

بررسی صفات و شرایط رهبر در قانون اساسی

حسین جوان آراسته*

تأیید: ۸۷/۴/۲۰

دریافت: ۸۷/۱/۱۵

چکیده

از آنجا که جایگاه رهبر در نظام جمهوری اسلامی ایران، جایگاهی بی‌بدیل است در اصول پنجم و یکصدونهم قانون اساسی، شرایط ویژه‌ای برای آن در نظر گرفته شده است. اجتهاد به صورت مطلق، عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت، بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی، اوصافی هستند که برای رهبر لازم شمرده شده است. در این مقاله با تأمل بر اوصاف یاد شده که البته خاستگاهی فقهی دارند- به بررسی این موضوع در حقوق اساسی ایران پرداخته شده و موارد قوت و ضعف اصطلاحات و تعابیر در نظر گرفته شده از سوی قانونگذار به گونه‌ای نسبتاً بدیع، مشخص گردیده است. تأمل در شرط تابعیت که قانون اساسی، نسبت به آن ساکت می‌باشد نیز نشانگر آن است که قانون اساسی در این خصوص، مبانی فقهی را بر موازین حقوقی مقدم داشته است.

واژگان کلیدی

ولایت فقیه، مرجعیت، اعلیت، فقاقت و تابعیت

*. محقق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دکترای حقوق عمومی.

رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران از جایگاه ممتاز و ویژه‌ای برخوردار است. این موقعیت، مقتضی آن است که رهبر، واجد ویژگی‌هایی متناسب با جایگاه رهبری باشد. با توجه به این مسأله، قانون اساسی شرایطی را برای ولیّ امر در نظر گرفته که برای هیچ مقام مسؤول دیگری ذکر نکرده است. خاستگاه اصلی این شرایط، متون فقهی می‌باشند که اینک در عالی‌ترین سند سیاسی و حقوقی کشور گنجانده شده و خبرگان ملت بر اساس این شرایط، دست به گزینش رهبر می‌زنند.

اصول پنجم و یکصدونهم قانون اساسی دربرگیرنده شرایط و اوصاف رهبری است. به موجب اصل پنجم، در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبّر است که طبق اصل یکصدوهفتم، عهده‌دار آن می‌گردد. اصل یکصدونهم، شرایط و صفات رهبر را در سه بند ذکر نموده است:

- ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه.
- ۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام.
- ۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدّد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است.

مقایسه میان دو اصل یادشده، روشن می‌سازد که اصل پنجم، اولاً و بالذات در صدد تأسیس اصل ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی است و ثانیاً و بالعرض در مقام بیان شرایط رهبر می‌باشد؛ در حالی که هدف اصل یکصدونهم چیزی جز بیان شرایط و صفات نیست. به همین جهت، شرایط مذکور در اصل پنجم به صورت منقّح‌تر و کامل‌تر در اصل یکصدونهم بیان شده است.

همان گونه که اشاره گردید این شرایط، ریشه‌ای فقهی دارند. ما به جهت اختصار به نقل دو عبارت از کتب فقهی اکتفا می‌کنیم:

الف- لابد فی الوالی من صفتین هما اساس الحکومة القانونیه و لا یعقل تحقّقها الا بهما: احدهما العلم بالقانون و ثانيهما العدالة و مسألة الکفاية داخله فی العلم بنطاقها الاوسع و لا شبهة فی لزومها فی الحاکم ایضاً (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۶۵-۴۶۶)؛ دو ویژگی لازم برای والی در

یک حکومت قانونی، علم به قانون و عدالت است به طوری که این دو ویژگی پایه و اساس حکومت قانونی است و تحقق حکومت بدون این دو ویژگی معقول نیست. البته عنصر کفایت [صلاحیت] در مفهوم موسع آن، داخل در علم است و تردیدی در لزوم این شرط برای حاکم نمی باشد.

ب- و اما شروط هذا المنصب فهي اربعة: العلم والعدالة والكفاية و سلامة الحواس والاعضاء... ولا يكفي من العلم الا أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص والامامة تستدعي الكمال في الاوصاف والاحوال (ابن خلدون، ۱۴۲۵ ق: ۱۸۷)؛ شروط این مقام چهار چیز است: علم، عدالت، کفایت [صلاحیت] و سلامتی حواس و اعضا و جوارح و علم بدون اجتهاد کافی نیست؛ زیرا تقلید نقص است، در حالی که امامت، مقتضی کمال در اوصاف و احوال فرد می باشد.

شرط «کفایت» که در منابع فقهی مورد اشاره قرار گرفته به معنای کاردانی و لیاقت و داشتن صلاحیت برای اداره امور کشور است. این شرط جامع همان اوصافی است که در بند سوم اصل یکصدونهم به تفصیل ذکر گردیده است که عبارتند از: «بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری» (قانون اساسی، اصل ۱۰۹، بند ۳). به طور خلاصه می توان شرایط مورد نظر قانونگذار را در سه محور صلاحیت علمی، اخلاقی و سیاسی مورد ارزیابی قرار داد که تحت عنوان شرایط رهبر قرار می گیرند.

شرایط رهبر

۱- صلاحیت علمی (مرجعیت یا علمیت)

در بند یک اصل یکصدونهم قبل از بازنگری، «صلاحیت علمی و تقوایی لازم برای افتاء و مرجعیت» یکی از شرایط رهبر ذکر شده بود. این شرط هنگام بازنگری در کمیسیون مربوطه مورد بحث قرار گرفت و اعلام گردید:

ملاک رهبری رهبر، علمیت است. اگر شخصی اعلم از دیگران بود باید او رهبری را به عهده بگیرد... «مرجعیت» خودش ملاک شرعی ندارد. بلی اگر دو نفر مساوی بودند و یکی از این دو مرجع بود، البته معلوم است که مرجع مقبولیت عامه دارد و با آوردن کلمه مقبولیت عامه در اصل [۱۰۷] در واقع خبرگان ارشاد شده که آن کسی را که مرجع است تعیین کنند (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۶۴۷، محمد مؤمن).

