

نظریه دولت مکلف (رهیافت فقهی در پویایی فقه سیاسی)

داود مهدوی زادگان^۱

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۸ تاریخ تصویب: ۹۲/۶/۱۹)

چکیده:

امروزه فقه اسلامی با این پرسش اساسی روبه‌رو است که آیا ظرفیت پاسخگویی به مسائل سیاسی و اجتماعی روز را دارد تا قادر به پشتیبانی فقهی حکومت اسلامی باشد؟ در پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی با رویکرد برون‌دینی پاسخ منفی به این پرسش داده‌اند. اما برداشت رایج فقیهان آن است که فقه اسلامی موجود قادر به پاسخگویی به همه مسائل است. در کنار برداشت رایج، دیدگاه دیگری وجود دارد که معتقد است فقه سیاسی با حفظ جوهره سنتی آن نیاز به تحول و پویایی دارد. در این رساله سعی شده است با تأکید بر مفروضات نگرش امام خمینی با فقه جواهری، به رهیافتی فقهی برای پویایی فقه سیاسی نایل گردد. این رهیافت مبتنی بر بسط مفهومی «مکلف» به عنوان موضوع فقه است. مفهوم مکلف که موضوع فقه اسلامی است، به فرد اختصاص ندارد، بلکه جامعه و دولت طرف خطاب تکالیف الهی قرار می‌گیرند. می‌توان در فقه اسلامی از احکام تکلیفی دولت و جامعه سخن گفت. بنابراین، «دولت مکلف» مفهومی کاملاً فقهی است و ذیل این عنوان می‌توان مسائل گسترده سیاسی و اجتماعی امروز را بررسی کرد؛ بی‌آنکه مجبور به طرح مباحث فقه سیاسی ذیل احکام فردی باشیم.

واژگان کلیدی:

امامت، تحول و پویایی فقه، حکومت و ولایت، فقه سیاسی

۱. مقدمه

پرسش اساسی این تحقیق درباره جایگاه فقه سیاسی - با موضوعیت ولایت و حکومت - در فقه اسلامی از آنجا ناشی شد که با توجه به گستردگی مسائل حکومت، به ویژه در این روزگار که مردم بیش از گذشته در حیات دنیوی غوطه‌ور شده‌اند، آیا فقه سیاسی موجود ظرفیت پرداختن به مسائل حکومتی را دارد یا خیر؟

پاسخ به این پرسش اساسی را در طیفی از دیدگاه‌های مخالف و موافق ملاحظه کردیم. گروهی از موافقان، مدافع برداشت رایج فقهی هستند که بر این باورند مسائل ولایت و حکومت را در چارچوب فروع احکام می‌توان پاسخ داد. در نتیجه، این گروه به هیچ‌گونه تحول معرفتی و روش‌شناختی در فقه اسلامی معتقد نیستند. اما مخالفان بر ضرورت چنین تحولی اصرار می‌ورزند، زیرا به توانایی فقه موجود در پاسخ به مسائل حکومتی دنیای امروز معتقد نیستند. البته مخالفان به گروه‌های متعددی تقسیم می‌شوند. گروهی از آنان بر امتناع ذاتی فقه اسلامی در پرداختن به مسائل حکومتی امروز تأکید دارند؛ از این رو، آنان معتقد به تحول بنیادین هستند. مجتهد شبستری (۱۳۷۹ش) و مهدی حائری یزدی (۱۳۷۳ش/چ لندن ۱۹۹۵ م) اساساً چنین انتظاری (پاسخ به مسائل حکومت) از فقه اسلامی را نادرست می‌دانند. برخی دیگر از همان گروه امتناعیون مانند عبدالکریم سروش (سروش، عبدالکریم و دیگران، ۱۳۸۲ش)، بر مدرن شدن فقه اسلامی تأکید دارند. اما گروه دیگر از مخالفان بر این باورند که باید تحول دانشی در موضوع فقه سیاسی اتفاق بیفتد. به عقیده این گروه، مادامی که موضوع فقه سیاسی (ولایت و حکومت) در فقه اسلامی مطرح باشد، نباید انتظار داشت فقه موجود پاسخی فراگیر برای مسائل حکومتی داشته باشد، بلکه باید موضوع فقه سیاسی از دانش فقه به دانش کلام منتقل شود تا چنین ظرفیتی فراهم گردد. به عقیده این گروه، نوآوری امام خمینی در همین نکته است؛ یعنی انتقال بحث ولایت فقیه از مسئله فقهی به مسئله کلامی (آیت‌الله جوادی آملی، ۱۳۷۸ و ۱۳۸۳).

گروه اول از مخالفان با رویکرد برون‌دینی به موضوع تحقیق (ظرفیت و جایگاه فقه سیاسی موجود) پاسخ داده‌اند. سخن این گروه به دلیل رویکرد برون‌دینی حجیت ندارد، زیرا ما در پی پاسخ به این مسئله بر مبنای رویکرد دینی هستیم. در رویکرد برون‌دینی اساساً چنین پرسشی طرح نمی‌شود؛ چراکه در نظر این گروه، فقه و فقاهت موضوعیت ندارد تا به فکر راه‌حل برای مسئله فقهی باشند. از نگاه آنان معضل و مشکل اصلی مسئله فقهی نیست، بلکه خود فقه است. برای آنان فقه و مسائل فقهی یک معضل و مشکل اجتماعی برای گذار جوامع اسلامی به عالم مدرن است.

اما دیدگاه گروه دوم از مخالفان، قطعاً رویکرد درون‌دینی است، زیرا آنان دغدغه حلّ پرسش بر مبنای اصول معرفتی اسلام را دارند. در نظر آنان معضل اصلی مسائل فقهی است، نه کلیت فقه اسلامی؛ از این رو، آنان در مقام پاسخ به مسئله علمی برآمده‌اند، نه مسئله اجتماعی. البته پاسخ به مسئله علمی خودبه‌خود پاسخ به معضل اجتماعی را به همراه دارد. برای آنان این پرسش مطرح است که چه راهکار علمی باید ارائه کرد تا فقه اسلامی ظرفیت لازم برای پاسخ به مسائل گسترده حکومتی در دنیای امروز را به دست آورد. نظریه کلامی بودن ولایت فقیه، پاسخ درون‌دینی و علمی به مسئله تحقیق ما است. البته پاسخ این گروه پذیرفتنی نیست. به عبارت دیگر، راه حل آنان (کلامی بودن ولایت فقیه) مشکل فقه سیاسی موجود را برطرف نمی‌کند و در نهایت ممکن است معضل کلام سیاسی را حل نماید؛ به این معنا که با طرح ولایت فقیه در علم کلام توانسته‌ایم کلام سیاسی را سامان دهیم. اما این اقدام چه ارتباطی با حل مشکل فقه پیدا می‌کند. در واقع ما با این راه حل، تکثیر ولایت فقیه در علوم اسلامی را مرتکب شده‌ایم، نه انتقال آن را؛ زیرا به هر حال، ولایت فقیه در فقه اسلامی پابرجاست. گو اینکه صرف انتقال ولایت فقیه به علم کلام، مشکل را حل نخواهد کرد؛ چراکه علم کلام به همان معضلی گرفتار شده که فقه اسلامی با آن درگیر است. بلکه این معضل در آن دسته از علوم اسلامی که امامت و ولایت در آنها موضوعیت دارد، مشترک است. مشکل اصلی در هر سه دانش: عرفان، کلام و فقه اسلامی آن است که ولایت تشریحی و سیاست آن گونه که باید دیده نشده است؛ بنابراین، هر سه دانش در موضوع ولایت سیاسی به تحول علمی نیاز دارند. مشکل در تلقی متکلمان از اصل امامت است. با مسئله فرعی (ولایت فقیه) که نمی‌توان مسئله اصلی (امامت) را حل کرد. مشکل متکلمان آن است که ولایت سیاسی را یکی از شئون فرعی و مسئله فرعی امامت تلقی کرده‌اند؛ حال آنکه ولایت سیاسی مفهومی مطابق یا جزء رئیسه مفهوم امامت است، نه لازم مفهوم. نوآوری امام خمینی نیز در همین نکته اساسی است. برداشت رایج فقیهان از فقه سیاسی نیز ناکافی است. فروع احکام، نه ظرف ولایت سیاسی است و نه ظرفیت پذیرایی مسائل حکومتی را دارد. فروع احکام ظرف امامت و ولایت نیستند، بلکه آنها در ظرف ولایت می‌گنجند. باید نماز، روزه، حج، زکات و غیره را در ولایت دید. امامت و ولایت بر جمیع فروع احکام محیط است نه محاط. شریعت از وصف شارعیت خداوند سبحان انبعاث یافته است. شریعت اسلامی از دامان ولایت برمی‌خیزد. از سوی دیگر، فروع احکام ظرفیت کافی برای پذیرش تمام مسائل حکومت را ندارد. اگر فقیهی بخواهد مسائل حکومت را در چارچوب فروع احکام؛ یعنی همان ظرفیت فقه موجود مطرح نماید، به مقدمات بعیده زیادی نیاز پیدا می‌کند که از حوصله بحث علمی خارج است. فرضاً هم که بتواند، عمیق نخواهد بود. به فرضی که فقیهی بتواند مسائل حکومتی مانند

