

بررسی و نقد نظریه «وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع» با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی و مقام معظم رهبری

حسین عندلیب*

تأیید: ۱۴۰۰/۱/۲۷

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۱

چکیده

نظریه «وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع» بر آن است که بین وجوب حفظ نظام سیاسی با مشروعیت داشتن نظام سیاسی تلازمی وجود ندارد. به عبارت دیگر، وجوب حفظ نظام سیاسی امری مطلق است و این وجوب به مشروعیت نظام سیاسی وابستگی ندارد. پذیرش این نظریه پیامدهای را در پی خواهد داشت و ضمن توجیه حکومت‌های سکولار، به نوعی مشروعیت قیام بر علیه این حکومت‌ها و در سطح دیگر - ولو ناخواسته - و به صورت مصداقی، بیداری اسلامی در کشورهای منطقه را نشانه رفته است. اکنون باید نسبت این نظریه را با ادله و مبانی فقه سیاسی مورد سنجش قرار داد. بر این اساس، این پرسش مطرح می‌گردد که «از نظر فقه سیاسی، حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع چه حکمی دارد؟». برای پاسخ به این پرسش علاوه بر اسناد شرعی، بر مبانی امام خمینی و مقام معظم رهبری تأکید می‌گردد. یافته پژوهش آن است که اطلاقات و عمومات اسناد شرعی و دیدگاه‌های فقیهان فقه سیاسی، نه تنها حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع را موجه نمی‌دانند، بلکه همگی بر وجوب قیام بر علیه نظام‌های سیاسی نامشروع تأکید می‌نمایند.

واژگان کلیدی

حفظ نظام، نظام سیاسی نامشروع، مشروعیت نظام سیاسی، فقه سیاسی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه بین المللی المصطفی ۹:

hoseinandalib@yahoo.com

مقدمه

نظریه «نفی تلازم وجود حفظ نظام سیاسی با مشروعیت آن» بر آن است که بین وجود حفظ نظام سیاسی با مشروعیت داشتن نظام سیاسی تلازمی وجود ندارد. قائل به این نظریه بر آن است که پیامد فقدان نظام سیاسی که باید حافظ اموری باشد که قوام نظام اجتماعی بسته به آن است، چیزی جز اختلال در نظام اجتماعی یا ازهم پاشیدگی کلی آن نیست و این امری است که شارع حکیم در هیچ شرایطی آن را نمی پذیرد (مرتضوی، ۱۳۹۹، ش ۱۰۱، ص ۹۹). این نظریه پرداز معتقد است که هزینه تغییر و براندازی نظام سیاسی نامشروع نوعاً پیوند مستقیم با نوعی هرج و مرج اجتماعی و آسیب‌هایی دارد که ممکن است به نظام اجتماعی مستقر یا بخشی از مسلمانان وارد شود و موجب به خطر افتادن امنیت و رفاه جامعه بشود؛ امری که حتی احتمال آن نیز می تواند مانع مخالفت تضعیف یا براندازی حکومت موجود باشد (همان، ص ۱۰۰).

وی هم چنین معتقد است، با توجه به جایگاه حفظ نظام اجتماعی به عنوان یک قاعده حاکم، باید گفت که حفظ نظام سیاسی، بر مشروع بودن آن متوقف نیست و در فرض عدم دسترسی به حکومت مشروع و تلازم اختلال در نظام سیاسی با اختلال کلی در نظام اجتماعی، حفظ یا حتی ایجاد آن واجب و در چنین شرایطی مشروع است (همان، ص ۱۰۱). بنابراین، از دیدگاه این نویسنده، اصل، حفظ نظام اجتماعی جامعه است و هر اقدامی که این نظام را برهم بزند، حتی اگر تغییر نظام سیاسی حاکم باشد نیز نامشروع می گردد و بر همگان؛ اعم از مردم و فقها حفظ نظام سیاسی نامشروع واجب می گردد و هرگونه اقدام برای براندازی آن حکومت یا انقلاب بر علیه آن نظام سیاسی فاقد وجهت شرعی است. گذشته از پیامدهای سیاسی این دیدگاه، آنچه که باید مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد، تطابق این نظریه با مبانی و ادله فقه سیاسی است. بر این اساس، پرسش اصلی فراروی این پژوهش عبارت است از این که: «از نظر فقه سیاسی، حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع چه حکمی دارد؟» برای پاسخ به این پرسش، تکیه بر مبانی امام خمینی و مقام معظم رهبری به عنوان نظریه پردازان برجسته اندیشه سیاسی اسلام حائز اهمیت

است. در این پژوهش به بررسی و نقد چهار مبنای اساسی نظریه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع پرداخته می‌شود و نقد سایر مبانی و اندیشه‌های این نظریه به فرصتی دیگر موکول می‌گردد.

تضییق در مفهوم نظام اجتماعی

یکی از مبانی اصلی در نظریه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی، تعریف مضیق از «نظام اجتماعی» است. ایشان در این باره می‌نویسد:

نظام اجتماعی عبارت است از سامانه و ساختاری که زندگی اجتماعی انسان را قوام می‌بخشد و در کلیت آن ساماندهی و حفظ می‌کند و هرگونه اختلال در آن به اختلال جامعه و زندگی اجتماعی می‌انجامد؛ مانند امنیت، بهداشت، مالکیت، مناسبات خویشاوندی و مناسبات عقلایی و اقتصادی، مانند نظام خرید و فروش... (همان، ص ۹۶).

به نظر می‌رسد علی‌رغم شهرت این تفسیر از نظام اجتماعی، چنین تعریفی دارای محدودیت‌ها و نگاه یک‌جانبه‌گرایانه با غلبه جنبه مادی حیات اجتماعی است. به عبارت دیگر، در این تفسیر تنها به بعد مادی انسان‌ها توجه شده است و بعد معنوی انسان‌ها تا حدودی مغفول مانده است. همین تفسیر مضیق از نظام اجتماعی، مرتضوی را بر آن داشته است که حتی امر اهمی هم چون تشکیل حکومت اسلامی را به خاطر احتمال اختلال به این نظام اجتماعی فاقد مشروعیت بداند و در این باره می‌نویسد: «پیامد فقدان نظام سیاسی که باید حافظ اموری باشد که قوام نظام اجتماعی بسته به آن است، چیزی جز اختلال در نظام اجتماعی یا ازهم‌پاشیدگی کلی آن نیست و این امری است که شارع حکیم در هیچ شرایطی آن را نمی‌پذیرد» (همان، ص ۹۹). بر همین اساس، در جای دیگر این چنین می‌نویسد:

اصل تعیین‌کننده در این فرض - جایگزینی نظام صالح و مشروع - نیز حفظ نظام عام اجتماعی و دوری از هرج و مرج است... با توجه به اهتمام شارع به امنیت و حفظ جان و مال و عرض آحاد جامعه، به گونه‌ای عقلایی با

دستاورد آن که برقراری یک نظام سیاسی مطلوب و مشروع است، سازگاری و تناسب داشته باشد (همان، ص ۱۰۰).