به دیگر سخن، با این تغییر، «مرجعیت» از مجموعه شرایط بیرون آمده و در گروه مرجحات قرار می‌گیرد؛^۱ بدین صورت که خبرگان هرگاه یکی از فقهای واجد شرایط را «علم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات... تشخیص دهند، او را به رهبری انتخاب می‌کنند.» (قانون اساسی، اصل ۱۰۷). در اصل یکصد و هفتم مصوب ۱۳۵۸، هیچ اشاره‌ای به «مقبولیت عامه» نشده بود، ولی به گفته مخبر کمیسیون رهبری در شورای بازنگری با حذف «مرجعیت» به عنوان یکی از شروط از اصل یکصد و نهم، «مقبولیت عامه» در اصل یکصد و هفتم جایگزین آن گردید و البته در مرتبتی پایین‌تر از شرط و صرفاً به عنوان یک مرجح. به اعتقاد کمیسیون، از میان فقیهان، کسی دارای مقبولیت عامه است که مرجع تقلید باشد و گویا مصداق روشن این عنوان همان مراجع تقلیدند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد قانونگذار در برخورد با حذف شرط مرجعیت با وسواس کامل برخورد نموده است. از یک سو برای آن مستند و مبنای شرعی قائل نبود (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۵۵ و ۶۹۳) و از نظر بنیانگذار انقلاب نیز مشروعیت چنین شرطی زیر سؤال رفته و حذف آن توصیه گردیده بود^۲ و از سوی دیگر گویا نگران بازتاب‌های منفی آن بود. به هر ترتیب تصریح به مقبولیت عامه در چنین شرایطی می‌توانست ضمن حفظ مبانی، به نوعی، تدارک‌کننده حذف شرط مرجعیت باشد.

۱. یکی از دلایل روشنی که مرجعیت در مسأله رهبری، ملاک شرعی ندارد، کثرت مراجع و وحدت رهبری است. مرجع اگر رهبر شود، زمانی که مراجع دیگر با مقلدان بیشتری وجود داشته باشند، مرجعیت او چه نقشی ایفا می‌کند؟!

۲. «امام فرموده بود شرط حتمی نباشد، بعد کمیسیون همین کار را کرد و گفت خوب، حتمی نباشد، اما یکی از اولویتهایها باشد؛ اما بعداً با یک مطالعه ثانوی این تصمیم گرفته شد که مرجعیت حذف بشود؛ به دو جهت: یکی این که... آن کسی ولی فقیه است، عبارت از آن است که در واقع فقیه و مجتهد عادل باشد؛ اما مرجعیت شرط نیست و مطلب دوم... ممکن است در آینده این مورد سوء استفاده قرار بگیرد و یک کسانی که اینها مرجع هستند و واجد سایر شرایط رهبری نیستند، یک عده‌ای از طرفدارانشان بخواهند با سر و صدا این را جلو بیاورند... اما به معنای این نیست که «بشرط لا» است، بلکه «لا بشرط» است (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۶۵۵-۶۵۶، ابراهیم امینی). امام خمینی در نامه‌ای به آیت‌الله مشکینی فرموده بود: «من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان سراسر کشور کفایت می‌کند... دوستان در شرط مرجعیت پافشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می‌دانستم که این در آینده نه چندان دور، قابل پیاده شدن نیست.» (صحیفه امام، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ۳۷۱).

الف. حذف شرط مرجعیت

با توجه به ملاحظاتی که مورد اشاره قرار گرفت، پیشنهاد کمیسیون رهبری در مورد این شرط بدین صورت ارائه گردید: «شرایط و صفات رهبر: الف - اجتهاد مطلق به طوری که به آسانی بتواند در ابواب مختلف فقه، احکام را استنباط کند» (همان: ۶۲۴).
در دفاع از این پیشنهاد گفته شد:

بر مجتهد متجزی اصلاً معلوم نیست فقیه اطلاق بشود تا حق ولایت داشته باشد. فقیه به کسی می‌گویند (فقیه به قول مطلق) که نسبت به احکام بتواند اشراف داشته باشد، اگر نگوییم بالفعل استنباطش موجود باشد قریب به فعل باشد. فلذا برای این جهت تعبیر شده است که به آسانی بتواند در ابواب مختلف فقه که همان اجتهاد مطلق است احکام را استنباط کند (همان: ۶۴۵، محمد مؤمن).

دقت در پیشنهاد فوق و نیز توضیحات ارائه شده مربوط به آن، نشان می‌دهد که گرچه شرط مرجعیت حذف شده بود، اما قیدی برای اجتهاد مطلق در نظر گرفته شده بود که چه بسا بسیاری از مراجع هم از مصادیق آن خارج می‌شدند؛ زیرا ولی فقیه باید مجتهد مطلق می‌بود که به راحتی بتواند در هر بابی از ابواب فقه، هر حکمی از احکام شرعیه را استنباط کند. بر اهل فن پوشیده نیست که این میزان تسلط و اشراف بر فقه در افراد بسیار نادری یافت می‌شود. رئیس شورای بازنگری در مخالفت با پیشنهاد مذکور اظهار داشت:

ظاهر این، این است که همه احکام را آقای مجتهد مطلق به طور آسانی بتواند استنباط کند. اگر این جور باشد، این فقیه خیلی کمیاب خواهد بود؛ برای این که هر فقیهی را بگویید همه احکام فقهی را به طور آسانی نمی‌تواند. مسائل احکام، علل احکام، گاهی مدارک احکام خیلی مشکل است. صاحب جواهر (رضوان الله علیه) با آن مقامش می‌بینید که گاهی مدت‌ها طول می‌کشید... در یک مسأله‌ای چند روز طول کشیده تا این را بنویسد و در آخر هم درست قضیه حل نشده. اگر ما شرط کنیم که یک فقیهی باشد که همه احکام را به آسانی بخواهد استنباط کند و واقعاً وجود خارجی این چنین فرد را شما نمی‌توانید پیدا کنید... پس صلاح است [بگوییم] اجتهاد مطلق به طوری که بتواند در ابواب مختلف فقه، احکام محل ابتلاء مردم را استنباط کند. هم کلمه «احکام» را بنده قید می‌زنم و هم کلمه «به آسانی» را پیشنهاد می‌کنم که حذف شود (همان: ۶۸۸-۶۸۹، علی مشکینی).

با توجه به ایراد فوق و به دنبال بحث‌های طولانی در شور دوم، عبارت بدین صورت اصلاح و پیشنهاد گردید: «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در همه ابواب فقه»^۱ (همان، ج ۳: ۱۲۸۳) و در نهایت به تصویب رسید (همان: ۱۳۰۷).

ب. تأکید بر اعلمیت

یکی از امور بحث‌برانگیز در همین رابطه در نظر گرفتن شرط «اعلمیت» بود. پس از آن‌که تقریباً همه اعضای شورای بازنگری در موافقت با حذف شرط «مرجعیت»، به آن رأی مثبت دادند، در مورد «اعلم بودن» به دو گروه موافق و مخالف تقسیم شدند، موافقان بر این نکته پافشاری می‌کردند که رهبر، علاوه بر شرط اجتهاد باید اعلم نیز باشد، در حالی که مخالفان، همان شرط اجتهاد را کافی می‌دانستند و با استناد به سخن امام که فرموده بودند: «شرط مرجعیت لازم نیست مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان سراسر کشور کفایت می‌کند»، نیازی به ذکر «اعلمیت» نمی‌دیدند (همان: ۱۲۵۵-۱۲۵۶، محمدرضا توسلی). به نظر می‌رسد فرمایش امام نمی‌توانست برای این گروه، قابل استناد باشد؛ چرا که با توجه به قرینه ذکر مرجعیت، ایشان در مقام نفی شرط مرجعیت، «مجتهد عادل» را کافی دانسته بودند. این امر هرگز به معنای نفی «اعلمیت» نیست؛ زیرا اساساً ناظر به این مسأله نمی‌باشد؛ همان‌گونه که ناظر به شرایطی چون مدیریت و مدبریت نبوده و به همین جهت آن شرایط را هم که در شرطیت آنها تردیدی نیست ذکر نکرده بودند.