سربازگیری، گذرنامه، گواهی نامه، قراردادهای بین‌المللی، پناهندگی اتباع خارجی، خرید اسلحه از بلاد کفر، فروش نفت به بلاد کفر و غیره را با مقدمه‌چینی‌های زیاد در چارچوب فروع احکام مطرح کند، هرگز نمی‌تواند وارد فروع هریک از این موضوعات شود؛ زیرا همین موضوعات با چند واسطه و مقدمات بعیده موضوع بحث قرار گرفته است و دیگر مجال برای پرداختن به فروع آنها باقی نمی‌ماند. طرح مسائل حکومتی با عنوان «مسائل مستحدثه» نمی‌تواند راه حل منطقی برای برداشت رایج فقهی باشد؛ زیرا اولاً، باب فقهی با این عنوان (احکام مستحدثه) بی‌معناست. هر مسئله جدیدی باب مخصوصی دارد و در همانجا باید مطرح شود و عنوان مستحدثه باب علمی نیست. ثانیاً، در فرض قبول باب فقهی با چنین عنوانی (مستحدثه)، علی‌القاعده بایی به اندازه یک رساله توضیح المسائل خواهد بود؛ بنابراین، برداشت فقهی موجود عملاً راه‌حلی برای مسئله ما ندارد. شاید اساساً آن‌گونه که برای جایگاه و ظرفیت فقه سیاسی پرسش‌برانگیز است، برای آن‌ها مسئله نباشد.

ممکن است فقهی با مسائل حکومتی بی‌اعتنا باشد و التفاتی به آن نداشته باشد، ولی این بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به برداشت فقهی بازمی‌گردد، نه به ذات فقه امامیه. هرگز فقه جواهری نسبت به مسائل پیرامونی خود بی‌توجه نبوده است. راز شادابی و بالندگی فقه امامیه از قرن‌ها پیش تا به امروز در همین التفات به مسائل پیرامونی خود بوده است. امام خمینی مولود همین فقه جواهری است و خاستگاه اصلی نهضت فقه سنتی است؛ به همین دلیل، نهضت امام خمینی را پیش از انتساب آن به هر عنوانی، یک نهضت فقهی می‌دانیم. در واقع انقلاب اسلامی پیامد عینی و منطقی نهضت بازخوانی و بالندگی درونی فقه جواهری است. رهبر این نهضت معنوی تا آخرین لحظه عمر بابرکت خود بر وفاداری خویش از فقه جواهری تأکید ورزید و در وصیت‌نامه سیاسی - عبادی خود حوزویان را به پیروی و حفظ فقه سنتی دعوت کرده است؛

پس لازم است علما و مدرسان محترم نگذارند درس‌هایی که مربوط به فقه است و حوزه‌های فقهی و اصولی از طریقه مشایخ معظم که تنها راه برای حفظ فقه اسلامی است منحرف شوند و کوشش نمایند که هر روز بر دقت‌ها و بحث و نظرها و ابتکار و تحقیق‌ها افزوده شود و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است، محفوظ بماند و بر تحقیقات اضافه گردد (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۵).

امام خمینی کاملاً با مشکل فقه امامیه در موضوع ولایت و مسائل حکومتی آشنا بود. ایشان فقه سیاسی موجود را در پرداختن به مسائل بی‌شمار حکومت ناکافی می‌دانست؛ از این رو، در پی ارائه راه‌حل بود. مسلماً پاسخ ایشان از نوع پاسخ مخالفان گروه اول نیست، بلکه ایشان اساساً با این گروه که رویکردی برون‌دینی دارد، مخالفت ذاتی داشت. اما پاسخ امام خمینی از

نوع پاسخ گروه دوم از مخالفان با برداشت فقهی موجود هم نیست. راه حل امام خمینی کلامی نبوده، زیرا راه حل منطقی آن است که باید مسئله فقهی را پاسخ فقهی داد، نه پاسخ کلامی. پرسش از جایگاه و ظرفیت فعلی فقه سیاسی، مسئله فقهی است. هرگز پرسش از مبانی کلامی فقه امامیه در کار نبوده است تا راه حل کلامی ضرورت پیدا کند. امام خمینی در پی راه حل فقهی بود. راه حل ایشان گذار فقه سیاسی از وضعیت ثانوی که فقط در فروع احکام دیده می شود، به وضعیت اولی است؛ یعنی ولایت و حکومت را همچون دیگر احکام اولی در زمره حکم اولی، موضوع بحث و بررسی فقهی قرار دهیم.

۲. مفهوم مکلف و مصادیق آن

اکنون به یاری پروردگار بزرگ و به اذن او، در صدد بیان پاسخ مختار به مسئله تحقیق هستیم. نگارنده تلاش دارد با حفظ مفروضات امام خمینی، راه حل دیگری را بیان نماید. ممکن است این راه حل تقریر جدیدی از نوآوری امام خمینی باشد و ممکن است پاسخ دیگری باشد؛ لیکن تعارضی میان این دو پاسخ احساس نمی شود. اما مفروضات اصلی ایشان عبارت است از: الف) اهتمام به ارائه پاسخی با رویکرد دینی؛ ب) اهتمام به ارائه پاسخی فقهی؛ ج) ولایت و حکومت از احکام اولی است و لذا در چارچوب فروع احکام قرار نمی گیرد؛ د) ولایت چارچوب فقهی مستقل از فروع احکام دارد.

همان گونه که امام خمینی در صدد ارتقای جایگاه و ظرفیت فقه سیاسی از موضع حکم ثانوی به موضع حکم اولی بود، نظریه مختار نیز با همان مفروضات بالا در صدد چنین ارتقایی برای فقه سیاسی است؛ با این تفاوت که پاسخ ایشان بر مفهوم «حکم فقهی» استوار است، ولی در نظریه مختار، پاسخ مسئله بر مفهوم «موضوع فقهی» پایه گذاری شده است. به عبارت دیگر، امام خمینی از طریق تحلیل مفهومی حکم فقهی به چنین پاسخی رسیده و پاسخ مختار از راه تحلیل مفهومی «موضوع فقهی» بوده است.

بیشتر فقهای امامیه مباحث فقهی را بدون ذکر مقدمه ای درباره تعریف فقه، و موضوع و مسائل آن شروع کرده اند. برخی از آنان در مقدمه آثار فقهی شان، مانند صاحب معالم^۱ (زندگی: ۹۵۹-۱۰۱۱ ق)، یا در رساله ای مستقل، مانند شهید اول^۲، درباره موضوع و مسائل علم فقه بحث کرده اند. به هر حال، فقها بر این مطلب اتفاق نظر دارند که موضوع فقه اسلامی، «فعل مکلف» است؛ یعنی فقه درباره احکام تکلیفی یا وضعی مکلفان بحث می کند؛ چنانکه صاحب معالم در

۱. ر.ک. الحسن بن زین الدین، معالم الدین و ملازم المجهدين.

۲. ر.ک. محمد بن مکی (شهید اول و العلامة البیاضی، أربع رسائل کلامیة)

بیان موضوع فقه می‌گوید: «و لما كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعنى: الوجوب، و الندب، و الإباحة، و الكراهة، و الحرمة؛ و عن الصّحة و البطلان، من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين» (معالم‌الدین، ص ۲۸). علامه حلی (زندگی: ۶۴۸-۷۲۶ ق) گفته است: «و موضوعه افعال المكلفين من حيث الافتضاء والتخيير» (تحریر الاحکام الشرعیه، ۳۲/۱). شیخ مرتضی انصاری (زندگی: ۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق) کتاب *فرائد الاصول* خود را که در علم اصول فقه تألیف کرده، با این جمله آغاز نموده است: «اعلم: أن المكلف إذا التفت الى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن» (فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵).

