

# کارویژه‌های سیاسی ولایت فقیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۲/۱۶

ابوالحسن حسنی \*

## چکیده

نظام سیاسی در اندیشه سیاسی شیعی بر پایه اصل ولایت الهی است که در ولایت پیامبران، امامان و فقیهان پارسا و باکفایت، تجلی یافته است و بر این اساس، از کارویژه‌های سیاسی آن سخن به میان می‌آید. می‌توان کارویژه‌های سیاسی ولایت فقیه را از منظری جامعه‌شناختی مطالعه کرد. از این منظر، می‌توان رویکرد ولایت فقیه به پدیده‌ها و مسائل سیاسی را به عنوان کارویژه‌های آن بررسی کرد. همچنین، می‌توان کارویژه‌های سیاسی ولایت فقیه را از منظری فقهی مطالعه کرد. از این منظر، رویکرد ولایت فقیه در اقامه فقه در فضای سیاسی کارویژه‌های آن به شمار خواهد آمد. این نوشتار منظر دوم را برای تحلیل موضوع انتخاب کرده است.

**واژگان کلیدی:** ولایت فقیه، مشروعیت، تنجیز، مصالح عالیه شرعی، سیاست‌های کلان شرعی.

\* عضو هیئت علمی گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (eeqazahh@hatmail.com).

## مقدمه

ولایت، مهم‌ترین مبدأ کلامی اندیشه سیاسی شیعی است، به گونه‌ای که همه هویت این اندیشه بر اساس آن تعریف می‌شود و معنا می‌یابد. نظام سیاسی در اندیشه سیاسی شیعی بر پایه اصل ولایت الهی است که در ولایت پیامبران، امامان و فقیهان پارسا و باکفایت تجلی یافته است. اساساً ولایت فقیه با هویت سیاسی تعریف می‌شود و بنابراین سخن گفتن از کارویژه‌های سیاسی آن لازم به نظر می‌آید.

اگر از نگاه یک سیاست‌مدار به این مسئله بنگریم، او می‌تواند رویکرد ولایت فقیه به پدیده‌ها و مسائل سیاسی را به عنوان کارویژه‌های آن مطالعه کند و به این ترتیب معیار مناسبی برای مقایسه نظام سیاسی ولایت فقیه با نظام‌های سیاسی دیگر به دست آورد. از این منظر، او می‌تواند دریابد ولایت فقیه، افزون بر در برداشتن مزایای نظام دموکراتیک بشری، از کاستی‌های آن نیز به دور است و این نظام بهترین روش ممکن برای رسیدن به حقوق مشروع و قانونی بشر، از جمله آزادی در مشارکت سیاسی و دخالت در اداره امور جامعه است. همچنین، احترام به حقوق طبیعی و قانونی افراد، پاسداشت آزادی‌های مشروع، نفی استبداد و خودکامگی در صحنه‌های سیاسی، یکسان انگاری افراد جامعه در برخورداری از ثروت‌های ملی و امکانات دولتی و واگذاری امتیازات به میزان تلاش برای همگان از هر نژاد، رنگ، زبان و قومیت، مساوات در احکام قضایی میان عالی‌ترین شخص حکومت و دیگران، تأمین اجتماعی افراد جامعه، نگاه ویژه به محرومان و مستضعفان و صدها دستور اخلاقی و ارزشی از جمله کارویژه‌های ولایت فقیه است.

از سوی دیگر، می‌توان از منظری کلامی و فقهی کارویره‌های سیاسی ولایت فقیه را مطالعه کرد. تشکیل حکومت دینی واجب نفسی نیست، بلکه واجب غیری است. در دلایل عقلی نظریه انتصاب و ولایت فقیه، حکومت دینی برای اهدافی چون اجرای احکام خدا، توسعه دین‌مداری، تأمین عدالت، امنیت و نظم لازم دانسته شده است؛ بنابراین سخن از کارویره‌های ولایت فقیه جایگاهی مهم از منظر کلامی و فقهی می‌تواند داشته باشد؛ زیرا بدون این کارویره‌ها اعتبار ولایت برای فقیه لغو خواهد شد. امید است با بررسی این کارویره‌ها روشن شود که «بررسی احکام سیاسی - اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع‌الشرایط، تحقق این احکام امکان‌پذیر نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

در این نوشتار، از منظر کلامی و فقهی به کارویره‌های ولایت فقیه نگاه می‌شود و چهار کارویره سیاسی اساسی برای ولایت فقیه بررسی می‌شود:

۱. تأمین مشروعیت نظام سیاسی؛ ۲. تنجیز احکام اجتماعی و سیاسی شرعی؛ ۳. حفظ مصالح عالیه شرعی؛ ۴. اجرای سیاست‌های کلان شرعی.

## ۱. ولایت فقیه و تأمین مشروعیت نظام سیاسی

### ۱-۱. مشروعیت اصل نظام سیاسی

در هر نظام سیاسی حاکمان باید اطمینان یابند که هرگاه بحران یا کشاکشی سخت روی دهد، مردم تصمیم‌های آنان را به جهت اعتقاد به حقانیت آمریت آنان می‌پذیرند، نه به جهت ترس از خشونت، مجازات و اجبار (عالم، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶)؛

زیرا حمایت مردمی مهم‌ترین عامل بقای حاکمیت شمرده می‌شود. از سوی دیگر، انسان به طور فطری هر گونه موضع‌گیری اختیاری را پس از سنجش و ترجیح یکی از طرفین اختیار می‌کند؛ بنابراین اگرچه او اصل ضرورت حاکمیت را پذیرفته باشد، حاکمیت هر شخصی را نخواهد پذیرفت، مگر با دلیل کافی برای ترجیح حاکمیت او بر دیگران. این امور موجب طرح مسئله مشروعیت می‌شود.

در مکتب اسلام، به دلایل عقلی و نقلی ثابت می‌شود حکومتی مشروعیت دارد که حاکم آن از سوی حق تعالی به حاکمیت منصوب شود. این نکته را متکلمان شیعه، به ویژه در سال‌های اخیر، با استدلال‌های متنوع و متعدد نشان داده‌اند. رسول خدا ﷺ از سوی خدا به ولایت و حاکمیت منصوب شد؛ چنان‌که دلایل متعددی بر آن دلالت دارند؛ چون «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) و «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵) و «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر: ۷). پس از رسول خدا ﷺ نیز ائمه دوازده‌گانه از /میرمؤمنان ع تا حجة‌بن‌الحسن /العسکری به ولایت منصوب شده‌اند؛ چنان‌که از دلایلی چون «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) و «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) و حدیث متواتر جابر (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۳)

و نیز حدیث لوح (همو، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۸۰) روشن است. در دوران غیبت، ولایت تعطیل نمی‌شود؛ بلکه به دلایل عقلی و نقلی؛ چون صحیحہ عمر بن حنظلہ\* (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۶۹ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۰۱) و معتبره اسحاق بن یعقوب (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۸۴) برای فقیه ثابت می‌شود. از آنجا که این نوشتار در پی اثبات ولایت فقیه نیست؛ بلکه در پی تبیین کاروژه‌های سیاسی آن است؛ از تفصیل این ادله خودداری می‌شود؛ ولی به اجمال اشاره می‌شود که از این ادله روشن می‌گردد مشروعیت اصل حکومت با ولایت فقیه تعریف می‌شود و دولتی که فقیه در رأس آن نباشد، نامشروع است. پس مشروعیت بخشی به اصل نظام یکی از کاروژه‌های اساسی ولایت فقیه است. مشروعیت در سطوح پایین‌تری نسبت به اصل حکومت نیز قابل تعریف است. دو سطح بسیار مهم که باید مشروعیت آنها احراز شود، عبارت‌اند از: مناصب حکومتی، اجرای احکام شرعی در حوزه حکومت.