برخی از اعضای شورا این نکته را یادآور شدند که در مورد لزوم اعلم بودن مرجع تقلید به جز بنای عقلا، دلیل دیگری وجود ندارد، ولی در مسأله ولایت، امامت و رهبری جامعه، اعلم بودن مورد تأکید قرار گرفته است. روایتی به صورت مستفیض از طرق شیعه و سنی نقل شده که هر امتی امرش را به کسی واگذارد، در حالی که در میانشان اعلم از او وجود دارد، کار آنان پیوسته به سوی انحطاط و سقوط خواهد رفت (همان: ۱۲۵۴). امام خمینی نیز در «کتاب البیع» خود پس از ذکر شرایطی چون علم به قانون، عدالت و کفایت می‌نویسد: «ضرورت آگاهی امام به احکام، بلکه ضرورت افضل بودن امام از غیر خودش، امر مسلمی در میان مسلمانان از صدر اسلام بوده است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۶۵). بدین ترتیب تأکید گردید که «اگر یک نفر اعلم باشد نوبت به غیر اعلم نمی‌رسد...» در بحث «شرایط و صفات رهبر» این را ذکر کردیم که در صورت

۱. به گفته مخیر کمیسیون «اکثریت گفتند: این عبارت «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه»، اجتهاد مطلق را خیلی خوب می‌رساند و عبارت زیبایی است و این سرّ عدول از لفظ اجتهاد به این کلمه شد.» (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۲۸۹).

تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که بالفقه والتدبیر اعلم باشد مقدم است.» (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگاری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۲۸۶، محمد مؤمن). به عبارت دیگر «شرایط علی قسمین: یک شرط... همان چیزی است که به عنوان الف و ب و ج که اعلمیت است و تقوا است و تدبیر و بینش که ذکر کردیم. یک شرط دیگر هم هست... اگر دو نفر باشند که یکی از آنها اقوای از دیگری است، اصل ۱۰۷ مقام اجرای آن است... مقبولیت عامه از نظر فقهی شرط نیست، ولی مسأله اعلمیت از نظر فقهی شرط است» (همان: ۱۳۰۱-۱۳۰۲). البته منظور از اعلمیت صرفاً اعلم بودن در فقه نیست (همان، ج ۲: ۶۴۶ و ج ۳: ۱۲۸۵). بلکه این برتری، برتری در سیاست و مدیریت را هم شامل می‌شود. در روایات مربوط به این بحث نیز آنچه مورد توجه قرار گرفته اعلمیت در معنای عام آن است. در صحیحۀ «عیص بن قاسم» تعبیر «اعلمُ بغممه»^۱ آمده است که ناظر به اعلمیت در تدبیر امور است. اگر فارغ از روایات نیز به مسأله بنگریم، بنا بر حکم عقل در صورت تعدد واجدین شرایط برای رهبری و اداره یک جامعه، برتری یکی از آنها در فقاہت یا سیاست یا مدیریت تعیین کننده خواهد بود. آری، اگر قادر به تشخیص این برتری نباشیم وظیفه‌ای متوجه ما نمی‌باشد، ولی در صورت آگاهی به امتیاز یک فقیه نسبت به سایر فقیهان، به حکم عقل، خبرگان باید همان فقیه را برگزینند؛ زیرا گزینش غیر او به منزله ترجیح مرجوح بر راجح خواهد بود که امری زشت و قبیح می‌باشد. به همین دلیل قانونگذار، ذیل اصل یکصدونهم پس از ذکر شرایط در سه بند اضافه نمود: در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است.

تثبیت اعلمیت در اصل یکصدونهم تأثیر خود را در اصل یکصدوهفتم گذاشت. اصلی که بیانگر مکانیسم عمل خبرگان در مقام تشخیص مصادیق رهبری می‌باشد.

۱. این روایت در باب جهاد است که مضمون آن دال بر انتخاب اصلح در هر موردی می‌باشد. عیص بن قاسم می‌گوید: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: «علیکم بتقوی الله وحده لا شریک له وانظروا لانفسکم فوالله ان الرجل لیكون له الغنم فیها الراعی فاذا وجد رجلاً هو اعلم بغممه من الذی هو فیها یخرجه و یجئ بذلک الرجل الذی هو اعلم بغممه من الذی کان فیها» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، باب ۱۳ از ابواب جهاد العدو، حدیث ۱). حضرت می‌فرماید: «به خود بنگرید، فردی که برای گوسفندان خود چوپانی دارد، اگر چوپان داناتر در امور گوسفندان را بیابد اولی را اخراج و کار را به دومی می‌سپارد.» در روایت معروفی از علی علیه السلام نیز نقل شده است که فرمود: «ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه»؛ «ای مردم سزاوارترین فرد برای حکومت کسی است که از دیگران تواناتر و به احکام خداوند داناتر باشد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲). نویسنده دراسات فی ولایة الفقیه، ۱۹ روایت را که بر لزوم اعلمیت والی دلالت دارند ذکر کرده است (ر.ک. به: دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ۳۰۲-۳۰۹).

۲- صلاحیت اخلاقی (عدالت یا تقوا)

در متن پیشنهادی کمیسیون برای بند ب از شرایط و صفات رهبر «تقوای لازم برای امامت» ذکر گردیده بود. در توضیح آن گفته شد: «تعبیر به عدالت نکردیم؛ چون تقوای لازم برای امامت چه بسا بیشتر باشد از آن عدالتی که در یک امام جماعت مثلاً لازم هست. باید آنقدر معنویت و تقوای قوی داشته باشد که در برابر کوران‌هایی که پیش می‌آید بتواند قشنگ بایستد و به وظیفه الهی خودش عمل کند که امامت امت اسلام، این را اقتضا دارد» (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۴۵، محمد مؤمن و ج ۳: ۱۲۸۴ و ۱۲۹۲-۱۲۹۴). کمیسیون به این دلیل از واژه «عدالت» استفاده نکرد که «در مورد امامت و رهبری یک مقدار بالاتر از عدالت لازم است؛ برای اینکه عدالت در امام جماعت همان حسن ظاهری است...» (همان، ج ۳: ۱۲۹۲). تصور برخی از اعضای شورای بازنگری این بود که «تقوا» بار ارزشی و محتوایی بیشتری نسبت به «عدالت» دارد: «تقوا بیش از عدالت لازم است. ما نمی‌توانیم در ولیّ فقیه‌ای که... اختیار یک مملکت به دستش باشد، این را بیاوریم در حد یک عادل نماز جماعت از او معنویت بخواهیم و مبانی اخلاقی را در همین قدر از او انتظار داشته باشیم... این تقوا مسلّم یک مفهومی مازاد بر عدالت دارد. همین که «مخالفاً لهواه و مطیعاً لأمر مولا» در آن حدودی که هواهای نفسانی بر آن مسلط نباشد... (همان، ج ۲: ۶۷۸، احمد جنتی). «همان جوری که ولایتش تالی تَلُو اوست [معصوم] تقوایش هم تالی تَلُو اوست» (همان: ۶۸۶، عبدالکریم موسوی اردبیلی).