پس فقه اسلامی درباره احکام فعل مکلف بحث می‌کند. از آنجا که افعال متعلق به مکلف است؛ یعنی امری که به مکلف تعلق دارد، می‌توان گفت موضوع فقه همان مکلف است. مفهوم مکلف روشن است؛ یعنی ذات انسانی که از سوی خداوند سبحان مخاطب تکلیفی قرار گرفته است. خطاب تکلیفی باری تعالی در مجموعه‌ای به نام شریعت الهی گرد آمده و علم فقه عهده‌دار فهم و درک شریعت الهی است. پس، در معنای عنوان مکلف ابهام و تردیدی نیست. اما سخن در نوع ذاتی است که مخاطب تکلیفی شارع مقدس قرار گرفته است؛ آیا این ذات، نوع واحدی است یا آنکه متنوع است؟

کلام فقها نشان‌دهنده این مطلب است که عنوان مکلف بر نوع فرد انطباق دارد و مقصود از مکلف، فرد انسان است. بر این اساس، وقتی از احکام فقهی بحث می‌شود، مراد احکام فقهی فرد است. آنچه در عالم خارج واقعیت دارد، افراد انسان هستند و فقه از احکام تکلیفی افراد انسانی موجود در عالم عینی بحث می‌کند. پس، عنوان مکلف بر فرد انسانی انطباق دارد. گرچه آنچه در واقعیت خارجی موجود است، افراد انسان است؛ عنوان مکلف را نمی‌توان منحصر در فرد نمود، زیرا ذات انسانی منحصر در نوع فرد نیست، بلکه متنوع است. در اینجا به دو بیان از تنوع ذات انسانی می‌توان اشاره کرد: تنوع شأنی یا وصفی و تنوع استقلالی.

مقصود از تنوع شأنی، حیثیت مختلف ذات انسان است. در این معنا، فرد انسانی دارای شئون و حیثیت شخصی، اجتماعی و سیاسی است. مقوله عاملیت در فرد منحصر است، ولی عاملیت فرد ممکن است شخصی یا اجتماعی و یا سیاسی باشد. مفهوم هویت انسانی نیز از همین معنا برداشت می‌شود. انسان در مقام عاملیت شخصی، هویت فردی دارد و در مقام عاملیت اجتماعی، هویت جمعی و در مقام عاملیت سیاسی، هویت سیاسی پیدا می‌کند؛ بنابراین، هویت اجتماعی و سیاسی انسان را نمی‌توان بر مبنای عاملیت شخصی تحلیل کرد. به هر حال، در تنوع وصفی، سه عنوان فردی، اجتماعی و سیاسی، وصفی از یک ذات لحاظ شده است.

اما مقصود از تنوع استقلالی آن است که ذات انسانی واجد واقعیت‌های مستقل به نام فرد، جامعه و سیاست (دولت) است. در این معنا، هر یک از سه عنوان فرد و جامعه و دولت، وصفی از یک ذات نیستند، بلکه هرکدام ذات مستقل انسانی هستند. سه واقعیت انسانی مستقل و قائم به ذات به نام فرد و جامعه و دولت قابل تصور است. هویت انسانی نیز مفهوم وصفی پیدا نمی‌کند، بلکه مفهومی استقلالی دارد؛ یعنی سه هویت مستقل انسانی به نام‌های هویت فرد، هویت اجتماع و هویت دولت وجود دارد.

دو بیان از تنوع ذات انسانی (تنوع وصفی و تنوع استقلالی) منشأ پیدایش دو دیدگاه متعارض و وقوع مناظرات علمی دامنه‌داری شده که تا به امروز ادامه داشته است. البته این مناظره علمی در میان اندیشمندان اسلامی سابقه درازی ندارد و عمده آن پس از طرح از سوی اندیشمندان غربی موضوع بحث قرار گرفته است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (جلد ۴، ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران) و استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (بخش جامعه و تاریخ)، تمایل به بیان دوم پیدا کرده‌اند. آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، بیان اول را پذیرفته است و مخالفت جدی با بیان دوم دارد.

منازعه بین این دو دیدگاه، امری فراتر از ثمره علمی نیست، زیرا نمی‌توان وجود احکامی را انکار کرد که صرفاً برای فرد بماهو صادر نشده است، بلکه فرد از آن جهت که عضوی از افراد یک گروه است، منظور است. برای مثال، حکم جهاد با کفار، اولاً بالذات وظیفه شرعی جامعه اسلامی است و ثانیاً بالعرض تکلیف فرد مسلمان است. فرد مسلمان از آن جهت که فردی از اعضای جامعه ایمانی است، مکلف به انجام تکلیف شرعی جهاد با کفار شده است. به همین دلیل گفته می‌شود وجوب جهاد با کفار و منافقین ممکن است تعیین پیدا نکند، ولی هیچ‌گاه دفع‌شدنی نیست. از این رو، پیروان دیدگاه اول در مقام عمل که مقام تکلیف و حکم شرعی است، با دیدگاه دوم هم‌زبان شده‌اند؛ زیرا آنان گرچه واقعیت جامعه را اعتباری می‌دانند، اما قانونمندی آن را عینی دانسته، قطعاً این نوع قانونمندی را مستقل از قانونمندی فرد - قطع نظر از اینکه عضو جامعه باشد - لحاظ کرده‌اند. بنابراین، می‌توان وظایفی را فرض کرد که موضوع آن فرد نیست، بلکه جامعه عینی - بر مبنای دیدگاه دوم - یا اعتباری - بنا بر دیدگاه اول - است.

پس می‌توان جامعه عینی یا اعتباری را مکلف به پاره‌ای از احکام شرعی فرض کرد. در اینجا عنوان مکلف بر جامعه، استعمال مجازی نیست، بلکه استعمال حقیقی است. همچنین انطباق عنوان «مکلف» بر دولت نیز استعمال حقیقی است. همان‌گونه که تعبیر «جامعه مکلف» استعمال مجازی نیست، تعبیر «دولت مکلف» نیز مجاز در استعمال نیست. توسعه مفاهیم در

مصادیق دیگر، استعمال مجازی نیست. تعین مفاهیم کلی در مصداق خاصی، لزوماً به معنای وضع آن مفهوم کلی در آن مصداق خاص نیست. اگرچه مفهوم «مکلف» بر فرد تعین پیدا کرده است، ولی به معنای انحصار وضع عنوان «مکلف» برای فرد نیست. به همین دلیل، تعبیر «جامعه مکلف» و «دولت مکلف»، از نوع استعمال مجازی محسوب نمی‌شود. همان‌گونه که فرد، مکلف به پاره‌ای از احکام شرعی است، جامعه و دولت نیز مکلف به پاره‌ای تکالیف شرعی هستند.

نظام سیاسی و دولت نیز بنا بر هر دو دیدگاه - وصف یا واقعیتی عینی - مستقل از ذات انسانی فرد و جامعه است. به عبارت دیگر، ذات انسانی به مثابه کلی طبیعی که به وجود فردش تعین خارجی دارد، دارای سه مصداق خارجی فرد، جامعه و دولت است. دولت، حقیقتی عینی - انسانی، همانند حقیقت عینی - انسانی فرد و جامعه است؛ از این رو، نظام سیاسی و دولت قانونمندی خاص خود را دارد و نمی‌توان دولت را در واقعیت فرد و جامعه حل کرد و نادیده گرفت. فرد و جامعه همواره با واقعیت نظام سیاسی و حکومت در انواع تعاملات انسانی به سر می‌برد. این دو، گاه در کنار دولت قرار می‌گیرند و گاه برابر آن. حس استقلال‌خواهی دوسویه میان فرد و جامعه از یک سو و دولت از سوی دیگر همواره برقرار است. واقعیت مستقل نظام سیاسی و دولت، همانند واقعیت عینی فرد و جامعه انکارناپذیر است. بر این اساس، فرض دولت به عنوان ذات انسانی «مکلف»، معقول است.