همان طور که ملاحظه می‌گردد، روح حاکم بر این نوشته خبر از یک نگاه صرفاً مادی دارد. به طوری که به کارگیری واژه‌هایی هم‌چون «هزینه»، «دستاورد» و تأکید بر «حفظ مال»، «جان»، همگی بر بنیان‌ها و نگاه‌های صرفاً مادی به مقوله نظام اجتماعی دارد. نوعی عافیت‌طلبی و تحفظ بیش از حد بر حفظ جان و مال؛ تا بدان جا که راضی به پذیرش حکومت نامشروع سیاسی و سکولار می‌گردد و به خاطر به‌خطر نیفتادن جان و مال، استمرار چنین حکومتی را لازم و واجب بر می‌شمارد؟! این در حالی است که در اندیشه اسلامی و بر اساس نصوص شرعی و هم‌چنین سیره معصومین به ویژه حضرت سیدالشهداء ۷ در هنگامه تراحم بین حفظ جان و مال و قیام و مقابله با حکومت ظالم و نامشروع، این قیام و مقابله و تلاش برای براندازی طاغوت است که اصالت پیدا می‌کند و ترجیح می‌یابد. از این رو، امام حسین ۷ خطاب به برادرش محمد حنفیه می‌فرماید: «ای برادر! به خدا سوگند! اگر در هیچ نقطه‌ای از دنیا، هیچ پناه‌گاه و جای امنی نداشته باشم، هرگز با یزید بن معاویه بیعت نخواهم کرد» (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۱ و مجلسی، ۴۰۷ق، ج ۴۴، ص ۳۲۹). این سخن حضرت نیز دلیلی روشن بر وجوب عدم همراهی و سقوط حکومت‌های نامشروع همانند یزید است. در این سخن امام، به صراحت به ارجحیت عدم پذیرش نظام سیاسی نامشروع، ولو به قیمت به‌خطر افتادن جان و امنیت خود تأکید می‌ورزند. از آنجایی که سیره امام معصوم حجت است، پیش‌فرض اصلی نظریه وجوب حفظ نظام سیاسی نامشروع را دچار تردید می‌کند و دیگر نمی‌توان چنین ادعا کرد که از نظر فقهی، حفظ نظام اجتماعی، «اطلاق» دارد و نتیجه گرفت که چون انقلاب و اقدام برای براندازی نظام سیاسی نامشروع اختلال نظام معاش را در پی دارد، انقلاب و براندازی نظام سیاسی نامشروع غیر مجاز می‌باشد.

بر همین مبنا، امام خمینی موضوع «اهمیت» را در امر به معروف و نهی از منکر جایگزین «احتمال اثر» و «ضرر و زیان» می‌سازد و به عنوان فتوای فقهی چنین بیان

می‌دارند:

اگر معروف و منکر از مسائلی هستند که در نزد شارع اهمیت دارند؛ نظیر حفظ جان گروهی از مسلمین، هتک نوامیس، محو آثار اسلام، محو حجج علائم اسلام، محو شعائر اسلامی و... این اهمیت به اندازه (اهمیت) دین باشد، حرج و ضرر موجب رفع تکلیف نمی‌شود. اگر اقامه حجج اسلام متوقف بر بذل جان یا جان‌ها باشد، ظاهر این است که بذل جان واجب است (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۲).

امام خمینی برای اولین بار در این جا مطرح می‌سازند که در مبارزه با ظلم و ستم و بی عدالتی، «اهمیت» مسأله‌ای است که از «حرج و ضرر» و (حتی احتمال تأثیر) مهم‌تر است و در جایی که اهمیت وجود دارد، حتی بذل جان هم برای ستیز ظلم و ستم و بیداد واجب است؛ تا چه رسد رفتن به زندان، ریخته‌شدن آبرو، ندادن احتمال تأثیر و مسائلی از این قبیل. هم‌چنین امام خمینی در جای دیگر می‌فرماید: «اگر بدعتی در اسلام واقع شود و سکوت علمای دین و رؤسای مذهب - اعلی الله کلماتهم - موجب هتک اسلام و ضعف عقاید مسلمانان گردد، به هر وسیله‌ای که ممکن است، باید از آن جلوگیری به عمل آید» (همان، ص ۴۷۴-۴۷۲).

آنچه در این مسأله حائز اهمیت است، این است که امام «احتمال تأثیر» را منتفی می‌داند؛ زیرا اولاً: اهمیت مسأله به مراتب بزرگ‌تر از مسائلی چون احتمال تأثیر یا ضرر و حرج است.

ثانیاً: لزومی برای احتمال تأثیر آن وجود ندارد؛ زیرا اگر منظور تأثیر کوتاه‌مدت باشد، اهمیت ندارد، بلکه آن چه اهمیت دارد، تأثیر درازمدت و در آینده است که با کثرت برخوردها و مبارزات آشکار خواهد شد.

ثالثاً: آنچه از نظر امام اهمیت دارد، نه نتیجه عملی و آثار علمی مبارزه با ظلم و ظلم‌ستیزی، بلکه طرح آن به عنوان یک «تکلیف» است و این موضوع را امام بعدها نیز به کرات مطرح کرد که آن چه برای ما اهمیت دارد، تکلیف و انجام وظیفه است و نه تأثیر و پیروزی... .

هم‌چنین امام خمینی می‌فرماید:

چنان‌چه سکوت علما و رؤسای مذهب باعث شود که بدی‌ها در نظر مردم خوب و خوبی‌ها بد جلوه کند و یا موجب تقویت و تأیید ظالم و یا جرأت ستم‌کاران به ارتکاب محرمات و بدعت‌ها گردد و یا باعث سوء ظن و هتک مقام علم شود و خدای نکرده به آنان نسبت هم‌کاری با ستم‌کاران داده شود، واجب است اظهار حق و انکار باطل؛ اگر چه تأثیر فعلی نداشته باشد (همان، ص ۲۷۴).

شبیبه به همین نظر را در جای دیگر نیز بیان می‌نمایند (همان).

به طور کلی نظری که امام خمینی برای احیای بعد ظلم‌ستیزی و امر به معروف و نهی از منکر در این جا مطرح می‌کند، مبتنی بر ارجحیت موضوع «اهمیت» در برابر مسائلی چون «احتمال تأثیر» و «ضرر و حرج» می‌باشد و بر این اساس، ملاک بررسی هزینه و دستاورد، هیچ جایگاهی ندارد، بلکه صرفاً ملاک «اهمیت» مسأله می‌باشد که در باره حکومت‌های نامشروع و ظالم؛ چون محو شعائر اسلامی، هتک نوامیس، محو آثار اسلام، محو حجج علائم اسلام در آن‌ها روی می‌دهد، از درجه اهمیت بالایی برخوردار است و دیگر نباید به دنبال تأثیر و بررسی هزینه‌ها و دستاوردها بود.

هم‌چنین باید توجه داشت طبیعت انقلاب و قیام در مقابله با هر حکومت مستقری، اقتضای بروز برخی اختلالات مقطعی را دارد. البته اگر توسط رهبران انقلاب مدیریت شایسته شود، این اختلالات به حداقل می‌رسد و لذا اگرچه ممکن است اختلالات پیش روی جامعه در حال قیام، به صورت تقریبی محاسبه شود، لکن نمی‌توان برآورد دقیقی از آن داشت؛ زیرا در جریان انقلاب و معارضة با حکومت مستقر، بسیاری از امور غیر قابل پیش‌بینی رخ خواهد داد. پس اساساً نمی‌توان برآورد دقیقی از هزینه و دستاورد داشت و مهم نفس قیام بر علیه ظلم و حکومت ظالم می‌باشد.

امام خمینی تفسیر مضیق از نظام اجتماعی و محدودساختن آن به جان و مال و امور مادی را ناموجه می‌داند. ایشان در این باره می‌فرماید:

احکام اسلامی؛ اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی تا روز قیامت

باقی و لازم الاجراست... اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست. در غیر این صورت، جامعه مسلماً به سوی هرج و مرج رفته، اختلال و بی‌نظمی بر همه امور آن مستولی خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۱۹).

«و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید...» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۷). بنابراین، از دیدگاه امام خمینی نظام اجتماعی به مثابه یک کل به‌هم‌پیوسته است که دارای ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و نباید تنها بر بعد اقتصادی آن پای فشرده؛ چرا که نظام اجتماعی، اقتصادمحور تک‌بعدی است و سعادت انسان‌ها را تأمین نمی‌کند و اختلال در نظام اجتماعی به خاطر عدم عمل و عمل به مسائل عقیدتی، اخلاقی و سایر احکام اسلامی است که منجر به هرج و مرج و اختلال کلی در نظام اجتماعی جامعه مسلمین می‌گردد که تنها با تشکیل حکومت اسلامی می‌توان مانع این اختلال عظیم شد.