از سوی دیگر برخی از اعضا، «عدالت» را کافی می‌دانستند (همان: ۶۸۲، حسین هاشمیان) یا اینکه برای «عدالت» و «تقوا» به لحاظ مفهومی تفاوتی قائل نبودند: «عدالت و تقوا هر دو به معنای فعل واجبات و ترک محرمات است؛ یعنی این عبارت تقوا اینجا کافی است، اما من هم تصدیق دارم که عدالت اولی بود برای ذکر از تقوا. فلذا هر دو را ذکر بکنند بهتر است «عدالت و تقوای لازم»؛ چون هر دو یک عنوان خاص است» (همان، ج ۳: ۱۲۹۳، علی مشکینی).

رئیس مجلس معتقد بود که چون عدالت و تقوا هر دو مفهومی یکسان دارند، اگر از تقوا، انتظار مفهومی بیشتری دارید، قیدی به تقوا اضافه کنید: «کلمه تقوا و عدالت یکی است. با یک قید دیگری چیزی اضافه کنید. «عدالت و تقوای لازم برای امامت» این عیبی ندارد» (همان، ج ۲: ۶۸۹، علی مشکینی).

سرانجام پس از بحث‌های طولانی، عبارت «عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام»

به تصویب رسید (همان، ج ۳: ۱۳۰۷).

ارزیابی شرط عدالت و تقوا

مروری بر آثار فقهی و نظریات ارائه شده در زمینه شرایط حاکم و والی در اسلام، نشان دهنده آن است که فقیهان در زمینه صلاحیت اخلاقی والی به بیان شرط «عدالت» اکتفا کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۷ و ۴۹۸ و منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۸۹-۳۰۰). در روایات نیز عمدتاً بر وصف عدالت تأکید شده است. به عنوان نمونه، به ذکر چند روایت اکتفا می‌کنیم:

رسول خدا ﷺ:

ساعة امام عادل افضل من عبادة سبعين سنة... (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۵).

امیرمؤمنان خطاب به عثمان فرمودند:

فاعلم ان افضل عبدالله عندالله امام عادل هُدى و هدى فأقام سنّة معلومة و أمات بدعةً مجهولة (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴).

امام صادق ﷺ:

فوجه الحلال من الولاية، ولاية الوالى العدل الذى امرالله بمعرفة هو ولايته... (ابن شعبه حرّانى، ۱۴۰۲، ق: ۳۳۲).

امام صادق ﷺ:

إتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين كنبى او وصى نبى^۱ (همان، ب ۳ از ابواب صفات قاضى، ح ۳).

کاربردهای فوق، گویای متداول بودن شرط عدالت برای حاکم اسلامی است. عدالت گرچه در لغت به معانی برابری، وضع هر چیز در موضع آن و اعطای حق به ذی حق تعریف شده است، ولی در اصطلاح فقیهان، حالتی است در انسان که باعث ترک محرمات و انجام واجبات می‌شود و این حالت باید به صورت عادت و ملکه درآمده باشد. انسان عادل، کسی است که ترک محرمات و فعل واجبات در او نهادینه شده باشد. بنابراین، ترک حرام یا فعل واجب به صورت موردی و مقطعی، فرد را متصف به وصف عدالت نمی‌کند.

تقوا یکی از شایع‌ترین واژه‌های ارزشی در فرهنگ اسلام می‌باشد. این لغت و مشتقات آن صدها بار در قرآن کریم به کار رفته است (هاشمی رفسنجانی، ج ۸: ۳۴۴-۴۰۸) و در لسان روایات

۱. روایت گرچه در باب قضاوت است، ولی چون با حکومت سنخیت دارد (از باب وحدت ملاک)، شرایط مذکور در آن در مورد حکومت نیز صادق است.

و به‌ویژه در نهج البلاغه به‌وفور مورد توجه قرار گرفته و در زمینه تشویق به تقوا، زمینه‌های تقوا، آثار تقوا و موانع آن، سخن بسیار گفته شده است. یکی از خطبه‌های امیر مؤمنان در نهج البلاغه به معرفی متقین و بیان صفات آنان اختصاص یافته است (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).

در مقایسه میان دو واژه «عدالت» و «تقوا»، فراوانی کاربرد «تقوا» به مراتب بیشتر می‌باشد. این لغت که از ریشه «وَقَى» گرفته شده به معنای حفظ و صیانت است. راغب اصفهانی در فرهنگ قرآنی خود (مفردات) می‌گوید:

وقایه به معنی حفظ کردن چیز است از آنچه به او آسیب می‌رساند. «تقوا»؛ یعنی قرار دادن نفس در [چتر] حفاظتی از چیزی که می‌ترسد. این است حقیقت مطلب. گاهی خوف، تقوا و [گاهی] تقوا، خوف نامیده می‌شود از باب نامگذاری مسبب به جای سبب و [بالعکس] استعمال سبب در مسبب. در عرف شرع، تقوا به معنای حفظ و نگهداری نفس از چیزی است که ایجاد گناه می‌کند و این به واسطه ترک حرام می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ذیل واژه تقوا).

بدین ترتیب «تقوا» در مفهوم اصلی آن به معنای «خودنگهداری» است و اگر در مورد ترس به کار می‌رود، کاربردی مجازی دارد. شاید از آن جهت که گاهی صیانت نفس نسبت به برخی امور، همراه با ترس از آنها می‌باشد، در این معنا استعمال شده است. بر این اساس معنای درست «اتقوا الله» این نیست که بگوییم «از خدا بترسید»، بلکه این است که «خود را از گزند آتش، حفظ کنید و یا خود را از گزند کیفر الهی محفوظ بدارید» (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷). با تأمل در کاربردهای این واژه، معلوم می‌شود که همین معنای لغوی در عرف و اصطلاحات و فرهنگ دینی، منظور شده است. تقواداشتن؛ یعنی حالتی از تحفظ و تملک نفسانی؛ وضعیتی که یک انسان بر خویشتن خویش مسلط می‌گردد و نفس سرکش را رام می‌گرداند. در کلام امیر مؤمنان این حالت به زیبایی تمام این گونه به تصویر کشیده شده است:

الَا وَ اِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمْسُ، حُمَلٌ عَلَيْهَا اَهْلُهَا وَ خُلِعَتْ لُجْمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ
فِي النَّارِ الْآوَا وَ اِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلٌّ، حُمَلٌ عَلَيْهَا اَهْلُهَا وَ اَعْطُوا اَزْمَتَهَا فَاورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ
(نهج البلاغه، خطبه ۱۶)؛ گناهان چون مرکب‌های بد رفتار و سرکشی هستند که
سواران خود را با لجام رها شده در آتش دوزخ می‌اندازند، اما «تقوا» همانند
مرکب‌های رام و راهواری است که مهارشان در دست سوارانشان است و آنها را وارد
بهشت می‌کند.

