

ولایت فقیه و نقد رویکرد برون‌دینی

داود مهدوی‌زادگان*

تأیید: ۹۱/۸/۱۵

دریافت: ۹۱/۲/۲۸

چکیده

دکتر مهدی حائری یزدی از جمله اندیشمندانی است که در کتاب خود با عنوان «حکمت و حکومت» به نقد نظریه «ولایت فقیه» پرداخته است. برداشت نگارنده از نقد وی آن است که بر خلاف تصور اولیه، نقد حائری یزدی، برون‌دینی است؛ چنانکه وی در ساخت و ابتکار نظریه و کالت و نظریه مالکیت شخصی مشاع، هرگز سعی نکرده از آموزه‌های دینی بهره گیرد. از آنجا که نقد وی بر نظریه ولایت فقیه، پاره‌ای شبهات را پیش آورده است. در این نوشتار، تلاش شده تا پاسخی در خور به نقد ایشان، ارائه گردد.

واژگان کلیدی

ولایت فقیه، حکومت، امامت، زیست طبیعی، حکم عقل عملی

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مقدمه

حضور دیدگاه فقه‌ای ولایت فقیه در عرصه جامعه و سیاست، بازتاب گسترده‌ای در میان اندیشمندان فکری و سیاسی - اعم از رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی - بر جای گذاشته است؛ به طوری که این حضور، مخالفین را به طرح فرضیه‌های رقیب یا نقد ولایت فقیه واداشته است. از میان گروه مخالف، می‌توان به دکتر مهدی حائری یزدی (۱۳۰۲-۱۳۷۸ش)؛ تحصیل‌کرده حوزه و دانشگاه، اشاره کرد. وی در اواخر عمر خود با تألیف کتاب «حکمت و حکومت» به گونه‌ای جدی وارد مباحث فلسفه سیاسی شد. از محتوای این کتاب پیداست که حائری یزدی، کوشیده است از موضع حکمت عملی، نظریه سیاسی خود را برابر دیدگاه فقهی ولایت فقیه قرار دهد. او در این کتاب، دو نظریه وکالت و نظریه مالکیت شخصی مشاع^۱ را که مکمل یکدیگرند، مطرح کرده است. طبیعی است که حائری یزدی، نظریه فقهی ولایت فقیه را به مثابه فرضیه رقیب، تلقی کند. از این رو، بر خود لازم دانسته به نقد این نظریه بپردازد! آخرین فصل از کتاب «حکمت و حکومت» با همین نگاه، به رشته تحریر در آمده است. به زعم وی، بحث ولایت فقیه از ابتکارات مرحوم فاضل نراقی بوده و تا پیش از او احدی از فقیهان شیعه مفهوم ولایت فقیه را در حکومت‌داری اخذ نکرده‌اند! بر این اساس، در این گفتار، تلاش شده است تا پاسخی علمی به نقد حائری یزدی بر نظریه ولایت فقیه ارائه گردد. برداشت کلی نگارنده از نقد وی آن است که حائری یزدی با رویکردی برون‌دینی به نقد ولایت فقیه پرداخته است.

همانطور که گفته شد، نویسنده (مهدی حائری یزدی) نقد خود بر دیدگاه فقهی ولایت فقیه را حول نظرات ملا احمد نراقی، سازمان داده است. بخشی از این نقد، معطوف به برداشت‌های فقهی نراقی از ادله روایی اثبات ولایت فقیه بود. اما بخش دوم، معطوف به ادله عقلی - کلامی اثبات این نظریه از دیدگاه نراقی است. نویسنده بر این باور است که نراقی از ادله عقلی، ولایت عامه را برای فقیه استنباط کرده است. جمع‌بندی وی از استدلال نراقی آن است که تمام نیازهای مردم - اعم از نیازهای فردی، اجتماعی و نیازهای برخاسته از زندگی روزمره - به دلیل مصالح فردی و اجتماعی و

دینی، متکی بر قدرت حاکمیت اجرایی است و چون این قدرت اجرایی در شخص یا طبقه خاصی تعیین نشده است، طبق قاعده اولویت، فقیه می‌تواند این فقدان را جبران کرده، زمام امور را به دست گیرد و همچون ولی بر صغار و مجانین بر کل جامعه و افراد، فرمانروایی نماید. «در یک کلام، به نظر ایشان (نراقی)، فقیه هم قوه مقننه است و هم قوه مجریه، هم سیاستمدار است و هم سیاستگزار، هم فرد نظامی است و هم قوه انتظامی» (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۳۸). آنگاه نویسنده در مقام نقد دیدگاه فقهی ولایت فقیه، ابتدا سعی می‌کند تفسیر مختار از حکومت را به مثابه برهانی قاطع در رد دیدگاه نراقی ارائه کند؛ اما او خوب می‌داند که صرف طرح نظریه مختار، موجب کناررفتن نظریه رقیب نمی‌شود، بلکه باید ادله نظریه رقیب را نیز پاسخ داد. از این رو، در ادامه بحث انتقادی خود در مقام پاسخ به ادله نظریه رقیب برآمده است.

نویسنده، نظر مرحوم نراقی را به گونه‌ای غیر منصفانه تفسیر کرده تا مجاللی برای نقد آن بیابد. درست است که نراقی از ادله عقلی، نوعی ولایت عامه برای فقیه استنباط کرده، اما مرحوم نراقی چنین ولایتی را صرف ولایت بر صغار و مجانین ندانسته تا ولایت فقیه همچون ولایت ولی بر صغار و مجانین به شمار آید؛ بلکه مستند نراقی، یک قاعده عقلی کلی است که ولایت بر صغار و مجانین را نیز شامل می‌شود؛ چنانکه حکومت و فرمانروایی بر کل جامعه و افراد را نیز شامل می‌شود. قاعده کلی عقلانی آن است که مردم؛ چه به نحو عام مجموعی و چه به نحو عام افرادی، برای رفع نیازهای اخروی و دنیوی‌شان، محتاج نظام حکومتی و حاکم هستند؛ یعنی ضرورت حکومت، مقتضای جامعه عاقل و بالغ است. پس حکم ولایت، مقتضای حیات صغار و مجانین نیست تا گفته شود مرحوم نراقی، ولایت فقیه را همچون ولایت بر صغار و مجانین، تلقی کرده است. بهتر است جمله نراقی را که نویسنده نقل کرده و چنین نسبتی را به او داده ذکر نمایم تا برای خوانندگان معلوم گردد که سخن نویسنده تا چه اندازه بر سیل صواب 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 بالأخره 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 (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۳۸، به نقل از عوائد الایام مرحوم نراقی).

تفسیر نادرست دیگری که نویسنده از سخن نراقی - گفته بالا - ارائه داده آن است که گویی مرحوم نراقی، ولایت فقیه را این گونه معنا کرده که همه افرادی که هر یک به نحوی در رفع حوائج جامعه مؤثرند، دست از کار بشویند و به خانه‌های خود بروند؛ زیرا ولی فقیه به همه امور فردی و اجتماعی می‌پردازد. از این رو، نویسنده بر نراقی این گونه خرده گرفته که «اولاً: امور و نیازمندیهای فردی و اجتماعی انسانها همه به یک گونه نبوده و نخواهد بود؛ مثلاً نیازمندی به طبیب برای درمان مرضی که در وضع جسمانی یک فرد پدید آمده... مریض هیچ‌گاه نیاز به هیچ قوه مجریه‌ای خارج از احساس درد و ناملایمی وضع درونی خود ندارد» (همان، ص ۲۳۹). آنگاه مغالطه نویسنده بر همین تفسیر ناصواب از کلام نراقی، استوار شده است؛ زیرا وی مثال طبیب را گسترش داده، همان ایراد را حتی در مواردی که جزء مسلم قلمرو ولایت است، جاری دانسته است. به زعم وی، در هیچ یک از نیازمندیهای فردی و اجتماعی، نیازی به مداخله فقیه نیست. وی در این زمینه می‌نویسد: «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 و نابخردی است. در امر شهرداری و کشورداری نیز همین گونه است» (همان).

لازمه مغالطه نویسنده که از ایراد وی بر مرحوم نراقی معلوم گردید، آن است که اساساً، هیچ ضرورت و نیازی به نظام حکومتی و حاکم نیست؛ زیرا هر یک از افراد جامعه، حسب ضرورت‌های زیستی، به کاری مشغول است و نیازهای فردی و اجتماعی توسط آنان رفع می‌شود، پس دیگر چه نیازی به فقیه و غیر او هست؟! لذا نویسنده برای اجتناب از چنین ایرادی برگفتارش (عدم نیاز به حاکم و حکومت) این گونه توضیح داده است که اساساً حکومت یک ضرورت اجتماعی است و حاکم توسط جامعه تعیین می‌شود. بنابراین، هیچ نیازی به مداخله و دستورالعملی از سوی فقیه نیست:

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، نیازمند[ند] و همان‌گونه که نیازمندیهای فردی را با مراجعه به طبیب و آهنگر و بنا و درودگر تأمین می‌کنند و نیز به همان‌گونه 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 تعیین‌کننده مقام اجرایی، جز درک عملی یک ضرورت طبیعی به برقراری نظم [و] همزیستی مسالمت‌آمیز نیست (همان، ص ۲۴۰).

