را نزد او برند.

شهید ثانی زین الدین بن نورالدین علی بن احمد عاملی (شهادت در سال ۹۶۵) در کتاب

«مسالك» در شرح این عبارت محقق صاحب شرایع الاسلام: «و قيل: يجوز للفقهاء العارفين

إقامة الحدود في حال غيبة الإمام (عليه السلام) كما لهم الحكم بين الناس، مع الأمن من ضرر

السلطان، و يجب على الناس مساعدتهم على ذلك» می نویسد:





«هذا القول مذهب الشيخين و جماعة من الاصحاب، و به رواية عن الصادق (عليه السلام) في طريقها ضعف، و لكن رواية عمر بن حنظلة مؤيدة لذلك، فإن إقامة الحدود ضرب من الحكم، و فيه مصلحة كليلية و لطف في ترك المحارم و حسم لانتشار المفاسد. و هو قوي...».

محقق فرموده، برخی برآنند که فقهای آگاه، در دوران غیبت می‌توانند به اجرای حدود بپردازند، همان‌گونه که می‌توانند حکم و قضاوت نمایند. شهید ثانی در شرح این سخن محقق می‌نویسد:

این دیدگاه شیخ مفید و شیخ طوسی و گروهی از فقهای شیعه است و در این باره روایتی از امام صادق (علیه السلام) در دست است^{۱۴} که سند آن ضعیف می‌باشد، ولی مقبوله عمر بن حنظله^{۱۵} آن را تأیید می‌کند. زیرا اجرای حدود بخشی از حکم و قضاوت به شمار می‌رود.

آن‌گاه، در صدد ترجیح این دیدگاه برآمده و آن را قوی و پشتوانه آن را دلیلی مستحکم دانسته است. و آن روایتی است از امام صادق (علیه السلام) که مقبوله عمر بن حنظله آن را تأیید می‌کند. ایشان افزوده است:

علاوه که مصلحت نظام اقتضا می‌کند که فقهای شایسته - در صورت امکان - زمام امور انتظامی را در دست گیرند. و این از جانب خدا لطفی است^{۱۶} که از جرایم جلوگیری می‌کند و ریشه گسترش فساد را می‌خشکاند.

جمال‌الدین احمد بن محمد بن فهد حلی (متوفای سال ۸۴۱) در «المهذب البارع» می‌گوید:

«فقهاء در دوران غیبت می‌توانند اجرای حدود نموده احکام انتظامی اسلامی را اجرا نمایند، زیرا دستورات شرع در این زمینه بسیار گسترده است و دوران غیبت را نیز فرا می‌گیرد. احکام انتظامی - که برای ایجاد نظم در جامعه تشریح گردیده - به حکم عقل و شرع هرگز نباید تعطیل شود و بایستی با هر وسیله ممکن از فراگیری فساد جلوگیری شود، و این وظیفه فقها است که در این باره به پاخیزند و احکام الهی را بر پا دارند. علاوه که مقبوله عمر بن حنظله، صریحاً بر این مطلب دلالت دارد.»^{۱۷}

خلاصه آنکه این بزرگان، مسأله امر به معروف و نهی از منکر را در سطح گسترده آن به دلیل ضرورت جلوگیری از فراگیری فساد در جامعه، وظیفه فقهای شایسته می‌دانند، زیرا فقها

هستند که موارد معروف و منکر را تشخیص می‌دهند، و بایستی عهده‌دار این وظیفه خطیر باشند. فاضل محقق احمد نراقی (متوفای سال ۱۲۴۵) در همین راستا به تفصیل سخن رانده و می‌نویسد:

هر گونه اقدامی که در رابطه با مصالح امت است و عقلاً و عادتاً قابل فروگذاری نیست و امور معاد و معاش مردم به آن بستگی دارد و از دیدگاه شرع نبایستی بر زمین بماند، بلکه ضرورت ایجاب می‌کند که پا برجا باشد و از طرف دیگر به شخص یا گروه خاصی دستور اجرای آن داده نشده، حتماً وظیفه فقیه جامع‌الشرایط است که عهده‌دار آن شود و با آگاهی که از دیدگاه‌های شرع در این امور دارد، متصدی اجرای آن گردد و این وظیفه خطیر را به انجام رساند.^{۱۸}

صاحب جواهر، شیخ محمد حسن نجفی متوفای سال (۱۲۶۶) قاطعانه در این زمینه مسأله ولایت عامه فقها را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

این، رأی مشهور میان فقها است و من مخالف صریحی در آن نیافتم، و شاید وجود نداشته باشد. لذا بسی عجیب است که برخی از متأخرین در آن توقف ورزیده‌اند. آنگاه به روایت مربوطه پرداخته می‌نویسد:

لظهور قوله - علیه السلام - «فأنتی قد جعلته علیکم حاکماً...» فی ارادة الولاية العامة، نحو المنصوب الخاص كذلك الى اهل الأطراف، الذی لا أشکال فی ظهور ارادة الولاية العامة فی جمیع امور المنصوب علیهم فیه. بل قوله - علیه السلام - «فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله...» اشدّ ظهوراً فی ارادة کونه حجة فیما أنا فیه حجة الله علیکم، و منها اقامة الحدود. بل ما عن بعض الكتب «خلیفتی علیکم» اشدّ ظهوراً، ضرورة معلومیة کون المراد من الخلیفة عموم الولاية عرفاً، نحو قوله تعالی: «یا داود إنا جعلناک خلیفة فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق».

ظاهر تعبیر روایات، آن است که فقها - در عصر غیبت - جانشینان امامان معصوم در رابطه با تمامی شؤون عامه از جمله اجرای احکام انتظامی هستند و آنچه از عبارت «فقها، حجت ما هستند همان گونه که ما حجت خداییم بر شما» فهمیده می‌شود، شمول و فراگیری ولایت فقها است، همان گونه که ولایت امامان معصوم شمول و گستردگی دارد. به ویژه که در برخی کتابها به جای «حجتی»، «خلیفتی» به کار رفته،





که گستردگی ولایت فقیه را بیشتر می‌سازد.

سپس اضافه می‌کند:

گستردگی دستورات رسیده در زمینه اجرای احکام انتظامی و رسیدگی به مصالح امت، عصر غیبت را فرا می‌گیرد و تعطیل احکام اسلامی در این رابطه، مایه گسترش فساد در جامعه می‌گردد، که شرع مقدس هرگز به آن رضایت نمی‌دهد. و حکمت و مصلحت وضع و تشریح چنین احکامی نمی‌تواند مخصوص عصر حضور باشد، لذا بایستی حتماً اجرا گردد و این وظیفه فقها است که به جای امامان معصوم، موظف به اجرای آن می‌باشند.

همچنین ثبوت نیابت برای فقها در بسیاری از موارد، می‌رساند که هیچ‌گونه فرقی بین مناصب و اختیارات گوناگون امام در این جهت نیست که همه این مناصب در عصر غیبت بر عهده فقها گذاشته شده است. و در اصل حفظ نظام و ایجاد نظم در امت که از اهم واجبات است، ایجاب می‌کند که فقهای شایسته، این وظیفه خطیر را بر عهده گیرند.

صاحب جواهر در این زمینه گفتار محقق کزّی، نورالدین علی بن عبدالعالی عاملی (متوفای سال ۹۳۷) را که شیخ الطائفة زمان خویش به شمار می‌رفت، نقل می‌کند که در رساله «صلاة جمعة» گفته است:

«اتفق اصحابنا علی أنّ الفقیه العادل الأمين الجامع لشرایط الفتوی، المعبر عنه بالمجتهد فی الأحکام الشرعیّة، نائب من قبل ائمة الهدی (علیهم السلام) فی حال الغیبة، فی جمیع ما للنیابة فیہ مدخل...»

اتفاق آرای فقهای شیعه بر آن است که فقیه جامع الشرایط، در کلیه شؤون مربوط به امام معصوم، نیابت دارد.

سپس می‌افزاید:

«بل لولا عموم الولاية، لبقى كثير من الامور المتعلقة بشيعتهم معطلة.»

اگر ولایت فقیه، گسترده و فراگیر نباشد، هر آینه بسیاری از امور مربوطه به نظم جامعه تشییع به تعطیلی می‌انجامد.

و در ادامه می‌نویسد:



«فمن الغریب وسوسة بعض الناس فی ذلك، بل کأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئاً، و لافهم من لحن قولهم و رموزهم امراً، ولا تأمل المراد من قولهم (عليهم السلام): «أتی جعلته علیکم حاکماً، و قاضياً، و حجة، و خليفة، و نحو ذلك» مما ینظر منه ارادة نظام زمان الغیبة لشیعتهم فی کثیر من الأمور الراجعة الیهم. و لذا جزم «سلار» فی «المراسم» بتفویضهم (عليهم السلام) لهم فی ذلك.»^{۱۹}

شگفت آور است که پس از این همه دلایل عقلی و نقلی روشن، برخی از مردم^{۲۰} - نه فقها - در این باره وسوسه و تشکیک کرده، گویا از فقاہت بویی نبرده و از فهم رموز سخنان معصومین بهره‌ای ندارد. زیرا عبارات وارده در روایات، به خوبی می‌رساند که نیابت فقها از امامان - در عصر غیبت - در تمامی شؤونی است که به مقام امامت مرتبط می‌باشد. و همان مسؤولیتی که خداوند بر عهده ولی معصوم گذارده که بایستی در نظم امور جامعه بکوشد، عیناً بر عهده ولی فقیه نهاده شده است و لذا مرحوم «سلار» تصریح می‌کند که این امر به فقیهان تفویض گردیده است.