قدرت؛ شرط «وجوب»

یکی دیگر از مبانی که در تعیین موضع بر لزوم قیام بر علیه حکومت‌های نامشروع و نظام‌های سیاسی سکولار نقش کلیدی دارد، بحث «قدرت» بر قیام و «توانایی» جایگزین نمودن نظام صالح و مشروع به جای نظام سیاسی نامشروع می‌باشد. صاحب نظریه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع بر این باور است که قدرت و توانایی بر جایگزینی نظام صالح و مشروع، شرط «وجوب» است. بنابراین، اگر چنین قدرتی وجود نداشته باشد و یا اطمینان کامل بر توانایی جایگزینی نظام صالح و مشروع وجود نداشته باشد، قیام بر علیه نظام سیاسی نامشروع فاقد وجاهت شرعی است، بلکه حفظ آن واجب است. او در این باره می‌نویسد:

ضرورت حفظ یک نظام که در شرایط نامشروع است، مانع جواز یا وجوب اصلاح و تغییر یا برانداختن آن در شرایط دیگر و جایگزینی نظام صالح و مشروع به جای آن نیست و اصل تعیین‌کننده در این فرض نیز حفظ نظام

عام اجتماعی و دوری از هرج و مرج است و تحقق این شرط، بسته به دو امر کلیدی است: یکی تناسب هزینه و دستاورد و دیگری اطمینان لازم و عقلایی به امکان عملی جایگزینی نظام مطلوب (مرتضوی، ۱۳۹۹، ش ۱۰۱، ص ۱۰۰).

همان طور که ملاحظه می‌شود، این نویسنده به وضوح از شرط «اطمینان لازم و عقلایی به امکان عملی جایگزینی نظام مطلوب» برای قیام و براندازی نظام سیاسی نامشروع سخن می‌گوید. مفهوم این سخن در ادبیات فقهی آن است که تا زمانی که این شرط محقق نگردد، اساساً چنین چیزی به مرحله وجوب نمی‌رسد. مرتضوی خود نیز بر شرط وجوب بودن تأکید دارد و در فراز بالا می‌گوید: «...مانع جواز یا وجوب اصلاح و تغییر یا برانداختن آن». این دیدگاه نیز جای تأمل و دقت دارد. امام خمینی در پیوند با این مسأله می‌فرماید:

پس اقامه حکومت و تشکیل دولت، اساس دولت اسلامی از قبیل واجب کفایی بر فقهای عادل است. پس اگر یکی از آنها موفق به تشکیل حکومت شد، پیروی از او بر دیگر فقها واجب است و اگر تشکیل حکومت جز با اجتماع فقها میسر نمی‌گردد، بر فقها واجب است به صورت دسته جمعی بر این امر اقدام نمایند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۲۴).

به خوبی مشاهده می‌شود که به باور امام خمینی اقامه حکومت مشروع به عنوان یک واجب کفایی بر همه فقها واجب است. پس وجوب مستقر شده است و اگر یکی از فقیهان موفق به تشکیل حکومت و انجام واجب شد، دیگر فقها باید از وی پیروی کنند. هم‌چنین اگر اقامه حکومت اسلامی توسط یک فقیه ممکن نیست، بر همه فقها واجب است که با اجتماع با هم دست به تشکیل حکومت بزنند. از دیدگاه امام خمینی تشکیل حکومت اسلامی که طبیعتاً با براندازی حکومت طاغوت ملازمه دارد؛ هرچند در یک سطح واجب کفایی است، لکن در سطح دیگر تبدیل به واجب عینی می‌شود. در هر حال، وجوب تشکیل حکومت، امری مسلم است و این وجوب متوقف بر قدرت یا اطمینان به برپایی نظام صالح مشروع

نمی‌باشد. شاهد دیگر بر این مدعا آن است که امام خمینی معتقد است، حتی در صورت عجز از تشکیل حکومت، منصب ولایت و حاکمیت فقها ساقط نمی‌شود و هم‌چنان بر آنها واجب است که شؤناتی که حاکم دارد، به قدر امکان تصدی نمایند:

اگر - قیام برای تشکیل حکومت - برای هیچ از فقها به هیچ طریقی ممکن نبود، منصب آنها ساقط نمی‌شود و در این صورت، برای هریک از آنها ولایت بر امور مسلمین وجود دارد؛ از بیت المال گرفته تا اجرای حدود، بلکه ولایت بر نفوس مسلمین، اگر اقتضای حکومت تصرف در آن را نماید، پس بر فقها واجب است اقامه حدود نمایند، صدقات و مالیات و خمس بگیرند و این‌ها را در مصالح مسلمین و فقرای سادات و غیر سادات و دیگر حوایج مسلمین و اسلام صرف نمایند (همان، ص ۶۲۵-۶۲۴).

به خوبی مشاهده می‌شود که امام خمینی به هیچ روی زعامت نظام‌های سیاسی نامشروع را نمی‌پذیرد و زعامت را به صورت انحصاری در صلاحیت و مشروعیت فقها می‌داند، حتی اگر فقیه متصدی حکومت نباشد، در عین حال، حاکم مشروع اوست و باید به شؤن حکومت اقامه نماید.

البته فقیهان عامه چنین باوری ندارند و معتقد به پیروی بی چون و چرا از حاکمیت، ولو نظام سیاسی نامشروع هستند. اندیشه غالب این گروه آن است که خروج و قیام بر علیه حاکم، حتی اگر فاسق و ظالم باشد، حرام و ممنوع است. طحاوی از فقیهان عامه در این باره می‌گوید:

خروج علیه رهبران و زمام‌داران را هرچند که ظالم و بیدادگر شوند، جایز نمی‌دانیم. آنان را نفرین نمی‌کنیم و دست از اطاعت‌شان برنخواهیم داشت. اطاعت از آنان را تا موقعی که مردم را به گناه و معصیت امر نکنند، اطاعت الهی می‌دانیم و برای سلامتی و صلاح آنان دعا خواهیم کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۳ق، ص ۷۳).

در عین حال، فقیهانی هم‌چون ابوحنیفه قیام بر علیه حکومت‌های نامشروع را واجب می‌دانستند. وی از قیام‌های زید، محمد و ابراهیم بن عبدالله بن الحسن⁷ نیز

حمایت کرد (الجصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۸۱). ماوردی و ابن حزم اندلسی نیز دیدگاهی مشابه با ابوحنیفه داشته و پذیرش حکومت طاغوت را ناموجه می‌دانستند (ماوردی، ۱۳۸۶ق، ص ۷ و ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۷۵) که این نظر استثنایی از جمهور عامه محسوب می‌شود.

در این میان اظهار نظر شیخ محمد بن عبدالله بن سبیل، امام مسجد الحرام در خور توجه است. وی در این باره می‌نویسد: «خروج بر پیشوایان اسلامی و خلع آنان از حکومت حرام است؛ چه پیشوایان شایسته و دادگر و چه ستم‌گر و جائز...؛ چراکه ضرر عدم خروج و خطر آن کم‌تر است» (ابن سبیل، ۱۹۹۳، ص ۲۷).

در جای دیگری از کتاب وی آمده است:

شکیبایی بر ستم پیشوایان و ظلم آنان شرعاً واجب است؛ زیرا نسبت به خروج علیه آنان و عزل آن‌ها از سلطنت، از ضرر کم‌تری برخوردار است. خروج بر زمامداران، مفسد بسیاری را در پی خواهد داشت. ممکن است باعث ایجاد فتنه‌ای طولانی‌مدت و فراگیر شود که موجب خونریزی، هتک نوامیس و به‌تاراج رفتن اموال مردم و یا دیگر زیان‌ها بر ملت و کشور گردد (همان، ص ۶۶-۶۵).

هم‌سانی این اندیشه با آن چه که نظریه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع ادعا دارد، در خور توجه و دقت بیش‌تر است. او در این باره می‌گوید:

ضرورت حفظ یک نظام که در شرایط نامشروع است، مانع جواز یا وجوب اصلاح و تغییر یا برانداختن آن در شرایط دیگر و جایگزینی نظام صالح و مشروع به جای آن نیست و اصل تعیین‌کننده در این فرض نیز حفظ نظام عام اجتماعی و دوری از هرج و مرج است... امری که احتمال آن نیز می‌تواند مانع مخالفت، تضعیف یا براندازی حکومت موجود باشد (مرتضوی، ۱۳۹۹، ش ۱۰۱، ص ۱۰۰).

«حفظ و یا حتی ایجاد نظام سیاسی نامشروع به خاطر حفظ مصالح مادی واجب است» (همان، ص ۱۰۱). نقطه کانونی این گفتار آن است که تضعیف و براندازی

حکومت نامشروع پیوند مستقیم با نوعی هرج و مرج و ازبین رفتن جان و مال و عرض مردم می‌شود که حتی احتمال بروز چنین اموری برای عدم مشروعیت قیام و براندازی و وجوب حفظ یا حتی ایجاد(!) نظام سیاسی نامشروع کافی است.