با ملاحظه سخنان فوق، کشف می‌شود که اساساً فقیهان، جزئی از جامعه، تلقی نشده‌اند. در غیر این صورت، چرا نباید جامعه از میان خود، فقهی را برای حکومت و فرمانروایی انتخاب نماید. هیچ دلیل منطقی برای نویسنده وجود ندارد که با استناد به آن، فقیهان را جزئی از جامعه نداند. فقیهان نیز به حکم همان ضرورت زیست طبیعی - که مستند نویسنده در تمام گفتارش است -؛ همچون دیگران، حق انتخاب شدن از سوی مردم را دارند.

اما قطع نظر از ایراد نفی حقوق طبیعی فقیهان در حاکمیت، آیا پاسخ نویسنده می‌تواند ایرادی بر مرحوم نراقی به‌شمار آید؟ آیا می‌توان ملاحظه نراقی و سایر فقیهان را به این ایراد، متهم کرد که آنان مانع انتخاب آزاد مردم در تعیین شخص حاکم می‌شوند؟ متأسفانه در کلام نویسنده (مهدی حائری یزدی) مغالطه‌ای رخ داده که موجب توهم چنین ایرادی بر فقیهان شده است؛ چنانچه از گفته‌های نقل شده نویسنده آشکار است که به زعم وی، انتخاب حاکم از سوی مردم، مستند به ضرورت زیست طبیعی است؛ اما مستند نراقی

برای اولویت فقیهان در حاکمیت، ضرورت زیست جامعه ایمانی است؛ یعنی به عقیده ایشان، اولویت برای حاکم شدن در جامعه اسلامی، از آن فقیهان است؛ زیرا جامعه اسلامی، خواهان تنظیم مقررات اجتماعی - سیاسی خود بر اساس شریعت اسلامی است. از این رو، در انتخاب حاکم اسلامی، این فقیهان هستند که اولویت دارند. اساساً نویسنده باید پاسخ دهد که آیا می‌تواند بر مبنای ضرورت زیست جامعه ایمانی، اولویت فقیهان را انکار نماید؟ قطعاً چنین انکاری برای نویسنده و هر کسی که با وی هم‌عقیده باشد، بسیار دشوار است. هیچ عقل سلیمی، منکر چنین اولیوی نخواهد بود. شاید به همین خاطر است که نویسنده در سراسر کتاب خود، هیچ‌گاه به ضرورت زیست جامعه ایمانی، نپرداخته و تماماً از ضرورت زیست طبیعی، سخن گفته است. گویی اساساً تصور چنین ضرورتی (زیست جامعه ایمانی) نزد نویسنده، ناممکن بوده است.

برداشت بالا (استناد به ضرورت زیست جامعه ایمانی) به مرحوم نراقی، اختصاص ندارد و سایر فقیهان امامیه نیز بر همین عقیده هستند. در این زمینه می‌توان به گفته‌های امام خمینی ره در هر دو ساحت نظر و عمل اشاره کرد. امام رحل ره در ابتدای بحث ولایت فقیه به درستی بیان کرده‌اند که موضوع ولایت فقیه از جمله موضوعات دینی است که به صرف تصور آن، مورد تصدیق واقع می‌شود. مستند ایشان بر این سخن، همان وجود احکام اسلامی و شریعت محمدی است؛ بلکه می‌توان مدعی شد که حضرت امام، سخنی بالاتر از مرحوم نراقی به میان آورده است. به عقیده ایشان، ولایت برای فقیه در جامعه اسلامی، ضروری و متعین است، نه آنکه اولویت داشته باشد. ایشان در این باره می‌فرماید:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنا که هر کس عقاید و احکام اسلامی را دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. اینکه امروز به ولایت فقیه چندان توجهی نمی‌شود و احتیاج به استدلال پیدا کرده، علتش اوضاع اجتماعی مسلمانان عموماً و حوزه‌های علمیه خصوصاً می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳).

امام خمینی ره در ساحت عمل - هنگام تأسیس نظام مقدس جمهوری اسلامی - با

استناد به همان ضرورت جامعه اسلامی، مردم ایران را به انتخاب حکومت مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه دعوت کردند. ایشان بلافاصله پس از پیروزی انقلاب کبیر اسلامی ایران (بهمن ۱۳۵۷) و سرنگونی رژیم استبدادی پهلوی، اقدام به تعیین نوع حکومت تازه تأسیس از طریق رفراندوم کردند. پیشنهاد حضرت امام علیه السلام، جمهوری اسلامی بود. از این رو، انتخاب جمهوری اسلامی در روز ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ به رفراندوم گذاشته شد. برداشت ایشان آن بود که جامعه مسلمان ایرانی، جز این نوع حکومت، نوع دیگری را انتخاب نخواهد کرد. با این وصف، ایشان چنین حکومتی را بر مردم ایران تحمیل نکردند، بلکه فقط مردم را به این نکته توجه دادند که مسلمان معتقد، جز حکومت اسلامی، نوع دیگری را انتخاب نخواهد کرد. رهبر فقید انقلاب در فرازی همین نکته را گوشزد می‌کند:

از فردا شروع می‌شود به رفراندوم و همه‌پرسی. همه شما موظفید که بروید و رأی بدهید. آزادید در رأی دادن، لکن من رأیم جمهوری اسلامی است و هر مسلمی هم رأیش جمهوری اسلامی است و شما جوانان مسلم، رأیتان جمهوری اسلامی است و بروید رأی خودتان را در صندوقها بریزید (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۶، ۴۴۹).

در اینجا ممکن است گفته شود فقیهانی مانند مرحوم نراقی در بحث اثبات ولایت فقیه به ضرورت زیست طبیعی نیز استناد کرده‌اند؛ چنانچه از عبارت نقل شده از نراقی، چنین استنادی آشکار است. نراقی، حکم عقلی ضرورت حکومت را بر ضرورت طبیعی، مبتنی کرده است. امام خمینی نیز در این خصوص، چنین گفته است: «از احکام روشن عقل که هیچ‌کس انکار آن را نمی‌تواند بکند آن است که در میانه بشر، قانون و حکومت لازم است و عائله بشر، نیازمند به تشکیلات و نظام‌نامه‌ها و ولایت و حکومت‌های اساسی است» (امام خمینی، ۱۳۶۳ق، ص ۲۲۹). بنابراین، میان نویسنده و نراقی و سایر فقیهان در این زمینه، اختلاف نظری در کار نیست. مستند هر دو یکی است؛ اما نویسنده با استناد به ضرورت زیست طبیعی، فرد یا گروه معینی را بر مردم تحمیل نکرده است، بلکه مردم به حکم ضرورت زیست طبیعی در انتخاب فرد یا هیئت حاکمه آزادند. اما فقیهانی مانند نراقی، با استناد به ضرورت زیست طبیعی بر اولویت انتخاب فقیه برای حاکمیت، تأکید دارند. بنابراین، ایراد نویسنده (فقدان انتخاب آزاد) بر

ایشان وارد است؛ زیرا از زیست طبیعی، اولویت فقیه برای حاکمیت، استنباط نمی‌شود. به‌نظر می‌رسد، نزاع میان دیدگاه فقها و نویسنده (مهدی حائری یزدی) به بزنگاه خود نزدیک شده است. ما نیز هیچ پروایی از درنگ‌کردن در بزنگاه‌های بحث نداریم، بلکه برای آشکارشدن حقیقت، پرداختن به آن را لازم می‌دانیم. از این‌رو، هم‌سخن با این ایراد، می‌گوییم تنها فقیهان نیستند که به ضرورت اولیه (ضرورت زیست طبیعی) ارجاع می‌دهند، بلکه از امیر مؤمنان؛ علی علیه السلام نیز چنین سخنی نقل شده است: «لابد للناس من أمیر برّ أو فاجر، يعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). نویسنده نیز به همین جمله از حضرت علی علیه السلام تمسک جسته است. به زعم وی، این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام به همان اصل ضرورت زیست طبیعی، بازگشت دارد و تنها عامل تعیین‌کننده امیر، همین اصل است. حائری یزدی در این باره می‌نویسد:

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 اجرایی است که هم بینش و هم توان تدبیر امور مملکتی را دارا می‌باشد و از عهده حفظ و حراست مرزهای جغرافیایی آن برمی‌آید؛ هر چند 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؛ هر چند که احیاناً از جهات دیگر، پای‌بند به اصول و موازین اخلاقی و مذهبی نباشد و این خود بهترین دلیل شرعی جدایی حکومت از دین است (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۴۲).