در این تمثیل بسیار زیبا، گناهکار بی تقوا همچون سوار ناشی و ناوارد بر فراز اسب چموشی به تصویر کشیده شده است که هیچ اراده‌ای ندارد و عنان اسب از کف او در رفته است، ولی فرد با تقوا همچون سوارکار ماهری ترسیم شده که اسب خویش را تربیت و رام نموده است و هر طور که او بخواهد و هر جا که او اراده کند، مرکب را هدایت می‌کند.

حضرت امیر در جای دیگری تقوا را به مثابه سپر معرفی می‌کند:

فَأَنَّ التَّقْوَى فِي الْيَوْمِ الْحَرِزُ وَالْجَنَّةُ وَ فِي غَدِ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَنَّةِ (همان، خطبه ۱۸۹)؛ بدون شک، امروز تقوا همچون دژ و سپر می‌باشد و فردای قیامت راهی است به سوی بهشت.

به نظر می‌رسد در فرهنگ اسلامی، بار ارزشی تقوا، بیش از عدالت است. اگر عدالت فقهی به انجام واجبات و ترک محرمات محدود می‌شود، دایره تقوا، مستحبات و آماده‌باشی در برابر مکروهات را نیز شامل می‌شود. عدالت و تقوا هر دو ملکه نفسانی هستند، ولی گویا این حالت روحی و معنوی در یکی شدیدتر از دیگری است. البته همان‌گونه که با ا شماره‌ای به روایات یادآور شدیم، شرط مذکور در روایات عموماً همان عدالت است و از شرط تقوا کمتر نام برده شده است. در روایتی که سلیم بن قیس نقل کرده است به جای عدالت و امام عادل، انتخاب امام عالم عقیف و اهل و زرع توصیه شده است:

يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ إِمَامًا عَقِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا بِالْقَضَاءِ وَالسُّنَّةِ (متنظری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۹۶).

اهل عفت و ورع بودن، همان اهل تقوا بودن است. در روایت معروفی از امام حسن عسکری علیه السلام در باب تقلید آمده است:

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ، مُسْطَبِعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۸ ق، ج ۱۸: ۹۵)؛ صیانت نفس که در این روایت به عنوان اولین شرط ذکر گردیده همان «تقوا» است و از طریق قیاس اولویت می‌توان ضرورت آن را در حاکم اسلامی دریافت.

حال می‌توان میزان دقت و وسواس قانونگذار در شرط مربوط به صلاحیت اخلاقی را در نظر گرفت. گنجاندن شرط «عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» در نظر قانونگذار معنادار بود و به این نکته هم تصریح شده بود که هر سطحی از «عدالت و تقوا» کافی نیست، بلکه

آن حدی از تقوا منظور است که برای رهبری یک امت لازم است. با توجه به آنچه در زمینه «تقوا» گفتیم آیا اضافه نمودن این قید ضرورتی داشته است یا خیر؟ به نظر می‌رسد قرار دادن «تقوا» در کنار «عدالت» علی‌القاعده نظر قانونگذار را تأمین می‌کرده است، مگر آنکه بگوییم: گرچه تقوا بالاتر از عدالت است، ولی خود آن نیز دارای مراتب است و ما برای اداره کشور به رهبری نیاز داریم که تقوای لازم برای رهبری یک امت را داشته باشد.

۳- صلاحیت سیاسی

برخورداری از علم و عدالت و تقوای لازم، گرچه برای رهبری یک کشور اسلامی لازم است، ولی از آنجا که این مقام بر تمامی امور و شؤون جامعه احاطه دارد؛ یعنی رهبری یک ملت را در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... به دست می‌گیرد و به تمشیت این امور می‌پردازد، بر قوای سه‌گانه نظارت می‌کند، سیاست‌های کلان کشور را تعیین می‌نماید، نیروهای مسلح را در اختیار دارد و فرمان جنگ و صلح می‌دهد، باید واجد شایستگی‌های ویژه‌ای باشد که او را در انجام تمامی این وظایف توانا سازد.

علم و عدالت شرط لازمند نه کافی؛ چه بسا عالم عادل و باتقوایی که در اوج قداست و نزاهت و در قله‌ علمیت فقهی، توان اداره بیت و مسجد خودش را نداشته باشد. آیا می‌توان زمام امور جامعه را به وی سپرد؟ هرگز نباید چنین کرد. بدین منظور، قانونگذار شرایطی را در اصل یکصدونهم پیش‌بینی نمود که در بازنگری با تغییر اندکی به تصویب رسید:

بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت و قدرت و مدیریت کافی برای رهبری.

در واقع بند (ج) از اصل یکصدونهم دربرگیرنده پنج شرط می‌باشد که به اختصار، آنها را بررسی می‌کنیم.

یک. بینش صحیح سیاسی و اجتماعی

بینش چیست و بینش صحیح کدام بینش است؟ آیا همان تشخیص موضوعات است؟ (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۴۶، محمد مؤمن). آیا همان «آگاه به زمان بودن» است؟ (همان: ۷۰۹ و ج ۳: ۱۲۹۰، اکبر هاشمی رفسنجانی). آیا منظور، استقلال در فکر و عمل است؟ (همان: ۱۲۹۱، ابراهیم امینی). آیا از آن جهت که بینش صحیح، جزء امور کیفی است، تشخیص بینش صحیح و غیر صحیح مشکل است (همان، ج ۲: ۷۰۸، محمد مؤمن) و

نمی‌توان تعریفی درست از بینش مورد نیاز رهبر ارائه داد؟ (همان: ۶۶۷، سیدهادی خامنه‌ای). ابهام در این موارد، قابل انکار نبود، گرچه به‌طور کلی منظور روشن بود.

کلمه صحیح را ما اضافه کردیم. واقعیت قضیه این است: کسی که بینش سیاسی دارد باید یک بینش درستی داشته باشد نه بینش نادرست. مضافاً این که حضرت امام فرموده بودند: باید دارای بینش صحیح سیاسی باشد (همان، ج ۳: ۱۲۵۸).