ولایت در نمای وظیفه

در اینجا لازم به تذکر است فقهای که به عنوان مخالف در این مسأله مطرح شده‌اند، مانند شیخ اعظم محقق انصاری (رحمه الله) در کتاب شریف «مکاسب»، کتاب البیع، یا حضرت آیت الله خوئی (طاب ثراه) منکر مطالب یاد شده در کلام صاحب جواهر و دیگر فقهای بزرگ نیستند. بلکه مدعی آن هستند که اثبات نیابت عامه و ولایت مطلقه فقیه به عنوان منصب، از راه دلایل یاد شده مشکل است. و اما در باره این مسأله که تصدی امور عامه، بویژه در رابطه با اجرای احکام انتظامی اسلام در عصر غیبت، وظیفه فقیه جامع الشرایط و مبسوط‌الید است، مخالفتی ندارند، بلکه صریحاً آن را از ضروریات شرع می‌دانند.

توضیح اینکه تصدی امور حسبی^{۲۱} مانند ایجاد نظم و حفاظت از مصالح همگانی، از ضروریاتی است که شرع مقدس، اهمال در باره آن را اجازه نمی‌دهد و قدر متیقن و حداقل وظیفه فقهای شایسته است که آن را عهده‌دار شوند. منتها طبق این برداشت، تصدی در این امور، یک وظیفه شرعی مانند دیگر واجبات کفائی است که اگر کسانی که شایستگی برپاساختن آن را دارند عهده‌دار شوند، از دیگران ساقط می‌شود، و گرنه همگی مسؤولند و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند.



ولی طبق برداشت دیگر فقها، این یک منصب است که از جانب شرع به آنان واگذار شده است. بنابراین در عمل هر دو دیدگاه در اینکه فقها باید عهده‌دار این وظیفه‌ی خطیر گردند، یکسان هستند. چه آنکه یک وظیفه‌ی تکلیفی صرف باشد یا منصبی واگذار شده از جانب ائمه هدی (علیهم السلام). آری در برخی از فروع مسأله، تفاوت هست که خواهیم آورد.

استاد بزرگوار آیت‌الله خوئی (طاب ثراه) در باره اجرای حدود شرعی (احکام انتظامی اسلام) که بر عهده حاکم شرع (فقیه جامع الشرایط) است، می‌فرماید:

این مسأله بر پایه دو دلیل استوار است:

اولاً، اجرای حدود - که در برنامه انتظامی اسلام آمده - همانا در جهت مصلحت همگانی و سلامت جامعه تشریح گردیده است تا جلوی فساد گرفته شود و تبه کاری و سرکشی و تجاوز نابود و ریشه کن گردد و این مصلحت نمی‌تواند مخصوص به زمانی باشد که معصوم حضور دارد، زیرا وجود معصوم در لزوم رعایت چنین مصلحتی که منظور سلامت جامعه اسلامی است، مداخلیتی ندارد. و مقتضای حکمت الهی که مصلحت را مبنای شریعت و دستورات خود قرار داده، آن است که این گونه تشریحات، همگانی و برای همیشه باشد.

ثانیاً، ادله وارده در کتاب و سنت، که ضرورت اجرای احکام انتظامی را ایجاب می‌کند، اصطلاحاً اطلاق دارد، و بر حسب حجیت «ظواهر ألفاظ»، به زمان خاصی اختصاص ندارد. لذا چه از جهت مصلحت و زیربنای احکام، مسأله را بررسی کنیم، یا از جهت اطلاق دلیل، هر دو جهت ناظر به تداوم احکام انتظامی اسلام است، و هرگز نمی‌تواند به دوران حضور اختصاص داشته باشد.

در نتیجه، این گونه احکام، تداوم داشته و به قوت خود باقی است و اجرای آن در دوران غیبت نیز دستور شارع است، بلی در این که اجرای آن بر عهده چه کسانی است، بیان صریحی از شارع نرسیده و از دیدگاه عقل ضروری می‌نماید که مسؤول اجرایی این گونه احکام، آحاد مردم نیستند، تا آنکه هر کس در هر رتبه و مقام، و در هر سطحی از معلومات باشد، بتواند متصدی اجرای حدود شرعی گردد. زیرا این خود، اختلال در نظام است، و مایه در هم ریختگی اوضاع و نابسامانی می‌گردد.

علاوه آن که در «توقیع شریف»^{۲۲} آمده است: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی

رواة احاديثنا، فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله».

در پيش آمدها، به راويان حديث ما (كسانى كه گفتار ما را مى توانند گزارش دهند)^{۲۳} رجوع كنيد، زيرا آنان حجت ما بر شمايند، و ما حجت خداييم. يعنى حجيت آنان به خدا منتهى مى گردد. و در روايت حفص^{۲۴} آمده: «اجراى حدود با كسانى است كه شايستگى نظر و فتوا و حكم را دارا باشند».

اين گونه روايات به ضميمه دلايلى كه حق نظر دادن و حكم نمودن را در دوران غيبت از آن فقها مى داند، به خوبى روشن مى سازد كه اقامه حدود و اجراى احكام انتظامى در عصر غيبت، حق فقها و وظيفه آنان مى باشد.^{۲۵}

ملاحظه مى شود، استدلالى كه در كلام اين فقيه بزرگوار آمده، عيناً همان است كه در كلام صاحب جواهر و ديگر فقيهان بزرگ آمده است. و همگى به اين نتيجه رسيده اند كه در عصر غيبت، حق تصدى در «امور حسبيه» - از جمله: رسيدگى و سرپرستى و ضمانت اجرايى احكام انتظامى و آنچه در رابطه با مصالح عامه امت است - به فقيهان جامع الشرايط واگذار شده است. خواه به حكم وظيفه و تكليف باشد، يا منصب شرعى كه با نام ولايت عامه ياد مى شود و در هر دو صورت، حق تصدى اين گونه امور، با فقهاى شايسته است.

يك تذکر

اخيراً نوشته اى به صورت كتاب منتشر گرديد كه حامل عنوان زير بود: «نظريه هاى دولت در فقه شيعه». و حاكى از آن مى باشد كه در ماهيت حكومت از ديدگاه فقهاى شيعه اختلاف نظر وجود دارد!

گرچه خود نويسنده محترم به اين جهت توجه داشته كه در حقيقت و ماهيت حكومت اسلامى در ميان فقها اختلافى نيست. منتها بر حسب شرايط زمان، فقها در هر زمان تا محدوده اى كه امكان «بسط يد» داشته اقدام نموده اند، گاه در حد همكارى تا سلطان وقت حتى الامكان از جاده شرع منحرف نگردد، و گاه در حد راهنمايى، و گاه با دخالت در گوشه اى از امور حسبيه و غيره، كه شرايط موجود اجازه مى داده است. و اين بدان معنا نبوده كه از رأى خود تنازل کرده باشند، همانند مولا امير مؤمنان - عليه السلام - در عين حال كه حق حاكميت را از آن خود مى دانست و از آنكه از دست او ربوده شده رنج مى برد، «فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق





شجی أری تراثی نهباً»^{۲۶} (شکیبایی نمودم مانند کسی که در چشم او خسکی یا در گلوی او خاری باشد. می دیدم که حق موروثی من به تاراج رفته است) ولی از همکاری و رهنماییهای لازم و در حراست دین و استواری پایه‌های حکومت اسلامی، آنی دریغ نمی‌ورزید. چنانچه از فرموده او در موقع بیعت با وی پس از عثمان پیدا است: «و أنا لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً»^{۲۷}.

لذا فقها در این گونه مواقع پیرو مولای خود بوده‌اند. و هرگز از رأی اصیل خود تنازل نکرده‌اند. عمده خرده‌ای که بر این نوشتار می‌باشد، آنکه گفته‌های نویسندگانی را به عنوان فقها یاد می‌کند، و نظرات آنان را جزء نظرات فقهای شیعه مطرح می‌سازد، در صورتی که هرگز - همان گونه که صاحب جواهر فرموده - بویی از فقاہت نبرده‌اند یا لا اقل در زمره فقهای قابل توجه شمرده نمی‌شوند.

ولایت در نمای منصب

طبق نظریه قائلین به ولایت فقیه، ولایت منصب رسمی است که به عنوان مسؤلیت، برای فقیه جامع‌الشرایط، از جانب شارع ثابت گردیده است. البته تعیین آن، با تشخیص خبرگان مردم و با رهنمود شرع انجام می‌گیرد. یعنی مردم نقش تشخیص دهنده موضوع را دارند، ولی رسمیت آن از جانب شارع است، که نخست با ارائه اوصاف معتبره - که باید در ولی امر منتخب فراهم باشد - و سپس - پس از تشخیص از جانب مردم - مورد امضای شرع قرار می‌گیرد.

لذا این منصب رسمی و شرعی، یک حکم وضعی شرعی، به حساب می‌آید و اساساً فقها، هرگونه ولایتی را، حکم وضعی می‌دانند، مانند ولایت پدر و جد و غیره. امام راحل - قدس سره - می‌فرماید: «و الولاية من الامور الوضعية الاعتبارية العقلانية»^{۲۸}.

ولی کسانی که منکر ولایت فقیه می‌باشند، گرچه تصدی امور حسبیه از جمله رهبری امت را بر عهده فقیه جامع‌الشرایط می‌دانند، آن را یک وظیفه و تکلیف می‌شمرند، و به حکم وظیفه شرعی، یک واجب تکلیفی می‌باشد. بر فرض دوم، منصوبین از جانب فقیه، در شؤون مختلف امور حسبیه، عنوان نیابت و وکالت از جانب او را دارند، که با موت موکل، از مقام خود منعزل می‌گردند.