۳. دولت مکلف در قرآن کریم

گرچه تعلق خطاب تکلیفی شارع مقدس به دولت بدیهی است و صرف تصور چنین خطابی موجب تصدیق آن می‌شود؛ باوصف این، دلایل زیادی را می‌توان از کتاب و سنت ذکر کرد که فرض تعلق تکلیف الهی به دولت را تأیید می‌کند.

امامت و ولایت دو رویه دارد: یک رویه آن عمل مردم است و رویه دیگر عمل امام است. عمده مباحث کلامی بر همان رویه اول تمرکز یافته، مردم ملزم به تبعیت و اطاعت از مقام ولایت شمرده شده‌اند، ولی درباره عمل امام سخنی به میان نیامده است. آیا تلازمی میان عمل امام و عمل مردم برقرار است؛ به طوری که پذیرش امامت و ولایت از سوی فرد به همان اندازه لزوم تبعیت از امام واجب باشد؟ قطعاً چنین تلازمی وجود دارد، بلکه اگر وجوب امامت و ولایت نبود، اطاعت و تبعیت از امام واجب نبود؛ پس امامت، متعلق تکلیف واقع شده است. لذا فردی که از سوی خداوند به امامت منصوب می‌شود، مجاز به مخالفت نیست. نپذیرفتن منصب امامت، معصیت است. قرآن کریم می‌فرماید پس از آنکه خدای ابراهیم او را به اموری چند (به کلماتی) امتحان کرد، به او گفت که من تو را برای مردم امام قرار دادم: «و اذ ابتلی»

ابراهیم ربه بکلمات فأتهمهن قال انی جاعلک للناس اماماً» (بقره/۱۲۴). جعل در این آیه شریفه، تشریحی است؛ یعنی حضرت ابراهیم(ع) از سوی خداوند مکلف به امامت بر مردم شده است. ابراهیم(ع) با این تکلیف الهی مخالفت نکرد، زیرا خود را برابر تکلیف الهی دیده است. بلکه پرسش او درباره ذریه و فرزندان بود که آیا این تکلیف امامت شامل حال آنها نیز می‌شود. پاسخ خداوند سبحان آن است که امامت بزرگی است که به فرزندان ظالم نمی‌رسد: «قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین» (بقره/۱۲۴). فرزندان ظالم شایستگی مقام امامت بر مردم را ندارند تا مکلف به این مقام مقدس شوند. همین مضمون از بحث را می‌توان در دیگر آیات ولایت تعقیب کرد.^۱ در سوره نساء، آیه ۵۹، مؤمنین به اطاعت از خدا و رسول و اولی الامر فرمان داده شده‌اند. سیاق آیه شریفه دلالت بر اطاعت از ولایت تشریحی است، زیرا مؤمنان وظیفه دارند که برای حل منازعاتشان به خدا و رسول (ص) مراجعه کنند: «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و أحسن تأویلاً». در اینجا معقول نیست که از سویی اطاعت از رسول و اولی الامر واجب باشد، ولی ولایت آنان واجب نباشد. اگر وجوب ولایت کردن رسول الله(ص) نبود، اطاعت از آن حضرت واجب نمی‌گردید؛ لذا رسول خدا(ص) مجاز به ترک امامت و ولایت نیست. در سوره ص، آیه ۲۶، خطاب به حضرت داود(ع) آمده است که تو را در روی زمین به مقام خلافت و امامت تعیین کردیم تا میان مردم از روی حق حکم کنی: «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق». در اینجا نیز جعل تشریحی مراد است؛ یعنی داود نبی(ع) مکلف به خلافت و حکومت در میان مردم شده است و به همین دلیل مجاز به مخالفت با این تکلیف الهی نیست.

عالمان کسانی هستند که سالیان دراز علم دین آموخته‌اند و اکنون باید مردم را انذار دهند. اما در مرتبه دلالت تلازمی بر مسلمانان واجب است که از عالمان دین پیروی نمایند. بنابراین، چنین نیست که آیه شریفه نقر دلالت بر وجوب تبعیت مردم دارد، بلکه دلالت آیه بر وجوب انذار از سوی عالمان دین، نمود بیشتری دارد.

۱. درباره آیات ولایت در قرآن کریم، کتاب‌های زیادی نوشته شده است؛ از جمله رک. ناصر مکارم شیرازی، آیات ولایت در قرآن.

۴. دولت مکلف در احادیث

سخنان زیادی از حضرت وصی (ع) در نهج البلاغه موجود است^۱ که دلالت آشکاری بر تکلیف الهی بودن امر حکومت دارد. وقتی امیرالمؤمنین (ع) خبر تعیین جانشین رسول الله (ص) را در سقیفه شنید، در رد آن به الهی بودن امر خلافت استدلال کرد. امارت تکلیف الهی است و هم اوست که باید تعیین کند که چه کسی مکلف به جانشینی رسول خدا (ص) است. انصار تصور می کردند از امارت سهمی دارند و لذا خطاب به مهاجرین قریش گفتند: به نوبت یک نفر از ما و یک نفر از شما امارت کند (منّا امیر و منکم امیر). حضرت وصی (ع) در رد این سخن انصار به توصیه رسول خدا (ص) در آخرین خطبه شان مبنی بر احسان و پاداش به نیکان از انصار و گذشت و اغماض از گنهکارانشان استدلال می کند. گویی حاضران استدلال امام علی (ع) را درک نکردند و از آن حضرت توضیح بیشتری خواستند. امام علی (ع) می فرماید که اگر انصار سهمی از امارت داشتند که رسول خدا (ص) چنین توصیه ای نمی کردند، زیرا انصار سهم خود را به دست می آوردند و نیاز به توصیه نامه نبود. گویا مهاجرین از قریش بر این مطلب آگاه بودند که امارت سهمیه ای نیست یا چون نمی خواستند انصار در حکومت با آنها شریک شوند، از این استدلال (سهم خواهی) روی برگرداندند و به قرابت و خویشاوندی با رسول خدا (ص) استدلال کردند. امام علی (ع) استدلال مهاجرین را با این جمله که در این صورت من از همه شما به رسول خدا (ص) نزدیک ترم، رد می فرماید (نهج البلاغه، خ ۶۷).

بنابراین، حضرت وصی (ع) این گونه می فرماید که امارت و حکومت، نه سهمیه ای است و نه ارثی؛ بلکه صرفاً تکلیف الهی است و باید خود او تکلیف کند که چه کسی باید حکومت نماید.

بعد از قتل عثمان، مردم مدینه برای بیعت به حضرت وصی (ع) روی آوردند. آن حضرت از مردم می خواهد او را رها کنند و برای بیعت به شخص دیگری روی آورند. امام علی برای خودداری خود از بیعت با مردم، سه دلیل اساسی می آورد: نخست آنکه حکومت چهره ها و رنگ های گوناگونی دارد و در برابر آن، دل ها تاب مقاومت ندارد و عقل ها ثابت قدم نمی ماند. دوم آنکه پس از گذشت سه دهه و اندی از رحلت رسول الله (ص) همه افق ها را ابرفتنه و تاریکی گرفته است؛ به گونه ای که راه حق ناشناخته مانده و انکار شده است. سوم آنکه آن حضرت قصد ندارد مطابق خواسته مردم حکومت کند، بلکه مطابق علم خود مردم را اداره خواهد کرد و در این امر به اعتراض هیچ معترضی و سرزنش ملامت گری هم گوش نخواهد

۱. برای آگاهی بیشتر از سخنان امیرالمؤمنین علی (ع) در باب خلافت و امامت رک. ابراهیم منهاج (دشتی)، خلافت و امامت در نهج البلاغه.

داد. امام علی(ع) با عنایت به این دلایل، خطاب به مردم می‌فرماید که اگر وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر خواهد بود از اینکه امیر باشم (خطبه ۹۲).

نکته بحث‌برانگیز در این خطبه، دلیل سوم امام علی(ع) برای خودداری از پذیرش حکومت است. هرگز تصور نشود که آن حضرت اساساً از پذیرش حکومت سر باز زده است. او خوب می‌داند که روز غدیر از سوی خداوند مأمور به امر حکومت و ولایت شده است و هرگز امر حکومت الهی را نافرمانی نخواهد کرد، بلکه آن حضرت از پذیرش امر حکومت به مفهومی که مردم مدینه در سر دارند، خودداری کرده است. مردم مدینه، حکومت را در معنای زمینی تلقی می‌کردند و از آن برداشت تکلیف و امر الهی نداشتند. آنان از امام علی(ع) انتظار داشتند که با تلقی زمینی به حکومت بپردازد؛ یعنی تکلیفی از سوی مردم، نه از جانب خدا. حال آنکه امام علی(ع)، هرگز حاضر نبود خارج از قلمرو تکلیف الهی حکومت کند.