## ۱-۲. مشروعیت تصدی مناصب حکومتی

چنان‌که بیان شد، دولتی که فقیه در رأس آن نباشد، نامشروع است. این نکته مساوق با اصل ولایت فقیه است؛ ولی یک دولت از مجموعه بسیاری افراد به عنوان کارگزاران دولت تشکیل می‌شود که در مناصب حکومتی قرار دارند. تصدی مناصب حکومتی با چه معیاری برای این افراد مشروع می‌شود؟ مدعا

\* اگرچه مشهور این روایت را مقبوله دانسته‌اند؛ ولی نگارنده به تبع شهید ثانی و نیز شیخ محمد سند این روایت را صحیح یافته است (المحوزی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۱-۲۰۸).

این است که مشروعیت تصدی مناصب حکومتی به ولایت فقیه ارجاع می‌شود. دو دلیل عقلی بر این مدعا می‌توان آورد.

۱. دلایل عقلی ولایت فقیه هر گونه تصرف در امور حکومتی را تنها برای ولی فقیه ثابت می‌کند؛ بنابراین تصرف هیچ فرد دیگر در امور حکومتی جایز نیست، مگر از باب کارگزاری برای ولی فقیه.

۲. این افراد به جهت مسئولیتی که در مناصب حکومتی دارند، در بیت‌المال و نیز در امور مردم دخالت کرده و تصرف‌هایی دارند. روشن است که این تصرف ولایت است. اگرچه این ولایت نسبت به ولایت فقیه محدود است و قوانین حدود آن را مشخص می‌کنند؛ ولی قوانین، به تنهایی، نمی‌توانند به تصرف آنها در امور مردم و بیت‌المال مشروعیت دهند؛ زیرا قانون، از جهت قانون بودن، منشأ بشری دارد و چنان‌که صرف قانون به ولایت ولی فقیه نمی‌تواند مشروعیت دهد، بلکه مشروعیت ولایت او باید به انتصاب الهی قابل ارجاع باشد؛ به همان دلایل صرف قانون به کارگزاران او نیز نمی‌تواند مشروعیت ببخشد. کارگزاری این کارگزاران که حدی از ولایت است، نیز باید به نصب الهی بازگشت نماید؛ بنابراین چنان‌که ولایت فقیه با واسطه نصب امام معصوم به این سمت، به نصب الهی منسوب گشته است، ولایت محدود کارگزاران او نیز با واسطه ولی فقیه به نصب الهی منتسب شده و مشروعیت می‌یابد.

وابستگی مشروعیت تصدی مقامات حکومتی به مشروعیت ولایت به حدی از روایات بر می‌آید که می‌توان بر آن ادعای تواتر معنوی کرد. روایات زیادی از ورود در مقامات حکومتی حاکمان نامشروع منع کرده‌اند. برای نمونه به چند روایت اشاره می‌شود. شیخ صدوق به سند صحیح از امام صادق علیه السلام از پدرانش از

رسول خدا ﷺ روایت می‌کند که فرمود:

«إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَيْنَ الظَّالِمَةُ وَ أَعْوَانُهُمْ وَ مَنْ لَاطَ [لَاقَ] لَهُمْ دَوَاةٌ وَ رَبَطَ كَيْسًا أَوْ مَدَّ لَهُمْ مَرَّةً [مَدَّةً] قَلَمٍ فَاحْشُرُوهُمْ مَعَهُمْ»: هرگاه روز قیامت برپا شود، منادی‌ای ندا دهد: ستم‌گران و دستیاران آنان و آنان که برای آنان دواتی آماده کرده‌اند و کیسه‌ای برای آنان بستند و قلمی برای آنان اصلاح کردند، کجایند؟ پس همه را با ستم‌گران محشور کنید (همو، ۱۴۰۶، ص ۲۶۰).

همچنین فرمود: «مَا اقْتَرَبَ عَبْدٌ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا تَبَاعَدَ مِنَ اللَّهِ»: بنده‌ای به سلطانی نزدیک نشده، مگر اینکه از خدا دور شد (همان) و نیز فرمود:

«إِيَّاكُمْ وَ أَبْوَابَ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا فَإِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا أَبْعَدُكُمْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَ مَنْ آتَرَ السُّلْطَانَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الْوَرَعَ وَ جَعَلَهُ خَيْرًا»: از دربار سلطان و پیرامون او بپرهیزید؛ زیرا نزدیک‌ترین شما به دربار سلطان و پیرامون او دورترین از خدای تعالی‌اند و هرکه سلطان را بر خدا ترجیح دهد، خداوند از او ورع را برده و سرگردانش می‌کند (همان).

در روایت متین **تحف العقول** که به جهت قوت متن، قابل اعتماد است، این نکته با شرح و حکم آمده است:

... ولایت دو قسم است. یک قسم از ولایت، ولایت والیان عادل است، کسانی که خدا به ولایت و سرپرستی آنان امر کرده و ولایت کارگزاران آنان و کارگزاران کارگزاران آنان تا پایین‌ترین مرتبه‌ای که در بخشی از بخش‌های حکومت بر زیردستان خود ولایت دارند. قسم دوم ولایت والیان جور است، و ولایت کارگزاران آنان و کارگزاران کارگزاران آنان تا پایین‌ترین مرتبه‌ای که در بخشی از بخش‌های حکومت بر زیردستان خود ولایت دارند.

ولایت والی عادل که خدا به شناخت او، ولایت‌پذیری از او و کار برای او در ولایتش و پذیرش ولایت کارگزارانش و کارگزاران کارگزارانش امر کرده است، قسم حلال از ولایت است؛ در جهتی که خدا به والی عادل فرمان داده است، بدون زیاده یا نقصان در آنچه خدا نازل کرده و بدون تحریف در سخن او و گذر از امر او به امر دیگری. پس اگر والی، به همین معنا، والی عادل بود، کارگزاری برای او و کار برای او و یاری او در ولایتش و تقویت او حلال و حلال‌کننده است و کسب با این امور حلال است؛ زیرا در ولایت والی عادل و کارگزارانش احیای هر حقی و هر عدلی و میراندن هر ستم و جور و فساد است و بنابراین آنکه در تقویت سلطه او می‌کوشد و بر ولایتش یاری می‌کند، به اطاعت خدا کوشش کرده، تقویت‌کننده دین خداست.

اما ولایت والی جائز و ولایت کارگزاران او، از رئیس آنان تا پیروان فرمانروا و زیردستان او و از کارمندان کارگزارانش تا پایین رتبه‌ترینشان که در بخشی از بخش‌های حکومت بر زیردستان خود سرپرستی دارند، قسم حرام از ولایت است. کار برای آنان و کسب با آن امور، به خاطر ولایت آنان، حرام و حرام‌کننده است و هرکس چنین کاری کند، کم یا زیاد، عذاب خواهد شد؛ برای اینکه هر چیزی از جهت یاری او، معصیت بزرگی از گناهان کبیره است؛ زیرا در ولایت والی جائز پایمال کردن همه حق و احیای همه باطل و آشکاری ستم و جور و فساد و ابطال کتاب‌ها و قتل انبیا و مؤمنان و خراب کردن مساجد و جایگزینی سنت خدا و شرایع او است؛ بنابراین کار با آنان و یاری آنان و کسب با آن امور حرام است، مگر به جهت ضرورتی چون ضرورت به خوردن خون و گوشت میت (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۳۲).



برخی روایات در باب قضا بر این نکته دلالت دارند. به سند موثق، /میر مؤمنان<sup>\*</sup> به شریح قاضی می‌فرماید: «یا شَرِيحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِي نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٍّ»: ای شریح! در مجلسی نشسته‌ای که در آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا بدبخت نمی‌نشیند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۶۳۸ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۱۷ / صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵) و در حدیثی معتبر، امام صادق<sup>ع</sup> می‌فرماید:

«اتَّقُوا الْحُكُومَةَ؛ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ، لِنَبِيِّ أَوْ وَصِي نَبِيٍّ»<sup>\*</sup> از حکومت پرهیز کنید! همانا حکومت تنها برای امام دانا به قضاوت و دادگر در میان مسلمانان است، برای پیامبر و جانشین پیامبر است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۶۳۷ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۱۷ / صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵).

بر این اساس، این روایات، غیرنبی و وصی نبی نمی‌توانند عهده‌دار مقام قضاوت شوند، مگر اینکه از سوی آنان مأذون باشند؛ یعنی در قضاوت کارگزار آنان به شمار آیند و کارگزار دیگری بودن شقاوت است.