آیت‌الله خوئی می‌فرماید:

«الولاية لم تثبت للفقیه فی عصر الغیبة بدلیل، بل الثابت حسب النصوص امران: نفوذ

قضائه و حجیة فتواه و ان تصرفه فی الامور الحسیبیه لیس عن ولایة، و من ثم ینعزل و کیله بموته، لانه انما جاز له التصرف من باب الاخذ بالقدر المتیقن فقط».^{۲۹}

در بحث از مناصب ولی فقیه، خواهیم آورد: شیخ أعظم، محقق انصاری، ولایت فقیه را در صورت ثبوت - خواه از راه حسبه یا دلایل دیگر - یک منصب می‌داند، که از جانب شرع، برای فقیه جامع الشرایط، ثابت گردیده است.^{۳۰}

ولایت در نمای وکالت

برخی - پس از آنکه مفهوم ولایت را به معنای قیمومیت پنداشته‌اند - حکومت و حاکمیت سیاسی را، نوعی وکالت گرفته‌اند، که از جانب شهروندان - که مالکین مشاع حکومت می‌باشند - به حاکم انتخابی‌شان واگذار می‌شود.

ولایت بدان معنی را، به سلب همه گونه حق تصرف از مولی علیه (مردم) تفسیر کرده و حاکمیت سیاسی را، گونه‌ای از انجام وظایف محوله از جانب مردم دانسته‌اند و لذا آن را نوعی وکالت - که جنبه لزوم هم دارد - شناخته‌اند.

یکی از نویسندگانی که این دیدگاه را باور دارد می‌نویسد:

«باید به طور شایسته و عمیق به این نکته متوجه بود، که ولایت به معنی قیمومیت، مفهوماً و ماهیتاً با حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است، زیرا ولایت حق تصرف ولی امر در اموال و حقوق اختصاصی مولی علیه است. که به جهتی از جهات از تصرف در اموال خود محروم است، در حالی که حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنای کشورداری و تدبیر امور مملکتی است و این مقامی است که باید از سوی شهروندان آن مملکت که مالکین حقیقی مشاع آن کشورند، به شخص یا اشخاص ذی صلاحیت واگذار شود.

به دیگر عبارت، حکومت به معنای کشورداری، نوعی وکالت است که از سوی شهروندان، با شخص یا اشخاص، ذر فرم یک قرارداد آشکارا یا ناآشکارا، انجام می‌پذیرد.»^{۳۱}

یکی از بزرگان - در باره بیعت و انتخاب و نقش آن در ولایت ولی امر - می‌نویسد:

مشروعیت حکومت در زمان غیبت، در چارچوب شرع، مستند به مردم است.





حکومت معاهده‌ای دو طرفه میان حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است. حکومت اسلامی قرارداد شرعی بین امت و حاکم منتخب است. و انتخاب، یکی از اقسام وکالت به معنای اعم است (تفویض امر به دیگری). اما وکالت به معنای اعم بر سه گونه است:

یک: اذن به غیر. وکالت به این معنی عقد نیست.

دو: نایب گرفتن دیگری. به این معنی که نایب، وجود تنزیلی منوب عنه باشد، و عمل او عمل منوب عنه محسوب شود (وکالت به معنای اخص و مصطلح در فقه). وکالت به این معنی عقد جایز است.

سه: احداث ولایت و سلطه مستقل برای غیر با قبول او. وکالت به این معنی عقد لازم است. زیرا اطلاق آیه «او فوا بالعقود»^{۳۲} لزوم آن را می‌رساند.^{۳۳}

تفسیر حکومت به نیابت، ظاهراً شعاری بیش نیست، و همین شعار فریبنده را کریم خان زند سرداد و خود را به نام «وکیل الرعایا» قلمداد نمود.

همواره حکومت‌هایی که انسانها در طول تاریخ، با آن روبه‌رو بودند، و اکنون نیز روبه‌رو هستند، اساس آن را غلبه و زور برتر پایه‌ریزی کرده است، خواه به صورت حزبی و گروهی، یا به صورت فردی، به نام سلطنت یا جمهوری. و هرگز سابقه نداشته است که مردم با رضایت و رغبت، شخص یا اشخاصی را با عنوان وکالت، برای حکومت بر خود، برگزینند.

لذا عبارت «حکومت، به معنای کشورداری، نوعی وکالت است، که از سوی شهروندان، با شخص یا اشخاص، در فرم یک قرارداد آشکارا یا ناآشکارا، انجام می‌پذیرد...» شعاری فارغ و تهی می‌باشد، و صرفاً در مدینه فاضله فارابی تخیلی، قابل تصور است.

کدام یک از حکومت‌های جهان، در گذشته و حال، قابل چنین توصیفی هستند، که نویسنده محترم در مختله خود آن را ساخته و پرداخته است؟! و همان گونه که فارابی، مدینه فاضله‌ای در مختله خود، ساخته، این نویسنده نیز به نحوه حکومت آن پرداخته است.

علاوه، که در انتخابات ریاست جمهوری و در جهان به اصطلاح آزاد، هرگز به ذهن کسی خطور نمی‌کند، که با رأی دادن و انتخابی که انجام می‌دهد، فرم قراردادی را امضا می‌کند، که متن آن عقد وکالت و قرارداد نیابت است که از جانب او و دیگر شهروندان - آشکارا یا ناآشکار - فرد

مورد انتخاب را وکیل خود نموده باشند!

در صورتی که در قرارداد هر عقدی، قصد، شرط اساسی است. «العقود تابعة للقصد» و شاید نویسنده محترم - فوق الذکر -، تاکنون در هیچ یک از انتخابات انجام یافته در کشور، در موقع رأی دادن، چنین تصویری را - که در حال نوشتن مقال داشته - در آن حال نداشته است. آری فقط در باره انتخاب وکلای مجلس، اصولاً مسأله وکالت و نیابت از جانب امت مطرح است، و لذا در کشورهای عربی به مجلس شورا، «مجلس النیابة» می‌گویند. و در دیگر موارد انتخابات رسمی، چنین مسأله‌ای مطرح نیست.

و اما آنچه از جانب برخی بزرگان، در رابطه با استفاده از مفهوم «بیعت» چنین برداشت شده، که بیعت یک نوع وکالت، و از عقود لازمه است... در جای خود - موقع شرح مفهوم بیعت - خواهیم گفت بیعت یک مفهوم عربی است، که عرف عرب، در آداب و رسوم قبایلی خود، با آن آشنا و به کار می‌بردند. و اسلام، با همان مفهوم عربی آن، آن را به کار گرفت.

لغت‌نویسان، و اهل تاریخ، و مخصوصاً نویسندگان تاریخ تحلیلی و جامعه‌شناسی، همچون ابن‌خلدون، بیعت را صرفاً به معنای تعهد نسبت به وفاداری، تفسیر کرده‌اند. و در قرآن کریم نیز به همین معنی به کار رفته است. (سخنان اهل لغت با شواهد تاریخی و قرآنی خواهد آمد). لذا چنین برداشتی (عقد وکالت) از مفهوم بیعت، یک نوع برداشت شخصی محسوب می‌شود، و در اصطلاح، اجتهاد در مقابل نصّ می‌باشد. و اصولاً برای فهم مبانی لغوی، و پی بردن به هر مفهوم عرفی، باید به صاحبان همان اصطلاح رجوع نمود. و لغت و عرف از مسایل توقیفی است، و اجتهادبردار نیست، بویژه اجتهاد فاقد شاهد.

ولایت انشائی یا اخباری؟

از آنچه گذشت روشن گردید که ولایت گرچه با انتخاب مردم صورت می‌گیرد، ولی چون یک حق اعطائی از جانب مردم نیست، بلکه مردم تنها نقش تشخیص دهنده را ایفا می‌کنند و نیز حکومت، عنوان وکالت و نیابت از جانب مردم را ندارد، بلکه یک منصب و مسؤولیت الهی است که با امضای شرع، تحقق پیدا می‌کند، بنابراین یک امر انشائی که صرفاً از جانب مردم صورت گرفته باشد نیست، بلکه بر مبنای پذیرفتن ولایت فقیه، یک حکم وضعی شرعی است و





بر فرض ثابت نبودن ولایت فقیه، وظیفه و حکمی تکلیفی است که پیش تر بدان اشارت رفت. و در هر دو صورت و بر پایه هر دو دیدگاه، ولایت یک امر انشائی است که از جانب شرع تحقق می پذیرد، زیرا تمامی احکام شرعی، چه تکلیفی و چه وضعی و امضائی، انشائی محسوب می شوند.

با همه آنچه گفته شد، برخی آن را به معنای خبری گرفته اند که اگر صرفاً با انتخاب مردم انجام گرفته باشد، انشائی خواهد بود:

ولایت فقیه به مفهوم خبری به معنای این است که فقهای عادل از جانب شارع، بر مردم ولایت و حاکمیت دارند، چه مردم بخواهند و چه نخواهند. و مردم اساساً حق انتخاب رهبر سیاسی را ندارند. ولی ولایت فقیه به مفهوم انشائی به معنای این است که باید مردم از بین فقیهان، بصیرترین و لایق ترین فرد را انتخاب کنند و ولایت و حاکمیت را به وی بدهند.^{۳۴}

در پاسخ این گفتار، برخی بزرگان می نویسند:

بعضی معتقدند علمایی که در مسأله «ولایت فقیه» سخن گفته اند، دو دیدگاه مختلف دارند، بعضی ولایت فقیه را به معنی «خبری» پذیرفته اند، بعضی به مفهوم «انشائی».

و این دو مفهوم در ماهیت با یکدیگر متفاوتند. زیرا اولی می گوید: فقهای عادل از طرف خدا منصوب به ولایت هستند، و دومی می گوید: مردم، فقیه واجد شرایط را باید به ولایت انتخاب کنند.

ولی این تقسیم بندی از اصل، بی اساس به نظر می رسد، چراکه ولایت هر چه باشد انشائی است، خواه خداوند آن را انشاء کند یا پیامبر اسلام - ص - یا امامان - ع - مثلاً امام بفرماید: «انی قد جعلته علیکم حاکماً» (من او را حاکم قرار دادم)، یا فرضاً مردم انتخاب کنند و برای او ولایت و حق حاکمیت انشاء نمایند، هر دو انشائی است. تفاوت در این است که در یک جا انشاء حکومت از ناحیه خدا است، و در جای دیگر از ناحیه مردم. و تعبیر اخباری بودن در اینجا نشان می دهد که گوینده این سخن، به تفاوت میان اخبار و انشاء، دقیقاً آشنایی ندارد، یا از روی مسامحه این تعبیر را بکار برده.