البته وی به قرابت اندیشه‌اش با آرای اهل سنت واقف است، ازاین‌رو، تا حدودی به این هم‌سانی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

در منابع فقهی اهل سنت نیز در عین تأکید بر عدم جواز خروج بر زمام‌دار موجود؛ هرچند فاسق باشد، یکی از راه‌های شکل‌گیری امامت و رهبری، صرف استیلا و غلبه معرفی شده و با فرض استقرار زمام‌دار جدید؛ هرچند با زور و تغلب باشد، مخالفت با آن، حتی اگر صلاحیت نداشته باشد، مانند این که فاسق یا کودک باشد، حرام شمرده شده است...البته اصل شکل‌گیری مشروع حکومت از راه زور و تغلب از نظر منابع و مبانی ما نادرست است و غرض نشان‌دادن اصل جایگاه حفظ نظام اجتماعی در فقه اسلامی است (همان).

به وضوح مشاهده می‌شود که ایشان معتقد است تنها نقطه افتراق اندیشه وی با اهل سنت در شکل‌گیری حکومت از راه زور و تغلب است؛ وگرنه در این که قیام بر علیه حکومت ظالم به خاطر مفساد مادی و هرج و مرج نامشروع است و حفظ و یا حتی ایجاد نظام سیاسی نامشروع به خاطر حفظ مصالح مادی واجب است (همان). تفاوتی بین نظر وی با عالمان اهل سنت وجود ندارد.

وجوب «مشروط» قیام

مبنای دیگر که در نقد مقاله نفی تلازم باید مورد کنکاش و دقت قرار گیرد، واجب مشروط پنداشتن امر قیام است. وی بر این باور است که قیام بر علیه نظام‌های سیاسی نامشروع از سنخ واجب مشروط است که به دو شرط اساسی بستگی دارد: «یکی تناسب هزینه و دستاورد و دیگری اطمینان لازم و عقلایی به امکان عملی جایگزینی نظام مطلوب» (همان، ص ۱۰۰). در نقد این اندیشه باید گفت مستند این دو

شرط کدام نص یا دلیل شرعی ملفوظ یا غیر ملفوظ می‌باشد؟ جست‌وجو در نصوص شرعی، پژوهش‌گر را به «مطلق» بودن وجوب قیام بر علیه طاغوت و نظام‌های سیاسی نامشروع می‌رساند که در ادامه به بررسی این نصوص می‌پردازیم.

آیات

خداوند متعال در خصوص وجوب اقدام بر علیه حکومت طاغوت و حرمت تحمل، هم‌کاری و ارتباط با آن چنین می‌فرماید: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطُّغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى...» (بقره(۲): ۲۵۶)؛ پس هر که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان بیاورد، بی‌تردید به محکم‌ترین دست‌گیره که آن را گسستن نیست، چنگ زده است. آیه‌الله خامنه‌ای با استناد به این آیه می‌فرمایند:

نخستین شعار اسلام، توحید؛ یعنی نفی همه قدرت‌های مادی و سیاسی و همه بت‌های بی‌جان و باجان بود و در حالی که اولین اقدام پیامبر ۹ پس از هجرت، تشکیل حکومت و اداره سیاسی جامعه بود و یا دلایل و شواهد فراوان دیگری که بر پیوند دین و سیاست حکم می‌کند، باز کسانی پیدا می‌شوند که بگویند دین از سیاست جداست و کسانی هم پیدا شدند که این سخن ضد اسلامی را از آن‌ها بپذیرند... آیا جهاد اسلامی که در صدها آیه قرآن و حدیث مسلم، در زمره برترین فرایض دینی قرار گرفته و ترک آن مایه ذلت و شقاوت دنیا و آخرت شناخته شده، برای به‌دست‌آوردن چه چیز و دفاع از کدامین ارزش است؟ آیا حیات طیبه‌ای که برای تحصیل آن باید جهاد کرد، زندگی در زیر سایه شوم ولایت غیر خداست؟ بر خاک مذلت نشستن و حاکمیت جباران و ارزش‌های غیر الهی را تماشا کردن و تن به ذلت دادن است؟ و اگر چنین نیست و جهاد برای تحصیل حاکمیت‌الله و خروج از ولایت طاغوت به ولایت‌الله است، پس چگونه می‌توان نقش و ارزش سیاست را در دین و در هدف‌های تعیین‌شده دینی، دست‌کم یا نادیده گرفت؟ (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۱۴).

در آیه‌ای دیگر از قرآن کریم نیز «در باره اجتناب از طاغوت و نظام‌های سیاسی نامشروع سخن می‌گوید و می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل (۱۶): ۳۶)؛ ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید! خداوند گروهی را هدایت کرد.

در اندیشه امام خمینی آن چه که مهم است، قیام بر علیه حکومت طاغوت و ایستادگی در این مسیر است، حتی اگر پیروزی حاصل نشود:

بحمدالله الآن ملت ایستاده است و ما امیدواریم که این ایستادگی‌اش باقی باشد و عمده این است که توجه به خدا باشد. باید همه شما، همه ما، همه ملت، وجهه نفس‌شان خدای تبارک و تعالی باشد؛ انحراف پیدا نشود از قیام، الهی باشد. «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادِي؛ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» (سبأ (۳۴): ۴۶) برای خدا قیام کنید؛ این نهضت الهی باشد (ان شاء الله)؛ انحراف از آن نباشد که - خدای نخواست - با انحراف شکست بیاید؛ الهی باشد و اگر الهی باشد، پیروزی است (ان شاء الله). همه توجه به این معنا داشته باشید که مقصد، مقصد الهی [باشد]. برای خاطر خدا و برای خاطر نجات یک ملتی که بندگان خدا هستند، قیام کنید و مطمئن باشید که (ان شاء الله) با این وضع پیش خواهید برد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۹۱)... مسلمان می‌داند که اگر کشته شود، در صف شهدای کربلاست و چیزی را از دست نمی‌دهد و بدین مناسبت تا پیروزی نهایی به قیام خود ادامه می‌دهد (همان، ج ۴، ص ۳۶۶).

مقام معظم رهبری در تبیین این آیه شریفه می‌فرماید:

... بعثت یعنی برانگیختگی، جهت این برانگیختگی چیست؟ سمت و سوی این برانگیختگی چیست؟ سمت و سو عبارت است از همان که در خود قرآن باز مکرر ذکر شده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ اولاً عبودیت خدا؛ یعنی چهارچوب حیات را در خدمت اوامر الهی و نواهی الهی قرار دادن و [ثانیاً] اجتناب از طاغوت، طاغوت

کیست؟ همه ظالمان، همه پادشاهان خبیث، در مثل امروزی همه رؤسای جمهور؛ مثل این‌هایی که امروز در آمریکا و در بعضی از کشورهای دیگر هستند - این‌ها همان طواغیتند - معنای اجتناب از طواغیت این نیست که دامت را از آن‌ها دور کن تا آلوده نشوی؛ معنایش این است که یک خطی در مقابل خط توحید و خط عبودیت الهی وجود دارد و آن، خط طواغوت است. کفر به طواغوت، همراه و ملازم با ایمان بالله است؛ این، جهت بعثت انبیا است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱/۱۴).

بنابراین، در اندیشه مقام معظم رهبری نیز مبارزه با طواغوت، مهم‌ترین هدف از بعثت انبیا بوده است و این مبارزه متوقف و مشروط به اطمینان به پیروزی و تشکیل حکومت صالح نبوده است.

در یکی دیگر از آیات کریمه قرآن کریم با صراحت از رکون و اطاعت و فرمانبری از طواغوت و نظام‌های سیاسی نامشروع نهی می‌نماید و می‌فرماید:

«وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَأَنْتَصِرُون» (هود: ۱۱)؛ و به کسانی که [به آیات خدا، پیامبر و مردم مؤمن] ستم کرده‌اند، تمایل و اطمینان نداشته باشید و تکیه نکنید که آتش [دوزخ] به شما خواهد رسید و در آن حال، شما را جز خدا هیچ سرپرستی نیست، سپس یاری نمی‌شوید.