به‌نظر می‌رسد که بینش را بتوان به نوعی آگاهی خاص مرتبط دانست. هر آگاهی‌ای بینش نیست، ولی هر بینشی آگاهی است. شاید بتوان «بصیرت» را مرادف با «بینش» به‌شمار آورد؛ یعنی یک نوع آگاهی‌ای که سطحی نیست و عمقی است؛ به‌گونه‌ای که قدرت تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه را در فرد ایجاد می‌کند. مجلس خبرگان در ماده (۱) مصوبه مورخ ۱۳۷۰/۱۱/۱۱ این بند از اصل یکصدونهم را به صورت زیر تفسیر نموده است:

ماده ۱- بینش اجتماعی مذکور در اصل ۱۰۹ قانون اساسی، عبارت است از شناختن جامعه اسلامی و جوامع دیگر مرتبط با آن از جهت رسوم و عادات و صفات و سیاست‌های حاکم بر آنها و بحران‌های موجود و سایر اموری که در جوامع جاری است و شناخت آنها در تصمیم‌گیری مناسب اداره امور جامعه دخالت دارد.

بینش سیاسی عبارت است از علم و آگاهی به ریشه حوادث و به سیاست‌گذاری مناسب و لازم در هر مورد و هر جامعه^۱. (مجموعه مصوبات و اطلاعات مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۵: ۴۵).

در نقد این مصوبه چند مسأله قابل توجه است. داشتن بینش اجتماعی به شناختن جامعه اسلامی و جوامع دیگر مرتبط با آن، تفسیر شده است. امروزه تقریباً همه جوامع با هم مرتبطند. آیا رهبری انقلاب باید «به رسوم، عادات و صفات و سیاست‌های حاکم بر همه جوامع و بحران‌های موجود و سایر اموری که در جوامع، جاری است» شناخت داشته باشد؟! آیا

۱. با توجه به آنکه تفسیر قانون اساسی به‌موجب اصل نودو هشتم در صلاحیت شورای نگهبان می‌باشد، اگر توضیحات فوق را تفسیر تلقی کنیم، مصوبه فوق قابل تأمل خواهد بود. شورای نگهبان در برابر تفسیری که شورای عالی انقلاب فرهنگی از اصل ۲۴ ارائه داده بود در نامه شماره ۷۹/۲۱/۸۹۲ مورخ ۱۳۷۹/۷/۳ خطاب به ریاست شورای عالی انقلاب فرهنگی اعلام نمود: «مطابق اصل ۹۸ قانون اساسی، تفسیر هر یک از اصول آن، انحصاراً بر عهده شورای نگهبان است و هیچ مرجع دیگری حق تفسیر هیچ یک از اصول قانون اساسی را ندارد» (مجموعه نظریات شورای نگهبان، ۱۳۸۱، ۲۹۰-۲۹۱).

جامعه‌شناسی را می‌توان یافت که در این وسعت، نسبت به همه جوامع، آن هم به‌طور صحیح، آگاهی و آشنایی داشته باشد؟ این تفسیر را باید یکی از مصوبات عجیب اعضای محترم مجلس خبرگان به‌شمار آورد. شاید هم مراد، چیز دیگری باشد که ما از آن بی‌اطلاعم. قید پایانی هم مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا معلوم نیست که عبارت «و شناخت آنها در تصمیم‌گیری مناسب اداره امور جامعه دخالت دارد»، قید برای کل متن است یا برای جمله اخیر آن؛ یعنی «و سایر اموری که در جوامع جاری است». اگر بگوییم قید برای جمله اخیر است، اشکال به قوت خود باقی خواهد ماند و در صورتی که عبارت را قید برای کل جمله بگیریم باز هم دایره آن به قدری گسترده خواهد بود که از توان یک فرد - هر چند تیزهوش و پراطلاعات باشد - خارج است. مصوبه فوق، تنها با این فرض، همسویی دارد که فردی بخواهد یک‌تنه نسبت به همه امور اجتماعی تصمیم‌گیری کند.

در مورد بینش سیاسی، شاید مناسب‌تر بود بگوییم:

داشتن بصیرت و شمّ سیاسی و نیز آگاهی به زمان و مقتضیات آن که فرد را در تجزیه و تحلیل درست اوضاع سیاسی داخلی و خارجی و موضع‌گیری مناسب در برخورد با آنها یاری کند.

ملاحظه دیگری که در این مورد وجود دارد و شبیه اشکال پیشین در مورد بینش اجتماعی است، کشاندن دامنه بینش سیاسی به آگاهی داشتن به ریشه حوادث و سیاست‌گذاری‌های مناسب و لازم در هر جامعه است. آیا از رهبر نظام اسلامی واقعاً انتظار داریم که از ریشه حوادث در همه جوامع آگاه باشد و متعاقب آن سیاست‌گذاری لازم و مناسب را در نظر گیرد؟

دو. تدبیر

این شرط در اصل یک‌صد و نهم مصوب ۱۳۵۸ وجود نداشت؛ گرچه در اصل پنجم، «ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر» گذاشته شده بود. در دفاع از اضافه نمودن «تدبیر» و آنچه که فارق میان «تدبیر و مدیریت» است گفته شد:

«مدیریت» و «تدبیر» با هم تفاوت دارند. تدبیر، دنباله‌نگری و عاقبت‌نگری است؛ یعنی رهبری که پایان کار و نتیجه کار و عاقبت کار را هم بیندیشد، نه موضع را و بالفعل را نگاه بکند. [تدبیر] از ماده «دبر» است؛ یعنی دنباله را بداند و تشخیص بدهد. مدیر یعنی گردش کار را در وضع فعلی، خوب بتواند انجام بدهد... به گونه‌ای که از کمترین نیرو، بیشترین نتیجه را بگیرد (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری

قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۳۰۴، حسین هاشمیان).

مخبر کمیسیون نیز اظهار داشت:

«تدبیر ... عاقبت‌اندیشی است و اگر دقت هم بکنید به نظرم «تدبیر» برنامه‌ریزی است و «مدیریت» اجرای برنامه است. کسی که می‌تواند برنامه ریخته شده را قشنگ بیان بکند، مدیر خوبی است... رهبر باید هم خودش بتواند عاقبت‌اندیشی کند و تصمیم‌گیری‌هایی که لازم است داشته باشد و در مقام عمل هم بتواند پیاده کند.» (همان: ۱۳۰۵، محمد مؤمن).

ولی به نظر می‌رسد این نوع فرق‌گذاری، ناظر به نگاه سنتی به کارکرد «مدیر» است. در این‌که رهبری باید واجد هر دو توانایی مورد نظر باشد بحثی نیست. سخن در این است که آیا با آوردن عبارت «مدیریت»، باز هم نیاز به اضافه نمودن وصف «مدبّریت» هست یا خیر؟ در مدیریت امروز، مدیر سه وظیفه مهم برنامه‌ریزی، سازماندهی و کنترل و نظارت در سازمان را بر عهده دارد. برنامه‌ریزی نیز به نوبه خود می‌تواند استراتژیک یا عملیاتی باشد. (الوانی، ۱۳۸۵: ۵۳-۹۴). بدین ترتیب قانونگذار می‌توانست به همان عبارت «مدیریت کافی برای رهبری» اکتفا کند و نظر کسانی که «تدبیر را داخل در مدیریت» می‌دانستند علی‌القاعده صائب‌تر بود (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۳۰۴ علی مشکینی).