اصل ضرورت زیست طبیعی، لزوم حکومت و تعیین حاکم را اثبات می‌کند، اما از این اصل نمی‌توان شرایط و ضوابط حاکم و حکومت را نیز استنتاج کرد. این اصل، برابر کسانی که منکر اصل حکومت هستند پاسخگو است و از ضرورت حکومت دفاع می‌کند، اما درباره نوع حکومت و شرایط و چگونگی انتخاب حاکم و همچنین چگونگی آیین کشورداری، پاسخگو نیست. به‌همین دلیل است که پیروان تمام مکاتب

سیاسی، ناچار از استدلال عقلی در تأیید مکتب سیاسی مختار هستند. اگر اصل ضرورت زیست طبیعی به این گونه پرسش‌ها، پاسخ داده بود، دیگر مجالی برای فلسفه سیاسی باقی نمی‌ماند. بنابراین، در مواردی که فقیهان یا فلاسفه سیاسی به چنین اصلی (ضرورت زیست طبیعی) استناد کرده‌اند، صرفاً برای پاسخ به منکران اصل لزوم حکومت است، نه برای پاسخ به پرسش‌هایی که فرع بر اصل لزوم حکومت می‌باشند؛ چنانچه آن سخن حضرت علی علیه السلام در مقام پاسخ به اهل خوارج بوده است. خوارج با استناد به عبارت «لا حکم الا لله»، ضرورت حکومت را انکار کردند. از این رو، امیر مؤمنان علیه السلام این توجه را می‌دهد که خوارج، سخن حقی را می‌گویند و از آن اراده باطل می‌کنند. آنان با این جمله که حکم از آن خداوند است، اصل فرمانروایی را انکار می‌کنند.

کلمة حق یراد بها الباطل، نعم إنه لا حکم الا لله ولكن هولاء يقولون لا إمرة الا لله و إنه لا بد للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر و یرسل الله فیها الأجل و یجمع به ألفی و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوى حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

ظاهراً، نویسنده با مطالب بالا مخالفتی ندارد؛ یعنی در باب حکومت، لا اقل دو دسته، پرسش وجود دارد. پرسش‌های اولیه، ناظر به اصل ضرورت حکومت است و پرسش‌های ثانویه، مربوط شرایط و چگونگی حاکم و حکومت می‌باشد. مرجع این دو دسته پرسش، اصل و قاعده واحدی نیست و با این تفکیک، تنها کسانی که معتقد به آموزه «الحکم لمن غلب» باشند، موافق نیستند. نویسنده در جای دیگری از کتاب خود به این مطالب اذعان کرده است. وی در آنجا، به مناسبت بحث، سخن حضرت علی علیه السلام «ولابد للناس من امیر برّ او فاجر» را نقل کرده، آنگاه خواننده را به این تفکیک، توجه داده است. به عقیده وی، عقل عملی، متکفل پاسخ به دسته دوم از پرسش‌های حکومت است و جامعه، تنها در شرایطی به این دسته از پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که به درجه‌ای از رشد عقلانی رسیده باشد. حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام می‌فرماید: «ولابد لكل قوم من امیر برّ 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، نهاد 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 (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۱)].

نویسنده در ادامه همین سخن، اذعان دارد که اگر کسی این تفکیک را نپذیرد به معنای آن است که حکومت و حاکم از هر نوع و خصوصیتی که باشد، مشروعیت ذاتی دارد. در نتیجه، نظریه «الحکم لمن غلب» را باید پذیرفت:

اگر کسی این نکته را نپذیرفته و ایراد کند که اگر این چنین است که حکومت یک واقعیت جداگانه از نهاد جامعه نیست و هر چه 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؛ هر چند که ستمکار و نابکار باشد و این مستند را از طریق 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 (همان).

تحلیل استدلال فاضل نراقی

آقای حائری یزدی، آگاه است که به صرف طرح برداشت و نظریه سیاسی مختار خود نمی‌تواند دیدگاه رقیب (نظر فقیهان) را کنار گذارد، بلکه باید استدلال عقلی آنان را پاسخگو باشد. از این رو، چاره‌ای از پرداختن به استدلال فاضل نراقی ندارد. به زعم وی، استدلال مرحوم نراقی یک قیاس مرکب است که از دو دلیل تشکیل شده است. او این قیاس مرکب را مغالطه‌آمیز دانسته است؛ اما دلیل اول را این‌گونه سازماندهی کرده است:

۱. صغری: 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 اجرایات به‌خوبی برآید، محول گردد.

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

اما دلیل دوم:

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

۲. کبری: هر کس که برای اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جامعه بر سایر طبقات اولویت 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 (همان، ص ۲۴۳).

نویسنده در مقام نقد قیاس ترکیبی فاضل نراقی - البته بنا بر برداشت خود از این قیاس - ابتدا سراغ دلیل اول رفته، آن را از جهت صورت و ماده‌ قیاس در نهایت صحت و استقامت دانسته است؛ اما ایرادی که بر آن گرفته، مربوط به معنای «نیازمندی» است. به زعم وی، «نیازمندی در این مقام، همان ضرورت طبیعی همزیستی مسالمت‌آمیز است که گفته شد، تنها اصل تعیین‌کننده‌ نوع حکومت‌ها و مقام قدرت اجرایی نظامات و عدالت اجتماعی و سیاسی است».

در واقع، این سخن نمی‌تواند ایرادی بر استدلال عقلی فاضل نراقی به‌شمار آید؛ زیرا همانگونه که گفته شد، از دیدگاه فقهی، مخالفتی با استناد نیازمندی به ضرورت طبیعی همزیستی مسالمت‌آمیز وجود ندارد، اما بخش دوم ایراد یاد شده را در بحث قبل به تفصیل مردود دانستیم. اصل ضرورت طبیعی همزیستی مسالمت‌آمیز، هرگز قادر نیست تعیین‌کننده‌ نوع حکومت‌ها و مقام قدرت اجرایی نظامات سیاسی باشد.

اما ایراد نویسنده بر دلیل دوم، معطوف به صغرای قیاس (فقیه برای اجرا و برقراری نظم در میان افراد و جامعه بر سایر طبقات اولویت دارد) است. وی، ابتدا از دلیل چنین

اولییتی برای فقیه سؤال می‌کند. به زعم وی، این اولویت از نهاد فقهت بر نمی‌خیزد تا صدق آن ذاتی و تحلیلی به‌شمار آید؛ بلکه اساساً «هیچ پژوهشگری هر اندازه هم که ماهر و سرشار از توان تحلیل و تجزیه عقلانی باشد، نخواهد توانست که میان فقهت و تدبیر امور مملکت، کمترین رابطه منطقی برقرار کند». نویسنده برای صدق این گفتارش (عدم رابطه منطقی میان فقهت و حکومت) به دلایلی تمسک جسته است. به زعم وی، اولاً: احکام فقهی در محدوده کلیات و وظایف عمومی مکلفین است و تدبیر امور داخلی و خارجی مملکتی، مربوط به موضوعات و متغیرات یومیه مملکت می‌باشد. ثانیاً: به گفته فقهها، تشخیص موضوعات در شأن فقیه نیست. بر این اساس، اگر در حدیثی تشخیص و ارزیابی موضوعات و حوادث روزمره به فقیه ارجاع داده شده است، چنین حدیثی چون اغراء به جهل و برخلاف ضرورت عقل است، بنا به دستور مقام وحی باید آن را دروغ و نادرست انگاشت و بر دیوار کوبید.

به زعم نویسنده، حال که دلیل دوم فاضل نراقی از جهت عقلانی بودن، مخدوش است، چاره‌ای از برای او باقی نمی‌ماند که به دلیل نقلی رو کند؛ یعنی در اثبات اولویت فقیه در امر ولایت و حکومت به روایات استناد نماید. در این صورت، استدلال نراقی، عقلی محض نیست؛ زیرا در قیاس، هرگاه مقدمه أحس، اخذ شده باشد، نتیجه قیاس، تابع أحس مقدمات خواهد بود. از این رو، دلیل فاضل نراقی، شرعی خواهد بود، نه عقلی محض؛ حال آنکه مطلوب فاضل نراقی، ارائه دلیل عقلی محض برای اثبات ولایت فقیه بوده است. پس چگونه است که نویسنده، رتبه و منزلت دلیل شرعی و نقلی را پایین‌تر و أحس از دلیل عقلی، تلقی کرده است؟ در حالی که آموزه عصمت ائمه اطهار علیهم‌السلام هر عالم امامی را ملزم می‌نماید تا ادب آن حضرات را رعایت کند. لذا هیچ لزومی برای نویسنده، دیده نمی‌شود که برای اثبات غیر عقلی بودن استدلال فاضل نراقی از چنین تعبیری بهره گیرد. کافی است گفته شود که چون در این قیاس، از مقدمات نقلی استفاده شده، نتیجه قیاس هم عقلی محض نیست. اگر نویسنده، اصرار بر چنین تعبیری دارد لازم است توضیح دهد که با چه استدلالی، دلیل نقلی و شرعی را «أحس» از دلیل عقلی دانسته است.