در صحیح‌ه عمر بن حنظله، عبارت امام صادق<sup>ع</sup> چنین است:

«يُنْظَرُ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا»: بنگرند از خودشان، چه کسی حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما

\* البته بنا بر نقل شیخ صدوق آمده است: «كَتَبَنِي أَوْ وَصِي نَبِيٍّ» که در این صورت انحصار ثابت نمی‌شود. البته آنچه عبارت متن نزد فقیهان مشهور است و بسیاری از فقیهان از آن انحصار برداشت کرده‌اند.

می‌نگرد و احکام ما را می‌شناسد، پس به او به عنوان حَکَم راضی شوند که من او را بر شما حاکم قرار دادم (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۶۹). عبارت «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» ظاهر در این معناست که با صرف علم مشروعیت قضا و حکومت او حاصل نمی‌شود، مگر اینکه منصوب از سوی امام باشد.

### ۱-۳. مشروعیت اجرای احکام شرعی (تنفیذ احکام)

شاید به نظر برسد که وقتی حکمی شرعی از قرآن و سنت استنباط شد، دیگر برای اجرای آن مشکلی نیست؛ ولی چنین نیست. هرکسی صلاحیت اجرای احکام حوزه حکومت و قضا را ندارد. این نکته ویژه شرع اسلام نیست؛ بلکه بنای عقلا در هر نظام سیاسی است. در هر نظامی برای جرایمی چون قتل و سرقت مجازات‌هایی تعیین می‌شود؛ ولی هیچ حاکمیتی نمی‌پذیرد که این مجازات‌ها جز از طریق نظام قضایی رسمی اعمال شود. در چنین احکامی، تکلیف معین می‌شود؛ ولی حکم نسبت به تعیین مکلف ساکت است و مکلف در حکمی دیگر یا با قرائن عقلی و عقلایی تعیین می‌شود (ر.ک: سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۹).

در نظام سیاسی اسلام، مشروعیت اجرای چنین احکامی با ارجاع به ولیّ فقیه حاصل می‌شود که در دوره غیبت با فقیه است؛ به تعبیر دیگر، اجرای این احکام بر عهده ولیّ فقیه است و دیگران حق ورود به این عرصه ندارند؛ مگر از باب کارگزاری وی که مأذون از سوی او باشند ولی فقیه نیز رأساً مجاز به اجرای چنین احکامی نیست؛ بلکه امام معصوم از سوی خدا مأمور اجرای

چنین احکامی شده و او فقیه را به عنوان کارگزار خود برای اجرای آنها انتخاب می‌کند؛ چنان‌که از عبارت «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» روشن است. نکته جالب توجه این است که برخی ضرورت وجود مرجعی واحد برای اجرای این نحو احکام را دلیل ضرورت وجود حکومت اسلامی دانسته‌اند (حیدری، ۱۴۲۴، ص ۱۹).

## ۲. ولایت فقیه و تنجیز احکام شرعی

این دو آیه نمونه‌ای از خطابات شرعی سیاسی‌اند:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (ممتحنه: ۹۸).  
لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵).\*\*

موضوع خطاب این آیات و نیز نحوه امتثال مفاد آنها یک مسئله مهم است.

\* خداوند شما را از نیکی کردن و دادگری نمودن با کسانی که در دین با شما جنگیدند و شما را از سرزمین‌تان بیرون نراندند، باز نمی‌دارد؛ که همانا خدا دادگران را دوست دارد. خدا شما را تنها از دوستی کردن با آنان که در دین با شما جنگیدند و از سرزمین‌تان بیرون راندند و بر بیرون کردن شما همپشتی نمودند، باز می‌دارد و کسانی که با آنان همپشتی بدارند، همانان ستمکاران‌اند.  
\*\* همانا رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان را فروآوردیم، تا مردم قسط را بر پا دارند.

ظاهراً این آیات چندان مورد توجه فقهای متقدم واقع نشده‌اند؛ ولی برخی از معاصران به آیه دوم (حدید: ۲۵) توجه داشته‌اند و درباره نحوه امتثال به مفاد آن تأکید کرده‌اند که امتثال تنها در ظرف حکومت و ظرف نظام ممکن است (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۹۳ / موسوی، ۱۴۲۳، ص ۹۹ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۵۲۳ / مؤمن قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۰) و حتی برخی آن را دلیل وجود حکومت اسلامی دانسته‌اند (موسوی، ۱۴۲۳، ص ۹۵ / اراکی، ۱۴۲۵، ص ۲۰۳). به هر حال، تردیدی نیست که جواز روابط سیاسی با کافران غیرحربی، عدم جواز روابط سیاسی با کافران حربی و اقامه قسط، هر دو، حکم سیاسی‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۵۵۱). همچنین، تأکید شده است که اقامه قسط تکلیف همه مکلفان است (سند بحرانی، ۱۴۲۶، ص ۲۳) (حسینی حائری، ۱۴۲۵، ص ۲۴۵ / اراکی، ۱۴۲۵، ص ۲۹۰).

آقای شمس با اشاره به آیه (حدید: ۲۵) بر آن است که بیعت با ولی امر که البته مساوق با تشکیل حکومت است، از بزرگ‌ترین مصادیق اقامه قسط است؛ ولی آن را واجب کفایی می‌داند (شمس، ۱۴۲۵، ص ۳۰۳). اگر مراد از بیعت، مصافقه و گذاشتن دست روی دست ولیّ فقیه است، این امر وجوب نفسی ندارد، بلکه اگر وجوبی بر آن تعلق بگیرد، به این اعتبار است که این عمل نشانه قبول ولایت و اظهار اطاعت است و یک نماینده از سوی یک گروه نیز می‌تواند مصافقه نماید و یا مصافقه با نماینده ولیّ فقیه نیز کفایت از مصافقه با خود او می‌نماید. حتی شاید مصافقه ضرورت شرعی نداشته باشد و این قبول ولایت و اظهار اطاعت در اقوام دیگر با سنن خود آنها ممکن باشد؛ ولی چه مصافقه صورت شرعی بیعت باشد و چه صورت عرفی، در هر صورت، به نظر نمی‌رسد

اعلام قبول ولایت و اظهار اطاعت واجب کفایی باشد؛ بلکه هر کسی که نسبت به واقعیت سیاست بصیر باشد، وجوب عینی آن آشکار به نظر می‌رسد.

اما اگر مراد وی از بیعت، قبول ولایت و اظهار اطاعت است که سیاق عبارت آقای شمس نیز همین معنا را نشان می‌دهد؛ به بداهت و روشنی کامل، بر هر مؤمنی واجب عینی است که ولایت ولی الهی را بپذیرد و از وی از اطاعت کند و با پذیرش عده‌ای دیگران از این امر معاف نمی‌شوند؛ به ویژه که آقای شمس آن را از بارزترین مصادیق اقامه قسط می‌داند. شاید تصور شود که اگر با بیعت کسانی قدرت در دست ولی الهی مستقر شده باشد و بقای آن در برابر دشمن تضمین شود، تکلیف از دیگران ساقط است؛ زیرا هدف استقرار ولایت است که با بیعت افراد کافی حاصل است؛ چنان‌که در صحنه‌های دیگر سیاسی؛ چون جهاد چنین است؛ ولی اصل بیعت با ولی فقیه و جای گرفتن در ولایت وی امری است و حضور در صحنه‌های مختلف که فرع اصل بیعت است، امری دیگر است. اصل بیعت بر همگان واجب است؛ ولی هر صحنه عده و عده خود را لازم دارد. ولایت جزء ایمان فرد فرد و یکی از پایه‌های اسلام است؛ چنان‌که با اسناد متعدد معتبر این نکته ثابت است:

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَ لَمْ يَنَاصْ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ»: اسلام بر پنج پایه بنا شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت و البته چنان‌که برای ولایت فریاد شده، بر چیزی فریاد نشده است (کلینی، ۱۴۲۹، ص ۵۱-۶۸).