امام علی(ع) در خطبه‌ای دیگر پس از آنکه مردم تحت امارت خود را نکوهش می‌کند، به اینکه با آنان نمی‌توان ظلمت افتاده بر عدل را زدود و خمیدگی قامت حق را راست کرد، خداوند را گواه می‌گیرد که حکومت را نه از روی حسادت و کسب قدرت یا طلب ریزه‌هایی از پسمانده‌های دنیا، بلکه برای بازگرداندن نشانه‌های دیانت و اصلاح شهرها از بی‌عدالتی است، تا مردم ستم‌دیده در امان باشند و حدود الهی اجرا گردد:

اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان ولا التماس شيءٍ من فضول الخُطام، ولكن لردّ المعالم من دينك، و نظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، و تقام المعطلّة من حدودك (خطبه ۱۳۱).

برای کسب قدرت و بهره‌مندی از متاع دنیا، نیازی به تکلیف نیست؛ همان شوق نفسانی آدمی برای رسیدن به این مقصود دنیوی کافی است. اما برای احقاق حق و عدالت‌گستری، تنها میل و شوق به عدالت و دفع ستم کافی نیست، بلکه حس تکلیف از سوی حقیقتی متعالی لازم است؛ زیرا اقامه حق و عدالت و دفع شرّ و ستم، چیزی جز رنج و مشقت و محرومیت از متاع دنیوی نیست. لذا نفس آدمی شوقی برای انجام آن ندارد؛ مگر آنکه احساس تکلیف نماید. چنین احساسی تنها برای مردان راستین خدا پیش می‌آید.

اگر حضرت وصی(ع) تنها به قصد اقامه حق و عدالت‌گستری و رفع ستم از ستم‌دیدگان، مهار قدرت را به دست گرفته است، پس باید با نگاه تکلیف‌مدار به پذیرش امارت رو آورده باشد.

روایات زیادی از معصومین علیهم السلام نقل شده است که دلالت صریح بر فريضه بودن امامت و ولایت دارد.^۱ در اینجا به چند گونه از این روایات اشاره شده است:

- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بنى الاسلام على شهادة ان لا اله الا الله، و ان محمدا رسول الله، و اقام الصلوة، و ايتاء الزكوة، و صوم شهر رمضان، و الحج الى البيت، و الجهاد، و ولاية على بن ابي طالب عليه السلام (الحكومة الاسلامية، ص ۸، به نقل از الرسائل، ج ۱، ص ۱۷).

- عن ابي حمزة الثمالين ابي جعفر عليه السلام قال: بنى السلام على خمسة دعائم: اقام الصلوة، و ايتاء الزكوة، و صوم شهر رمضان، و حج البيت، و الولاية لنا اهل البيت (همان، ص ۸، به نقل از الرسائل، ج ۱، ص ۱۰).

- عن عمرو بن حريث أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: الا أقصى عليك ديني؟ فقال بلى. قفلت: ادين الله بشهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم، و اقام الصلاة، و ايتاء الزكاة، و صوم شهر رمضان، و حج البيت، و الولاية، و ذكر الائمة عليهم السلام. فقال يا عمرو هذا دين أبائى الذى ادين الله به فى السر و العلانية (همان، ص ۹، به نقل از الوسائل، ج ۱، ص ۹۸).

- عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث، قال: و أما ما فرضه الله عزوجل من الفرائض فى كتابه فدعائم الإسلام؛ و هى خمس دعائم؛ و على هذه الفرائض بنى الاسلام؛ فجعل سبحانه لكل فريضة من هذه الفرائض أربعة حدود؛ لا يسع أحدا جهلها، أولها الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصيام، ثم الحج، ثم الولاية، و هى خاتمها؛ و الحافظ لجميع الفرائض و السنن (همان، ص ۹، به نقل از الرسائل، ج ۱، ص ۱۸).

دو روایت آخر به صراحت از فريضه و تکلیف شرعی بودن ولایت و حکومت نشان دارد و با همین روشنی می توان سه روایت اول را تفسیر کرد به اینکه آنها هم در مقام بیان فرائض و ارکان شریعت اسلامی هستند. با این وصف، سیاق روایات - قطع نظر از کاربست واژه «فرائض» در آنها - دلالت بر همین مطلب (بیان فرائض اصلی و ارکان شریعت الهی) دارد؛ زیرا صلاة و زکات و صیام و حج، همگی فريضه شرعی اند و چون ولایت در همین سیاق ذکر شده است، آن هم فريضه محسوب می شود. مقصود از فريضه بودن ولایت علی بن ابیطالب (ع) (روایت اول) یا ولایت اهل البيت (ع) (روایت دوم) آن است که ولایت هم بر معصوم (ع) فرض است و هم بر مسلمین؛ بر معصوم (ع) فرض است که ولایت و حکومت کند و بر مسلمین فرض است که از ولایت معصوم (ع) اطاعت و فرمان برداری کنند. از روایت سوم این نکته معلوم می گردد که در میان اصحاب راستین ائمه اطهار علیهم السلام، فريضه بودن ولایت واضح و آشکار بوده

۱. ر.ک. رضا استادی و دیگران، الحكومة الاسلامية فى احاديث الشيعة الامامية.

است.

نفس وجود قوانین بر ضرورت تأسیس دولت دلالت دارد، زیرا قانون به ضامن و مجری نیاز دارد. اهل تحقیق حکومت را عهده‌دار ضمانت اجرایی قوانین می‌دانند؛ چنان‌که یکی از دلایل فقها در اثبات ولایت فقیه، همین نکته است. لیکن ممکن است با این استدلال، رابطه تکلیفی میان احکام اسلامی و دولت را نتوان اثبات کرد؛ زیرا دولت‌های عرفی وجود دارند که به دلایل غیردینی، خود را موظف به انجام پاره‌ای از احکام شرعی می‌دانند. این‌گونه دولت‌ها بی‌آنکه خود را مکلف به تکالیف الهی بدانند، پاره‌ای از احکام شرع را انجام می‌دهند؛ درحالی‌که مقصود از «دولت مکلف» آن نوع حکومتی است که خود را متعلق به احکام تکلیفی شارع مقدس تلقی کند. پس باید بیان دقیق‌تری را در اثبات حکومت اسلامی ذکر کرد. لذا بیان دقیق‌تر آن است که گرچه وظیفه کلی حکومت ضمانت اجرایی احکام شرع است، ولی بخش عمده‌ای از احکام تکلیفی مشخصاً وظیفه شرعی دولت است. برخی از فقها احکام تکلیفی حکومت را در پنج بخش زیر تفکیک کرده‌اند:

۱. احکام دفاع ملی؛ ۲. احکام جزایی؛ ۳. احکام مالی؛ ۴. احکام احقاق حقوق؛ ۵. حکومت

در اسلام.

نویسندگان کتاب ارزشمند *الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعیه الامامیه* (۱۳۹۸ ق) مجموعه زیادی از روایات را در هشت باب (از باب سوم تا دهم) و هر باب در چندین فصل - باب پنجم که موضوع بحث است ۳۹ فصل دارد - گردآوری کرده‌اند که هر فصل قسمتی از احکام تکلیفی دولت را بازگو کرده است. در اینجا عنوان برخی از این فصول را ذکر نموده، خوانندگان را برای آگاهی از تفصیل روایات به همان کتاب ارجاع می‌دهیم:

- فی أن الله تعالى مفروض امر دینه و حلاله و حرامه الی رای رسوله الله صلی الله علیه و آله؛ يجوز للامام ان یاخذ من الناس و راد الخمس و الزکاة شیئاً؛ للإمام أخذ الخمس من غیر موارد المعهود؛ فی أن الامام أحق بالصلاة علی الجنائز؛ الامام احق بامامه الجماعة؛ یتبث العید بحکم الامام؛ الامام ینصب امیراً للحاج؛ الخمس للحکومه؛ الامام یقسم الخمس؛ الانفال للامام؛ لا يجوز للامام اعطاء بیت‌المال الا لمن له حق فیه؛ علی الامام أن یعطى القاضی ما یکفیه؛ الامام یعطى الدیة من بیت‌المال؛ الامام یعطى نفقة المحبوسین؛ لا يجوز الجهاد الا مع الامام أو من ینصبه؛ الامام و الاراضی الخراجیه؛ الامام یقضی أو ینصب القاضی؛ الحاکم و التصرف فی اموال الغائب؛ فی ان اقامة الحدود الی الامام؛ امر المحارب الی الامام؛ تعزیر من اذى المسلمین؛ تعزیر شاهد زور و طوافه بین الناس؛ حدّ التعزیر الی الامام؛ الامام یمنع من الاحتکار و یعاقب علیه...