سه و چهار. شجاعت و قدرت

برخی معتقد بودند که با ذکر وصف «شجاعت»، دیگر نیاز به آوردن وصف «قدرت» نیست، ولی استدلال کمیسیون رهبری این بود:

قدرت، غیر از مسأله شجاعت است. قدرت یعنی توانی داشته باشد... همان مقدار نیروی لازم که مثلاً ۸ ساعت کار می‌خواهد رهبری نتواند... یک ساعت بیشتر نمی‌تواند... قدرت کافی ندارد. قدرت که باید باشد هیچ، قدرت کافی برای رهبری هم باشد. اگر قدرت نداشته باشد، مدیر هم هست... می‌تواند اداره بکند اما مریض‌الاحوال است (همان: ۱۳۰۵، محمد مؤمن).

بدین ترتیب «قدرت» عموماً ناظر به توانایی جسمانی است، در حالی که «شجاعت» به توانایی روحی و جسارت فرد مربوط است و از نظر منطقی نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است که مورد اشتراک آنها، فرد سالم و دارای قدرت جسمی و روحی است (قادر و شجاع) و موارد افتراق آنها عبارتند از: فرد سالم، ولی ترسو (قادر و غیر شجاع) و فرد مریض

ناتوان، ولی جسور (غیر قادر و شجاع)^۱.

پنج. مدیریت کافی برای رهبری

در این رابطه قبلاً توضیح داده شد. ذکر این نکته لازم است که قید «کافی برای رهبری» در عبارت «بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری» مربوط به همه ویژگی‌های مذکور در این بند می‌باشد و از تمامی این ویژگی‌ها در اصطلاح فقیهان به عنوان شرط «کفایت» نام برده شده است.

لزوم یا عدم لزوم شرط تابعیت

اصول پنجم و یکصدونهم قانون اساسی در این زمینه ساکت است؛ آیا می‌توان دلیل این سکوت را لازم نبودن چنین شرطی از دیدگاه قانونگذار دانست؟ به نظر می‌رسد موضوع را می‌توان از نظر فقهی و حقوقی به طور مستقل بررسی نمود. به لحاظ فقهی و با توجه به مبانی ولایت فقیه - بر اساس هر دو نظریه انتصاب و انتخاب - تابعیت ولی فقیه و پیوند سیاسی و حقوقی وی با دولت معینی جزء شرایط نیست. ولایت، مرز جغرافیایی نمی‌شناسد، بلکه دایره مدار شرایطی مشخص است که شرع اسلام بر آن تأکید ورزیده است. آری مطابق نظریه انتخاب، از آنجا که انتخاب رهبر به دست مردم یا خبرگان منتخب مردم است، آنان می‌توانند «فقیه عادل کاردان ایرانی» را انتخاب نمایند، گرچه بر اساس همین مبنا نیز اگر فقیهی با تابعیت غیر ایرانی در شرایط مقرر شده از همه فقیهان دیگر برتر و اصلح بوده و این امر کاملاً معلوم باشد، انتخاب فقیه ایرانی غیر اصلح به رهبری، توسط مردم یا خبرگان مشکل خواهد بود. بنابراین نظریه انتصاب نیز در یک صورت شاید بتوان ترجیحی برای انتخاب فقیه ایرانی پیدا نمود و آن هنگامی است که دو یا چند فقیه در همه شرایط با هم برابر باشند. در این صورت فقیهی که تابعیت ایران را دارد و می‌خواهد ولایت خویش را بر ایرانیان اعمال کند بر سایر فقها مقدم خواهد بود.

از نظر منطق حقوقی، پاسخ به سؤال فوق روشن می‌باشد؛ زیرا فرق اتباع یک کشور با افرادی که تابعیت کشور دیگری را دارند در به رسمیت شناختن یک سلسله حقوق و امتیازات برای اتباع می‌باشد. دامنه این امر حتی به تفاوت میان دارندگان تابعیت ذاتی و تابعیت اکتسابی هم کشیده

۱. با توجه به توضیحات فوق، مصوبه مجلس خبرگان در خصوص تبیین شرایط شجاعت و قدرت، جالب توجه است: «ماده ۲: شجاعت و قدرت و مدیریت مذکور در اصل ۱۰۹ هر یک مفهومی مستقل دارد. قدرت، عبارت است از توانایی روحی و جسمی برای اداره امور جامعه اسلامی.» این‌گونه تفسیر از قدرت، مغایر با چیزی است که در نظر قانونگذار بوده است.

شده است. قانون مدنی ما در ماده (۹۸۲) نیل به برخی از مقامات را به صورت مطلق و برخی از مقامات دیگر را با تعیین مدت زمانی کمتر از ده سال از کسب تابعیت، مختص افرادی می‌داند که تابعیت ذاتی دارند. منطقی که میان اتباع و غیر اتباع و نیز میان افراد با تابعیت ذاتی و افراد با تابعیت اکتسابی فرق می‌گذارد به میزان وابستگی و تعلق خاطر آنان به دولت و حاکمیت خاصی مربوط می‌شود. اموری نظیر عرق ملی و علاقه به خاک و وطن و سرزمین اصلی را نمی‌توان انکار نمود. مسائل مربوط به رهبری یک کشور به اندازه‌ای حساس و مهم می‌باشد که به هیچ وجهی نمی‌توان از شرط تابعیت چشم‌پوشی نمود. فردی در جایگاه عالی‌ترین مقام رسمی کشور، تعیین کننده سیاست‌های کلی نظام و فرمانده کل قوا که باید حافظ حقوق و منافع ملت ایران باشد، نمی‌تواند خود او ایرانی نباشد. از آنجا که قانونگذار در مورد ریاست جمهوری، برابر اصل یکصد و پانزدهم، «ایرانی الاصل» بودن را شرط دانسته است، چه بسا از طریق قیاس اولویت بتوان نتیجه گرفت که در مورد رهبر - با توجه به جایگاه بالاتر آن - این شرط لازم‌الرعايه خواهد بود و در هر صورت، «مجموعه مسؤولیت‌های مذکور، علقه و وابستگی عمیق ملی را می‌طلبد که داشتن آن از طریق تابعیت اصلی، اولی یا اجتناب‌ناپذیر برای احراز مقام شامخ رهبری است [و] سکوت قانون اساسی نسبت به شرط تابعیت رهبری، اصولاً موجب انصراف از آن نیست (هاشمی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۱). برخی از صاحب‌نظران نیز بر این عقیده‌اند که «اگر امروز بحث اصلاح قانون اساسی مطرح شود، ممکن است از گنجانیدن این شرط دفاع شود» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵، ش ۴۰: ۴۲). اینک با توجه به روشن بودن هر یک از دو دیدگاه فقهی و حقوقی در زمینه شرط تابعیت، به نظر می‌رسد در این خصوص، قانونگذار، مبانی فقهی را بر موازین حقوقی مقدم داشته است.