اقامه قسط چگونه ممکن است؟ اقامه قسط در جامعه نیز اساساً کاری فردی نیست و هویت این عمل اجتماعی است. نمونه‌ای از قسط، در تعلیل حکم فیه

بیان شده است: «کی لا یكون دولةً بین الأغنیاء منکم» (حشر: ۷)؛ یعنی وجوب فیء برای آن است که چرخه ثروت در جامعه تنگ نگشته، بلکه گسترده باشد. گستردگی چرخه ثروت در جامعه این موجب می‌شود که هرکسی اگر بخواهد، علی‌الاصول بتواند از ثروت جامعه بهره داشته باشد. گستردن چرخه ثروت، مستلزم یک برنامه‌ریزی گسترده در باب نظام شغلی، روابط کارگر و کارفرما، نظام دستمزدها، ثروت‌های عمومی، مالیات‌ها و مانند آنهاست که اجرای آن نیازمند همکاری و همیاری همه جامعه است. این امر تنها بخشی از قسط در حوزه اقتصاد است. قسط، به معنای مطلق، در سیاست، فرهنگ، قضا و دیگر وجوه جامعه سیاسی جریان دارد. در باب آیه (ممتحنه: ۹۸) نیز همین مسئله وجود دارد. شاید روابط فردی با کافران موضوعی اجتماعی فرهنگی باشد؛ ولی روابط جامعه سیاسی مسلمانان با جوامع کفر هویت سیاسی دارد. آیه کریمه به حسب لفظ جامع هر دو معناست؛ ولی موضوع این بحث حیث سیاسی این مسئله است. از حیث سیاسی، خطاب آیه به جامعه سیاسی می‌تواند باشد، نه فرد.

در چنین خطباتی فرد فرد نمی‌توانند موضوع خطاب باشند؛ بلکه موضوع این خطابات جامعه سیاسی، به مثابه یک کل، است؛ بنابراین تا برنامه عملیاتی برای اجرای این نحوه احکام وجود نداشته باشد و وظایف افراد و گروه‌ها در آن مشخص نگردد، این احکام قابلیت اجرا نیافته و منجز نمی‌شوند.

اما این برنامه چه جایگاهی در فقه دارد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم اشاره به هویت منطقی خطابات شرعی است. دو نظریه مهم درباره هویت منطقی خطابات شرعی وجود دارد: نظریه خطابات انحلالی از مرحوم نایینی<sup>۱</sup> و نظریه

خطابات قانونی از امام خمینی<sup>ع</sup>. بنابر نظریه خطابات انحلالی، هر خطاب شرعی کلی، به بی‌شمار خطاب شرعی جزئی، به عدد افراد مکلف، حاضران، غایبان و آیندگان، تحلیل می‌شود و به هرکس خطاب شرعی خاص او ابلاغ می‌شود و تکلیف هر شخص از خطاب خاص به خود او انتزاع می‌شود؛ ولی بنابر نظریه خطابات قانونی، خطاب شرعی، به صورت یک خطاب کلی بر طبیعت مکلف ابلاغ می‌شود و در همان مرتبه طبیعت تکلیف از آن انتزاع می‌شود و افراد طبیعت مکلف به آن تکلیف می‌شوند؛ بنابراین بر اساس نظریه خطابات انحلالی، خطاب «لَيَقُومُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» به هرکس رأساً می‌گوید باید اقدام به اقامه قسط نماید؛ ولی امثال به چنین خطابات، با این مبنا غیرممکن است؛ زیرا انحلال خطاب به این معناست که هر فرد، به تنهایی مخاطب این خطاب است و هر فرد تکلیف مستقلی از خطاب خاص خود انتزاع می‌کند؛ به تعبیر دیگر، در خطابات انحلالی، عمومیت خطاب نسبت به موضوع خطاب، به این معناست که حکم به نحو عام استغراقی بر همه مخاطبان واجب است؛ ولی پیچیدگی اقامه قسط به حدی است که افراد، مستقل از هم قادر به انجام چنان عملیاتی نیستند. در این مبنا، عدم انحلال خطاب، فقط به این معنا می‌توانست باشد که حکم به نحو عام مجموعی بر همه واجب است و با تخلف بخشی، حتی یک نفر از امثال امر، فرمان الهی تحقق نیافته و همه قابل مؤاخذه‌اند. به این جهت، تکلیف به چنین حکمی ممکن نیست. از سوی دیگر، چنین خطابی به فعلی معین امر نمی‌کند و از این رو از نصوص مبین مقاصد به شمار می‌رود و بنابر مشهور، این نحوه خطابات شأن سندیت برای کشف حکم ندارند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۸۴).

بر پایه نظریه خطابات قانونی، این خطاب به طبیعت می‌گوید قسط را برپا کنید، بی آنکه منحل به خطابات شود. عموم لحاظ شده در معنای «النَّاسُ» فقط نشانگر عموم تکلیف و مکلف است و دلالت بر عموم خطاب ندارد. عموم مکلف نیز دلالتی بر عموم مکلف به ندارد؛ بلکه این نکته وابسته به سنخ مکلف به است؛ بنابراین در این نظریه تجزیه تکلیف به افراد ممکن است؛ ولی در خطاب قانونی خطاب به افراد تحلیل نمی‌شود و واحد است. اگر تکلیف امر مرکبی باشد، تجزیه تکلیف در چنین خطابی در همین مرحله، پیش از تحلیل آن به افراد، ممکن است؛ یعنی می‌توان بر همه یک تکلیف داشت و پس از تجزیه تکلیف، آن را به مکلف ابلاغ نمود\* (برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: حسنی، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

اما این تجزیه مرکزیت واحدی را می‌طلبد تا برنامه منسجمی برای اقامه قسط طراحی نماید. با تحقق آن برنامه، افعال متعدد، متنوع و ظاهراً متشتت افراد و گروه‌های جامعه را تحت نظامی درمی‌آید که حاصل آن قسط باشد. بر این اساس، اقوال برخی از فقها که مفاد این آیه را در ظرف حکومت قابل اجرا دانسته‌اند، تبیین می‌شود. بلکه نظر کسانی که آن را امری به شمار آورده‌اند که در ظرف حکومت می‌توان به تمام ابعاد آن عمل کرد، تبیین می‌شود. آیت‌الله سیفی مازندرانی، با اشاره به این آیه، می‌نویسد:

آشکار است که متعلق امر شارع از عدل و قسط تنها آن چیزی است که

\* دقت شود که خطاب در همان مرتبه ابلاغ حکمی فعلی است و تجزیه آن از شرایط تنجیز خطاب است که بنابر نظر امام از مراتب خطاب خارج است.



مطابق با موازین شرع و احکام دین باشد؛ از این جهت که شارع غیرآن را قسط و عدل نمی‌بیند ... هم چنین، ظاهر آیه مجرد ارشاد مردم به برپا داشتن قسط نیست؛ بلکه مقصود سوق مردم به برپا داشتن قسط با به جریان انداختن احکام الهی و تحکیم دین خدا در میان خودشان است ... بالوجدان در عصر غیبت این امر بر فقیه عادل منطبق است؛ زیرا وجدان حکم می‌کند این امر مهم در عصر غیبت جز با تشکیل حکومت عادل دینی محقق نمی‌شود و این امر جز با ت؛ ولی یک فرد عادل و عالم به موازین قسط که شارع اقدس با تشریع احکام دین و حدود شریعت وضع کرده است، ممکن نیست. این شخص تنها فقیه عادل و عالم به قوانین دین و احکام شریعت خواهد بود، نه جاهل جائری که از علم و عدالت بهره‌ای ندارد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸، ص ۷۳-۷۴).

بنابراین سنخ عمل سیاسی به گونه‌ای است که خطابات شرعی تکلیفی نسبت به آن باید قانونی باشند، نه انحلالی. در واقع، در چنین مواردی می‌توان گفت که حکم شرعی به وسیله ولی فقیه به صورت ساختارمند به اجزای خود تجزیه می‌شود و هر مکلف در آن ساختار سازه‌ای از حکم را انجام می‌دهد و در قبال آن مسئولیت دارد. در چنین ساختاری انجام حکم به صورت برنامه‌ریزی شده بر همگان واجب است، نه به صورت وجوب عام استغراقی و نه به صورت واجب کفایی. واجب برنامه‌ریزی شده بر اساس نظریه خطابات قانونی قابل تحلیل است؛ نه نظریه خطابات انحلالی. این نحوه واجب را می‌توان واجب مبرمج خواند.