وی مخالفت با عقل را جایگزین مخالفت با کتاب‌الله نموده، سپس با استناد به مضمون

تحریف شده توفیق شریف امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف»: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثا فانهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم» (شیخ صدوق، ۱۳۶۳ش، ص ۴۸۴) آن را تکذیب کرده، بر کنار گذاشتن آن تأکید دارد؛ زیرا به زعم نویسنده، خلاف عقل است که در روایتی امر حوادث واقع به فقیه، ارجاع شده باشد: اگر احياناً در حدیثی هم آمده باشد - که هرگز نیامده - که در تشخیص موضوعات و ارزیابی حوادث روزمره خود به فقیه مراجعه کنید؛ چون چنین حدیثی اغراء به جهل و بر خلاف ضرورت عقل است و بنا به دستور خود مقام وحی باید آن را دروغ و نادرست انگاشت و بر دیوار کوبید (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۴۷).

استناد نویسنده به گفته فقهای امامیه (تشخیص موضوعات در شأن فقیه نیست) نیز نادرست است. «شأن» در این گفته به دو معنا محتمل است. معنای اول همان مقام و منزلت است و معنای دوم، وظیفه و مأموریت. معنای اول، پذیرفتنی نیست و هیچ فقیهی از «شأن»، چنین معنایی اراده نکرده است. هیچ یک از انبیاء و اولیای الهی برای خود، شأن و منزلت دنیوی قائل نبوده و نیستند. خداوند سبحان به رسول خدا ﷺ می فرماید: به مردم بگو من نیز مانند شما بشر هستم، جز اینکه بر من وحی شده که اله همگان، خدای یکتا است: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ» (کهف (۱۸): ۱۱۰). اگر مردان خدا برای خود چنین منزلتی قائل بودند، هرگز وارد هیچ عرصه‌ای از امور دنیوی بشر نمی شدند و تمام عمرشان در دیرنشینی و چله‌نشینی سپری می شد! اما معنای دوم، شأن وظیفه و مأموریت بنا بر یک مقام، درست است و بنا بر مقام دیگر، نادرست. فقیه در مقام اصدار احکام کلیه و صدور فتوا، موظف به تشخیص موضوع نیست. در مقام تعیین احکام کلیه، تشخیص موضوع لازم نیست. موضوعات احکام کلیه به نوبه خود کلی هستند. هر حکم کلی بر موضوع کلی، حمل می شود. بنابراین، وظیفه تشخیص موضوع به هنگام صدور حکم کلی بر فقیه، بار نمی شود. اما فقیه در مقام قضاوت و حاکمیت، موظف به تشخیص موضوع است. اگر فقیهی برای اجرای حکم کلی، در مقام قضاوت قرار گیرد موظف به تشخیص موضوع است. بنابراین، برای فقیه دو مقام فتوا و مقام حکم، قابل تصور است. «فقیه مفتی»، موظف به تشخیص

موضوع عینی نیست، ولی «فقیه حاکم»، موظف به تشخیص موضوع است. بدین ترتیب، رابطه منطقی میان فقاہت و تدبیر امور مملکت، کاملاً روشن است؛ گرچه این رابطه منطقی در مقام فقیه مفتی، وجود دارد؛ چرا که اگر کارگزار حکومت، موظف به انجام امور کشوری و لشگری بر مبنای قانون باشد، چنین رابطه‌ای از جهت قانون که حکم کلی است برقرار است.

آری! در صورتی که حکومت، فردی و مستبدانه باشد هیچ رابطه منطقی میان فقاہت و مملکت‌داری نیست؛ زیرا هیچ اراده معطوف به قانونی در تدبیر امور مملکت‌داری برقرار نیست تا نیازی به فقیه یا حقوقدان پدید آید. اما به هر حال، حتی اگر چنین رابطه منطقی‌ای در مقام فقیه مفتی، چندان روشن نباشد، در مقام فقیه حاکم، قطعاً روشن است. بنابراین، هرگاه فقیه در مقام حاکمیت قرار گیرد رابطه منطقی میان فقاہت و تدبیر امور مملکت برقرار است؛ زیرا بنا بر آن است که فقیه با استناد به فقاہت، امور مملکت را تدبیر نماید. از این رو، برداشت نویسنده درباره رابطه میان فقاہت و تدبیر حکومت، کاملاً مردود است.

معلوم نیست، نویسنده بر مبنای کدام منطق، هرگونه رابطه منطقی میان فقاہت و مملکت‌داری را انکار کرده است. جامعه‌ای را فرض کنید که بدون حاکم است و همه افراد آن جامعه به کار خود مشغول هستند، تمام این افراد علی‌رغم تخصصی که در کار خود دارند، صلاحیت حاکم‌بودن را ندارند؛ چرا که از تدبیر مملکت‌داری آگاهی ندارند؛ اما در این جامعه، فقیهی هست که از احکام کلی زندگی روزمره آن جامعه آگاهی دارد؛ چون کار او استنباط احکام کلی یا همان قوانین حیات فردی و اجتماعی است. حال در این جامعه فرضی که جز آن فقیه، فرد دیگری نیست که به احکام کلی دین آشنا باشد، آیا می‌توان گفت: «به دلیل عدم رابطه منطقی میان فقاہت و مملکت‌داری، نمی‌توان آن فقیه را حاکم کرد؟» بنا بر ضرورت عقلی، کسی نیست که بگوید چون رابطه منطقی میان فقاہت و مملکت‌داری نیست، لاجرم باید به قرعه‌کشی، روی آورد؛ زیرا آن فقیه نیز به کار خود مشغول است و کار او نیز مانند سایر افراد، رابطه منطقی با تدبیر حکومت ندارد. حال اگر این جامعه، مسلمان باشد و مردم خواهان اداره کشورشان بر مبنای قوانین اسلامی باشند و فقط هم دو نفر، وجود داشته باشد که از قوانین کلی

آگاهی داشته باشند؛ یعنی یک نفر فقیه که از قوانین کلی اسلام، آگاهی دارد و یک نفر که با قوانین عرفی آشنایی دارد، اما هر دو در کار تدبیر مملکت از هوش و توانایی یکسانی برخوردار هستند، در این حالت، قطعاً آن فقیه برای حاکمیت، اولویت دارد. بنابراین، نه تنها رابطه منطقی میان فقه و تدبیر مملکت داری وجود دارد، بلکه در حالتی خاص، اولویت تعیین فقیه برای حکومت محتمل الوقوع است؛ همانگونه که این احتمال با انقلاب اسلامی در ایران، تحقق یافته است. انکار این مطلب از سوی نویسندگان، مکابره و اغراء به جهل است. نویسندگان، تنها در صورتی می‌توانند برابر این خواست مردمی، ایستادگی کنند که آنان را نسبت به دو مطلب، متقاعد نماید: نخست اینکه در اسلام قوانین کشورداری وجود ندارد و دوم اینکه باید برای تدبیر مملکت داری به همان قوانین عرفی بسنده کرد و گفت که قوانین عرفی برای اداره حکومت، کافی است. تمام تلاش نویسندگان در کتاب خود (حکمت و حکومت) در راستای همین دو مطلب است؛ تلاشی که تازگی ندارد؛ زیرا بیش از چهار سده است که نهضت عرفی‌گرایی یا اندیشه سکولار در غرب به راه افتاده تا جهانیان را نسبت به پذیرش این دو مطلب، متقاعد نماید و نویسندگان نیز پیرو همین نهضت، این مطالب را بیان کرده است. تازگی کار او، تنها در بومی‌سازی این نهضت بوده است که البته از این جهت نیز منحصر به فرد نیست؛ زیرا پروژه نهضت عرفی‌سازی در ایران، کمی قبل از نهضت مشروطه (۱۲۸۵ ش) توسط افرادی مانند «آخوندزاده»، «ملکم‌خان» و «طالبوف»، آغاز شده بود.