تعبیر صحیح این است که ولایت در هر صورت، انشائی است، و از مقاماتی است که بدون انشاء تحقق نمی یابد. تفاوت در این است که انشاء این مقام، ممکن است از سوی خدا باشد یا از سوی مردم. مکتبهای توحیدی آن را از سوی خدا می دانند، و اگر مردم در آن نقش داشته باشند



باز باید به اذن خدا باشد. و مکتبهای الحادی آن را صرفاً از سوی مردم می‌پندارند.

بنابراین، دعوی بر سر «اخبار» و «انشا» نیست، سخن بر سر این است که چه کسی انشا می‌کند، خدا یا خلق؟ یا به تعبیر دیگر، مبنای مشروعیت حکومت اسلامی آیا اجازه و اذن خداوند، در تمام سلسله مراتب حکومت است، یا [صرف] اجازه و اذن مردم؟

مسلم است آنچه با دیدگاههای الهی سازگار می‌باشد، اولی است نه دومی؟^{۳۵}

البته این بدین معنی نیست که در حکومت اسلامی مردم سهمی ندارند، بلکه سهم عمده دارند، و همین که تشخیص واجدین اوصاف و انتخاب اصلح به آنان واگذار شده، به معنای بها دادن به مردم و ارج نهادن به آرای عمومی است، و حق انتخاب به خود آنان داده شده تا شایسته‌ترین را - در سایه رهنمود شرع - برای حکومت و سپردن مسؤلیت زعامت، برگزینند و نقش شارع، تنها هدایت و ارشاد و یاری رساندن به مردم است. لذا تمامی احکام الهی لطف بوده و از مقام حکمت و رأفت پروردگار نشأت گرفته است.

خلاصه آن که، حکومت در مکتب توحیدی اسلام، با صرف‌گزینش مردم انجام نمی‌گیرد، بلکه با اذن خدا و در سایه رهنمود شرع، با دست مردم شکل می‌گیرد. بنابراین حکومت در اسلام، حکومت دینی مردمی است و چون حکومت از احکام وضعی به شمار می‌رود، انشائی خواهد بود، نه اخباری.

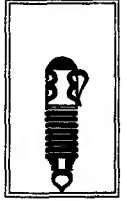
تشابه در مفهوم ولایت

آنچه تا کنون از کلمات بزرگان فقهای سلف و خلف، پیرامون مسأله ولایت فقیه به دست آمد، در رابطه با مسؤلیت اجرایی در احکام انتظامی اسلام است که در دوران غیبت بر عهده فقیهان شایسته واگذار گردیده است، خواه به عنوان «منصب» و «ولایت»، یا به حکم «وظیفه» و «تکلیف» باشد. و هیچ فقیهی، در این زمینه مسأله «قیمومیت» را مطرح نکرده و اساساً چنین مفهوم ناروایی هرگز به ذهن و مختیله کسی خطور نمی‌کند.

خداوند در قرآن فرموده است:

«فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله»؛^{۳۶}

کسانی که در دل‌هایشان کجی وجود دارد، پیوسته به دنبال متشابهاات (مفاهیمی که جنبه تخصصی دارد، و برای سطحهای پایین چندان روشن نیست و چه بسا ایجاد



شبهه می‌کند) هستند، تا بدین وسیله ایجاد آشوب کرده، طبق دلخواه خویش آن را تفسیر و تأویل نمایند.

آری، مفهوم «ولایت فقیه» چنین حالتی را دارد که بدون مراجعه به متخصصین فن، قابل تأویل و تفسیرهای ناروا است و همین سبب آن شده که کژدلان با تفسیرهای غلط و از پیش خود، آن را وسیله آشوب‌گری قرار داده‌اند.
ملاحظه کنید:

«جامعه مدنی ولایت مطلقه را نمی‌خواهد، حتی ولایت را نمی‌خواهد، چه رسد به مطلقه. ما احتیاج به رهبر نداریم، مگر مردم یتیم‌اند که پدر بخواهند. فاشیستها به دنبال پدر می‌گردند. انبیاء می‌گفتند: چگونه خدا را باید رهبر کرد، نمی‌گفتند مطیع رهبر باشید. فاشیستها می‌گویند: باید مطیع رهبر بود. ما از ولایت که حرف می‌زنیم مثل این است که بگوییم در زمین خدایان متعددی داشته باشیم. رهبر خدای زمینی است. الان پیشواپرستی حاکم است، همه چیز در حاکم ذوب می‌شود، با رهبریت می‌خواهند کل جوامع بشری را از بین ببرند، اینها رهبر اسلام را به همه تحمیل می‌کنند، تحمیل جبارانه...»

ملاحظه می‌شود که گوینده این سخنان نه تنها مفهوم ولایت فقیه را قیومیت پنداشته تا معنای زشت و کریه محجوریت را در مردم تداعی کند بلکه علاوه بر آن، آن را به گونه‌ای از خودکامگی (اراده قاهره) تفسیر نموده که فقط خواسته‌های او حاکم بر خواسته‌های مردمی است و سخن همان است که او می‌گوید و دیگران در مقابل تصمیمات او ارزشی ندارند پس او تنها خدای روی زمین است!

یکی از نویسندگان معروف در مقاله‌ای می‌نویسد:

آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که فقیهان شیعه برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و تبیین امر مهم و عظیم حکومت دینی، تکیه‌شان بر روایتی است از عمر بن حنظله که در ثقه بودنش، جمعی شک داشته‌اند و مضمون روایت هم سؤالی است مربوط به نزاعهای جزئی بر سر ارث و طلب...^{۳۷}

اولاً: تنها مستند چنین مسأله مهمی را، روایت عمر بن حنظله پنداشتن اشتباه است، زیرا این مسأله - هر چند در فقه بررسی می‌شود - ریشه کلامی دارد و نمی‌توان مسایل کلامی را با خبر واحد



اثبات نمود. لذا عمده استدلال فقها در این باره به «ضرورت عقلی» است و به گفته امام - قدس سره - تمامی ادله که بر ضرورت امامت اقامه می‌شود، در باره ولایت فقیه در عصر غیبت جاری است و روایاتی که در این زمینه آورده می‌شود نیز جنبه تأیید و پشتوانه دلیل عقلی را دارد. حتی مانند آیه الله خوئی که از راه «حسبه»^{۳۸} وارد مسأله می‌شود و با دلایل عقلی و از راه اثبات تداوم احکام انتظامی اسلام، اجرای این احکام را وظیفه فقیه شایسته می‌داند نیز، به همین حدیث و توفیق شریف اشاره کرده و پر پیدا است، که این روایت را به عنوان شاهد و تأیید آورده است. ثانیاً: روایت عمر بن حنظله به عنوان «مقبوله» در لسان فقها مطرح است و فقها که خود اهل فن‌اند، آن را روایت پذیرفته شده تلقی کرده‌اند و برای حجیت یک روایت همین اندازه کافی است.

علاوه، شهید ثانی - علم شاخص صحنه فقاقت - و بسیاری از بزرگان، عمر بن حنظله را توثیق کرده و دلایل متین و استواری در این زمینه ارائه داده‌اند. وی از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) است که أجلآء اصحاب از او روایت کرده‌اند و کسانی که در باره آنها گفته شده: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم»^{۳۹} از او روایت کرده‌اند.

ثالثاً: گرچه سؤال در باره مطلب خاصی است، ولی جواب اگر به صورت کلی القا شود، جنبه اختصاصی آن منتفی می‌گردد. لذا در فقه به این امر توجه شده و گفته‌اند: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد».

یعنی در حکمی که با صیغه عموم صادر شده است، اعتبار به همان جنبه عمومی آن است، و خصوصیت مورد سؤال موجب تخصیص در لفظ عام نمی‌گردد.

اینها رموز اصطلاحی است، که جز با مراجعه به متخصصین مربوطه نمی‌توان به درستی از آن آگاه شد و اگر خواسته باشیم در این زمینه، گفته‌های ناآگاهان از مصطلحات فقهی را - که عرف خاص به شمار می‌رود - بیاوریم، سخن به درازا می‌کشد و آنچه آوردیم برای نمونه کافی است. مجدداً تأکید می‌کنیم، مصطلحات عرف خاص را، نمی‌توان با مفاهیم عرف عام یا لغت به دست آورد و باید به صاحبان همان عرف رجوع نمود.

فقاقت شرط ولایت است

دلایل مطرح شده در زمینه «ولایت فقیه»، فقاقت را شرط زعامت و رهبری دانسته، بدین



معنی که برای زعامت سیاسی، کسانی شایستگی دارند که علاوه بر صلاحیتهای لازم، دارای مقام فقاقت نیز باشند و از دیدگاههای اسلام در رابطه با زعامت و سیاستمداری آگاهی کامل داشته باشند و این طبق رهنمودی است که در کلام مولا امیرالمؤمنان (علیه السلام) آمده است:

«انّ احق الناس بهذا الأمر أقواهم علیه و أعلمهم بأمر الله فيه.»

در این رهنمود، دو توانایی والا شرط شده است:

۱- توانایی سیاسی، که در ابعاد مختلف سیاستمداری توانمند و از بینش والایی برخوردار باشد.

۲- توانایی فقاقتی، که از دیدگاههای شرع در امر زعامت و رهبری امت، آگاهی کامل داشته باشد.

- توانایی نخست، یک شرط عقلایی است، که در تمامی رهبران سیاسی جهان، عقلاً و عرفاً، شرط است و اساسی ترین شرط شایستگی برای رهبری سیاسی را تشکیل می دهد.