۵. دولت مکلف در کلام فقها

از میان قدمای متکلم و فقهای شیعه به ندرت می‌توان باب مستقلی در باب حکومت و ولایت یافت که به صراحت درباره مسائل و احکام تکلیفی حکومت بحث کرده باشد. این گونه مسائل را در لابه‌لای مباحث فقهی دیگری که عمده آن‌ها مربوط به احکام تکلیفی فرد است، می‌توان جستجو کرد. تنها از زمان محقق کرکی (وفات: ۹۴۰ ق) به بعد، به‌ویژه در دوره ملا احمد نراقی (زندگی: ۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق)، می‌توان تعبیری را به دست آورد که به صراحت درباره تعلق تکلیف شرعی بر امام و حاکم اسلامی بحث کرده است. وقتی ولایت و امارت موضوع مباحث فقهی نباشد و صرفاً به گونه‌ای استطرادی از آن بحث شود، طبیعی است که درباره احکام تکلیفی آن نیز کمتر بحث می‌شود.

بسیاری از ابواب فقهی مانند قضاوت، جهاد، زکات، خمس، امر به معروف و نهی از منکر، نماز جماعت و جمعه و نماز دو عید فطر و قربان، و حدود و تعزیرات، جزء تکالیف مستقیم حاکم اسلامی است. لیکن تمام این ابواب فقهی با محوریت حاکم اسلامی مفتوح نگشته است. در کتاب‌های فقهی واژه‌هایی مانند «للامام» و «مع الامام» زیاد به کار رفته است، ولی واژه «علی الامام» را کمتر مشاهده می‌کنیم؛ زیرا دو واژه اول در جایی به کار می‌رود که در مقام بیان تکلیف غیر امام است، اما واژه سوم (علی الامام)، در مقام بیان تکلیف دولت و حاکم است. بالاین وصف، سعی خواهد شد از لابه‌لای کلام امامیه تعبیری را که مؤید فرض «دولت مکلف» است، استخراج نماییم.

شیخ طوسی (زندگی: ۳۸۵-۴۶۰ ق) در بیان فرق میان نبوت و امامت به نکته‌ای اشاره دارد که در اینجا مفید است. ایشان با توجه به دو معنای لغوی و اصطلاحی امامت، معتقد است که امامت در معنای لغوی (مقتدا بودن امام در افعال و گفتار) با نبوت تفاوت ندارد. هر پیامبر مقتدای مردم است. ولی امامت در معنای اصطلاحی (تدبیر امت و سیاست) با نبوت فرق دارد، زیرا بر همه پیامبران الهی سیاست و حکومت واجب نشده است. پیامبرانی که ولایت بر آنها واجب شده بود، مانند حضرت داود (ع) و سلیمان نبی (ع) و رسول گرامی اسلام (ص) مأمور به تشکیل حکومت بودند.

از حیث معنای نخست، امام با نبی تفاوتی ندارد؛ زیرا نبی نیز کسی است که کردار و رفتار او اقتدا شود، اما از حیث معنای دوم باید گفت، قیام به تدبیر و سیاست است و به دست گرفتن امور حکومتی جامعه بر هر نبی‌ای واجب نیست؛ زیرا محال نیست که مصلحت اقتضا کند خداوند صرفاً برای ابلاغ اموری که به مصلحت مردم و لطف در واجبات عقلی است، پیامبری را فرو فرستد بدون آنکه تأدیب کس و یا محاربه با کس و یا تدبیر امور جامعه را از او بخواهد.

کسانی که معتقدند نبی از آن حیث که نبی است، پرداختن به امور سیاست و تدبیر جامعه بر او واجب است، از حقیقت دور افتاده‌اند و ادعای بدون دلیل به میان آورده‌اند. از مفاد آیه ۲۴۷ سوره بقره نیز مدعای ما استنباط می‌شود. جمع میان نبوت و حکومت، تنها در خصوص برخی از انبیا مانند داود(ع) و سلیمان(ع) و پیامبر گرامی اسلام(ص) بوده است. بنابراین، امامت به معنای دوم، لازمه نبوت بما هی نیست؛ اگرچه در خصوص برخی از پیامبران، نبوت و امامت (به معنای ولایت) با هم بوده است (امامت پژوهی، ص ۵۹).

ملا احمد مقدس اردبیلی (وفات: ۹۹۳ ق) در شرح این جمله علامه حلی(ره): «و القضاء واجب علی الکفایه» - بحث کتاب القضاء - دلایل مختلفی را برای وجوب قبول ولایت در قضا و حکم از امام معصوم(ع) ذکر کرده است؛ از جمله این دلایل عبارت از وجوب ردّ و دفع ظالم از ظلمش و انصاف بر مظلوم، دفع مفسد، رساندن حقوق مردم به آن‌ها، انتظام نظام انسانی و نظام معیشتی جامعه و غیره. مقدس اردبیلی در ادامه بیان کرده است که تمام این دلایل به نوبه خود دلیلی بر وجوب نبی و امام علیهم‌السلام است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۲، ص ۱۹).

البته بسیاری از کتاب‌های فقهی، اگر از وجوب قضا بحث می‌کنند، مرادشان شخص منصوب از سوی امام است. لیکن این وجوب، نخست بر شخص امام تعلق می‌گیرد. قضاوت، وظیفه و تکلیف اصلی حاکم است و تعلق وجوب قضاوت بر منصوب به تبع تعلق وجوب بر امام است.

فاضل هندی (زندگی: ۱۰۶۲ - ۱۱۳۷ ق) در بیان عبارت علامه حلی (وجوب تولیت قضا در بلاد از سوی امام) دلایلی را ذکر کرده است: اول آنکه سیاست و حکومت بر مردم از سوی امام واجب است؛ دوم آنکه واجب است مردم منازعاتشان را بر اساس حکم الله رفع نمایند؛ سوم آنکه واجب است حق مظلوم از ظالم گرفته شود. از امیرالمؤمنین علی(ع) روایت شده است که در سفارش به عمر، تحفظ بر سه امر را کافی می‌داند که اگر بر آن سه امر تحفظ نداشته باشد، عمل به هر چیز دیگری او را کفایت نمی‌کند. حضرت وصی(ع) می‌فرماید آن سه امر عبارت از: إقامة حدود بر دوست غریبه؛ حکم کردن به کتاب در جهت رضا و سخط الهی؛ عمل عادلانه میان سیاه و سفید (فاضل هندی، ۱۱۸۰).

گرچه دلایلی که فاضل هندی برشمرده، در خصوص قضاوت است؛ ولی این دلایل عام است و از آن، مطلق تکلیف فهمیده می‌شود. زیرا همین دلایل را می‌توان برای وظایف دیگری که بر دوش حاکم اسلامی است، ذکر کرد. این دلایل، تعلیلی برای مطلق مکلف بودن حاکم اسلامی است. روایت منقول از حضرت وصی(ع) ناظر بر حکومت است. امام(ع) عمر بن خطاب را که به عنوان خلیفه مسلمین خوانده شده و در مقام حکومت قرار گرفته به اموری

سفارش فرموده است که بر شخص حاکم تکلیف آور است. اقامه حدود، حکم کردن بما انزل الله و اقامه قسط و عدل؛ سه امری است که شخص حاکم بر مبنای آن در دستگاه عدل الهی ارزیابی می‌شود. محافظت حاکم بر این سه موضوع او را در آخرت کفایت می‌کند.