لغت‌شناسان «رکون» را به دوستی، مودت، اطاعت و فرمان‌بری، رضایت و خوشنودی، میل و رغبت، کمک‌خواستن و نزدیکی و چاپلوسی معنا کرده‌اند. زمخشری در تفسیر این آیه می‌نویسد: «أرکنه؛ یعنی به او متمایل شد. نهی در این آیه شامل هواداری، تمایل و همراهی، هم‌نشینی، بازدید، چاپلوسی و رضایت به کارهای ستم‌گران، خود را شبیه آنان کردن، همانند آن‌ها لباس پوشیدن، چشم به عنایت آنان داشتن و آنان را با عظمت یادکردن می‌شود» (زمخشری، ۱۴۱۸ق، ص ۴۳۳). در این آیه نیز به صورت مطلق از فرمان‌بری و اطاعت از حکومت‌های ظالم نهی کرده است و پیروی و اطاعت از نظام‌های سیاسی نامشروع را سبب جهنمی شدن انسان‌ها می‌داند.

روشن است که لازمه طبیعی عدم پیروی، همراهی و عدم اطاعت، مخالفت با چنین حکومت‌هایی است و تلاش بر براندازی نظام‌های استکباری است. سید قطب در تأیید چنین برداشتی می‌نویسد:

«ولاترکنوا الی الذین ظلموا»؛ یعنی به ستم‌گران اتکا و به آنان اطمینان نکنید؛ ستم‌گران سرکش و صاحبان قدرتی که بر بندگان خدا چیره شده و آنان را به بردگی و بندگی خویش درآورده‌اند. زیر سلطه آنان نروید؛ چراکه زیر سلطه ستم‌گران رفتن به معنای اقرار و قبول این منکر بزرگ خواهد بود و مشارکت با آنان حرام است (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۱۴۷). زیر سلطه نرفتن و عدم پذیرش حکومت‌ها به معنای قیام بر علیه آن‌ها و تلاش برای براندازی چنین حکومت‌هایی است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هیچ یک از مفسرین امامیه و عامه از آیات پیش‌گفته شرط اطمینان به جایگزینی نظام مطلوب را برای قیام و براندازی نظام‌های سیاسی نامشروع را برداشت نکرده‌اند، بلکه به طور مطلق قیام بر علیه طاغوت را استنباط کرده‌اند.

روایات

روایات اسلامی نیز دلالت بر وجوب قیام بر علیه طاغوت و نظام‌های سیاسی نامشروع دارد. میزان این روایت فراوان است و به همین علت، تنها به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم. در روایتی امام صادق 7 فرمود: «...مبارزه همواره با کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و به ناحق در زمین فساد برمی‌انگیزند؛ برای اینان کیفر دردناک است. با اینان است که باید با پیکرهای خود جهاد کنید و با دل‌های‌تان به آنان کینه بورزید» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۰۴). شاهد مثال این فراز است که امام می‌فرماید «با پیکرهای خود جهاد کنید» که بارزترین مصداق آن، جهاد بر علیه حکومت‌های ظالم که بزرگ‌ترین منکرها را مرتکب می‌شوند، می‌باشد.

امام علی 7 نیز در جنگ صفین و در هنگام مبارزه با طاغوت زمانه خویش و نظام سیاسی نامشروع معاویه چنین می‌فرماید: «ای مؤمنان! بدانید کسی که تجاوز و ستمی را مشاهده نمود... با شمشیر به انکار برخیزد، تا سخن خدا بلند و سخن ستم‌گران پست

شود، راه هدایت را یافته و بر راه راست ایستاده و نور یقین در دلش تابیده است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۳۵). این فرمایش امیر بیان به طور مطلق بر قیام بر علیه حکومت‌های ستم‌گر دلالت می‌کند و آن را مقید به امری ننموده است.

حضرت امام حسین ۷ خطاب به سپاهیان حر بن یزید تمیمی فرمود:

ای مردم! همانا رسول خدا ۹ فرمود: هر که فرمان‌روایی ستم‌گر ببیند که حرام‌های خدا را حلال می‌شمرد، پیمان خدا را می‌شکند، با سنت رسول خدا مخالفت می‌کند، میان بندگان خدا با گناه و تجاوز رفتار می‌نماید و با کردار و گفتار خود بر او نشورید، بر خداست که او را در جایگاه (پست و عذاب‌آور) آن ستم‌گر درآورد (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴۴، ص ۳۸۱).

بنابراین، در اندیشه سیاسی اسلام، نفس قیام بر علیه حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی نامشروع موضوعیت دارد و این امر متوقف به اطمینان به جایگزینی نظام مطلوب نیست. به عبارت دیگر، از نظر اسلام دو امر مطلوب است: ۱. قیام بر علیه حکومت‌های ظالم و تلاش برای براندازی آن‌ها. ۲. تشکیل حکومت اسلامی و استقرار نظام مشروع و این دو، هر کدام دارای وجوب مستقل است و البته اگر هر دو محقق گردد، مطلوبیت بیش‌تری دارد. مقام معظم رهبری با استناد به این حدیث می‌فرمایند:

... من رای سلطانا...؛ یعنی اگر کسی کانون فساد و ظلم را ببیند و بی‌تفاوت بنشیند، در نزد خدای متعال با او هم‌سرنوشت است... چنین نیست که امام حسین ۷ به فکر حکومت نبود، امام حسین ۷ به فکر سرکوب کردن قدرت‌های طاغوتی بود؛ چه با گرفتن حکومت و چه با شهادت و دادن خون. امام حسین ۷ می‌دانست که اگر این حرکت را نکند، این امضای او، این سکوت او، این سکون او، چه بر سر اسلام خواهد آورد...؛ یعنی ظلم به امضای اهل حق می‌رسد، بدون این‌که خودشان خواسته باشند. این گناهی بود که آن روز بزرگان و آقازادگان بنی‌هاشم و فرزندان سردمداران بزرگ صدر اسلام مرتکب شدند. امام حسین ۷ این را بر نمی‌تافت، لذا قیام کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷).

بنابراین:

«در دیدگاه توحیدی، خسارت و ضرر برای مؤمن اصلاً متصور نیست. فرمود: «ما لنا ألا احدى الحسينين»؛^۱ یکی از دو بهترین در انتظار ماست؛ یا در این راه کشته می‌شویم که این بهترین است یا دشمن را از سر راه برمی‌داریم و به مقصود می‌رسیم که این هم بهترین است. پس در این جا ضرری وجود ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۴).

بر این اساس، مشروط‌کردن و وجوب قیام و براندازی نظام‌های سیاسی نامشروع به اطمینان به جایگزینی نظام مطلوب، امری است که از هیچ نص شرعی ملفوظ یا غیر ملفوظ استفاده نمی‌شود، بلکه آنچه از مجموعه آیات و سنت ملفوظ و غیر ملفوظ استنباط می‌گردد، وجوب استقلالی و غیر مشروط قیام بر علیه نظام‌های سیاسی نامشروع و مطلوبیت فی نفسه این حرکت‌ها و انقلاب‌ها - چه منجر به تشکیل حکومت مشروع بشود، چه نشود - است. هم‌چنین چالش جدی دیگری که در مقابل نظریه مشروط‌دانستن وجوب قیام بر علیه حکومت‌های نامشروع به اطمینان به جایگزینی حکومت مطلوب وجود دارد، سیره عملی امام حسین 7 و هم‌چنین بسیاری از قیام‌های مورد تأیید امامان معصوم است که به تشکیل حکومت نیز منجر نشده است. به خصوص در باره انقلاب و نهضت حسینی، این امر بسیار پر رنگ‌تر مطرح می‌گردد؛ زیرا بر اساس نصوص مسلم، امام حسین 7 به شهادت خود علم داشتند و در مناسبت‌های مختلف به شهادت خود و یاران‌شان تصریح نمودند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۳۶۴؛ ابن طائوس، ۱۳۴۸، ص ۶۳ و رخشاد، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵-۲۸۲). لکن و در عین حال، قیام بر علیه حکومت ظالم و نامشروع یزید را پیش بردند تا جایی که به شهادت خود و یاران‌شان منجر گردید. این در حالی است که امام حسین 7 اطمینان و علم به عدم جایگزینی نظام مطلوب داشتند، ولی قیام خود را ادامه دادند و از بیعت و همراهی با حکومت طاغوت و نامشروع یزید سر باز زدند.