توانایی فقهی نیز یک شرط کاملاً طبیعی است و یک مسؤول سیاسی عالی رتبه در جامعه اسلامی، باید از دیدگاههای اسلام در ابعاد مختلف سیاستگذاری با خبر باشد، زیرا بر جامعه‌های حکومت می کند که اساساً اسلام بر آن حاکم است. لذا بایستی خواسته‌های اسلام را در سیاستگذاری از روی آگاهی کامل رعایت کند.

حاکم سیاسی در اسلام باید مصالح و خواسته‌های مشروع ملت را رعایت کند، که این مشروعیت را قانون و شرع مشخص می کند. لذا آگاهی از آن، لازم و ضروری است.

مشکل برخورد و تزامم ولایتها

روشن گردید که «فقاقت» به عنوان یکی از دو شرط اساسی، در حکومت اسلامی، مطرح گردیده اما هرگز به عنوان «علت تامه» مطرح نبوده است. تا «ولایت» لازمه جدایی ناپذیر بوده و در نتیجه هر فقیهی بالفعل دارای مقام ولایت باشد.

لذا فقاقت، صرفاً شرط ولایت است، نه آنکه زعامت لازمه فقاقت باشد.

بنابراین در نظام اسلامی هرگز برخورد و تزامم ولایتها بوجود نمی آید، و به تعداد فقیهان، حاکم سیاسی نخواهیم داشت، و مشکلی به نام «نابسامانی» پیش نمی آید، آن گونه که برخی تصور کرده و خرده گرفته اند:

«ما از ولایت که حرف می‌زنیم مثل این است که بگوییم در زمین خدایان متعددی داشته باشیم.»

نگارنده کتاب حکمت و حکومت نیز می‌نویسد:

«و این مطلب نزد احدی از فقهای شیعه و سنی مورد بررسی قرار نگرفته است که هر فقیه، علاوه بر حق فتوی و قضا، بدان جهت که فقیه است، حق حاکمیت و رهبری بر کشور یا کشورهای اسلامی یا کشورهای جهان را نیز دارا می‌باشد...»

و نیز می‌گوید:

کمتر از دو قرن پیش، برای نخستین بار مرحوم ملا احمد نراقی، معاصر فتحعلی شاه، و شاید به خاطر حمایت و پشتیبانی از پادشاه وقت، به ابتکار این مطلب پرداخته است و می‌گوید: حکومت به معنی رهبری سیاسی و کشورداری، نیز از جمله حقوق و وظایفی است که به فقیه، از آن جهت که فقیه است، اختصاص و تعلق شرعی دارد. ایشان شعاع حاکمیت و فرمانروایی فقیه را به سوی بی‌نهایت گشانیده، و فقیه را همچون خداوندگار روی زمین می‌داند.^{۴۰}

در جای دیگر اضافه می‌کند:

«هیچ عرف یا لغتی این گفته را از فاضل نراقی نخواهد پذیرفت که هر قاضی و داوری به همان دلیل که قاضی است، عیناً به همان دلیل و به همان معنی فرمانده ارتش و پادشاه مملکت خواهد بود. در این صورت لازمه کلام این است که هر کشوری به عدد قضات نشسته و ایستاده‌ای که دارد، پادشاهان و فرماندهان ارتش داشته باشد. و باز به نظر فاضل نراقی، قاضی القضاة یعنی شاهنشاه، و شاهنشاه یعنی قاضی القضاة.

این است نتیجه اجتهاد و فقاہت مرحوم فاضل نراقی و کسانی که پس از ایشان، سخن فاضل را سند ولایت فقیه پنداشته، و حکومت را که به معنای حکمت و تدبیر امور مملکتی است، از حقوق و مختصات فقیه دانسته‌اند.»^{۴۱}

معلوم نیست این تلازم و رابطه میان فقاہت و ولایت را از کجای سخنان فاضل نراقی یا فقهای قبل و بعد ایشان فهمیده‌اند.

همین نویسنده این برداشت را از کلام فاضل نراقی، پس از نقل کلام ایشان آورده که با





مراجعه به سخنان این فقیه عالی قدر و فقهای خلف ایشان روشن می شود، چنین برداشتی از قبیل تفسیر به رأی و تحمیل به شمار می رود.

اکنون سخنان فاضل نراقی را که در کتاب حکمت و حکومت نقل شده می آوریم، تا هرگونه سوء تفاهم مرتفع گردد:

«هر عمل و رخدادی که به نحوی از انحاء، به امور مردم در دین یا دنیاشان تعلق و وابستگی دارد، و عقلاً و عادتاً گریزی از انجام آن نیست، بدین قرار که معاد یا معاش افراد یا جامعه به آن بستگی دارد، و بالاخره در نظام دین و دنیای مردم مؤثر است، و یا از سوی شرع انجام آن عمل وارد شده، اما شخص معینی برای نظارت در اجرا و انجام آن وظیفه، مشخص نگردیده، برای فقیه است که نظارت در انجام و اجرای آن را به عهده بگیرد و بر طبق وظیفه عمل کند.»^{۴۲}

این گفتار را فاضل نراقی پس از مقدمه‌ای که ولایت فقیه را در محدوده ولایت امام دانسته آورده و در صدد اثبات این مطلب است که در شؤون عامه و حفظ مصالح امت که وظیفه امام منصوب است، بر فقها است که در دوران غیبت در اجرای آن و با نظارت کامل در حد امکان بکوشند.

این گفتار، چیزی جز مسؤولیت در اجرای عدالت عمومی و پاسداری از منافع امت و مصالح همگانی نیست که در عصر حضور، بر عهده امام معصوم است و در عصر غیبت بر عهده فقیه جامع الشرایط. از کجای این گفتار، حکومت مطلقه و خودکامگی و سلطنت شاهنشاهی، یا خدایی روی زمین، استفاده می شود؟

اگر بگوییم، فقیه، وظیفه‌ای را بر عهده دارد که امام معصوم در رابطه با زعامت سیاسی بر عهده داشته، این به معنای خدایی روی زمین است؟ پس بایستی امام معصوم را نیز خدا بدانیم؟! اگر بگوییم، کارهایی که انجام آن مطلوب شرع است و از به اهمال گزاردن آن راضی نیست، وظیفه فقیه است که در انجام آن بکوشد، آیا این به معنای قیمومیت بر مردم است و محجوریت مردم را می رساند، یا خدمت به مردم شمرده می شود؟!

لذا این گونه برداشتهای غلط، بیشتر به غرض ورزی می ماند، تا تحقیق پیرامون یک موضوع علمی فقهی - کلامی!

برای روشن شدن بیشتر باید بگوییم: اگر گفته شود: در عصر غیبت، وظایف ولایی

(رهبری و زعامت سیاسی) که بر عهده امامان معصوم بود، بر عهده فقیهان شایسته است، آیا معنای این سخن آن است که هر فقیهی به دلیل فقیه بودن، عملاً عهده دار این مسؤولیت است، یا آنکه فقها شایستگی این مقام را دارند؟

بدون تردید معنای دوم صحیح است و شایستگی فقها را برای تحمل این مسؤولیت می‌رساند، تا از میان آنها شایسته ترین انتخاب گردد، و طبق روایات مربوطه، فرد انتخاب شده مورد امضای شارع قرار می‌گیرد و باید از وی حمایت نمود. البته قانون «نظم» چنین اقتضا می‌کند و ضرورت حفظ نظام از نابسامانی بر تمامی ظواهر ادله و احکام اولیه، حاکم است. و تمامی احکام شریعت در چهارچوب حفظ نظم محصور و محدود است.

محقق انصاری مکرراً تصریح دارند:

«اقامة النظام من الواجبات المطلقة»؛^{۴۳} بر پا داشتن نظام و حفظ آن از نابسامانی، از

واجبات ضروری و بدون قید و شرط است که هرگز تقییدبردار نیست.

مولا امیر مؤمنان (علیه السلام) در وصیت خود خطاب به حسنین - علیهما السلام - دستور

می‌دهد:

«أوصیکما، و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی، بتقوی الله، و نظم امرکم ...»^{۴۴}

سفارش می‌کنم شما دو تن و همه کسان و فرزندانم و هر آن کس را که نامه من به او

رسید، به تقوای خدا و نظم امرتان.

بنابراین معقول نیست که مسؤولیت حفظ نظام، که به تمرکز نظارت نیاز دارد، بر عهده

تمامی فقیهان، هر یک به طور مستقل واگذار شده باشد. این بی‌نظمی است و مایه اختلال در نظم

می‌باشد، و برخلاف مقام حکمت شارع مقدس است.

از روایاتی که فقها را شایسته مقام زعامت و رهبری دانسته نیز تنها همان شایستگی استفاده

می‌شود و فعلیت. و این مردم‌اند که باید شایسته ترین را برگزینند. و فرموده

امیر مؤمنان (علیه السلام): «إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ وَأَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَاعْلَمَهُمْ بامر الله فِيهِ» بدین

معنا نیست که تمامی کسانی که دارای این دو توانایی هستند، همگی زعامت امت را بالفعل

عهده دار هستند، بلکه رهنمودی است به مردم تا از میان دارندگان صفات یادشده، شایسته ترین

را برگزینند. همین گونه است دیگر روایاتی که در رابطه با ولایت فقیه بدان استناد شده است.



ولایت برای فقیه واجب کفایی است

باید توجه کرد که «ولایت فقیه» در عصر غیبت - چه منصب باشد یا صرف وظیفه و تکلیف - یک واجب کفائی است. و نیز «اعمال ولایت» از قبیل حکم است و نه تنها فتوا. از این رو هر یک از فقها، که شرایط در او فراهم بود و آن را بر عهده گرفت، از دیگران ساقط می‌گردد و نیز در هر موردی - که طبق مصلحت امت - اعمال ولایت نمود، بر همه نافذ است، حتی فقهای همطراز او. زیرا تنفیذ احکام صادره از جانب یک فقیه جامع الشرایط، بر همه - چه مقلد او باشند یا مقلد دیگری، چه مجتهد باشند یا عامی - واجب است.