### ۳. ولایت فقیه و حفظ مصالح عالیه شرعی

مصلحت مساوق با تناسب غرض با نیاز واقعی است. به تعبیر تشریحی، انسان نیازهایی دارد؛ اغراضی هم دارد؛ مصلحت عبارت از تناسب اغراض با نیازهاست. این تعریف همساز با فهم مشهور از مفهوم مصلحت است؛ اگر چه قالب آن نو به شمار آید. نمونه‌ای از فهم مشهور، تعریف محقق حلی است. محقق حلی در تعریف مصلحت می‌نویسد: «مصلحت امری است که سازگار با انسان در مقاصد دنیا یا آخرت یا هر دو است و حاصل آن تحصیل منفعت یا دفع مضرت است» (حلی (محقق)، ۱۴۰۳، ص ۲۲۱). در حقیقت، مصلحت را می‌توان در چارچوب معنای زندگی و معنای عمل تعریف کرد.

تکلیف ممکن است به حفظ یک چیز تعلق بگیرد. موضوع چنین تکلیفی صورت معینی ندارد؛ بلکه در شرایط مختلف حفظ آن چیز ممکن است صور مختلفی داشته باشد. موضوعاتی وجود دارند که باید حفظ شوند؛ ولی به جهت درهم تنیدگی موضوع با زمان و مکان، نمی‌توان با دستور ساده‌ای حفظ آن را تضمین نمود. برای نمونه، نظام سیاسی یا فرهنگی، حتی با قید اسلامیت، وابستگی بسیاری به زمان و مکان دارد و نمی‌توان برای حفظ آن به چند حکم فرعی بسنده کرد. بلکه ناچار خود حفظ نظام موضوع حکم تکلیفی به حفظ قرار می‌گیرد. هم چنین، حفظ و تضييع برخى موضوعات، نظیر نفس محترمه، مهم است، نه طریق حفظ و تضييع آنها. نصوص مبين مصالح، يعنى امر و نهى تکلیفی در قرآن و سنت نسبت به حفظ و تضييع برخى امور، نتیجه این نکات است. مصلحت معتبره شرعی را می‌توان با تکلیف به حفظ یک امر تعریف کرد. به تعبیر دقیق، مصلحت معتبره شرعی

امری است که بنابر شریعت الهی به حفظ آن مأمور باشیم.

در این جا مراد از مصلحت حفظ عقل و دین و نفس و نسل و عرض و نظام، مصالح ضروری به اصطلاح غزالی نیست؛ بلکه مراد حکم تکلیفی به حفظ این امور است. از آن جا که حفظ این امور پیامد فعل است، نه خود فعل، مصلحت معتبره تلقی می‌شود.

در حفظ مصالح معتبره شرعی، ولایت فقیه در سه موضع اساسی نقش دارد: تبیین و تعیین شواهد حفظ و تضييع مصالح، تفریع حکم مصلحتی، ترجیح در مقام تراحم مصالح معتبره. اکنون به اختصار این سه موضع تشریح می‌شود.

### ۱-۳. تفریع حکم مصلحتی

بنابر مبنای فقه‌ای شیعه، احکام فقهی، در مرتبه ثبوت، همه برای تحصیل و حفظ مصالح و نیز دوری و پاکی از مفساد جعل شده‌اند؛ ولی در مرتبه اثبات، بسیاری از احکام، نه از خود آن مصالح و مفساد، بلکه از نصوص دینی استنباط می‌شوند. حکم مصلحتی حکمی است که در مرتبه اثبات آن حکم، مصلحت سندیت داشته باشد. احکام مصلحتی از مصلحت معتبره شرعیه تفریع می‌شوند؛ نه از مصالح و مفساد واقعی. از آنجا که مصالح و مفساد واقعی وابسته به نظام کل هستی است، از دسترس بشر عادی خارج است و حکم بر اساس آن تنها در حد علم الهی می‌باشد که به نبی خود نیز حدی از آن را تفویض کرده است.

حق تعالی حفظ امری را تشریع کرده است. تفریع حکم برای حفظ موضوع امر، به مرتبه اجرای آن حکم شرعی مربوط است و نه به مرتبه استنباط و فتوا؛ بنابراین موضوع حکم مصلحتی یا قضیه شخصیه است یا خارجیه؛ در حالی که

موضوع فتوا قضیه حقیقیه است. مرتبه اجرا در حیطه فقاہت فقیه نیست و این تفریع در حوزه عمل مکلف قرار می‌گیرد؛ بنابراین باید روشن شود که چه کسی صلاحیت تفریع حکم از مصلحت معتبره را دارد.

موضوع مصلحت معتبره، گاهی در حیطه حیات فردی مکلف قرار دارد. برای نمونه، فرد به حکم آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵) مکلف است جان خود را حفظ نماید. تبیین مخصّص‌ها و قیود این حکم بر عهده فقیه است؛ ولی این شخص مکلف است که در هر موقعیتی بر اساس شرایط و با لحاظ قیود و تخصیصات شرعی، باید برای حفظ جان خود، تصمیم مناسبی بگیرد.

اما گاهی مسئله فراتر از حیات فردی است. وقتی سخن از حفظ نظام است، فرد، به تنهایی و مستقل از دیگران نمی‌تواند تصمیمی مناسب داشته باشد؛ بلکه تصمیمی هماهنگ در همه جامعه برای حفظ نظام ضروری است؛ بنابراین در عرصه سیاست، چنین تصمیم‌هایی باید در سطح عمومی باشد و تشخیص خصوصی آن کارگشا نیست. هم چنین، تفریع حکم از مصالح معتبره، در سطح نظر باقی نمی‌ماند، بلکه به سطح عمل کشیده می‌شود. در عرصه عمومی، حفظ مصالح معتبره عملی با هویت اجتماعی است. در تحقّق عمل اجتماعی اراده گروهی دخیل بوده و علی‌الأصول، عمل اجتماعی قائم به فرد نیست و باید تظاهر اجتماعی داشته باشد. عدم تمرکز در این گونه تصمیم‌ها منجر به وضع هرج و مرج شده و مساوق با عدم تدبیر خواهد بود.

ممکن است تصور شود که می‌توان همچون مسئله تقلید از مرجعیت فقهی در بخشی از ابواب فقه، می‌توان مسئله را به مجموعه فقها ارجاع داد.

اما، در عالم واقع، در این موارد اختلاف نظر میان عالمان نیز گریزناپذیر است؛ بنابراین لازم است یک مرجع فصل الخطاب، نظری نهایی برای ورود به حوزه عمل اختیار کند و این همان ولایت فقیه است. به همین جهت است که فقهای بسیاری از کریمه «لَيُقُومُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» ضرورت حکومت اسلامی را نتیجه گرفته بودند. در واقع، خطابات ناظر به مصالح عمومی خطابات‌اند که التزام به مفاد آنها تنها در صورتی ممکن است که جامعه به مثابه یک واحد، آن را یک تکلیف مبرمج به شمار آورد و با یک برنامه واحد به آن عمل نماید؛ بنابراین تکلیف الزامی برای حفظ مصالح عمومی جز در قالب حکم حکومتی قابل تبیین نیست.

### ۲-۳. تبیین و تعیین شواهد حفظ و تضييع مصالح

وقتی به مکلف گفته می‌شود معیار ظهر شرعی زوال آفتاب است؛ با همان فهم عرفی و عادی و با کمک حواس خود، به راحتی می‌تواند این موضوع را تشخیص دهد. در عمده مسائل باب عبادات و معاملات وضع چنین است؛ ولی در باب سیاسات وضع چنین نیست. تشخیص وضع سیاسی کاری بسیار سخت بوده و چه بسا حتی کارشناسان نیز در آن خطا کنند؛ مثلاً در عرصه سیاست، سیاستمداران باید قصد دشمن را با دقت بسیار خوبی حدس بزنند؛ ولی بسیار پیش می‌آید که حتی از پیش‌بینی حمله گسترده دشمن نیز عاجز می‌مانند. هم چنین، از آنجا که جدی گرفتن هر احتمالی نسبت به یک موضوع در عرصه سیاست، مستلزم صرف هزینه سنگینی است؛ اختلاف نظر میان دولت‌مردان در این مورد امری عجیب نیست.