ممکن است برخی به روایات ناهی از قیام استناد کنند و بگویند اساساً موضوع قیام و تشکیل حکومت اسلامی مورد نهی اهل بیت : قرار گرفته است. هرچند نقد و

بررسی تفصیلی این دیدگاه و ادله نهی از قیام، فرصت و مجالی واسع می‌طلبد (فؤادیان، ۱۳۸۸، ش ۱۱، ص ۱۸۴-۱۵۵). لکن به صورت مختصر باید گفت روایاتی که نهی از قیام می‌کنند، علاوه بر ضعف سند، عموماً در زمان بنی‌عباس رایج و شایع شده است و احتمال این‌که چنین روایاتی را جعل کردند تا مردم سکوت کنند و آن‌ها بتوانند حکومت خودشان را ادامه بدهند، داده می‌شود (نوری همدانی، جلسه ۶۰، ۱۳۹۵/۲/۱۵). افزون بر این‌ها، اگر با استناد به این روایات، هر گونه قیام و نهضتی را محکوم و غیر مشروع بدانیم، این گونه برداشت، با آیات و روایات جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و هم‌چنین با سیره پیامبر ﷺ و ائمه معصومین : تعارض دارد و در مقام تعارض، باید از این روایات صرف نظر کرد؛ زیرا روایات دال بر قیام با وجود مؤیدات پیش‌گفته «ترجیح» می‌یابد و روایات ناهیه - بر فرض حجیت، تکافو و تساوی - از صحنه استنباط خارج می‌گردد.

نسبی بودن مشروعیت

نسبیت‌گرایی در مشروعیت نظام‌های سیاسی، یکی دیگر از مبانی مورد تأکید نظریه حفظ وجوب نظام‌های سیاسی نامشروع است. آقای مرتضوی در این باره می‌نویسد:

وجود دولت و حکومت، تابعی مستقیم از نیاز طبیعی بشر به زندگی مدرن و نظام و زیست اجتماعی بوده است و همین امر نیز فلسفه حکومت و عامل منطقی تحولات بسیار و تنوع فراوان آن در طول تاریخ و در جوامع مختلف بوده و هست و بر همین مدار است که اگر به هر دلیل زمینه تحقق دولت مطلوب و مشروع وجود نداشته باشد، حفظ نظام زندگی و زیست اجتماعی مسلمانان اقتضا می‌کند که حکومت و دولت دیگری که می‌توان از آن به دولت حداقلی نام برد، عهده‌دار اموری شود که حفظ نظم عمومی و نظام اجتماعی مستلزم وجود آن است و همین استلزام در واقع، عامل مشروعیت نسبی چنین دولتی نیز خواهد بود. اگر هم چنین دولت و نظام سیاسی، مشروعیت و حق دخالت در همه امور حکومت اسلامی مطلوب؛ مانند اجرای

حدود شرعی را نداشته باشد، دست کم در آن دسته از اموری که حفظ نظام اجتماعی وابسته به آن است، حق و وظیفه دخالت را دارد و بر همین اساس، برخی فقیهان (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۲، ص ۸۶)، فصل خصومت را که امری ناگزیر در زیست اجتماعی است، برای فقیه و دست کم از باب قدر متیقن در امور حسبیه ثابت دیده‌اند (مرتضوی، ۱۳۹۹، ش ۱۰۱، ص ۱۰۴).

همان‌طور که به وضوح مشاهده می‌شود، او معتقد است «نیاز به زندگی مدرن و نظام و زیست اجتماعی» فلسفه تشکیل حکومت است و همین مسأله مبنایی می‌شود تا در صورت عدم تحقق دولت مشروع، به دولت حداقلی غیر مشروع تن دهیم و در عین حال، به خاطر همین تأمین مصالح مادی و احتیاجات ضروری زندگی، مشروعیت نسبی برای این نظام سیاسی قائل شویم.

در پارادیم فکری مرتضوی، منشأ مشروعیت دولت، همان نظریه «طبیعت» است. وی پس از تبیین نظریه طبیعت و جایگاه آن در خصوص خاستگاه دولت در مقام تأیید و نیکوشمردن این نظریه می‌نویسد:

در این نظریه از یک سو می‌توان ملاکی روشن و معقول برای گستره و چگونگی ساختارهای دولت‌ها و تحولات آن، از جمله گسترش قلمرو خدمات و طبعاً دخالت آن به دست داد و از سوی دیگر، روی کرد اصلی در مسئولیت‌پذیری در برابر حقوق شهروندان و آنچه را در معنای عام مقتضای عدالت است، نشان داد؛ روی کردی که آغاز و انجام آن وجود «دولت پاسخ‌گو» است؛ پاسخ‌گویی به نیازی که از حاق طبع مدنی بشر و غریزه زیست اجتماعی وی برخاسته است و همان‌گونه که خود در پاسخ به همین نیاز پدیدآمده، پاسخ‌گوی نیاز آنان به عدالت و حفظ حقوق یکایک اعضا باشد (مرتضوی، ۱۳۹۶، ص ۸۲).

بنابراین، از دیدگاه ایشان، تنها خاستگاه پیدایش دولت و به تبع فلسفه تشکیل حکومت پاسخ‌گویی به نیاز انسان‌ها به عدالت و استیفای حقوق آنها است.

در نقد این اندیشه باید گفت فلسفه تشکیل حکومت تنها رفع احتیاجات و نیازهای

مادی و اجتماعی نیست، بلکه دو امر مهم فلسفه تشکیل حکومت است. اول، انسان‌ها را برای «خلیفه‌الله» شدن راهنمایی کند و مقدمات سیر و سلوک آنان را فراهم نماید. دوم، کشور اسلامی را «مدینه فاضله» سازد و زمینه‌های تمدن حقیقی را مهیا نماید و اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی را تبیین کند. قرآن کریم هدف نزول قرآن را که همان هدف والای رسالت؛ یعنی غرض اصیل حکومت اسلامی است، «رهایی مردم از هر تیرگی و تاریکی و رساندن آن‌ها به نور الهی است» (ابراهیم(۱۴): ۱). هم‌چنین بنا بر آیه ۲۵ سوره حدید، هدف عمومی همه پیام‌آوران و زمامداران حکومت اسلامی در طول تاریخ، همانا قسط و عدل جامعه شمرده شد، لیکن... رعایت حقوق فرد و جامعه و تأمین همه مظاهر تمدن از فروعات نورانی شدن افراد آن جامعه خواهد بود؛ زیرا خلیفه‌الله که انسان نورانی است، حقیقاً حقوق دیگران را رعایت و از آن‌ها حمایت می‌نماید. پس آنچه در این آیه به عنوان هدف حکومت رهبران الهی یاد شد، یک هدف متوسط است، نه هدف نهایی و هدف نهایی، همان است که قبلاً بیان شد و آن خلیفه‌الله شدن انسان کامل است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸).

بر این اساس، از دیدگاه قرآن کریم و در اندیشه سیاسی اسلام، تأمین احتیاجات مردم، نیاز به زندگی اجتماعی و عدالت همگی از اهداف متوسط و نه هدف اصلی تشکیل حکومت است. بلکه هدف اصلی، الهی شدن انسان‌ها و رشد و ترقی معنوی آن‌ها است. بر این اساس، محور و مبنا قراردادن «نیازهای مادی اجتماعی» به عنوان فلسفه تشکیل حکومت، دیدگاهی است که با منطبق قرآن سازگاری ندارد.

نظریه دولت حداقلی که از سوی مرتضوی مورد تأیید و تأکید واقع شده است، اولین بار توسط رابرت نوزیک در قرن بیستم مطرح گردید و به باور اندیشمندان علوم سیاسی، نظریه وی نقش تعیین‌کننده‌ای در توجه به «لیبرالیسم» داشته است. نوزیک معتقد است:

دولت باید یک دولت حداقلی باشد که کارکردهای محدودی از جمله محافظت در مقابل تعدی، دزدی، فریب، اجرای قراردادها و مواردی از این دست دارد. این بدان معنا است که هر دولت گسترده‌ای از حقوق افراد

تخطی خواهد کرد. از این رو، دولت حداقلی همان مقوله‌ای الهام بخش است
(Nozick, 1999, ix).