مرجّحات

ذیل اصل یکصد و نهم مقرر شده است: «در صورت تعدّد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بیش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است.» بنابراین، در صورت تعدّد فقیهان از میان شرایط شمارش شده (فقاہت، عدالت، بیش سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری)، دارا بودن فقاہت و سیاست بیشتر، از جمله مرجّحات شمرده شده است. به موجب اصل یکصد و هفتم نیز «خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور از اصول پنجم و یکصد و نهم، بررسی و مشورت می‌کنند؛ هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و

موضوعات فقهی^۱ یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه و یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصدونهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند.» در این اصل علاوه بر دو مرجح ذکر شده در اصل یکصدونهم، «مقبولیت عامه» داشتن یک فقیه نیز به عنوان امتیاز در نظر گرفته شده و در صورتی که فقیهان در شرایطی برابر با هم باشند، هر نوع قوتی که در یکی از این ویژگی‌های افراد وجود داشته باشد، سبب ترجیح فرد بر دیگران دانسته شده است. به‌طور کلی، صورت‌های مختلف در مسأله را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

۱- تقدم یک فقیه بر دیگران به‌خاطر برتری فقهی یا سیاسی در صورت تفاوت افراد در شرایط؛

۲- تقدم یک فقیه بر دیگران در صورت داشتن برجستگی در یکی از شرایط اصل یکصدونهم؛

۳- تقدم یک فقیه بر دیگران به‌خاطر داشتن مقبولیت عامه در صورت تساوی در شرایط اصل یکصدونهم؛

۴- مخیر بودن خبرگان در انتخاب هر یک از فقیهان در صورت تساوی آنان در همه شرایط. آنچه در میان مرجحات مذکور در اصول یکصدونهم و یکصدوهفتم قابل توجه است، برتری فقهی است که از نظر فقهی یا سیاسی نسبت به سایرین اعلم می‌باشد، ولی قانون اساسی این نکته را روشن نساخته است که اگر فقهی در فقاقت اعلم بود و دیگری در سیاست، اولویت انتخاب با کدام یک است. آنچه را که می‌توان به قانونگذار نسبت داد این است که قانونگذار در صدد بیان مرجحاتی برای گزینش «اصلح» می‌باشد و حتی اگر در پاره‌ای موارد از واژه «اعلم» استفاده نموده است، برای پرهیز از هرگونه سوء برداشت، تصریح نموده که منظور از اعلمیت فقهی، معنای مصطلح آن نیست؛ (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، همان، ج ۲: ۶۴۶). بلکه تشخیص موضوعات و بینش سیاسی را هم شامل می‌شود. حال با توجه

۱. «این که احکام و موضوعات را جدا ذکر کرده‌اند به‌خاطر این است که... یکی اعلم است در فهم حکم و الا موضوعش روشن است... یک وقت به عکس است، حکم روشن است؛ مثلاً غنا حرام است، اما «الغنا ما هو»... در آنجایی که اعمال دقت برای فهمیدن و به‌جنگ آوردن حکم لازم است «اعلم فی الاحکام» است و اگر برای تبیین موضوع کلی لازم است، «اعلم فی تبیین الموضوعات» است (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۷۶).

به جایگاه رهبری، در مقایسه میان بینش فقهی و بینش سیاسی، کارایی فردی که دارای بینش سیاسی قوی‌تری است - در امر حکومت - از فردی که دارای فقاقت بیشتری است ظاهراً بیشتر خواهد بود. این امر در مواد ۷ و ۸ مصوبات دوره دوم مجلس خبرگان در تاریخ ۱۳۷۲/۲/۷ به درستی مورد توجه قرار گرفته است. ماده (۷) می‌گوید: «هرگاه یکی از دو فقیه در مسائل فقهی غیرحکومتی از دیگری اعلم و دیگری بینش سیاسی بیشتر باشد، کسی که بینش سیاسی او بیشتر است، مقدم است.» ماده (۸) همین مصوبه اشعار می‌دارد که هرگاه یکی از دو فقیه در کلیه مسائل فقهی (حکومتی و غیرحکومتی) و یا خصوص مسائل فقهی حکومتی، اعلم و دیگری بینش سیاسی بیشتر باشد، فقیهی که دارای بینش سیاسی بیشتری است، مقدم است.

نکته جالب توجه دیگری که در مصوبه جداسازی مرجع بینش سیاسی قوی‌تر از مرجع بینش اجتماعی قوی‌تر به چشم می‌خورد و موجب تصویب و تقدم اولی بر دومی است (مستفاد از مقایسه مواد ۷ و ۸ با ماده ۹)، در اصل یکصد و هفتم، این دو در کنار هم قرار گرفته‌اند و آنچه وظیفه خبرگان قلمداد گردیده این است که آنان پس از بررسی وضعیت فقیهان، «هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه... [تشخیص دادند باید] او را به رهبری انتخاب کنند»، با این حال، قانونگذار ذیل اصل یکصد و نهم فقط به بیان «بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر» اکتفا کرده و نامی از بینش اجتماعی به عنوان یک مرجع نیاورده است. همین امر می‌تواند مستند مصوبه خبرگان تلقی گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

۱. ابن شعبه حرّانی، تحف العقول عن آل الرسول، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۴۰۲ ق.
۲. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۵ ق/ ۲۰۰۵ م.
۳. الوانی، سیدمهدی، مدیریت عمومی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۶.
۵. شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعة، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۶. صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.
۷. مجموعه مصوبات و اطلاعات مجلس خبرگان رهبری (جزوه چاپ نشده)، دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۵.
۸. مجموعه نظریات شورای نگهبان، تهران، مرکز تحقیقات شورای نگهبان، ۱۳۸۱.
۹. مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
۱۰. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. موسوسی خمینی، روح الله، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۴، ۱۳۸۵.
۱۲. _____، کتاب البیع، قم، اسماعیلیان، چ ۴، ۱۳۶۸.
۱۳. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۷۸.
۱۴. هاشمی رفسنجانی، اکبر، فرهنگ قرآن، چ ۸.
۱۵. _____، مجلس خبرگان در جمهوری اسلامی، فصلنامه حکومت اسلامی، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۵، شماره ۴۰.
۱۶. هاشمی، سیدمحمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم، مجتمع آموزش عالی، چ ۲، ۱۳۷۵.