تحلیل دلیل نقلی فاضل نراقی

نویسندگان، بعد از آنکه به زعم خود استدلال عقلی فاضل نراقی را در اثبات ولایت فقیه، مردود دانسته، سراغ استدلال نقلی ایشان رفته است. به عقیده وی، دلایل نقلی استنادشده، هیچ دلالتی بر دیدگاه فقهی ولایت فقیه ندارد. او صرفاً دو حدیث مشهور را مورد بحث قرار داده است. حدیث اول، مشهوره ابی‌خدیجه است که می‌گوید: حضرت صادق علیه السلام به من مأموریت دادند که به دوستانمان از طرف ایشان چنین پیغام بدهم: «مبادا! وقتی میان شما خصومت و نزاعی اتفاق می‌افتد، یا در مورد دریافت و پرداخت،

اختلاقی پیش می‌آید، برای محاکمه و رسیدگی به یکی از این جماعت زشتکار و فاسق مراجعه کنید. مردی را که حلال و حرام ما را می‌شناسد بین خودتان حاکم و داور سازید؛ زیرا من او را بر شما قاضی قرار داده‌ام و مبادا! بعضی از شما علیه بعضی دیگران به قدرت حاکمه جائر شکایت ببرید»^۲ (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

اما حدیث دوم، مقبوله عمر بن حنظله است که می‌گوید: از امام صادق ع، درباره دو نفر از دوستانمان که نزاعی بینشان بود - در مورد قرض یا میراث - [و] برای قضاوت مراجعه کرده بودند، سؤال کردم که آیا رواست؟ فرمود: «هر که در مورد دعاوی حق یا دعاوی ناحق به ایشان مراجعه کند، در حقیقت به «طاغوت» مراجعه کرده است و هر چه را که به حکم آنها بگیرد، در حقیقت به طور حرام می‌گیرد، گر چه آن را که دریافت می‌کند، حق ثابت او باشد؛ زیرا آن را به حکم و با رأی «طاغوت» و آن قدرتی گرفته که خدا دستور داده به آن کافر شود. خدای تعالی می‌فرماید: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ» [نساء (۴): ۶۰]. پرسیدم چه باید بکنند؟ فرمود: «باید نگاه بکنند از شما چه کسی است که حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام ما مطالعه نموده و صاحب نظر شده و احکام و قوانین ما را شناخته است، بایستی او را به عنوان قاضی و داور بپذیرند؛ زیرا من او را حاکم بر شما قرار داده‌ام»^۳ (کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۸۶).

اما نقد نویسنده بر استدلال فاضل نراقی به این دو حدیث آن است که در حدیث اول از واژه «قاضی» استفاده شده که بالصراحة دلالت بر داوری دارد، نه حکومت و کشورداری. در حدیث دوم که در آن چهاربار از کلمه «حکم» استفاده شده؛ مانند کلمه قاضی، بر داوری کردن دلالت دارد، نه حکومت و کشورداری. به زعم نویسنده، میان مقام رهبری سیاسی و سلطنت با مقام قضا و داوری، صرفاً اشتراک لفظی برقرار است. وی معنای سومی را هم بر این اشتراک لفظی اضافه می‌کند که عبارت از حکومت در قضیه خبریه است. نویسنده کاملاً آگاه است که ادعای اشتراک لفظی در استعمالات واژه حکومت، پذیرفتنی نیست. قطعاً هر سه معنای حکومت در یک معنای کلی، اشتراک معنوی دارند. لذا نویسنده با فرض قبول اشتراک معنوی، بر این عقیده است که واژه حکومت که در هر دو حدیث آمده، انصراف به معنای قضاوت و داوری دارد و به هیچ

وجه، نظری به حقوق کشورداری و تدبیر مُدُن ندارد.

انکار ارتباط قضاوت و داوری با امر حکومت، مردود است و محاکم قضایی از بخش‌های اصلی حکومت هستند. وجود حکومت برای اقامه عدالت و حفظ امنیت در جامعه، ضرورت یافته است و قضاوت و داوری، یکی از دلایل وجودی حکومت است. به همین دلیل، قضاوت و داوری، فعل حکومتی است و هرگز نمی‌توان این دو مفهوم را از یکدیگر جدا کرد. بنابراین، عجیب است که نویسندگان بر تلقی غیر حکومتی بودن قضاوت و داوری، اصرار دارد. تنها دلیل چنین اصراری آن است که به مخاطب، القاء کند که از این دو حدیث و احادیث مشابه نمی‌توان مفاهیم حکومتی را استنباط کرد. در نتیجه، استدلال به این‌گونه احادیث برای اثبات ولایت فقیه، ناموجه است. لیکن صراحت ناظر بودن این احادیث بر امر حکومت به قدری است که تلاش نویسندگان را بیهوده و عبث، جلوه داده است. اگر سخن امام صادق علیه السلام در این دو حدیث، هیچ ارتباطی با مقوله حکومت ندارد، چگونه است که آن حضرت درباره سلطان جور، سخن گفته است؟ چه لزومی دارد که پای حکومت را به میان می‌کشد و از پیروان خود می‌خواهد که منازعات میان خود را به سلطان جور ارجاع ندهند؟ چرا رجوع به آنان را باطل شمرده است، حتی اگر قضاوت حاکم جور، موجب احقاق حقی شود؟ پس قضاوت و داوری باید مفهومی حکومتی باشد که آن حضرت درباره حکومت طاغوت سخن گفته است. بنابراین، برداشت بی‌ارتباط بودن قضاوت با حکومت، سخن معقول و پذیرفته شده‌ای نیست.

به زعم نویسندگان، حتی اگر میان قضاوت و حکومت، اشتراک مفهومی برقرار باشد، باز نمی‌توان الفاظ قضاوت و حکم را که در این احادیث آمده، تعمیم داد و در مفهومی کلی، «حکومت» معنا نمود؛ زیرا قدر متیقن، آن است که این الفاظ در همان معنای قضاوت و داوری استعمال شده‌اند و تعمیم مفهومی آن، مورد شک است. اما نویسندگان به این نکته اساسی در این احادیث توجه نداشته است که خطاب آن حضرت، معطوف به قدر مقدورات است، نه قدر متیقن. بر مبنای برداشت نویسندگان باید گفت که قدر متیقن از نامشروع بودن حکومت طاغوت، بخش قضاوت و داوری آن است، اما بخش‌های دیگر آن از جهت مشروعیت، مورد تردید است. پس حکومت طاغوت از نظر امام صادق علیه السلام

تماماً نامشروع نیست، بلکه بخش قضاوت و داوری آن نامشروع است؛ حال آنکه برای امامیه، قطعی و یقینی است که هیچ شأنی از شئون حکومت طاغوت، مشروعیت ندارد. بر این اساس، اگر در سخن امام صادق علیه السلام به شأن قضاوت و داوری حکومت، اشاره شده، نه تمام شئون حکومتی، به دلیل توجه به قدر مقدور است؛ یعنی آن حضرت می‌خواهد بفهماند که هیچ شأنی از شئون حکومت طاغوت، مشروعیت ندارد، اما چون راه گریزی از سیطره طاغوت نیست، لااقل باید به همان اندازه قدر مقدور عمل کرد. پس شیعیان تا آنجا که ممکن است، منازعات میان خود را به محاکم قضایی طاغوت ارجاع ندهند، بلکه به عالمی از اصحاب امامیه که آگاه به تعالیم شرعیه اهل بیت عصمت و طهارت است، مراجعه نمایند.

حجیت فقه در حکومت

توقیع شریف «واما الحوادث الواقعة» از جمله دلایل نقلی مرحوم فاضل نراقی است که نویسنده بر استدلال ایشان، خرده گرفته است. به زعم وی، فاضل نراقی در اثبات ولایت فقیه به تعبیر «حجت» که در این توقیع شریف به کار رفته «فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم» استناد کرده است. از این رو، نویسنده این پرسش را طرح کرده که «آیا حجت و حجیت، هیچ دلالتی بر آیین کشورداری دارد یا ندارد؟». وی در مقام پاسخ به این پرسش برآمده در ابتداء، چهار معنای زیر را برای واژه «حجت» ذکر می‌کند:

- ۱- حجت به معنای دلیل یا همان قیاس منطقی که از سه قضیه کبروی، صغروی و نتیجه تشکیل شده است.
- ۲- حجت به معنای شاهد و دلیل زنده و عینی.
- ۳- حجت در معنای علم اصول فقه که عبارت از مدرک یا دلیل فقهی - مانند کتاب، سنت و اجماع - است.
- ۴- حجت به معنای «چیزی که مولی بر عبد احتجاج کند یا عبد بر مولی».