لکن نظریه «دولت حداقلی» با مبانی و اصول اندیشه سیاسی اسلام، هم خوانی ندارد. آیه‌الله خامنه‌ای به عنوان یکی از صاحب نظران برجسته اندیشه سیاسی اسلام، دولت حداقلی یا حداکثری با الزامات تعریف شده غربی را منطبق با اصول اسلامی نمی‌داند، بلکه ایشان در تعریف ساختار دولت به ساختاری نظام مند و دولت کوچک پویا و تعاملی معتقدند. در واقع ایشان بیش تر گستره «نظارت»، «حمایت» و «هدایت» جامعه را وظیفه دولت می‌دانند و به عدم دخالت دولت در زندگی مردم قائل‌اند، اما در سطح جامعه و کشور، دولت باید فعال و پویا باشد و نقش تعاملی داشته باشد (لک زایی، ۱۳۹۷، ش ۸۱، ص ۱۵۷).

اما در نقد مشروعیت بخشی نسبی به نظام‌های سیاسی نامشروع که مرتضوی بر آن تأکید دارد (مرتضوی، ۱۳۹۹، ش ۱۰۱، ص ۱۹۴)، باید گفت بر اساس روایات، نظام‌های سیاسی نامشروع فاقد هرگونه مشروعیت هستند و حتی گرفتن «حق» نیز از آنها نامشروع است. ابو خدیجه از امام صادق ۷ نقل می‌کند که فرمودند: «... مردی را که حلال و حرام ما را می‌شناسد، بین خودتان حاکم و داور سازید؛ زیرا من او را بر شما قاضی قرار داده‌ام و مبدا که بعضی از شما علیه بعضی دیگران به قدرت حاکمه جائر شکایت ببرد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

امام خمینی با استناد به آیات قرآن کریم، نظام‌های سیاسی غیر اسلامی را فاقد مشروعیت دانسته و می‌نویسد:

... حکومت‌های جور؛ چه قضات و چه مجریان و چه اصناف دیگر، آنها «طاغوت» اند؛ چون در برابر حکم خدا سرکشی و طغیان کرده، قوانینی به دلخواه وضع کرده، به اجرای آن و قضاوت بر طبق آن پرداخته‌اند. خداوند امر فرموده که به آنها کافر شوید؛ یعنی در برابر آنها و اوامر و احکام‌شان عصیان بورزید. بدیهی است کسانی که می‌خواهند به «طاغوت» کافر شوند؛ یعنی در برابر قدرت‌های حاکمه ناروا سر به نافرمانی بردارند، وظایف

سنگینی خواهند داشت که بایستی به قدر توانایی و امکان در انجام آن بکوشند (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۸۸).

در مقبوله عمر بن حنظله نیز امام صادق ۷، حتی از گرفتن «حق» از حکومت‌های طاغوت نهی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶). امام خمینی ضمن حرام دانستن رجوع به حکومت‌های طاغوت می‌نویسد:

بعضی از فقها در «عین شخصی» گفته‌اند که مثلاً اگر عباى شما را بردند و شما به وسیله حکام جور پس گرفتید، نمی‌توانید در آن تصرف کنید (محقق سبزواری و آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۲). ما اگر به این حکم قائل نباشیم، دیگر در کلیات؛ یعنی در «عین کلی» شک نداریم. مثلاً در این‌که اگر کسی طلب‌کار بود و برای گرفتن حق خود به مرجع و مقامی غیر از آن‌که خدا قرار داده مراجعه و طلب خود را به وسیله او وصول کرد، تصرف در آن جایز نیست و موازین شرع همین را اقتضا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۹۰).

هم‌چنین در روایات بر «نفی مشروعیت» حکومت‌هایی که مبنای دینی ندارند و به واجبات و محرمات الهی توجهی ندارند و به راحتی مرتکب گناهان می‌شوند، تصریح شده است. به عنوان نمونه امام علی ۷ در این باره می‌فرماید:

«... ولا طاعة لمن عصى الله، إنما الطاعة لله ولرسوله ۹ ولولاة الأمر، وإنما أمر الله بطاعة الرسول ۹، لأنه معصوم مطهر، لا يأمر بمعصية، وإنما أمر بطاعة أولى الأمر لأنهم معصومون مطهرون، لا يأمرن بمعصيته» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۳۰)؛ و اطاعت از کسی که عصیان الهی می‌کند نباید کرد، بلکه اطاعت و پیروی از خداوند و رسول و ولی امر است و خداوند امر به اطاعت رسول کرده است؛ زیرا او معصوم و مطهر است و امر به معصیت نمی‌کند و خداوند امر به اطاعت اولی الامر کرده است؛ زیرا آن‌ها معصوم و مطهر هستند و امر به معصیت نمی‌کنند.

با دقت در سخن حضرت باید گفت به هیچ روی نباید از حکومت‌های غیر دینی

پیروی و اطاعت کرد و وجوب عدم پیروی و اطاعت از آن‌ها دلالت بر «عدم مشروعیت» این حکومت‌ها دارد. زیرا اگر این حکومت‌ها دارای مشروعیت بودند، امام نباید به «عدم اطاعت و پیروی» از آنان دستور می‌داد. بنابراین، در اندیشه شیعی و بر اساس قرآن کریم و روایات اهل بیت : تنها حکومت دارای مشروعیت، حکومت پیامبر ۹ و بعد از ایشان حکومت اهل بیت : و در زمان غیبت و بر اساس ادله ولایت فقیه، صرفاً حکومت فقها دارای مشروعیت است. از این روست که امام خمینی می‌فرماید: «عهده‌داری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضا، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۳) و در جای دیگر می‌فرماید: «ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۵۱). بنابراین، حکومت‌هایی که توسط غیر فقیهان و بدون نظارت ایشان اداره می‌شوند، مصداق «طاغوت» و فاقد مشروعیت هستند.

علامه طباطبایی نیز بر خلاف آنچه که آقای مرتضوی برداشت نموده است، نظام‌های سیاسی غیر الهی را نامشروع می‌داند و اطاعت از آن‌ها را فاقد جاهت شرعی معرفی کرده و می‌نویسد:

اگر احیاناً ولی امری بر خلاف کتاب و سنت دستوری داد، مردم نباید اطاعتش کنند و حکم این چنین او نافذ نیست؛ برای این که رسول خدا ۹ قاعده‌ای کلی به دست عموم مسلمین داده و فرموده: «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»؛ هیچ مخلوقی در فرمانی که به معصیت خدا می‌دهد، نباید اطاعت شود و این دستور را شیعه و سنی روایت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۶۲۱).

هم‌چنین در جای دیگر می‌نویسند: «قرآن از انواع اجتماع، تنها اجتماع دینی را با ارزش معرفی کرده است» (همان، ج ۵، ص ۲۷۵). به دیگر سخن، تنها دین توحید است که قادر به اداره جامعه انسانی است. دلیلش این است که نوع انسان، وقتی در مسیر

زندگی سنن حیاتی و احکام معاش خود را بر اساس حق و مبنایی که مطابق با واقع شد، بنا نمود، در مقام عمل هم بر طبق آن عمل می‌کند (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۵-۲۸۴). بنابراین، چون هدف اسلام سر و سامان‌دادن به جمیع جهات زندگی انسانی است و هیچ یک از شؤون انسانی را نه کم و نه زیاد، نه کوچک و نه بزرگ، از قلم نیانداخته از این جهت سرتاپای زندگی را ادب نموده برای هر عملی از اعمال زندگی، هیأتی زیبا ترسیم کرده است که از غایت آن حکایت می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۱۰۶). از سوی دیگر، از نظر اسلام، هدف اجتماع نیک‌بختی واقعی و قرب و منزلت در پیش‌گاه خداست (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۹). چنین هدفی، اگر در اجتماع وجود داشته باشد، خود به صورت یک مراقب باطنی خواهد بود که علاوه بر حفظ ظاهر انسان، سرشت و نهاد آدمی هم از دید او مخفی نمی‌ماند و به این ترتیب همین هدف، خود ضامن حفظ احکام اسلامی خواهد بود (همان، ص ۲۷). البته قوای حکومت اسلامی حافظ شعائر عمومی و حدود دین بوده فریضه عمومی امر به معروف و نهی از منکر نیز باید به این نیروی باطنی اضافه گردد (زهرایی، ۱۳۷۷، ش ۱، ص ۱۱۰). علامه طباطبایی هم چنین تأکید می‌کند: «فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است، برای این مقام متعین است و در این که اولیای حکومت باید زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه باشند، کسی تردیدی به خود راه نمی‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۴۲، ص ۸۹). بر این اساس، در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی، تنها حکومت اسلامی است که قادر به تحقق اهداف بلند اسلام و اداره صحیح جامعه انسانی است و دیگر نظام‌ها فاقد ارزش‌اند. با این همه تأکید از سوی نظریه‌پردازان فقه سیاسی، چگونه می‌توان به مشروعیت نسبی نظام‌های سیاسی نامشروع معتقد شد؟