بدین جهت، در امر قیام و نظارت در امور عامه، که یکی از فقههای شایسته آن را بر عهده گیرد، دیگر جایی برای ولایت دیگران باقی نمی‌ماند و احکامی که در این رابطه از جانب آن فقیه صادر گردد و طبق اصول و ضوابط مقرر صورت گرفته باشد، تبعیت از آن بر همه لازم است. و فقههای دیگر که فقیه قائم به امر را به شایستگی و صلاحیت شناخته‌اند، باید خود را فارغ از این مسؤلیت دانسته، در محدوده ولایت وی دخالت و اظهار نظر نکنند و رسیدگی به آن را کاملاً به او واگذار نمایند. مگر آنکه اشتباهی مشاهده شود و در حد «نُصح» و ارشاد، صرفاً تذکر دهند. همانند دیگر امور حسیه که با به عهده گرفتن یکی از فقیهان، از دیگران ساقط بوده و جای دخالت برای آنان نمی‌ماند و تصمیم او بر همگان نافذ است.

از این رو، در مسأله «ولایت فقیه» - که از بارزترین مصادیق امور حسیه به شمار می‌رود - هیچ گونه تزاممی وجود ندارد و برخوردی میان ولایتها پدید نمی‌آید و اساساً موضوع تزامم و برخورد متنافی است و مشکلی با این نام در نظام حکومت اسلامی وجود ندارد.

فقاہت ولی امر

فقاہت که شرط ولایت است، آیا ضرورت دارد که در تمامی ابعاد شریعت باشد، یا صرفاً در امور مربوط به شؤون سیاست و سیاستمداری کافی است؟ آنچه از دلایل ارجاع امت به فقها به دست می‌آید آن است که فقها مراجع مردم در تمامی مسایل مورد ابتلای دینی هستند: «فَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ أَحَادِيثِنَا». ولی آیا ضرورت دارد که هر یک از فقها، جوابگوی تمامی مسایل مورد ابتلا باشند، یعنی فقیه‌ی شایسته‌ی مراجعه است که در تمامی ابعاد شریعت، استنباط بالفعل داشته باشد؟



از دلایل یادشده، چنین ضرورتی استفاده نمی‌شود، بلکه مجموع فقها جوابگوی مجموع مسایل مورد ابتلا خواهند بود. لذا هر فقیه‌ای که در برخی از ابعاد شریعت تخصص داشته و در دیگر ابعاد، استنباط بالفعل ندارد، می‌توان در همان بعد تخصص وی به او مراجعه نمود و در دیگر ابعاد، به فقهای دیگر که در دیگر ابعاد شریعت تخصص دارند، مراجعه کرد. و این، تبعیض در تقلید است، که مورد پذیرش همه فقها است. و دلیلی نداریم که هر که در یک مسأله یا یک باب از ابواب فقه به فقیه‌ای مراجعه نمود، لازم باشد در تمامی مسایل و تمامی ابواب به او مراجعه نماید. بویژه اگر اعلیت را در مرجع تقلید، شرط بدانیم، به ضرورت باید تبعیض در تقلید را بپذیریم، زیرا به طور معمول امکان ندارد که هر یکی از فقها در همه ابواب فقه، بالفعل آمادگی استنباط را داشته باشد، چه رسد به آنکه در همه این ابواب، متخصص و اعلم نیز باشد. از این رو، در ولی امر مسلمین، که فقاقت شرط است، ضرورتی ندارد که در تمامی ابواب فقه استنباط بالفعل داشته باشد، یا آنکه در سرتاسر شریعت اعلم بوده باشد. بلکه مستفاد از فرمایش ذکر شده مولا امیر مؤمنان - علیه السلام - «إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَامٌ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ»، آن است که ولی باید فقیه و اعلم به شؤون سیاست باشد.

لذا ولی امر مسلمین، که در شؤون سیاسی و اجتماعی مرجع مردم است، باید در ابعاد مربوط به اداره کشور و کشورداری و تأمین مصالح امت و تضمین اجرای عدالت اجتماعی، فقیه‌ای توانمند باشد و در جزئیات مسایل مربوطه استنباط بالفعل داشته، بلکه فقیه‌ترین و داناترین فقیهان در این مسایل بوده باشد. البته شایسته نیست در دیگر ابعاد شریعت بیگانه مطلق باشد. بلکه باید صاحب نظر بوده، قدرت فقاقت و استنباط بالفعل در بیشتر زمینه‌ها را داشته باشد. گرچه در آن ابعاد، اعلم نبوده باشد، ولی اگر باشد چه بهتر.

مفهوم ولایت مطلقه

مقصود از «اطلاق» در عبارت «ولایت مطلقه فقیه» شمول و مطلق بودن 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 جد 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



کتاب فقهی به تفصیل از آن بحث شده است.

ولی هنگامی که ولایت فقیه را مطرح می‌کنند، دامنه آن را گسترده‌تر دانسته، در رابطه با شئون عامه و مصالح عمومی امت، که بسیار پر دامنه است، می‌دانند بدین معنی که فقیه شایسته، که بار تحمل مسئولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد، در تمامی ابعاد سیاستمداری مسئولیت 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 مسئولیت اجرایی ولی فقیه در تمامی احکام انتظامی اسلام و در رابطه با تمامی ابعاد مصالح امت می‌باشد و مانند دیگر ولایتها یک بعدی نخواهد بود.

فقاہت قید ولایت است

اساساً، اضافه شدن «ولایت» بر عنوان «فقیه» - که یک وصف اشتقاقی است - خود موجب تقیید است و وصف فقاہت آن را تقیید می‌زند. زیرا ولایت او، از عنوان فقاہت او برخاسته است، لذا ولایت او در محدوده فقاہت او خواهد بود، و تنها در مواردی است که فقاہت او راه دهد.

و این یک قاعده فقهی است که موضوع اگر دارای عنوان اشتقاقی گردید، محمول - چه حکم وضعی یا تکلیفی باشد - در شعاع دائرة وصف عنوانی، محدود می‌گردد. و از باب «تعلیق حکم بر وصف، مُشعر بر علیت است» یک گونه رابطه علیت و معلولیت اعتباری میان وصف عنوان شده و حکم مترتب بر آن به وجود می‌آید که حکم مترتب، دائر مدار سعه دائرة وصف عنوانی خواهد بود و گستره آن حکم به اندازه گستره همان وصف است. بنابراین اضافه شدن ولایت بر عنوان وصفی، و تفسیر «مطلقه» به معنای نامحدود بودن، از نظر ادبی و اصطلاح فقهی، سازگار نیست. از این رو، اطلاق - در اینجا - در عنوان وصفی محدود می‌باشد، و این یک گونه اطلاق در عین تقیید، و تقیید در عین اطلاق است. و هرگز به معنای نامحدود بودن ولایت فقیه نیست لذا این اطلاق، اطلاق نسبی است و در چهارچوب مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت، محدود می‌باشد. و هر گونه تفسیری برای اطلاق که برخلاف معنای یاد شده باشد، حاکی از بی‌اطلاعی از

مصطلحات فقهی و قواعد ادبی است.

مفهوم انحرافی اطلاق

بدین ترتیب سخن کسانی مانند آقای حائری که می‌گوید: «قائلین به ولایت مطلقه فقیه، شعاع حاکمیت و فرمانروایی فقیه را به سوی بی‌نهایت کشانیده، و فقیه را همچون خداوندگار روی زمین می‌دانند»^{۴۵} گفتاری است که به «افتراء» و نسبت دادن ناروا، بیشتر می‌ماند.

هیچ فقیهی از کلمه «عامه» یا «مطلقه» این معنای غیر معقول را قصد نکرده و کلماتی همچون «نامحدودیت» یا «مطلق‌العنان» یا «اراده قاهره» مفاهیمی خودساخته است که به ناروا به فقها نسبت داده‌اند.

اصولاً ولایت فقیه، مسؤولیت اجرایی خواسته‌های فقهی را می‌رساند که این خود محدودیت را اقتضا می‌کند و هرگز به معنای تحمیل اراده شخصی نیست، زیرا شخص فقیه حکومت نمی‌کند، بلکه فقه او است که حکومت می‌کند.

تفسیر نادرست برخی آیات مربوطه

شاید بگویند: این پندار از آنجا نشأت گرفته که در کلمات فقها آمده است ولایت فقیه، امتداد ولایت امامان و پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. و طبق آیه شریفه «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم»^{۴۶} (پیامبر، از خود مردم، در تصمیمات مربوطه، اولویت دارد) و نیز آیه «و ماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرأاً أن یکون لهم الخیرة من امرهم»^{۴۷} (در تصمیمات مربوطه، هر چه پیامبر تصمیم گرفت، همان نافذ است، و مردم حق رأی ندارند.) و آیه «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله»^{۴۸} (پس از مشاورت، هر چه خود تصمیم گرفتی همان نافذ است.) طبق این برداشت، اراده ولی امر مسلمین بر اراده همگان حاکم است و صلاح‌دید و نظر او نافذ می‌باشد.

و برخی از طرفداران تندرو «ولایت مطلقه فقیه» بر این پندار دامن می‌زنند و می‌خواهند بگویند: اراده، اراده ولی امر است و خواسته، خواسته او است. هر چه او اندیشید و صلاح دید، نافذ و لازم‌الاجرا است. باید همگی در مقابل دستورات و حتی منویات او تسلیم محض باشند! همان‌گونه که در قرآن در باره پیغمبر اکرم (ص) گوید: «ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت





و یسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».^{۴۹}

ولی این گونه تفسیر، بیشتر به «تفسیر به رأی» و بر اساس دلخواه می ماند.