در عرصه مصالح عمومی نیز وضع چنان است. برای نمونه، پیش‌بینی موفقیت در طرح‌های عظیم ملی مستلزم چارچوب‌های نظری است؛ ولی هم خود این چارچوب‌های نظری از سطح درک عرفی بسیار فراتر است و هم در اصل انتخاب چارچوب مناسب و نیز تحلیل اطلاعات بر اساس چارچوب انتخاب شده، اختلاف نظر شدید است. نمونه این مشکل اخیراً در طرح تحول اقتصادی مشاهده شد. برخی این طرح را بسیار موفق پیش‌بینی می‌کردند؛ ولی در مقابل برخی دیگر، نه تنها پیش‌بینی بحران‌های مالی عظیم را داشتند، بلکه اصل نظام را نیز در خطر می‌دیدند.

در مورد حفظ و تضییع مصالح پرسشی اساسی وجود دارد: بر اساس کدام چارچوب نظری باید درباره حفظ یا تضییع مصالح باید تصمیم گرفته شود؟ برای نمونه، در شرایطی که تلاش برای دستیابی به تکنولوژی هسته‌ای با تحریم‌ها و تهدیدها همراه است؛ با چه ملاکی می‌توان یک‌سو را حفظ نظام و طرف دیگر را تضییع نظام خواند؟ یا در انتخاب میان جنگ و صلح در شرایط سیاسی متنوع، با کدام معیار می‌توان گفت سویی حفظ نظام است و سوی دیگر تضییع نظام؟ در این مقام، یکی دیگر از کارویژه‌های اساسی ولایت فقیه دیده می‌شود.

اختلاف نظر در این چارچوب‌ها امری شایع میان اهل سیاست است؛ ولی در عرصه عمل نمی‌توان این اختلافات را راه داد و در نهایت باید همگان به یک رأی التزام عملی داشته باشند. در این مقام، ولایت فقیه در حوزه موضوع‌شناسی جریان می‌یابد و این نکته مهمی است. این موضوع‌شناسی هم‌چون حکم حکومتی، مشروعیت داشته و تبعیت از آن با همان ادله ثابت می‌شود.

### ۳-۳. ترجیح در مقام تراحم مصالح معتبره

در اصطلاح اصولی ان، دو گونه تراحم معرفی شده است: تراحم امثالی، تراحم ملاکی (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۵۴). شهید صدر نوع سومی از تراحم به نام تراحم حفظی را نیز معرفی می‌کند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۰۳). در هر دو یا سه گونه تراحم، موضوع تراحم تنها تکالیف است و از تراحم حقوق یا تکالیف و حقوق سخن به میان نیامده است. ولی فقه به تکالیف و حقوق دو شخص در برابر هم نیز می‌پردازد و لازم است ملاکات رفع تراحم در این مقام نیز بررسی شود. جریان سمره بن جندب که مصدر حکم قاعده لاضرر شمرده می‌شود، یک نمونه روشن از تراحم حقوق است.

در حوزه سیاست که روابط میان اشخاص در موضوع آن اهمیت بسیاری دارد، تراحم‌های بسیار پیچیده‌تری قابل شناسایی است. زندگی اجتماعی شبکه‌ای در هم تنیده از روابط میان انسان‌هاست. علاوه بر این، از آنجا که زندگی بشر تحت هدایت غرایز نیست و برای هر کنش یا واکنشی در برابر در پدیده‌های محیطی خود باید تصمیم بگیرد، زندگی او پیچیدگی‌های فراوانی دارد. در این جامعه او برای انجام بسیاری از کارها با موانع متعددی روبرو است. مثلاً در وضع اولی، افراد جامعه هریک در استفاده از منابع طبیعی و امکانات محیط با دیگران در یک رتبه‌اند؛ بنابراین در جامعه بشری تراحم منافع امری گریزناپذیر است. هم چنین، اینکه علاوه بر تراحم میان منافع افراد، تراحم میان تکالیف یا تراحم حقوق و تکالیف با هم و مانند اینها در زندگی اجتماعی پیش‌آمدی ناگزیر است. برای نمونه، هیئت حاکمه مکلف است امور متنوعی را در اقتصاد لحاظ نماید: عدالت، توسعه تولید،

سودآوری، رفاه، صرفه‌جویی و دیگر امور مانند آن‌ها. همچنین، در حوزه سیاست نیز امور متنوعی را باید لحاظ نماید: عدالت، امنیت، آزادی، اقتدار در حوزه بین‌الملل و امور دیگری جز آن‌ها. از طرف دیگر، کاملاً روشن است که در مقام عمل تراحم‌های بسیاری میان آنها روی می‌دهد و در حیات سیاسی تنوع و کثرت تراحم، عادی و عدم تراحم یک استثناست.

بسامد وقوعی این نحوه تراحم‌ها به حدی است که نمی‌توان برنامه‌ای کلان بدون در نظر گرفتن گونه‌های متنوعی از این تراحم‌ها طراحی کرد. در روابط اجتماعی سیاسی، علاوه بر تراحم تکالیف، تراحم حقوق و نیز تراحم حق با تکلیف هم معنا دارد. هم چنین، تراحم تنها در تکالیف و حقوق شخص واحد تعریف نمی‌شود. بلکه ممکن است تکلیف یا حق یک شخص با تکلیف یا حق دیگری دچار تراحم شود. هم چنین، در فقه سیاسی حقوق و تکالیف برای عناوین فقهی، تعریف شوند و این عناوین ممکن است تنها به شخصی اعتباری و نه شخصی تعلق داشته باشد. ممکن است این تراحم میان تکالیف یا حقوق دو شخص، دو شخصی باشد که یکی به شخصی حقیقی تعلق دارد و دیگری به شخصی اعتباری. هم چنین، ممکن است این تراحم در مرتبه امثال تکلیف یا تحقق حق باشد و نیز ممکن است در مرتبه ملاک تکلیف یا حق باشد.

مهم‌ترین تراحم‌ها در حوزه کلان سیاسی، تراحم میان مصالح عامه است. تراحم میان حفظ دین، حفظ نظام، حفظ نفس محترمه، حفظ عرض و حفظ مال در این حوزه بسیار عادی است. اگرچه شدیدترین شکل تراحم این مصالح در جنگ‌ها پدیدار می‌شود؛ ولی در غیرجنگ نیز همواره با تراحم میان این امور مواجه‌ایم. به ویژه در جنگ نرم با اشکالی از تراحم‌ها مواجه‌ایم که بسیار



پیچیده‌تر است. هم چنین، اگرچه گاهی تصور می‌شود که این مصالح با ترتیب حفظ دین، حفظ نظام، حفظ نفس محترمه، حفظ عرض و حفظ مال بر هم تقدم دارند؛ ولی این نحوه قواعد ساده با پیچیدگی عالم سیاست هماهنگ نیست. قواعد ساده‌ای چون تقدم مصالح جمعی بر فردی نیز همین گونه‌اند. این نوشتار در پی تبیین این پیچیدگی و کشف ملاکات ترجیح در تراحم این مصالح نیست؛ ولی اشاره می‌کند که برای چنین وضعی برنامه‌های اجرایی لازم می‌آید تا در مقام تراحم با کمترین هزینه، بیشترین بهره به دست آید. این همان فنون بهینه‌سازی است که در دانش مدیریت مورد توجه است و البته به نظر می‌رسد روش عقلای عالم نیز چنین است.