نویسنده از میان چهار معنایی که برای حجت و حجیت ذکر کرده، معنای چهارم را برای فقیه مناسب دانسته است؛ یعنی مقصود از اینکه در احادیث آمده «فانهم حجتی

علیکم و أنا حجة الله علیهم»، حجت در احتجاج است. با توجه به نحوه استدلال نویسنده، باید گفت که حجت بودن فقیه، منحصر در معنای چهارم نیست، بلکه شامل هر چهار معنا می‌شود؛ زیرا استدلال وی چنین است که «همان‌گونه که امام علیه السلام 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 به دلیل نیابت، فتاوی فقیه باید مدرک و مستند عمل و مورد احتجاج مولی بر عبد و عبد بر مولی واقع شود» (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۶۱). از آنجا که حجت امام معصوم علیه السلام به هر چهار معنا مطابقت دارد و استدلال نویسنده نیز (نیابت فقیه) مطلق است، لاجرم حجت بودن فقیه به هر چهار معنای یادشده درست است. نویسنده باید ذکر می‌کرد که دلیل «نیابت» نمی‌تواند در اثبات سه معنای دیگر حجیت برای مقام فقاہت، حجت باشد؛ چون اجتهاد و استنباطهای فقهی فقیه، بیان احکام کلی است، پس حجت به معنای اول است؛ زیرا فتاوی فقیه، همان قضیه کبروی است و فقیه، شاهد عینی و دلیل زنده بر وجود اراده تشریحی خداوند و شریعت اسلامی است. همچنین فتاوی فقیه برای مقلدان وی حجت است؛ یعنی مدرک و دلیل فقهی مکلفین در اعمال شرعیه‌شان، رساله‌های عملیه فقهاء است. مدرک و مستند هر مکلفی در توجیه اعمال شرعیه خود یا هنگامی که تکلیفی را برای دیگران بازگو می‌کند، فتاوی فقیه یا مرجع تقلید او خواهد بود. بنابراین، نویسنده نمی‌تواند با این استدلال که چون حجت بودن فقیه در لسان روایی، به معنای چهارم است و لذا ولایت فقیه را نمی‌توان به کمک این‌گونه احادیث اثبات کرد، مردود است؛ بلکه حتی اگر حجت، صرفاً به معنای چهارم باشد بر ولایت فقیه دلالت دارد و نویسنده این معنا را پذیرفته است. بر این اساس، در شرایطی که اصل ولایت فقیه در نظریه مختار نویسنده (نظریه وکالت و مالکیت مشاع) غایب است، چگونه می‌تواند بر مولی احتجاج کند؟ نویسنده، نظریه سیاسی‌ای را طرح کرده که عاری از حجت است. او چگونه قادر است با طرح نظریه وکالت و مالکیت مشاع، احتجاج کند؛ در حالی که در این نظریه، شهروندان به قوانین عرفی ارجاع داده شده‌اند، نه قوانین شرعی و فقاہتی؟!

راه حل ولایت فقیه در فلسفه سیاست

۱- نویسنده (مهدی حائری یزدی) در آخرین بخش از کتاب حکمت و حکومت، دیدگاه خود درباره حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه در ایران را ابراز داشته است. به عقیده وی، چنین حکومتی، یک معمای لاینحل است و عقل بشریت هرگز از عهده حل آن برنخواهد آمد؛ زیرا جمهوری اسلامی، گرفتار تناقض ذاتی است! این تناقض، ریشه در دو مفهوم ولایت و جمهوری دارد. ولایت در فقه، آن است که «مردم همچون صغار و مجانین، حق رأی و مداخله و حق هیچ‌گونه تصرفی در اموال و نفوس و امور کشور خود ندارند و همه باید جان برکف مطیع اوامر ولیّ امر خود باشند و هیچ شخص یا نهادی، حتی مجلس شورا، را نشاید که از فرمان مقام رهبری، سرپیچی و تعدی نماید.» اما جمهوری به معنای آن است که «هیچ شخص یا مقامی را، جز خود مردم به‌عنوان حاکم بر امور خود و کشور خود نمی‌پذیرند». از این رو، حکومتی که گرفتار چنین تناقضی است از نظر عقل، اعتبار ندارد و با استناد به قاعده فقهی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع از نظر شرع نیز چنین حکومتی، اعتبار و حجیت ندارد.

نویسنده بر استدلال عقلی خود، دلیل فقهی نیز افزوده است. مطابق مباحث فقه معاملات، در قرارداد، هر شرطی که با اصل قرارداد منافات داشته باشد، موجب بطلان قرارداد می‌شود. قرارداد حکومت جمهوری اسلامی این‌گونه است؛ زیرا شرط رهبری ولایت فقیه، مخالف با جمهوری است!

۲- دیدگاه نویسنده درباره حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، تازگی ندارد و سخنی نیست که تنها ایشان ابراز کرده باشد، بلکه چنین برداشتی عمدتاً از ناحیه اندیشه سکولار و عرفی‌گرایانه، طرح شده است. به عقیده آنان، جمهوری اسلامی از یک پارادوکس درونی رنج می‌برد؛ زیرا جمهوریت، مبنای عرفی و غیر مذهبی دارد و اسلامیت نظام، مبنای دینی. جمع بین دو مبنای عرفی و مبنای دینی، پارادوکسیکال یا تناقض‌آمیز است. از آنجا که برداشت نویسنده نیز بر همین تحلیل سکولار استوار است، نقد وی نیز غیر دینی است و از پشتوانه درون‌دینی بی‌بهره است؛ چنانکه نظریه سیاسی وی نیز از هرگونه درون‌مایه‌های دینی، فارغ است. نگارنده در اثری دیگر، پاسخ‌های

لازم به چنین برداشت‌های روشنفکرانه‌ای که از ناحیه یکی از عرفی‌گرایان طرح شده، ارائه کرده‌ام و گمان می‌کنم همان پاسخ‌ها در جواب به تحلیل نویسنده از جمهوری اسلامی، قابل استفاده باشد.^۴ با این وصف، ایراد نویسنده را بدون پاسخ نمی‌گذاریم.

۳- تعریف نویسنده از ولایت، صرفاً برداشت خودشان است و هیچ‌گونه مبنای فقهی ندارد. اینکه فقهای امامیه ولایت را این‌گونه تعریف کرده‌اند، توهمی بیش نیست و نویسنده، هرگز قادر به ارجاع فقهی نبوده است. هیچ‌یک از فقیهان امامیه، ولایت را به معنای سرپرستی بر صغار و مجانین تعریف نکرده‌اند تا گفته شود مطابق نظریه ولایت فقیه، مردم همچون صغار و مجانین تلقی می‌شوند. اگر در کتب فقهی، بحث از ولایت بر عُیْب و قُصْر و مجانین شده، از باب موارد اختیارات ولی فقیه است، نه آنکه ولایت به این معنا باشد. اگر ولایت به این معنا باشد، پس باید ولایت رسول خدا ﷺ را نیز بر همین معنا حمل کرد! خوب بود نویسنده، ولو یک مورد شاهد مثال از متون فقهی برای برداشت خود ذکر می‌کرد. مرحوم شیخ مرتضی انصاری رحمته الله که به عقیده نویسنده «الحق اعظم فقهای اسلامی از متقدمین تا متأخرین به‌شمار می‌رود و چون مؤید من عندالله بوده، آراء و نظریاتش در فقه و اصول از استحکام و متانت بی‌نظیری برخوردار است» (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۵۸)، منصب ولایت فقیه را در سه امر افتاء، حکومت و قضاوت و ولایت تصرف در اموال و انفس، معنا کرده است و هرگز ولایت را به معنایی که نویسنده ابراز کرده نگرفته است. به علاوه، هیچ‌یک از حقوقدانان، مخالفتی با این معنا از ولایت ندارند.

تعریف ولایت مطلقه در چهارچوب احکام فرعی - مانند احکام فرعیه عُیْب و قُصْر و مجانین - موجب بی‌معناشدن آن است؛ چنانکه امام خمینی رحمته الله به همین نکته مهم اشاره کرده است که «اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۴۵۱). به عقیده امام راحل، بسیاری از مسائل حکومت - مانند خیابان‌کشی‌ها، نظام وظیفه، اعزام الزامی به جبهه‌ها، جلوگیری از ورود و خروج ارز، منع احتکار، قیمت‌گذاری، جلوگیری از پنخش مواد مخدر و حمل اسلحه و صدها امثال آن - را چگونه می‌توان در چهارچوب احکام

فرعیه گنجانند و به اجتهادات فقهی دست یافت؟ کدامیک از مسائل یادشده را می‌توان ذیل احکام فرعیه غُیْب و قُصْر و مجانین مورد استنباط قرار داد؟ به همین دلیل است که حضرت امام علیه السلام به درستی فرموده‌اند: «پیامدهای چنین تعریفی از ولایت را هیچ‌کس ملتزم به آنها نمی‌شود» (همان). چگونه ممکن است فقهای امامیه که در علم کلام برای مقام امامت، عرض عریض قائل می‌شوند، در فقه، قلمرویی در حد دارالمجانین و دارالایتام تصور کنند؟! به همین دلیل است که می‌گوییم هیچ‌یک از فقهای امامیه، ولایت را به آن معنایی که نویسنده، بازگو کرده اخذ نکرده‌اند.

اساساً ولایت بر غُیْب و قُصْر و محجورین تعلق نمی‌گیرد؛ چرا که افراد نابالغ و غایب، مورد خطاب تکلیفی واقع نمی‌شوند. این گروه از افراد، مکلف نیستند تا تحت ولایت قرار گیرند و ولایت فقط بر مکلفین معنا دارد. حاکم بر این گروه (محجورین)، ولایت قهری دارد، ولی نمی‌تواند آنان را به امری مکلف نماید. اگر آنان مکلف بودند با دیگران تفاوتی نداشتند و احکام جداگانه‌ای برای آنان وضع نمی‌شد.