اولاً، این گونه نبوده که پیغمبر اکرم (ص) در رابطه با شئون سیاسی و نظامی و جنگ و صلح و دیگر امور مربوط به دنیاداری، از شیوه های متعارف فراتر رفته، اراده خود را حاکم بداند و مشورت به شیوه متعارف، از اساسی ترین دستورالعملهای پیغمبر اکرم (ص) بوده، و امیر مؤمنان (ع) نیز همین شیوه نبوی را اتباع می فرمود.

لذا هرگز ولایت پیغمبر و ائمه - علیهم السلام - از محدوده متعارف فراتر نرفته و هرگز به معنای تحکیم یا تحمیل اراده نبوده است. در نتیجه، ولایت فقیه که در امتداد ولایت امام معصوم قرار دارد، چنین مفهوم غیر قابل قبولی نخواهد داشت و هرگز فرع، زائد بر اصل نخواهد گردید. ولایت معصومین نیز در رابطه با اجرای عدالت اجتماعی و پیاده کردن فرامین شرع در جامعه و در راستای مصالح امت بوده است. لذا ولایت فقها در امتداد همین راستا خواهد بود که شرع، مرز و محدوده و چهارچوب آن را معین می سازد، و فراتر از آن مشروعیت نخواهد داشت. ثانیاً، تفسیر آیات یاد شده به گونه ای دیگر است که خواسته خیالی آنان را تأمین نمی کند: اما دو آیه سوره احزاب (آیات ۶ و ۳۶)، در رابطه با تصمیماتی است که مسؤولین فوق بر اساس ضوابط مقرر اتخاذ می کنند، که یکی از آن ضوابط، مشورت با کارشناسان مربوطه یا موافقت رأی عمومی است که با توافق اکثریت صورت گرفته باشد.

در این گونه موارد، باید همگی، حتی اقلیت مخالف یا ممتنع، تسلیم باشند. لذا اگر مصلحت عمومی اقتضا کرد که دولت تصمیمی بگیرد و طبق ضوابط عرفی و قانونی انجام گرفت، افرادی که مصلحتشان خلاف آن اقتضا کند، حق مخالفت یا مقاومت را ندارند، زیرا در نظام حکومت اسلامی، حق فرد و حق جامعه، هر دو محترم است، ولی در صورت تزام، حق جامعه و مصلحت عمومی بر حق فرد و مصلحت شخصی مقدم خواهد بود.

خلاصه آنکه در برابر تصمیمات و کارهای انجام گرفته از جانب دولت - که با حفظ رعایت مصلحت امت - صورت می گیرد، باید همگی تسلیم باشند و در این گونه موارد، مصلحت عمومی بر مصلحت شخصی تقدم دارد و جایی برای اعتراض نیست.

آیه مذکور به این حقیقت سیاسی - اجتماعی اشارت دارد و هرگز به معنای تحکیم یا تحمیل اراده ولی امر بر خواسته های مردمی نیست.



و اما آیه مشورت (و شاورهم فی الامر)، مورد خطاب آن شخصیت سیاسی پیامبر است که در رابطه با امور سیاسی، نظامی، اجتماعی ... باید با مشورت انجام دهد ... و آیه «و امرهم شوری بینهم»^{۵۰} نیز به همین حقیقت اشارت دارد که جامعه اسلامی، تمامی ابعاد تشکیلاتی آن با مشورت انجام می‌گیرد و از جمله امور سیاسی و نظامی و اداری و غیره. بنابراین، مخاطب به این خطاب، تمامی مسئولین سیاسی در نظام حکومت اسلامی می‌باشند.

اکنون باید دید این مشورت چگونه انجام می‌شود؟

از آنجا که مشورت یک موضوع عرفی است، باید طبق متعارف عقلای جهان انجام شود که رأی اکثریت نافذ است. اگر در سطح عمومی انجام گیرد باید رأی اکثریت قاطع امت رعایت شود. و اگر با گروه کارشناسان انجام شود، نیز آنچه اکثریت قاطع رأی دهند، باید تنفیذ گردد.

ولی در عین حال، مسؤول یا مسؤولین فوق، دغدغه خاطر دارند که مبادا رأی اقلیت بر صواب باشد و اکثریت اشتباه رفته باشند. زیرا عقلاً این احتمال وجود دارد. و این دغدغه و احتمال، آن‌گاه قوت می‌گیرد که احیاناً نظر مسؤول فوق موافق رأی اقلیت باشد، ولی طبق عرف جاری باید از رأی اکثریت متابعت کند، گرچه برخلاف نظر خودش باشد.

خداوند، برای رفع نگرانی و دفع وسوسه از خاطر مسؤولیت اجرایی، هشدار می‌دهد که اگر روند کار طبق مقررات عقلایی و اصول حکمت سیاستمداری انجام گیرد - که از جمله این اصول پذیرش رأی اکثریت در مجاری امور است - جای نگرانی نیست و حتماً موفقیت تضمین شده است.

پس معنای «فاذا عزمتم فتوکل علی الله» آن است که موقع تصمیم‌گیری در اجرای رأی اکثریت، دغدغه به خاطر راه نده و نگران نباش، توکل بر خدا کن، دستور الهی را طبق روال متعارف انجام ده، موفقیت نیز حتماً در همین است و بس.

دفع یک سوء تفاهم

در اینجا مناسب است به فرموده مقام معظم رهبری که در دوران ریاست جمهوری سال ۶۶ در یکی از خطبه‌های نماز جمعه، ولایت فقیه را حرکت در چارچوب شرع بیان داشتند و مورد تذکر امام راحل - قدس سره - قرار گرفت، اشاره کنیم.

اساساً تذکر امام به اصل گفتار نبود، بلکه به برداشتی بود که برخی فرصت‌طلبان در صدد



سوءاستفاده برآمده بودند.

مقصود مقام رهبری از چارچوب شرع، همان ضوابط و اصول ثابت شرع است که مصالح و پیش آمدها را نیز شامل می شود و خود ضوابطی دارد که در اختیار فقیه قرار دارد، تا بر اساس آن ضوابط، حکم شرعی هر یک را استنباط کند.

برخی گمان بردند که مقصود ایشان صرفاً احکام اولیه که مصالح آنها از قبل پیش بینی شده و زمان و مکان هیچ گونه تغییری در آن نمی دهد، می باشد و فقیه نمی تواند در «حوادث واقعه» نظر دهد و احکام تکلیفی و وضعی آنها را در پرتو قواعد عامه روشن سازد.

لذا پنداشتند که این گونه امور باید به کارشناسان مربوطه واگذار شود و به فقیه و فقهات ارتباطی ندارد و از جمله، مسایل سیاسی و تنظیم امور کشوری و لشکری را از حیطه ولایت فقیه خارج دانستند.

امام راحل بر این برداشت اعتراض فرمود که دست فقیه باز است و در پرتو ضوابط شرعی می تواند در تمامی ابعاد زندگی و همه شئون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره، برابر مصالح روز نظر دهد و دیدگاههای شرع را در تمامی جزئیات روشن سازد.^{۵۱}

لذا ولایت فقیه - از این دیدگاه - گسترده بوده و با پیشرفت زمان و تغییر احوال و اوضاع، قابل حرکت و هماهنگ است و هیچ گاه دست فقیه بسته نیست. آری صرفاً در تشخیص مفاهیم در موضوعات، از متخصصان و کارشناسان مربوطه و احیاناً از عرف عام بهره می گیرد. و این عیناً همان حرکت در چارچوب مقررات شرع می باشد.

محدودیت قانونی

از آنچه گفته شد روشن گردید که شعاع ولایت فقیه، در گستره دامنه شرع است و مقصود از اطلاق، شمول و گسترش در تمامی زمینه های مربوط به شئون عامه و مصالح امت می باشد، که این خود، تقیید در عین اطلاق است.

طبق این برداشت، دامنه ولایت فقیه را دیدگاههای شرع و مصالح امت محدود می سازد، و اطلاق آن در شعاع همین دایره است.

اکنون این سؤال پیش می آید که آیا قانون نیز می تواند این محدودیت را ایجاد کند، تا تصمیمات ولی امر مسلمین فراتر از قانون نباشد یا آنکه مقام رهبری مقامی مافوق قانون است؟

جواب این پرسش - با نظر به مشروعیت قوانین مصوب در نظام جمهوری اسلامی - روشن است، زیرا قوانین مصوب جنبه مشروعیت یافته و مخالفت با آن، مخالفت با شرع تلقی می‌گردد. مگر آنکه مصلحت عامه ایجاب کند که در برخی از رخدادهای خاص و موقعیتهای ضروری، ولی امر مسلمین اقدامی فوری و مناسب اتخاذ نماید که ضابطه و شرایط آن را نیز شرع و قانون مقرر داشته است.

در قانون اساسی، اصل یکصد و دهم، وظایف و اختیارات رهبر را در یازده بند بیان داشته، ولی بر حسب مصالح و با نظارت هیأت خبرگان منتخب مردم، می‌توان از آنها کاست یا بر آنها افزود، و از آنجا که ذکر این موارد، محدودیت را نمی‌رساند. بنابراین نفی ماعدا نمی‌کند و اختیارات دیگر را انکار نمی‌کند. بویژه در موقعیتهای حاد و ضروری که شرایط استثنایی ایجاب می‌کند تا رهبر اقدامی مناسب و تصمیمی قاطع با صلاحدید کارشناسان مربوطه و مورد اعتماد اتخاذ نماید، که آن نیز تحت ضابطه شرعی و قانونی است، چنانچه اشارت رفت. زیرا اسلام، نظامی است قانونمند و با هر گونه بی‌ضابطه بودن سازگار نیست.

بنابراین اگر سؤال شود، آیا ولی امر مسلمین، می‌تواند - در شرایط استثنایی - فراتر از وظایف مقرر در قانون اساسی، اعمال ولایت کند، پاسخ آن مثبت است، ولی بی‌ضابطه هم نیست. بنابراین حاکمیت قانون در تمامی مراحل حکومت اسلامی کاملاً رعایت می‌گردد و هیچ گونه بی‌ضابطه بودن وجود ندارد و هیچ کس در هیچ پست و مقامی برخلاف ضوابط، رفتاری انجام نمی‌دهد.