اما هم چون مسئله پیشین، یعنی تبیین و تعیین شواهد حفظ و تضييع مصالح عام، نمی‌توان در مرتبه اجراء، مسئله را به عموم یا کارشناسان ارجاع داد. بلکه لازم است هم برای تبیین ملاکات کلی رفع تراحم و هم برای طراحی برنامه‌های اجرایی رفع تراحم، یک مقام فصل الخطاب باشد. برای مقام ولایت فقیه مشروعیت تصرف در حقوق دیگران برای اداره جامعه تفویض شده است؛ بنابراین تنها مقام مشروع برای تبیین و ترجیح در مقام تراحم ولایت فقیه است.

#### ۴. ولایت فقیه و سیاست‌های کلان شرعی

در عبارتی چون «لاضرر و لاضرار» بنابر مشهور، «لا» نافی معنی شده است. بر این اساس، یک معنای مشهور پذیرفته شده برای این عبارت این است که هیچ حکم ضرری تشریع نشده است. سیاق این معنا خبری است؛ ولی دو مفاد انشایی از آن قابل اصطیاد است: ۱. احکام اسلام نباید ضرری تفسیر شوند؛

۲. احکام اسلام نباید به گونه‌ای اجرا شوند که به ضرر منجر شود. در باب قواعدی چون نفی حرج و نفی سیل نیز همین امر برقرار است. مفاد این خطابات؛ خود به خود، هیچ امر یا نهی مستقلاً را دربر ندارد؛ ولی نظامی جهت‌دار را برای احکام شرعی ایجاد می‌کند. مراد از سیاست‌های کلان شرعی قواعد حاصل از این نحوه خطابات است.

عنوان «سیاست کلان شرعی» در فقه سابقه ندارد؛ ولی موارد آن در فقه بی- سابقه نیست. فقه سیاسی برای سامان شرعی عمل سیاسی تأسیس شده است. این سامان تنها در قواعدی با نظامی خنثی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه این قوانین تحت قواعدی کلان قرار دارند که جهتی را بر آنها تحمیل می‌کند. این جهت، در قالب سیاست‌های کلان شرعی از خطابات شرعی قابل استنباط و اصطیاد است. این خطابات، شامل امر یا نهی خاصی نبوده و نیز در قالب مصالح نیز قابل بیان نیستند.

موضوع سیاست کلان شرعی و مصلحت معتبره، هر دو، پیامد فعل است؛ نه نفس فعل؛ ولی دو تفاوت عمده میان این دو وجود دارد. قالب نحوی بیان خطابات ناظر به سیاست‌های کلان شرعی معمولاً إخبار است؛ نه انشا؛ در حالی که قالب نحوی تکلیف به مصالح معتبره انشا امری است. إخبارها از سیاست‌هایی خبر می‌دهند که در مقام ربوبیت در تشریع احکام لحاظ شده است. مصلحت معتبره به مثابه مناط اعتبار شده و از آن حکم تفریع می‌شود؛ ولی سیاست کلان به مثابه مناط اعتبار نمی‌شود؛ بلکه جهتی کلی را نشان می‌دهد که جریان حیات دینی باید به سمت آن باشد و احکام فرعیه چنان اجرا شوند که در نهایت موضوع آن سیاست توسعه یابد. به عبارتی دقیق،

سیاست‌های کلان شرعی قواعدی فقهی برای آینده‌نگاری و مدیریت فقهی‌اند؛ بنابراین سیاست‌های کلان شرعی هم در عملیات استنباط و هم در اجرای احکام بر سایر احکام حکومت دارند. سیاست‌های کلان شرعی دو گونه‌اند: سیاست‌های کلان ایجابی و سیاست‌های کلان سلبی.

کبرای احکام ثانوی که در فقه کاملاً شناخته شده‌اند، نیز در حکم سیاست‌های کلان شرعی‌اند؛ ولی مفاد آنها سلبی است. قواعدی چون «لاضرر»، «لاضرر»، «لاخرج»، «نفی سبیل»، «الضرورات تبیح المحظورات»، «الممتنع عادة كالممتنع حقيقة»، «اضطرار»، «المیسور لایسقط بالمعسور» و تقیه که در فقه نیز کاملاً شناخته شده‌اند؛ از سیاست‌های کلان شرعی سلبی‌اند. سیاست‌های کلان شرعی ایجابی در فقه سابقه صریحی ندارند؛ ولی با عنوان مذاق شارع در فقه به کار رفته‌اند. به نظر نگارنده این سیاست‌ها با استناد به منابع و مدارک فقهی قابل اثبات‌اند و نیازی نیست با عنوان مبهم مذاق شریعت از آنها یاد شود. نگارنده مجموعه‌ای از این سیاست‌ها را در حوزه فقه سیاسی شناسایی کرده است که در اینجا بدون اثبات نام می‌برد: توسعه دین‌مداری، حفظ و توسعه عزت، توسعه چرخه ثروت، پرهزینه و کم‌بهره-سازی کفر و نفاق و بالاخره آسان‌سازی و زیباسازی دین‌مداری.

در حوزه سیاست، جریان این سیاست‌ها در قالب عمل اجتماعی ممکن است. در واقع، این سیاست‌ها، اجرای فقه سیاسی را تحت سازمانی خاص در می‌آورند و این سازمان نیاز به تمرکز در تدبیر و نهاد مسئول دارد. نهاد مسئول دو کارویژه اساسی دارد: ۱. تعیین نظریه برگزیده از میان نظریات متعدد در تبیین هریک از این سیاست‌ها؛ ۲. تبیین و تعیین شواهد توسعه و تضییع هریک از این

سیاست‌ها. نکته مهم در باب نسبت سیاست‌های کلان شرعی و مصالح معتبره این است که تفریع هر حکمی از مصالح معتبره تحت سیاست‌های کلان شرعی مشروعیت خواهد داشت.

## ۵. حکم حکومتی

در اینجا مناسب است به ماهیت حکم حکومتی نیز اشاره شود که عمده کارویژه‌های سیاسی ولایت فقیه در قالب آن اجرایی می‌شود. مرحوم آیت‌الله خوئی در فرق میان فتوا و حکم ولایی می‌نویسد: «فتوا عبارت است که حکم کلی فرعی استنباط شده از ادله خودش؛ ولی حکم ولایی برای کسی است ولایت بر امر و نهی در امور مباحه دارد» (موسوی خوئی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۳۶)؛ ولی شهید اول، در فرق میان این دو چنین می‌نویسد:

فتوا تنها اخباری از خدای تعالی است مبنی بر اینکه حکم وی در این قضیه چنین است؛ ولی حکم انشای اطلاق یا الزامی در مسائل اجتهادی و غیراجتهادی است که دو خصم بر سر آن با هم دشمن‌اند؛ ولی مدارک در آن به هم نزدیک است (عاملی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۲۰).

فتوا اگرچه به صورت حکم نگاشته می‌شود، ولی فقیه در مقام افتا تنها یک واسطه است. در واقع، در هر فتوایی یک عبارت نانوشته می‌ماند: «حکم خدا عبارت است از...». به همین جهت، تخلف از فتوا، به هیچ وجه تخلف از حکم فقیه به شمار نمی‌آید؛ بلکه بی‌واسطه تخلف از حکم خداست؛ ولی حکم ولایی، انشای ولی فقیه است و تخلف از آن ابتدائاً تخلف از فرمان خود ولی فقیه است. این نکته‌ای است که فقیهان دیگری چون صاحب جواهر نیز بر آن تأکید

کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۴۰۳ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۴۹۴)؛ ولی با اعتبار شرعی، تخلف از فرمان خدا شمرده می‌شود، چنان‌که درباره حکم حکومتی رسول خدا ﷺ و اهل بیت ﷺ آمده است: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر» (نساء: ۵۹) و درباره حکم حکومتی فقیه در صحیحہ عمر بن حنظله آمده است: «فَإِذَا حُكِمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرْكِ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۶۹)\*؛ بنابراین رأی شهید اول بر مرحوم آیت‌الله خوئی ترجیح دارد که فتوا را نه از جنس حکم، بلکه از جنس خبر می‌داند.

در عبارت مرحوم خوئی، حوزه حکم ولایی امور مباح دانسته شده است. این قید برای حکم ولایی وجهی ندارد و به نظر می‌رسد نه حکم قضایی و نه حکم حکومتی را شامل نمی‌شود. حتی به نظر می‌رسد ولایت پدر بر فرزند نیز از این حد فراتر باشد؛ ولی شهید اول حوزه حکم ولایی را اموری دانسته که در آنها تخصص وجود دارد. با این بیان، وی اگرچه حکم ولایی را از حدود قضا چندان فراتر نمی‌برد؛ ولی نشان می‌دهد که حکم ولایی به محدوده مباحات محدود نکرده است. تعریف صاحب جواهر از حکم ولایی این تفسیر را ندارد: «همانا حکم انشای سخن ویژه‌ای درباره حکمی شرعی است که به واقعہ مخصوصی تعلق دارد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۴۰۳).

\* به‌ویژه در پاورقی همین صفحه، اشاره شده که در برخی نسخ، به جای «بِحُكْمِنَا» واژه «بِحُكْمٍ» یا «بِحُكْمِهِ» آمده است.

نکته دیگر اینکه شهید اول در تعریف خود، حکم را مقید به مصالح معاش می‌کند و آن را از مصالح معاد جدا می‌کند، نکته‌ای که در عبارت مرحوم خوئی و صاحب جواهر نیست. مراد وی جداکردن عبادات است که در آنها مکلف با حکم حاکم بریء ذمه نمی‌شود؛ ولی این قید چندان کارساز نیست. در غیرعبادات نیز براءت ذمه مکلف در نفس الامر با حکم حاکم حاصل نمی‌شود؛ مثلاً اگر حاکم بر اساس بینه جعلی یا یمین کذب حکم به تصرف مالی داد، حرمت نفس‌الامری آن تصرف تغییری نمی‌کند، در حالی که این موضوع به عبادات مربوط نیست.

در مقایسه میان سه تعریف، به نظر می‌رسد تعریف مرحوم صاحب جواهر تعریف بهتر باشد: «همانا حکم انشای سخن ویژه‌ای درباره حکمی شرعی است که به واقعه مخصوصی تعلق دارد»؛ ولی این سخن نیز جامع نیست؛ زیرا چنان‌که بیان شد، حکم حکومتی شامل حوزه موضوع‌شناسی نیز می‌شود و نیز حکم شرعی بر سیاست‌های کلان شرعی اطلاق نمی‌شود، هرچند بر مصالح معتبره شرعی اطلاق شود. در مجموع به نظر می‌رسد در برنامه فقیه برای اقامه فقه، حکم حکومتی عبارت است از اجزای چنین برنامه‌ای که توسط وی به مکلف ابلاغ می‌شود.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار، از منظر کلامی و فقهی به کارویژه‌های ولایت فقیه نگاه شده، چهار کارویژه سیاسی اساسی برای ولایت فقیه بررسی شد: ۱. تأمین مشروعیت نظام سیاسی؛ ۲. تنجیز احکام اجتماعی و سیاسی شرعی؛ ۳. حفظ مصالح عالیه شرعی؛ ۴. اجرای سیاست‌های کلان شرعی.

پس مشروعیت بخشی به اصل نظام یکی از کارویژه‌های اساسی ولایت فقیه است. مشروعیت اصل حکومت با ولایت فقیه تعریف می‌شود و دولتی که فقیه در رأس آن نباشد، نامشروع است.

مشروعیت تصدی مناصب حکومتی به ولایت فقیه ارجاع می‌شود. تصرف هیچ فردی در امور حکومتی جایز نیست، مگر از باب کارگزاری برای ولی فقیه. در نظام سیاسی اسلام، مشروعیت اجرای احکامی شرعی سیاسی با ارجاع به ولی فقیه حاصل می‌شود که در دوره غیبت با فقیه است؛ به تعبیر دیگر، اجرای این احکام بر عهده ولی فقیه است و دیگران حق ورود به این عرصه ندارند، مگر از باب کارگزاری وی که مأذون از سوی او باشند.

موضوع خطابات شرعی سیاسی جامعه سیاسی، به مثابه یک کل، است؛ بنابراین تا برنامه عملیاتی برای اجرای این نحوه احکام وجود نداشته باشد و وظایف افراد و گروه‌ها در آن مشخص نگردد، این احکام قابلیت اجرا نیافته و منجز نمی‌شوند. در چنین مواردی حکم شرعی به وسیله ولی فقیه به صورت ساختارمند به اجزای خود تجزیه می‌شود و هر مکلف در آن ساختار سازه‌ای از حکم را انجام می‌دهد و در قبال آن مسئولیت دارد.

در حفظ مصالح معتبره شرعی، ولایت فقیه در سه موضع اساسی نقش دارد: تبیین و تعیین شواهد حفظ و تضييع مصالح، تفریع حکم مصلحتی، ترجیح در مقام تراحم مصالح معتبره.

جریان سیاست‌های کلان شرعی با حکم ولایی ممکن است. ولایت فقیه در این مورد دو کارویژه اساسی دارد: ۱. تعیین نظریه برگزیده از میان نظریات

متعدد در تبیین هریک از این سیاست‌ها؛<sup>۲</sup>. تبیین و تعیین شواهد توسعه و  
تضییع هریک از این سیاست‌ها.  
تفریع هر حکمی از مصالح معتبره تحت سیاست‌های کلان شرعی  
مشروعیت دارد.  
در برنامه فقیه برای اقامه فقه، حکم حکومتی عبارت است از اجزای چنین  
برنامه‌ای که توسط وی به مکلف ابلاغ می‌شود.



## منابع و مأخذ

۱. بحرانی، حسن بن علی بن شعبه؛ **تحف العقول عن آل الرسول**؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۲. بحرانی، محمد؛ **أسس النظام السياسي عند الأمامية**؛ ج ۱، قم: مكتبة فلك، ۱۴۲۶ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ **ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت**؛ ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۴. حسنی، ابوالحسن؛ «تعلق خطابات شرعی سیاسی به مکلف سیاسی بر اساس نظریه خطابات قانونی امام خمینی (ع)»؛ **فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی**، ش ۱۹، ۱۳۸۸.
۵. حسینی حائری، سیدکاظم؛ **المرجعية والقيادة**؛ ج ۳، قم: دارالتفسیر، ۱۴۲۵ق.
۶. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ **إیصال الطالب إلى المكاسب**؛ ج ۱، تهران: منشورات اعلمی، [بی تا].
۷. حلّی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن؛ **معارج الأصول**؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۳ق.
۸. حیدری، محسن؛ **ولاية الفقيه تاريخها و مبانيها**؛ ج ۱، بیروت: دارالولاء للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۴ق.

۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر؛ **دلیل تحریر الوسيلة - ولاية الفقيه**؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۸ق.
۱۰. —؛ **دلیل تحریر الوسيلة**؛ چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷.
۱۱. شمس، سیدحسین؛ «حوار مع آیت الله سیدحسین شمس»؛ **مجله فقه أهل البيت**؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، [بی تا].
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر؛ **بحوث فی علم الأصول**؛ چ ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۳. صدوق، محمدبن علی بن بابویه؛ **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**؛ چ ۱، قم: دارالرضی، ۱۴۰۶ق.
۱۴. —؛ **کمال الدین و تمام النعمة**؛ چ ۲، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۱۵. —؛ **من لا یحضره الفقیه**؛ چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن؛ **تهذیب الأحکام**؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۷. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی؛ **القواعد والفوائد**؛ چ ۱، قم: کتابفروشی مفید، [بی تا].
۱۸. علیدوست، ابوالقاسم؛ **فقه و مصلحت**؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

۱۹. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب؛ **الكافی**؛ ج ۱، قم: دار الحديث للطباعة والنشر، ۱۴۲۹ق.
۲۰. مؤمن قمی، محمد؛ **کلمات سديدة**؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ **أنوار الفقاهة - کتاب البيع**؛ ج ۱، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ **دائرة المعارف فقه مقارن**؛ ج ۱، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ق.
۲۳. موسوی خویی، سید ابوالقاسم؛ **صراط النجاة**؛ ج ۱، قم: مکتب نشرالمنتخب، ۱۴۱۶ق.
۲۴. —؛ **مصابح الأصول**؛ ج ۵، تهران: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۷ق.
۲۵. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن؛ **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.