ملا احمد نراقی (زندگی: ۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق)، عانده ۵۴ از کتاب *عوائد الایام* را به بیان اثبات ولایت فقیه و وظایف او اختصاص داده است. فاضل نراقی علت طرح چنین بحثی (ولایت فقیه) را این‌گونه ابراز کرده که چون دیده است برخی از مصنفان امامیه امور شیعیان را در زمان غیبت به حاکم منطبقه حوالت می‌دهند، بی‌آنکه دلیل قاطعی برای آن ذکر کنند یا اگر هم دلیلی دارند، تام نیست؛ درحالی‌که چنین امری بسیار مهم است. از سوی دیگر، فاضل نراقی از برخی فضلا و طلاب یاد کرده است که اهل احتیاط نیستند و به مجرد آنکه در خود قوه ترجیح و توانایی استنباط فروع از اصول شرع را احساس می‌کنند، بر مسند حکومت و ولایت بر رعیت نشسته مشغول به افتا و قضاوت می‌شوند. آنها در اموری دخالت می‌کنند که هنوز وجوب قبول حکومت آنان در آن امور ثابت نشده است و صرفاً از روی تقلید از گفتار علما است. فاضل نراقی پیامد این عمل تقلیدی و غیراجتهادی را هلاکت طرفین حکومت (حاکم خود خوانده و اتباع وی) دانسته است و از آنان می‌پرسد آیا خداوند به شما اذن چنین کاری را داده است یا بر خداوند افترا می‌بندید. نراقی به همین دلیل بر خود لازم دید عانده نظام‌مند و باارزش در باب وظایف فقها در امر ولایت و کسانی که ولایت فقیه بر آنها فرض است، بیان نماید (رسایل فی ولایة الفقیه، ص ۵۵).

فاضل نراقی در عانده ۵۴ پس از آنکه ادله خود را در اثبات ولایت فقیه در زمان غیبت ذکر کرده، در مقام اثبات وظایف ولی فقیه برآمده است. این وظایف عبارت است از افتا، قضا، حدود و تعزیرات، اموال ایتام، اموال مجانین و سفها، اموال غیب (غایبان)، نکاح (ولایت در نکاح افراد صغیر، مجنون و سفیه)، استیفای حقوق مالی مردم، تصرف در اموال امام و هر فعلی که به دلیل عقلی یا شرعی می‌بایست واقع شود (کل فعل لابد من ایقاعه لدلیل عقلی أو شرعی). طبیعی است که مقصود فاضل نراقی از «وظایف فقها»، تکالیف شرعی است که بر فقیه حاکم تعلق گرفته است. او به عنوان مجتهد و فقیه از احکام تکلیفی سخن می‌گوید که معطوف به فقیه حاکم است؛ بنابراین، ولایت فقیه در مقام اول بحث فاضل نراقی، به مثابه مسئله است (مسئله فقهی اثبات ولایت فقیه). اما ولایت فقیه در مقام دوم بحث وی (اثبات وظایف فقها)، مسئله نیست، بلکه موضوع است. شرایط تأسیس دولت دینی یا دولت مکلف در اذهان فقها با ورود به مقام دوم پدید می‌آید.

شیخ محمد حسن نجفی (وفات: ۱۲۶۶ ق)، صاحب جواهر، از کتاب *تحریر الاحکام الشرعیه* اثر علامه حلی و نیز از کتاب *ریاض المسائل* اثر سید علی طباطبایی (وفات: ۱۳۳۱ ق)

در واجب کفایی بودن قضاوت، نقل عدم خلاف و اجماعی بودن این حکم نزد فقهای امامیه یاد کرده، ولی صاحب جواهر در واجب کفایی بودن قضاوت تردید نموده و معتقد است که قضاوت واجب کفایی اصطلاحی در میان فقها نیست، بلکه قضاوت به اقتضای قاعده لطف که دلیل لزوم تعیین امام است، جزء سیاست و حکومت واجب بر امام معصوم (ع) به شمار می آید که برای حفظ نظام نوع انسانی، فردی را برای این امر منصوب می کند. بنابراین، صاحب جواهر قضاوت را تکلیفی بر حاکم اسلامی می داند که نمی تواند از آن شانه خالی کند و معنای کفایی بودن در این تکلیف راه ندارد (جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۱۰).

شیخ مرتضی انصاری (زندگی: ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) در دو جا بحث مفصلی درباره ولایت فقیه انجام داده است؛ یکی در بحث «شروط المتعاقدين» از کتاب *المکاسب* (ج ۳ و ۴، ص ۵۴۵) و دیگری در کتاب *القضاء* (ص ۴۵). در هر دو بحث، اصل ثبوت ولایت فقیه پذیرفته شده است؛ لیکن در دامنه و قلمرو ولایت فقیه اختلاف نظر وجود دارد. شیخ انصاری در کتاب *المکاسب*، از روایات وارده، عمومیت ولایت فقیه را، آنچنان که برای نبی (ص) و ائمه اطهار علیهم السلام ثابت است، معتقد نیست. اما در کتاب *القضاء*، از همان روایات، چنین عمومیتی را استدراک کرده است. البته بیان شیخ انصاری در کتاب *القضاء*، مبسوط تر و مستدل تر است؛ زیرا در *المکاسب*، پس از ذکر روایات به صرف جمله «بعد ملاحظه سیاقها أو صدرها أو ذیلها»، بسنده کرده، نظر خود را می گوید. اما در کتاب *القضاء*، سیاق ادله (روایات) و صدر و ذیل آنها را توضیح داده است و بر اساس آن معتقد به عمومیت ولایت فقیه شده است. به هر صورت، بحث ما نظر به تعبیری از شیخ انصاری در کتاب *المکاسب* است. وی با ملاحظه سیاق، صدر و ذیل روایات، می گوید: ادله در مقام بیان «وظیفه فقها» از حیث بیان احکام شرعی است و در مقام بیان سلطنت فقیه بر اموال و انفس، آن گونه که نبی (ص) و ائمه علیهم السلام سلطنت دارند، نیست. نکته در تعبیر «وظیفه» در کلام شیخ انصاری است. حتی اگر ولایت فقیه محدود به احکام شرعی باشد، این محدوده برای فقهای امامیه، یک وظیفه و تکلیف است. آنان مکلف به ولایت در بیان احکام شرعی هستند (کتاب *المکاسب*، ج ۳ و ۴، ص ۵۵۳).

سید میر عبدالفتاح حسینی مراغی (وفات: ۱۲۵۰ ق) در کتاب *العناوین* (عنوان ۷۴)، درباره ولایت حاکم شرع بحث کرده است. وی قلمرو ولایت حاکم شرع را محدود به اموری دانسته که از سوی شارع مقدس برای آن ولی مشخصی تعیین نکرده باشد. مراغی به تفصیل این امور را ذکر کرده که البته به این وسعت تا قبل از ایشان به طور یکجا در کتب فقهی نیامده است. مراغی اموری را که ذکر کرده، با تأسیس اصل، وظیفه حاکم شرع دانسته است (العناوین، ج ۲، ص ۵۶۲).

محمد رسول کاشانی تنها افتا را وظیفه و تکلیف شرعی فقیه ندانسته است، بلکه وظیفه بالاتر حکم کردن و رفع منازعه میان مردم است. به عقیده وی، این وظیفه یادشده ضروری دین است و سیره مسلمین در زمان غیبت، بر همین امر بوده است که برای رفع منازعاتشان نزد فقیه جامع الشرایط رجوع می‌کنند و بنای فقها بر حکم کردن بوده است و هرگز از پذیرش آن سر باز نمی‌زدند. منصوب نشدن فرد مجتهدی برای رفع منازعات، مفسدات مختلفی را به بار می‌آورد که عقل حکم به وجوب انتصاب می‌کند (ر.ک. الرسائل فی ولایة الفقیه، ص ۱۹۹).

نتیجه

حکومت و دولت دینی را نمی‌توان روی احکام فردی بنا کرد. تجربه حکومت اسلامی ایران این موضوع را کاملاً برای فقهای امامیه آشکار ساخته است. کمترین دلیل آن اختلاف مصالح فردی و حکومتی است. مصلحت‌های دولتی در همه جا با مصلحت‌های فردی یکسان نیستند؛ از این رو، نمی‌توان مصلحت یکی را بر دیگری تأویل برد. چون مصالح ولایی بر مصلحت فردی حکومت دارد، پس به رهیافت فقهی نوینی برای تأسیس دولت دینی نیاز است. رهیافت فقهی امام خمینی (ره) مبنی بر حکم اولی بودن حکومت و ولایت، راه را برای تأسیس دولت دینی باز کرده است؛ زیرا حکومت از چارچوب احکام فرعیه رها شده خود بسان حکم اولی و مستقل موجودیت پیدا کرده است. رهیافت این تحقیق نیز راهی برای تأسیس دولت دینی است. زیرا در رهیافت «دولت مکلف»، حکومت، مستقل و فارغ از چارچوب احکام فردی لحاظ شده است. دیگر اینکه حکومت اسلامی از باب ولایت بر محجورین نیست تا کنایه‌آمیز بر فقه سیاسی اسلام ایراد وارد نمایند و گفته شود مگر مردم محجورند تا به ولی نیاز داشته باشند. مردم محجور نیستند، ولی بی‌نیاز از ولایت هم نیستند؛ بلکه مردم به دلیل بلوغشان ضرورت حکومت را درک می‌کنند.

منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۲)، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ چهارم.
۳. امام خمینی (۱۳۸۴)، الاجتهاد و التقليد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ دوم.
۴. _____ (۱۳۷۹)، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول.
۵. _____ (۱۳۷۵)، تفسیر سوره حمد، _____، چ اول.
۶. _____ (۱۳۷۰)، آداب الصلاة، _____، چ اول.
۷. _____، صحیفه امام، _____، چ اول.
۸. _____، نبوت از دیدگاه امام خمینی (تبیان، دفتر چهل و یکم)، _____، چ اول.
۹. _____ (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، _____، چ اول.
۱۰. _____ (۱۳۶۳)، کشف اسرار، قم، چ اول.

۱۱. اردبیلی، احمد (۱۴۱۹ق)، مجمع الفائده و البرهان، مؤسسه النشر الاسلامی، ج دوم.
۱۲. استادی، رضا و دیگران (۱۳۹۸ ق)، الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعیه الامامیه، مؤسسه در راه حق، قم، ج اول.
۱۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق)، القضاء و الشهادات، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ج چهارم.
۱۴. _____ (۱۴۲۴ ق)، فرائد الاصول، _____، قم، ج چهارم.
۱۵. _____ (۱۴۲۴ ق)، کتاب مکاسب، _____، قم، ج پنجم.
۱۶. برجی، یعقوب علی (۱۳۸۵)، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان، انتشارات سمت، ج اول.
۱۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۴)، رسایل فی ولایه الفقیه، تحقیق: محمداکظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، بوستان کتاب، قم، ج اول.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، ولایت فقیه، ولایت؛ فقاقت و عدالت، مرکز نشر اسراء، ج چهارم.
۱۹. _____ (۱۳۷۸)، بنیان مرصوص، مرکز نشر اسراء ج دوم.
۲۰. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۳)، حکمت و حکومت، نشر شادی، لندن، ج اول.
۲۱. حسین جاسم، (۱۳۸۶)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)، ترجمه محمدتقی آیت اللهی، امیرکبیر، ج چهارم.
۲۲. الحلبي، تقی الدین ابوالصالح (۱۳۴۰ ق / ۱۳۸۷ش)، الکافی فی الفقه، بوستان کتاب، قم، ج اول.
۲۳. حلّی، یوسف بن مظهر (علامه حلّی) (۱۴۲۰ ق)، تحریر الاحکام الشرعیه مکتبه التوحید، قم، ج اول.
۲۴. _____ (۱۴۱۹ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، مؤسسه نشر الاسلامی، قم، ج اول.
۲۵. _____ (۱۴۰۷ ق)، کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر الاسلامی، قم، ج اول.
۲۶. _____ (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، تحقیق مهدی محقق، دانشگاه تهران، ج اول.
۲۷. الحر العامل محمد بن الحسن (۱۴۲۴ق)، وسایل الشیعیه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ج اول.
۲۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۶)، رساله امامت، ترجمه ابراهیم احمدیان، انتشارات قیام، قم، ج اول.
۲۹. _____ (بی تا)، نهج الولایه، _____، قم، ج چهارم؛ بی تا.
۳۰. الحسن بن زین الدین (۱۳۶۵)، معالم الدین و ملا زالمجاهدین، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ج اول.
۳۱. حسین مراغی سیدمیرعبدافتاح (۱۴۲۵ ق)، العناوین، _____، قم، ج دوم.
۳۲. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی) (۱۴۰۹ ق)، کفایه الاصول مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ج اول.
۳۳. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۳۸۶)، نظام حکومت در اسلام، انتشارات امام عصر (عج)، قم، ج چهارم.
۳۴. جعفر سبحانی (۱۳۸۱)، تهذیب الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج اول.
۳۵. سبزواری، هادی (۱۳۷۶)، رسایل حکیم سبزواری، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، ج دوم.
۳۶. سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۲)، اندر باب اجتهاد، نشر طرح نو، ج اول.
۳۷. _____ (آبان - دی ۱۳۷۷)، ولایت باطنی و ولایت سیاسی، نشریه کیان، ش ۴۴.
۳۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۸۸)، امامت و مهدویت، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ج شش.
۳۹. صدوق محمدبن علی بن بابویه قمی (۱۴۱۵ ش)، المقنع، مؤسسه امام هادی، ج اول، قم.
۴۰. _____ (۱۳۹۲ ق)، من لایحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ج دوم.
۴۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷)، شیعه، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، بوستان کتاب، قم، ج اول.
۴۲. _____ (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر نشر جامعه مدرسین، قم.
۴۳. _____ (۱۳۶۲)، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ج اول.
۴۴. _____ و دیگران (۱۳۴۱)، مرجعیت و روحانیت، شرکت سهامی انتشار، ج دوم.
۴۵. طبرسی، احمدبن علی بن ابی طالب (۱۴۰۳ ق)، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد.
۴۶. طوسی (شیخ الطائفه) ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۳)، الاستبصار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج چهارم.
۴۷. فاضل هندی، محمد بن الحسن الاصفهانی (۱۴۲۴ ق)، کشف الاثام عن قواعد الاحکام، مؤسسه نشرالاسلامی، ج اول، قم.
۴۸. عبدالرازق علی (۱۳۸۰)، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده سرا، ج اول.

۴۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷)، فقه سیاسی، ج ۲، امیرکبیر، چ دوم.
۵۰. کدیور، محسن (۱۳۷۸)، حکومت ولایی، نشر نی، چ سوم.
۵۱. کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی) (۱۴۰۹ ق)، رسایل محقق کرکی، تحقیق محمد الحسون، کتابخانه آیه... مرعشی نجفی، چ اول، قم.
۵۲. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۵ ق)، اصول الکافی، دارالاضواء، بیروت.
۵۳. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴)، فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه، احمد علی قاسمی و همکاران، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چ اول.
۵۴. مجتهد شبستری (۱۳۷۹)، محمد نقدی بر قرائت رسمی از این طرح نو، چ اول.
۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، امامت و رهبری، انتشارات صدرا، چ سوم.
۵۷. _____ (۱۳۸۶)، ولاء و لایتها (مجموعه آثار ۳)، _____، چ دوازدهم.
۵۸. _____ (۱۳۷۹)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (مجموعه آثار ۲)، _____، چ نهم.
۵۹. مفید (شیخ مفید) ابی عبد... محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۰۳ ق)، المقنعه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چ پنجم.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲)، آیات ولایت در قرآن تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی، انتشارات نسل قلم، قم، چ دوم.
۶۱. محمد بن مکی (شهید اول) و العلامه البیاضی (۱۳۸۰)، اربع رسایل کلامیه، بوستان کتاب، قم، چ اول.
۶۲. منهج ابراهیم (دشتی) (۱۳۸۶)، خلافت و امامت در نهج البلاغه، انتشارات اسوه، دوم.
۶۳. نجفی، محمد حسن جواهر (بی تا)، الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، چ هفتم.
۶۴. نراقی، محمد مهدی (۱۳۶۶)، انیس الموحدین، تصحیح قاضی طباطبائی، انتشارات الزهراء، چ دوم.
۶۵. نراقی، احمد (۱۴۱۹ ق)، مستند الشیعه، مؤسسه آل‌البیت لاصیاد والتراث، قم، چ اول.
۶۶. النعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، الغیبیه، ترجمه محمد جواد غفاری، دارالکتب الاسلامیه، چ اول.
۶۷. یزدی مطلق محمود و دیگران (۱۳۸۷)، امامت پژوهی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چ سوم، مشهد.