مقام رهبری در مقابل مردم مسؤلیت دارد تا در انجام وظایف مربوطه کوتاهی نکند و همواره مصالح امت را در نظر گیرد. لذا باید دارای شرایطی باشد که قانون^{۵۲} تعیین نموده و هرگاه از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط یادشده گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بوده، از مقام خود برکنار می‌شود و طبق اصل یکصد و یازدهم، تشخیص این امر به عهده خبرگان مردم است، همان‌گونه که نظارت بر آن نیز بر عهده آنان می‌باشد.

این مسؤلیت در پیشگاه خدا و مردم، از فریضة نظارت همگانی برخاسته که شرح آن خواهد آمد.

مسأله دیگری نیز در اینجا مطرح است که آیا در قانون می‌توان محدودیت زمانی برای مقام رهبری پیش‌بینی کرد؟





در قانون چنین محدودیتی پیش‌بینی نشده و ظاهر امر اقتضا می‌کند که تا موقعی که رهبر، قادر بر انجام وظایف رهبری و واجد صلاحیت باشد، در این مقام باقی خواهد بود. ولی برخی بر این عقیده‌اند که در نظام جمهوری اسلامی، مصلحت ایجاد می‌کند که محدودیت قایل شویم. مثلاً دوره رهبری به مدت ده سال یا کمتر یا بیشتر، محدود گردد و چنانچه لیاقت و شایستگی لازم را نشان داد، دوباره و چه بسا مکرراً، انتخاب می‌شود و گرنه فرد اصلح جای او را می‌گیرد. می‌گویند: برای تقویت نهاد رهبری، این شیوه بهترین وسیله است، تا مردم با شوق و رغبت کامل در تداوم مقام ولایت، تمایل نشان دهند و اگر ضعف و سستی احساس گردید، محترمانه جای او به دیگری واگذار می‌شود و پیوسته قداست مقام رهبری محفوظ مانده و بر قدرت و شوکت آن افزوده می‌شود، زیرا معلوم نیست که در آینده شخصیت‌هایی همچون امام راحل - قدس سره - و رهبر معظم کنونی متصدی این مقام بلند گردند.

این طرح از جانب برخی تصریحاً یا تلویحاً پیشنهاد شده است، بویژه کسانی که انتخاب را گونه‌ای از وکالت گرفته‌اند، می‌گویند: انتخاب می‌تواند، مبتنی بر قید زمانی باشد، به این معنی که مردم برای مدت محدودی، فقیه را به عنوان حاکم اسلامی انتخاب کنند. بنابراین اگر انتخاب موقت باشد، با انقضای وقت زمامداری خود به خود پایان می‌یابد. «نعم، لو كان الانتخاب موقتاً، فالولاية تنقضي بانقضاء الوقت، كما لا يخفى».^{۵۳}

همچنین طرح مسأله شورای رهبری - به بهانه نزدیکتر بودن به صواب با توجه به شرایط لحاظ شده در مقام رهبری از جمله: رعایت مشورت با کارشناسان مربوطه در تمامی ابعاد سیاست‌گذاری - دیگر موردی نخواهد داشت مگر در مواقع ضروری که در قانون پیش‌بینی شده است. □ □

پی‌نوشت‌ها:	۱۰- الجوامع الفقهية، ص ۶۶۱.
۱- نامه ۵۹.	۱۱- النهایة، ص ۳۰۱.
۲- نامه ۱۰.	۱۲- ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۳۹۸-۳۹۹.
۳- خطبة ۲۱۶.	۱۳- الدروس، ص ۱۶۵.
۴- خطبة ۲۱۶.	۱۴- روی الصدوق یاساده الی المتقری عن حفص، قال: سألت الصادق - علیه السلام - : من یقیم الحدود، السلطان او القاضی؟ فقال: إقامة الحدود الی من الیه الحکم. (وسائل، ج ۲۸، ص ۴۹، ب ۱/۲۸) مقدمات الحدود. ترجمه:
۵- خطبة ۲۵.	
۶- حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.	
۷- همان، ص ۱۷۷.	
۸- کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷.	
۹- المقتعة، ص ۸۱۰-۸۱۱.	



چاپ آل البيت، ص ۴۰۲. و نیز: مکاسب محرمة امام خمینی، ج ۲، ص ۱۰۶، (ج ۲، ص ۱۶۰).

۲۹- رجوع شود به: التنقیح - الاجتهاد و التقليد - ص ۴۱۹ - ۴۲۵. و نیز: مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۶.

۳۰- رجوع شود به بیع مکاسب شیخ، ص ۱۵۳.

۳۱- حکمت و حکومت، ص ۱۷۷.

۳۲- سوره مائده: ۱.

۳۳- رجوع شود به: دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۵ - ۵۷۶.

۳۴- ولایت فقیه یا حکومت صالحان، نعمت الله صالحی نجف آبادی، ص ۵۰.

۳۵- رجوع شود به: پیام قرآن، ج ۱۰، (قرآن و حکومت اسلامی)، ص ۵۹ - ۶۰.

۳۶- آل عمران: ۷.

۳۷- مجله کیان، شماره ۳۶، ص ۱۲.

۳۸- استدلال از راه «حسبه» کاملاً عقلانی است.

۳۹- یعنی: طائفه شیعه اتفاق نظر دارند، بر تصحیح روایاتی که به واسطه آنها نقل شود. و این می رساند که «مروى عنه» این گروه مورد تقه است.

۴۰- حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.

۴۱- همان، ص ۲۰۳.

۴۲- عوائد الایام، ص ۵۳۶. در حکمت و حکومت، ص ۱۷۹، با مختصر تغییری در عبارت اصل آمده است.

۴۳- رجوع شود به مکاسب محرمة شیخ انصاری، ص ۶۳ و ۶۴.

۴۴- نهج البلاغه، نامه ۴۷، ص ۴۲۱.

۴۵- حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.

۴۶- احزاب، آیه ۶.

۴۷- احزاب، آیه ۳۶.

۴۸- آل عمران، آیه ۱۵۹.

۴۹- نساء، آیه ۶۵.

۵۰- شوری ۴۲: ۳۸.

۵۱- رجوع شود به: مجله حوزه سال چهارم، شماره ۲۳، ص ۳۲.

۵۲- اصل پنجم و یکصد و نهم قانون اساسی.

۵۳- رجوع شود به: دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶.

صدوق از منقری از حفص روایت می کند، گوید: از امام صادق - علیه السلام - پرسیدم: چه کسی می تواند، اجرای حدود نماید، حاکم یا قاضی؟ فرمود: اجرای حدود بر دست کسی است که توان اجتهاد و فتوا داشته باشد. ولی در سند صدوق به منقری، قاسم بن محمد واقع شده و موجب ضعف سند گردیده است.

۱۵- وسائل، ج ۲۷، ص ۱۳۶، ب ۱/۱۱ صفات القاضی.

۱۶- اشاره به قاعده لطف است که مقام حکمت الهی اقتضا می کند، آنچه را که مایه پیشرفت طاعت و جلوگیری از معصیت باشد، فراهم سازد و از این جمله است: تجویز اجرای احکام انتظامی بر دست فقهای شایسته، تا از گسترش فساد جلوگیری شود.

۱۷- المهذب، ج ۲، ص ۳۲۸.

۱۸- عوائد الایام، ص ۵۳۶، عائدة: ۵۴.

۱۹- جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۹۳-۳۹۷.

۲۰- این تعبیر حاکی از آن است که وسوسه کننده راه فقیه نمی داند، چنانچه خود تصریح دارد.

۲۱- مقصود از امور حسبیه، اموری است که انجام آن را شارع مقدس حتماً خواستار است و اجازه اهمال در آن را هرگز نمی دهد و نمی توان آن را رها ساخت تا بر زمین بماند.

۲۲- شیخ الطائفه، این توفیق شریف را در کتاب «الغیبه» ص ۱۷۷ (ط نجف) آورده است. و آن نامه ای است که اسحاق بن یعقوب برادر بزرگ ثقة الاسلام کلینی در دوران غیبت صغرا به امام عصر نوشته و جواب آن را دریافت نموده است. در صحت و اتقان آن تردیدی نیست و در جای خود از آن سخن خواهیم گفت.

رجوع شود به (ولایة الفقیه) از نگارنده ص ۷۵-۷۷.

۲۳- یعنی، کسانی که حقیقت گفته های ما را دریافته، توانایی گزارش آن را دارند، که فقیهان آگاه هستند. و گرنه صرف نقل حدیث، صلاحیت برای مرجعیت نمی آورد.

۲۴- وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۴۹، باب ۲۸، رقم ۱، مقدمات الحدود.

۲۵- رجوع شود به: مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۶. و نیز: التنقیح - اجتهاد و تقلید - ص ۴۱۹ - ۴۲۵.

۲۶- خطبه شمشیه، نهج البلاغه.

۲۷- خطبه: ۹۲ (صبحی صالح)، ص ۱۳۶.

۲۸- رجوع شود به: کفایة الاصول - محقق خراسانی -

حکومت چیزی جز از وکالت و نظارت مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون مرزی میان کشورها نیست. این روابط کلاً در قلمرو عقل عملی و عقل عمومی انسانها قرار دارند و از جمله موضوعات و متغیرات محسوبند. لذا خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئیة خواهند بود و در رده احکام لایتغیر الهی به شمار نمی آیند. سیاست مدن به طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی خارج بوده تنها ارتباط آن با این گونه احکام و با آن معقولات، همچون ارتباط قضایای صغری با قضایای کبری در یک قیاس منطقی می باشد.

قسمتی از متن کتاب