از سوی دیگر، نویسنده مفهوم جمهوری را کاملاً غیر دینی تصور کرده است. وی جمهوری را مطابق برداشت عرفی گرایان سکولار، معنا کرده است. اگر به راستی جمهوری، مفهومی غیر دینی داشته باشد تناقض میان جمهوری و ولایت واقعیت پیدا می‌کند؛ اما اگر جمهوری، معنای دینی نیز داشته باشد در این صورت چه جای وقوع تناقض است. پس چنین تناقضی از سوی امثال نویسنده واقع می‌شود؛ زیرا وی همانند عرفی‌گرایان، جمهوری را در حقیقت غیر دینی معنا کرده است. اما فقهی که جمهوری را در مفهوم دینی آن معنا کرده و با مفهوم ولایت جمع کرده است، دچار تناقض‌گویی نمی‌شود. او ولایت و جمهوری را یک‌جا در سیره سیاسی نبوی و علوی علیهما السلام مشاهده می‌کند. مردم در حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام در شرایطی که بالغ بودند با اراده‌ای آزاد از مقام ولایت، اطاعت و تبعیت می‌کردند. در جمهوری اسلامی، مفهوم ولایت و جمهوری به همان معنایی اخذ شده که در سیره سیاسی نبوی و علوی بوده است، مگر اینکه نویسنده، تناقض در جمهوری اسلامی را به همانجا (سیره سیاسی نبوی و علوی) ارجاع دهد. در این صورت، ایراد وی بر برداشت فقهی نخواهد بود،

بلکه بر خود آموزه‌های سیاسی دین خواهد بود. بنابراین، برداشت تناقض‌آمیز بودن جمهوری اسلامی از اساس، توهمی بیش نیست.

۴- تناقضی که نویسنده از آن یاد کرده، بیشتر بر نظریه وکالت و مالکیت مشاع، وارد است تا نظریه جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه. مطابق نظریه جمهوری اسلامی، جامعه مسلمان از میان فقهای امامی جامع‌الشرائط به کمک مجتهدین خُبره در فقاہت، صالح‌ترین فقیه را برای حاکمیت و تدبیر مملکت اسلامی انتخاب می‌کنند. مهم‌ترین شرط از شرایط انتخاب‌کنندگان، بالغ‌بودن و اهلیت تکلیف است. بنابراین، کلیه افرادی که خطاب شرعی و قانون شامل آنان نمی‌شود - مانند عُیْب، قُصْر و مجانین - مجاز به انتخاب حاکم نیستند. موکلی علیه، افرادی هستند که صلاحیت انتخاب وکلی و حاکم را داشته باشند. این معنا از ولایت، بر مبنای هیچ منطقی تناقض‌آمیز و پارادوکسیکال نیست، اما بنا بر نظریه سیاسی وکالت، تناقض در نهاد آن جریان دارد؛ زیرا مطابق نظریه وکالت، حاکم از طرف مردم و به وکالت از جانب آنان حکومت می‌کند. مردم، موکل هستند و حاکم وکیل. حال با توجه به رابطه موکل و وکیل که یک رابطه یک‌سویه است؛ یعنی موکل، آمر است و وکیل، مأمور؛ چگونه است که حاکم (وکیل) می‌تواند بر مردم (موکلین) حکومت نماید؛ در حالی که وکیل نمی‌تواند موکل خود را امر و نهی کند و برای او قانون وضع نماید؟!

۵- نقد فقهی نویسنده نیز کاملاً مخدوش است. وی در این نقد، همچون دیگر مطالبش، مغالطه کرده است. هر مجتهدی به صرف ادعا نمی‌تواند موضوعی را مصداق حکم و قاعده فقهی اعلام کند، بلکه باید تبیین علمی و مراحل اجتهاد خود در رسیدن به چنین نظری را بیان کند تا مورد ارزیابی و تحلیل علمی صاحب‌نظران قرار گیرد. قاعده فقهی که نویسنده در باب معاملات طرح کرده، آن است که هر شرطی که در یک قرارداد یا یک معامله، مخالف حقیقت و ماهیت آن معامله باشد، شرط باطل و علی‌الاصول، موجب فساد و بطلان آن معامله و قرارداد خواهد بود. از سوی دیگر، به زعم نویسنده، شرط رهبری ولایت فقیه، مخالف با ماهیت و حقیقت جمهوری اسلامی و موجب فساد و بطلان آن می‌باشد، اما نویسنده هیچ توضیحی برای این مخالفت، ارائه

نکرده است. روشن نیست که بر چه اساسی، شرط ولایت فقیه مخالف با جمهوریت است. آیا نمی‌توان برای حاکم خصوصياتی را تعیین کرد و بر مبنای آن فردی را انتخاب کرد؟ به هر حال، مردم تصمیم گرفته‌اند تا از میان خود فردی را که فقیه جامع‌الشرائط است برای حاکمیت انتخاب نمایند. این تصمیم وقتی مخالف حقیقت جمهوری اسلامی است که نافی حق انتخاب مردم باشد. اما مردم در جمهوری اسلامی - همانند انواع دیگر جمهوری - حق تعیین سرنوشت و انتخاب حاکم را از دست نمی‌دهند. آنان می‌توانند از طریق مجاری قانونی، شخص ولی فقیه را تغییر دهند و فرد دیگری را انتخاب نمایند. به هر شکل، معلوم نیست که نویسنده بر چه اساسی گفته است که شرط رهبری ولی فقیه، مخالف حقیقت و ماهیت جمهوری اسلامی است.

۶- نظریه وکالت، مستند به آموزه‌های اسلامی نیست و هرگز نمی‌توان این نظریه را یک اجتهاد فقهی تلقی کرد؛ حال آنکه تمام تلاش نویسنده در فصل ولایت فقیه از کتاب «حکمت و حکومت»، رد استناد فقهی ولایت فقیه است. تناقضی که نویسنده برای جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه ذکر کرده، تناقضی درونی نیست؛ یعنی تناقضی میان دو مفهوم دینی نیست، بلکه تناقض میان مفهوم دینی ولایت و مفهوم غیر دینی جمهوری است. البته وقوع چنین تناقضی هم محتمل است، ولی اساساً این امر را تناقضِ مخل، تلقی نمی‌کنند. بنابراین، با این‌گونه ایرادات نمی‌توان دیدگاه فقهی ولایت فقیه را از صحنه مباحث علمی و عینیت‌های سیاسی و اجتماعی بیرون کرد؛ زیرا به همان اندازه که نظریه «وکالت» نوآورانه، تلقی می‌شود، نظریه «ولایت فقیه» نیز نوآورانه است. با این تفاوت که نوآوری در یکی غیر دینی است و در دیگری دینی. مخالفت نویسنده با نوآوری فقهی درون‌دینی، از تحجّر و تفکر جامد، ناشی شده است.

۷- گرچه ارزش نوآوری فقهی در نظریه ولایت فقیه برای نویسنده اهمیت ندارد، لیکن لازم است به اختصار، اهمیت آن توضیح داده شود. مسلمانان پس از رحلت رسول خدا ﷺ با تجربه دنیوی شدن و عرفی شدن حکومت نبوی درگیر بوده‌اند. از این رو، تجربه حکومت عرفی در تاریخ سیاسی اسلام، امر تازه و جدیدی نیست. آنچه که این تجربه را جدید کرده است، راه‌یابی اندیشه سیاسی سکولار به جهان اسلام است.

مسلمانان از دو قرن گذشته به این سو، با نوع جدیدی از عرفی شدن حکومت، مواجه شده‌اند که به موجب آن مرجعیت دین در حکومت‌ها انکار شده است. پیروان این نحله فکری - سیاسی با هرگونه مرجعیت دینی برای حکومت، مخالفت می‌ورزند. بارزترین نمونه این فکر، مربوط به «علی عبدالرازق» مصری است که دیدگاه خود را در کتاب «معركة الاسلام و اصول الحکم» (۱۹۲۵م) بیان کرده است. شاید بتوان گفت که نمونه این فکر در جهان تشیع، شیخ مهدی حائری یزدی است. کتاب «حکمت و حکومت» از این جهت، شباهت زیادی با اثر علی عبدالرازق دارد. به هر حال، «کمال آتاتورک» در ترکیه عثمانی و «رضاخان» در ایران، دو کارگزار سیاسی مستبدی بودند که در جهت تحقق عینی تجربه جدید عرفی شدن حکومت، گام برداشتند.

در طول چند ده سال گذشته، مسلمانان شاهد رخت برداشتن آیین اسلام و جایگزینی کفر و الحاد در سرزمین‌هایشان بودند. از این رو، به تدریج احیای دولت اسلامی آن‌گونه که بر مبنای شریعت اسلامی عمل نماید به دغدغه‌ای جدی برای عموم مسلمانان و به‌ویژه برای علمای اسلام تبدیل شده است. احساس درونی مسلمانان معتقد و مؤمن آن است که در شرایط امروز به یک راه حل درونی که مبتنی بر آموزه‌های دینی باشد، نیازمند هستند. می‌توان ادعا کرد که طوفان بیداری اسلامی که اخیراً در جهان عرب پیاخته، ریشه در همین دغدغه اسلامی مسلمانان دارد.

دیدگاه فقهی ولایت فقیه در قالب نظریه جمهوری اسلامی که به شکل بنیادی، توسط امام خمینی علیه السلام طرح شده است، راه حلی محکم و استوار به همین دغدغه مسلمانان؛ به ویژه مردم ایران بوده است. امام خمینی علیه السلام راهی را برای مسلمانان جهان گشوده است که به ما می‌گوید چگونه می‌توان در وضعیت کنونی بر مبنای شریعت اسلامی، حیات سیاسی و اجتماعی خود را تداوم بخشید. در زمانه‌ای که از هر سو، اندیشمندان سکولار چنین القاء می‌کردند که میان دین و سیاست هیچ‌گونه پیوندی برقرار نیست، حضرت امام، با تکیه بر میراث عظیم فقه اسلامی، برابر این گونه القاءات ایستادگی کردند. از این رو، احیای اندیشه سیاسی اسلام، مهم‌ترین نوآوری امام خمینی، بوده است، اما سلطه فکری - سیاسی عرفی‌گرایان به اندازه‌ای بوده است که نمی‌توان به صرف

بازگ کردن اندیشه سیاسی اسلام بسنده کرد. لذا امام خمینی علیه السلام، وارد صحنه عمل شدند و خود و دیگران را به تأسیس دولت اسلامی مبتنی بر شریعت اسلامی فراخواندند:

اسلام را عرضه بدارید و در عرضه آن به مردم، نظیر عاشورا به وجود بیاورید. چه طور عاشورا را محکم نگهداشته و نگذاشته‌ایم از دست برود، چگونه هنوز مردم برای عاشورا، سینه می‌زنند و اجتماع می‌کنند. (سلام بر مؤسس آن) شما هم امروز کاری کنید که راجع به حکومت، موجی به وجود آید؛ اجتماعات برپا گردد؛ روضه‌خوان و منبری پیدا کند و در ذهن مردم مطرح بماند. اگر اسلام را معرفی نمایید و جهان‌بینی (عقاید) و اصول و احکام و نظام اجتماعی اسلام را به مردم بشناسانید، با اشتیاق کامل از آن استقبال می‌کنند. خدا می‌داند که خواستاران آن بسیارند. من تجربه کرده‌ام، وقتی کلمه‌ای القاء می‌شد، موجی در مردم ایجاد می‌گردید. برای اینکه مردم همگی از این وضع ناراحت و ناراضی هستند. زیر سر نیزه و خفقان نمی‌توانند حرفی بزنند. کسی را می‌خواهند که بایستد و با شجاعت صحبت کند. اینک شما فرزندان دلیر اسلام مردانه بایستید و برای مردم نطق کنید. حقایق را به زبان ساده برای توده‌های مردم بیان کنید و آنان را به شور و حرکت درآورید. از مردم کوچه و بازار، از همین کارگران و دهقانان پاکدل و دانشجویان بیدار، مجاهد بسازید. همه مردم، مجاهد خواهند شد. از همه اصناف جامعه آماده‌اند که برای آزادی و استقلال و سعادت ملت مبارزه کنند. مبارزه برای آزادی و سعادت، احتیاج به دین دارد. اسلام را که مکتب جهاد و دین مبارزه است در اختیار مردم قرار دهید تا عقاید و اخلاق خودشان را از روی آن تصحیح کنند و به صورت یک نیروی مجاهد، دستگاه سیاسی جائر و استعماری را سرنگون کرده، حکومت اسلامی را برقرار سازند (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱).

اکنون بیش از سه دهه از تجربه جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه که معمار آن امام خمینی علیه السلام بوده است، می‌گذرد؛ گرچه افت‌وخیزهایی در طول این سالها برای آن پیش آمده و خواهد آمد، لکن مسلمانان امروز می‌توانند به تجربه عینی از دولت اسلامی اشاره کنند و با تأمل عقلانی در آن، تجربه جدیدتری را ارائه نمایند. امروز، مسلمانان مؤمن و معتقد می‌توانند با سربلندی برابر عرفی‌گرایان بایستند و بگویند ظهور دولت منتظر، دور نیست. کافیست قلب‌های اهل ایمان به سوی آن متوجه شود.

نتیجه گیری

هیچ‌یک از فقهای امامیه، جامعه و افراد آن را به مثابه صغار و مجانبین، تصور نکرده‌اند تا ولایت فقیه را همچون ولایت ولیّ بر صغار و مجانبین بدانند. ولایت فقیه جدای از آنکه مبتنی بر زیست ایمانی است، بر زیست طبیعی نیز تکیه دارد. دیدگاه فقهی، مانع انتخاب آزاد مردم در تعیین حاکم نیست. دیدگاه فقهی بر این عقیده است که جامعه اسلامی که خواهان حاکمیت شریعت اسلامی است در انتخاب حاکم، فقهاء را بر دیگران ترجیح می‌دهد. زیست طبیعی صرفاً ضرورت تأمین نظام سیاسی و حکومت را اثبات می‌کند، اما تعیین نوع حکومت و شرایط حکمرانی از طریق عقل محض یا عقلانیت دینی، مشخص می‌شود. دقیقاً به همین خاطر است که ربط منطقی محکمی میان فقاها و حکومت برقرار است. در واقع، فقاها عهده‌دار تبیین آیین مملکت‌داری دینی است. هرگاه شرایط عملی مهیا باشد، فقیهان در امر ولایت، بر دیگران اولویت دارند. هیچ فقیهی برای خود شأن و منزلت دنیوی قائل نیست تا به موجب آن پذیرش ولایت، دور از شأن فقیه تلقی شود.

نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه با رویکرد غیر دینی و سکولار، معنایی لاینحل تلقی شده است. از سوی دیگر، تعریف ولایت فقیه در چهار چوب احکام فرعی؛ مانند احکام فرعیه غُیْب و قُصْر و مجانبین، موجب بی‌معنا شدن آن است؛ در حالی که در جمهوری اسلامی، مفهوم ولایت و جمهوری به همان معنایی اخذ شده که در سیره سیاسی نبوی و علوی موجود است و نظریه سیاسی «وکالت» و «مالکیت شخصی مشاع»، مستند به آموزه‌های اسلامی نیست. از این رو، هرگز نمی‌توان به کمک چنین نظریه غیر دینی‌ای، دیدگاه فقهی ولایت فقیه را طرد و نفی کرد. بر این اساس، جمهوری اسلامی، راه حلی مناسب برای حیات سیاسی مسلمانان در دنیای امروز است که توسط امام خمینی علیه السلام و به پشتیبانی مردم در ایران پایه‌گذاری شده است.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت.
۲. «عن ابی خدیجه: قال بعثنی ابو عبدالله علیه السلام الی احد من اصحاب فقال: قل لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومة او تدارى فی شیء من الأخذ و العطاء ان تحاکموا الی احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیاً و ایاکم أن یخاصم بعضکم بعضاً الی السلطان الجائر».
۳. «عن عمر بن حنظله: قال سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاكما الی السلطان و الی القضاة ایحل ذلك؟ قال: من تحاکم الیهم فی حق او باطل، فأنما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له، فأنما یأخذه سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً له، لانه أخذہ بحکم الطاغوت و ما امر الله ان یکفر به. قال الله تعالی: «یُریدونَ أَنْ یَتَحَاكَمُوا إلی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یُکْفَرُوا بِه» قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران من کان منکم ممن قد روى حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عَرَف احکامنا فلیرضوا به حُکماً. فانی قد جعلته علیکم حاکماً...».
۴. ر.ک: داود مهدوی زادگان، پارادوکس روشنفکرانه.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ۱۳۷۱.
۳. انصاری، مرتضی، المکاسب، قم: انتشارات مجمع الفکر الاسلامی، چ ۴، ۱۴۲۴ق.
۴. امام خمینی، سیدروح الله، ولایت فقیه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷ش.
۵. -----، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۲، ۱۳۷۹ش.
۶. -----، کشف اسرار، بی جا، بی نا، ۱۳۶۳ق.
۷. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن: انتشارات شادی، ۱۹۹۵م.
۸. شیخ صدوق، کمال الدین، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ق.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۰. مهدوی زادگان، داود، پارادوکس روشنفکرانه، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.