هم‌چنین باید توجه داشت در پارادایم علوم سیاسی «اگر دولتی را مشروع بدانیم، شهروندان اخلاقاً به اطاعت از آن مکلف می‌شوند و حاکمان از حق حکم‌رانی و اطاعت‌شدن برخوردار خواهند بود. به سخن دیگر، اتباع دولت مشروع - موافق یا مخالف - اخلاقاً مکلف به اطاعت از آن هستند» (Parkinson, 2006, p.19). مرتضوی نیز همین معنا از مشروعیت را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد:

مشروعیت وقتی وصف یا قید دولت، حکومت و نظام سیاسی قرار می‌گیرد، به این معناست که آن نظام در نگاه جامعه یا فرد و نهاد داورى‌کننده دارای ملاک‌ها و هنجارهای قانونی یا شرعی پذیرفته‌شده جامعه برای حاکمیت بر آن جامعه است (مرتضوی، ۱۳۹۹، ش ۱۰۱، ص ۹۷).

بنابراین، مشروعیت قائل‌شدن برای نظام‌های سیاسی نامشروع، ولو به شکل نسبی، الزام مردم را به تبعیت از آنها در پی دارد و هرگونه قیام و مخالفت بر علیه آنها حداقل غیر اخلاقی است. این اندیشه سبب می‌شود انقلاب‌های در حال وقوع در کشورهای عربی موسوم به بیداری اسلامی از نظر فقهی و اخلاقی غیر موجه معرفی شود و از نظرگاه مرتضوی غیر جایز شمرده می‌شود!

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، نظریه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت. مبنای اول این نظریه که نظام اجتماعی را منحصر در نظام مادی کرده بود، بر خلاف اندیشه سیاسی متفکرین اسلامی شناخته شد. مبنای دیگری که اندیشه پیش‌گفته را پشتیبانی می‌نماید، قدرت را قید «وجوب» قیام می‌داند. این باور نیز با صراحت سخنان فقیهان فقه سیاسی هم‌چون امام خمینی و مقام معظم رهبری و سایر ادله فقهی هم‌خوانی ندارد. مشروط‌دانستن وجوب قیام و براندازی نظام‌های سیاسی نامشروع به دو امر مقایسه‌هزینه و دستاورد و اطمینان به برقراری نظام مطلوب، مبنای دیگر برای توجیه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع شمرده شد. این مبنا هم با اطلاق ادله وجوب قیام بر علیه طاغوت و تصریح نظریه‌پردازان فقه سیاسی شیعه قرابتی ندارد. مشروع‌پنداشتن نسبی نظام‌های سیاسی نامشروع، مرتضوی را بر آن داشته است که قیام بر علیه این نظام‌ها را غیر مشروع و حفظ آنها را واجب بدانند. این مبنا که ریشه در پذیرش نظریه طبیعت به عنوان منشأ مشروعیت دولت و باورداشتن به دولت حداقلی دارد، بر خلاف اصول و مبانی اندیشه سیاسی اسلام است. پیامدهای نظریه وجوب حفظ نظام‌های سیاسی نامشروع، مشروعیت‌بخشی نسبی به این حکومت‌ها و

و جوب حفظ آن‌ها، غیر مشروع جلوه‌دادن قیام‌های در حال وقوع بر علیه نظام‌های سیاسی نامشروع و... هیچ‌یک با اهداف و مقاصد کلان شریعت از تشریح احکام و دستور به قیام بر علیه طواغیت و تشکیل حکومت اسلامی هم‌خوانی ندارد و در تضاد می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. این فراز، الهام‌گرفته‌شده از نص قرآن کریم است که فرمود: «قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ وَتَحَنُّنٌ تَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ» (توبه(۹): ۵۲)؛ بگو آیا در باره ما، جز یکی از دو نیکی را انتظار دارید؟! (یا پیروزی یا شهادت)، ولی ما انتظار داریم که خداوند، عذایی از سوی خودش (در آن جهان) به شما برساند یا (در این جهان) به دست ما (مجازات شوید)، اکنون که چنین است، شما انتظار بکشید، ما هم با شما انتظار می‌کشیم!

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، کتاب القضاء، قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی ؛ ۱۴۲۵ق.
۳. ابن اعثم کوفی، محمد بن علی، کتاب الفتوح، ج ۵، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۱ق.
۴. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن سبیل، محمد بن عبدالله، الأدلة الشرعية فی بیان حق الراعی والرعية، عربستان سعودی: دار السلف للنشر والتوزیع، ۱۹۹۳م.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، لهوف، تهران: جهان، ۱۳۴۸.
۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، تحریر الوسیلة، ج ۲ و ۱، قم: اسماعیلیان، بی‌تا.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۴، ۵ و ۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛ ۱۳۷۹.
۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛ ۱۳۸۵.
۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه به استناد اخبار(تقریر بیانات امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛ ۱۳۹۴.

۱۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غررالحکم و دررالکلم**، ج ۱، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۳. جصاص، احمد بن علی، **احکام القرآن**، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. جمعی از نویسندگان، **حوار فی التسامح والعنف**، معهد الرسول الاکرم، ۱۴۱۳ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه**، قم: اسراء، ۱۳۷۶.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج ۱، ۱۸ و ۲۷، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات و سخنرانی‌ها، دسترسی در سایت: www.khamenei.ir.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم، **موسوعة الامام الخوئی**، ج ۲۲، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۱۹. رخشاد، محمدحسین، **در محضر علامه طباطبایی**، قم: سماء قلم، ۱۳۸۲.
۲۰. زمخشری، جار الله، **الکشاف**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۲۱. زهرایی، مصطفی، «اندیشه سیاسی علامه طباطبایی»، **فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم 7**، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷.
۲۲. سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، **فی ضلال القرآن**، ج ۱۲، بیروت: دار الشروق، ۱۴۰۸ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۴، ۵، ۱۲ و ۲۱، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **روابط اجتماعی اسلام**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **ولایت و زعامت، روحانیت و مرجعیت**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲.
۲۶. فؤادیان، محمدرضا، «بررسی ادله نفی قیام‌های پیش از ظهور»، **مشرق موعود**، ش ۱۱، پاییز ۱۳۸۸.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۸. لک زایی، نجف و جاویدی، رقیه، «نظریه دولت در اندیشه سیاسی آیه‌الله خامنه‌ای»، **فصلنامه علوم سیاسی**، ش ۸۱، بهار ۱۳۹۷.

۲۹. ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، ۱۳۸۶ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۴۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۱. مرتضوی، سیدضیاء، «نفي تلازم وجوب حفظ نظام سیاسی با مشروعیت آن»، فصلنامه فقه، ش ۱۰۱، بهار ۱۳۹۹.
۳۲. مرتضوی، سیدضیاء، مبانی فقهی دولت و ضمان آن در قبال اقدامات زیانبار، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۶.
۳۳. نوری همدانی، حسین، درس خارج فقه، سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۵، دسترسی در: <http://vasael.ir/fa/news/2173>.

34. Parkinson, John. **Deliberating in the Real World, Problems of Legitimacy in Democracy**. Oxford University Press, 2006.
35. Nozick, Robert, **Anarchy. State and utopia**, Oxford, 1999.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی