دين و دولت در منظر نظريات مطرح

سيد محمّدعلي احساني

(دانش آموخته حوزه علميه و كارشناس ارشد فقه سياسي)

چكيده

سكولاريسم ديدگاهي است كه مخالف حضور دين در عرصههاي سياسي ـ اجتماعي است. برداشتهاي متفاوتي از اين ديدگاه وجود دارد كه در يك تقسيمبندي كلي ميتوان آن را به «سكولاريسم افراطي» و «سكولاريسم معتدل» تقسيم كرد. سكولاريسم افراطي، اصالت و حقانيت دين را نفي كرده، آن را يك امر غيرالهي و حتي خرافي ميداند; در حالي كه بخش معتدل آن با پذيرش گوهر دين، قلمرو آن را صرفاً در چارچوب امور فردي تعريف ميكند.

دين به عنوان آيين زندگي تنها طريق مطمئن براي نيل به كمال و سعادت بشر است. دين اسلام براي تأمين نيازهاي اساسي بشر احكام و معارفي ارائه داده است كه نيازمند سلطه در مسائل سياسي ـ اجتماعي است. علاوه بر كتاب و سنّت، تاريخ سياسي اسلام نيز پيوند وثيق بين دين و دولت را نشان ميدهد.

كليدواژ‌ه‌ها: دين، دولت، سكولاريسم، ولايت فقيه.

مقدّمه

«دين» و «دولت» در طول تاريخ، تعامل و شرايط گوناگون داشتهاند. گاهي در مرجعي واحد جمع شدهاند، و گاهي در اثر برخي عوامل، از هم جدا افتاده، در تضاد و تعارض به سر بردهاند.

ميتوان چند نوع تعامل ميان دين و دولت تصور كرد: 1. تعامل دو سويه و اتحاد; 2. تعامل حذفي و تعارض; 3. دولت در خدمت دين; 4. دين در خدمت دولت (استفاده ابزاري).

تمام اين اقسام را ميتوان از لحاظ نظري و مبنايي، به دو نظريه متفاوت برگرداند كه ملاك و معيار عملي آنها قرار ميگيرند. اين دو نظريه در باب دولت، عبارتند از: 1. جدايي دين و دولت (دولت سكولار); 2. همياري و تعامل دو سويه دين و دولت (دولت ديني).

سكولاريسم

اين نظريه، كه اولين بار در دنياي غرب ارائه شد، به دلايل متعدد از اقبال فراوان برخوردار شده است، تا حدّي كه به «رنسانس جهان مسيحيت» منجر شد و توانست رقيب خود، يعني دين، را به حاشيه براند. تجربه نسبتاً موفق ليبرال ـ دموكراسي در اعطاي آزادي، رفاه عمومي و پيشرفت صنعتي، در جهان غرب، الگوي ناقصي براي جهان اسلام گرديد كه در اثر بيكفايتي و استبداد حاكمان جور، در جوّ اختناقآميزو وضع مشقّتبار به سر ميبردند.

اين نظريه، كه توسط روشنفكران و فارغالتحصيلان غرب در اثر برداشت ناقص از اسلام به عنوان نسخه شفابخش به دنياي شرق معرفي شد، با ابزارهاي گوناگون از سوي استعمار تبليغ و ترويج گرديد. از آن به بعد، جهان اسلام با فراز و نشيبهاي بسيار روبهرو بوده است. پس از

پيروزي انقلاب اسلامي ايران و رشد اسلامگرايي در

كشورهاي اسلامي، چالش جدّي بين اين دو طرز تفكر به وجود آمد كه تاكنون نيز ادامه دارد. در دهه اخير، موج جديد سكولاريسم با شعار «دموكراسي، مدرنيته و پست مدرنيته» با سوء استفاده از نارساييهاي موجود در كشورهاي جهان سوم، به راه افتاده است. از اينرو، ناگزير در بحث نظريههاي دولت ديني، به نظريه سكولار، كه مرتبط با اين موضوع است، پرداخته ميشود: انديشه و نظريه سكولاريسم را ميتوان به دو قسم دانست:

1. سكولاريسم افراطي

اين نظريه، كه خاستگاه غربي دارد، مخالف حضور دين در حوزه زندگي بشر، بخصوص راهيابي آن در صحنه اجتماعي و سياسي است. آنها دين را يك امر خرافي پنداشته، تركيب آن را با مسائل سياسي ـ اجتماعي تركيبي ناهمگون و عجين شدن معلوم با مجهول ميدانند كه پيامد غلط و زيانباري خواهد داشت.

كارل ماركس ميگويد:

به اعتقاد مسيحيان، خداوند انسان را به صورت خويش آفريده است، در حالي كه اين انسان است كه به صفات خود ماهيت الهي بخشيده و به سيماي خود، خدا را پديد آورده است.1

وي با مشاهده ضعف در مباني مسيحيت، نتيجه ميگيرد كه دين جواب تمام فضاحتها را به دنيايي ديگر محوّل ميكند. از اينرو، موجب سكون ملتها و توجيه ظلم و استعمار طبقه حاكم ميشود; پس: دين افيون ملتها است.2

نيچه اظهار ميدارد:

بزرگترين رخداد روزگاران... اينكه خدا مرده است... فرو ريختن ايمان به خدا راه را براي پرورش كامل نيروهاي آفريننده انسان ميگشايد... مفهوم «خدا» تاكنون بزرگترين دشمن زندگي (بشر) بوده است... ايمان نشانه ناتواني، ترس، تباهي و نگره نفيكننده زندگي است.3

اين گروه چون دين را امري خرافي ميدانند، تركيب دين و دولت را طبعاً باطل و زيانبار ميپندارند.

نقد

1. اين طيف از انديشمندان اولا، با پيشفرضهاي خاصي، به سراغ دين رفتهاند. ثانياً، مصاديق ناقصي از دين مسيحيت، بودا و اديان ديگر را در مطالعاتشان مورد تحقيق قرار دادهاند. و به گمان اينكه اديان داراي اتحاد جوهري و ذاتي هستند، ضعف و نقصان يكي را نسبت به همه اديان تعميم داده است. از اينرو، وجود برخي ضعفها در دين مسيحيت تحريف شده و برخي اديان ديگر، ملاك چنين قضاوتهايي قرار گرفته است.

2. مطالعه و تحقيق در هر امري بايد با روش خاص خود صورت پذيرد. اگر دانشمندان مزبور از اين اصل پيروي ميكردند و به براهين موجود در فلسفه دين مراجعه مينمودند، مسلّماً به نتيجهاي غير از اين ميرسيدند و به حقّانيت دين اعتراف ميكردند.

3. ميتوان بر مبناي جهانبيني اسلامي، ايدئولوژي جامعي ارائه كرد كه نيازمنديهاي انسان را پاسخ دهد. از اينرو، قياس آن با ادياني همچون مسيحيت و بوديسم تشبيهي ناهمگون است.

2. سكولاريسم معتدل

اين ديدگاه اصل دين را ميپذيرد، اما دايره آن را محدود به رابطه انسان با خدا نموده يا حداكثر، دخالت نسبي آن را در امور دنيوي قبول ميكند; مرجعيت دين را در صحنه سياسي ـ اجتماعي رد ميكند.

در ميان انديشمندان اسلامي، برخي از روشنفكران در دهههاي اخير، به اين سمت گرايش پيدا كردهاند. در ذيل، به ديدگاههاي چند تن از نظريهپردازان يا مروّجان اين انديشه اشاره ميشود:

الف. جدايي دين از دنيا

اين گروه قلمرو دين را منحصر در مسائل عبادي و فردي ميدانند. به همين دليل، دخالت تقنيني، قضايي و اجرايي دين را در امور دنيوي، مانند معيشت، سياست و حكومت دخالت غيرمتوقّع و غيرصائب ميپندارند، گرچه دخالت ارشادي آن را نفي نميكنند.

عبدالكريم سروش از جمله كساني است كه به ارائه و ترجمه افكار سكولاريستي از كلام و فلسفه غرب مبادرت ورزيده، مهمترين مروّج اين نظريه در ايران محسوب ميشود. او با انتقاد از روشنفكراني همچون شريعتي، بازرگان و جلال آلاحمد، كه روزي از حضور دين در عرصه سياست دفاع ميكردند، ميگويد:

روشنفكر ديني ما، كه روزي در پي آن بوده است كه دين را به كار دنيا بزند، بعد از اين بايستي در پي بيرون آوردن آن از سياست باشد. اثبات حقّانيت دين و انساني بودن آن امري است و اثبات دنيوي بودن آن امر ديگر.4

وي كه حكومت را يك امر كاملا عقلاني ميداند، دخالت دين را در اين امر به شدت نفي نموده يا بيفايده ميداند و حتي در مواردي، آن را با تحليل علمي، متناقض و ناممكن ميشمارد.

او اسلام و دين را بكلي فاقد نظام سياسي و حكومتي خاص ميپندارد و ديني بودن حكومت را فقط در جامعهاي ميداند كه از آن مؤمنان باشد، نه اينكه ساختار ديني داشته باشد. حكومت ديني از نظر وي، كار خاصي براي دين آنها نميكند، بلكه مثل دولتهاي ديگر، دنياي آنها را تأمين ميكند تا آنها آزادانه به خواستهاي لطيفتري از جمله دين برسند.5

حكومت ديني هم حكومتي است كه از طريق خدمت به جامعه دينداران به طور غيرمستقيم، به دينشان خدمت ميكند. معناي حكومت عوض نميشود. همان مفهوم و روشي را دارد كه در جامعه غيرديني. حكومت ديني جز در جامعه دينداران معنا پيدا نميكند...6

اما در همه جا، چه در جامعه ديني و چه در جامعه غيرديني، حكومت حكومت است و ماهيت يكسان دارد; ديني بودن و نبودنش مفاد آن را دگرگون نميكند. فقط با عطف به جامعه دينداران است كه حكومت بالعرض، صبغه و صفت ديني به خود ميگيرد.7

دليل:

الف ـ عقلاني بودن دولت: كساني كه حكومت را يك امر كاملا عقلاني و خاستگاه آن را شورا و خواست مردم ميدانند، شيوه «دموكراسي» را يك اصل خدشهناپذير در عالم سياست به حساب ميآورند. از اينرو، ادعا دارند كه حكومت و تدبير جامعه يك امر عقلايي و مربوط به خود انسان است و تعيين تكليف كردن براي انسان در تدبير زندگي اجتماعي و تأمين سعادت دنيوي از ناحيه غير ـ هرچند خداوند باشد ـ پذيرفتني نيست.

اين نظريه را به جرئت ميتوان چنين بازگو كرد كه مداخله خداوند در امر حكومت، به منزله مداخله در امور ديگران و خروج از محل اختيارات خود است.8

سروش در اين مورد مينويسد:

حق حكومت در همه حال، از آن مردم است. حكومت بندگان حكومتي است درخور بندگان، نه خدايان، كه با آراء آدميان مينشيند و با آراء آنان برميافتد.9

ب ـ تضاد ذاتي دين وحكومت: سروش مينويسد:

هر چيز كه از پيش خود، ذاتي و ماهيتي داشته باشد ديگر نميتواند ذاتاً ديني شود. همينطور است عدل، حكومت و...10

حكومت ديني در اصل و در ماهيت، حكومت بشري است، نه كمتر و نه بيشتر، و از اين حيث بايد مثل حكومتهاي ديگر باشد. آنگاه يكي از صفات اين حكومت ديني بودن آن است و اين صفت آنجاست كه ماشين حكومت در خدمت جامعه مؤمنان است.11

نقد:

1. تمايزي بين نياز فردي و اجتماعي افراد نيست. انسان چنانكه در حيات فردياش به دين نياز دارد، در بعد اجتماعي زندگياش نيز نيازمند آن است. همان عقل، كه انسان را در امور فردياش نيازمند راهنمايي غيب ميداند، به نيازمندي او در مسائل حكومت، معيشت، قضا و داوري نيز حكم ميكند و تأمين چنين نيازي را منوط به داشتن قانون كامل و جامع الهي ميداند; قانوني كه در آن، همه ارزشها و استعدادهاي انساني در نظر گرفته شود و نفع آن معطوف به عدهاي خاص نباشد.12

2. اگر كسي اصل نياز به دين و حقّانيت آن را ثابت كند يا بپذيرد، ساير نيازمنديها را ميتوان از خود دين نيز فراگرفت، و نيز براي مطالعه و بررسي هر ديني بايد سراغ منابع همان دين رفت و مباني آن را مستقيماً از متون آن دين به دست آورد.

مطالعه متون دين اسلام نشان ميدهد نه تنها پيامبر اكرم(صلي الله عليه وآله) بر مسائل دنيوي تأكيد ميكردند، بلكه اين امر سيره و سنّت همه پيامبران الهي بوده است; چنانكه بر اساس آيات قرآن كريم، ارزندهترين كار حضرت موسي(عليه السلام)، مبارزه با فرعون بود، كه وي را از سرير حكومت به خاك مذلّت كشاند.

علاوه بر اين، براي برخي مفاهيم سياسي همچون عدالت، قضا،جهادوصلح،آياتو روايات فراواني در قرآن وجود دارندكه بر ضرورت حكومت ديني دلالت ميكنند:

الف. آياتي كه نشان ميدهند پيامبران سعي در تشكيل حكومت داشتند; بعضي موفق هم شدند. آنها مأمور اين امر بودند و مردم نيز بايد از آنها اطاعت ميكردند: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُول إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ.)(نساء: 64) از اطلاق اين آيه، وجوب اطاعت فهميده ميشود كه اگر آنها موفق به تشكيل حكومت شدند بر مردم واجب است پيروي كنند; چون رسالت امري بسيط است، اطاعت هم بايد به جميع امور باشد.

ب. برخي آيات بر اطاعت خاص از حضرت رسول اكرم(صلي الله عليه وآله) دلالت دارند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) (نساء: 59); اي كساني كه ايمان آوردهايد! خدا، پيامبر و اولياي امر خود را اطاعت كنيد. شأن اوليالامر غير از دخالت در حكومت نيست و از اينكه در آيه شريفه، رسول در كنار اوليالامر آمده و براي هر دو يك خطاب (اطيعوا) به كار رفته است، استفاده ميشود كه مراد از اطاعت پيامبر در اموري است كه معمولا در آن به اوليالامر مراجعه ميشود; يعني امور حكومتي.13

ج. دسته ديگر آياتي هستند كه به مقام قضاوت انبيا اشاره دارند. براي مثال، درباره پيامبر اكرم(صلي الله عليه وآله) ميفرمايد: (إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ)(نساء: 105); ما اين كتاب را به حق بر تو نازل كرديم تا ميان مردم به موجب آنچه خدا به تو آموخته است حكم نمايي.

ضرورت حكومت ديني از منظر روايات: اميرالمؤمنين(عليه السلام)در پاسخ به خوارج، كه منكران حكومت بودند و شعار «لا حكم الا للّه» سر ميدادند، ميفرمايد:

«... نعم، إنَّهُ لا حُكمَ الا لِلّه ولكِنَّ هؤلاءِ يَقولونَ لاَ إمْرَةَ اِلاّ لِلّه و انّه لابُدَّ لِلنّاس مِنْ امير برٍّ اَوْ فاجِر»;14 آري، درست است كه حكم مختصّ خداوند است، اما آنها ميگويند: حكومت مختصّ خداوند است، در حالي كه مردم ناچار بايد حاكمي داشته باشند، چه درستكار و چه فاجر.

امام رضا(عليه السلام) در تبيين ضرورت حكومت ديني ميفرمايد:

اگر كسي بگويد: چرا اولي الامر قرار داده شده و مردم مأمور به اطاعت حاكم الهي هستند، در جواب گفته ميشود: دلايل زيادي دارد; از جمله هنگامي كه براي مردم حدي تعيين شود و دستور يابند كه از آن حدود تجاوز ننمايند... اگر مردم پيشوا و سرپرستي امين و درستكار نداشته باشند، هم ملت از بين ميرود و هم دين خدا بر باد ميرود و احكام الهي تغيير مييابند و بدعتگذاران چيزهايي از پيش خود بر آن ميافزايند و مخالفان از آن كم ميكنند و امور را بر مسلمانان مشتبه ميسازد.15

ب. جدايي دين از حكومت

گروه ديگر كساني مانند بازرگان، علي عبدالرزاق و حايري هستند كه با قبول دخالت دين در دنيا، دخالت آن را در حكومت و دولت رد ميكنند. آنها نظام سياسي مبتني بر وحي و سنّت را از طريق مناقشه در خود منابع نفي كرده، دولت را پديدهاي بشري ميدانند. زمامداري پيامبر(صلي الله عليه وآله) و حضرتعلي(عليه السلام) و برخيانبيا را نيز توجيه نموده، خلافت و حكومت تنصيصي را نفيميكنندوميگويند: حكومت آنها به علت خواست مردم و اقتضاي زمان بوده است.

حايري درباره مشروعيت حكومت مينويسد:

همين مقام رهبري اجتماعي، سياسي و اخلاقي، كه پيامبر اسلام به خاطر تحكيم نخستين پايگاه پيام آسماني خود، پذيرفتند، نخست از طريق انتخاب و بيعت مردم به وقوع پيوسته و سپس اين بيعت مردمي از طرف خداوند توشيح و مورد رضايت قرار گرفته است. همانگونه كه از آيه مباركه (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ...)(فتح: 18) استفاده ميشود، چنان نيست كه اين رهبري سياسي پيامبر از مأموريت و رسالت پيامبر اكرم(صلي الله عليه وآله)شمرده شود.16

همچنين ايشان به آيه (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)(حديد: 25) استناد ميكند كه خلاصه آن در چند مقدّمه ذكر ميشود:

1. آنچه از آيه استفاده ميشود فرستادن رسولان تنها براي آموزش عالي عدالت است.

2. قيام به عدل و اجراي عدالت مستلزم تشكيل حكومت است و به عهده مردم واگذار شده است.

3. وظيفه اجراي آن در شأن مقام رفيع نبوّت و رهبران الهي نيست; چون اجراي آن از امور سياسي و كشورداري است كه از تحليل و تجزيه نبوّت و امامت به دست نميآيد تا از لوازم ذاتي آن محسوب شود.17

وي همچنين آيه شورا را نيز دليل مردمي بودن و شيوه دموكراسي در حكومت پيامبر(صلي الله عليه وآله) و امام علي(عليه السلام)ميداند و از اينكه ديگر عالمان ديني چنين برداشتي از آيه شورا ندارند، انتقاد ميكند.

بازرگان كه روزي خود نظريهپرداز حكومت ديني بود و مرزي بين دين و سياست نميديد، با تغيير ايدئولوژي، از طرفداران نظريه تفكيك دين و حكومت شد.

وي مشروعيت زمامداري پيامبر و حضرت علي(عليهما السلام)را دموكراسي و رأي مردم ميداند و معتقد است: حكومت را بايد از وظايفي كه از ناحيه وحي و بعثت ناشي ميشود تفكيك كرد. وي مينويسد:

حق زمامدار شدن حقي است كه به مردم واگذار كرده اند. حضرت محمّد(صلي الله عليه وآله) تا زماني كه در مكّه بود، چون از جانب مردم براي زمامداري انتخاب نشده بود، حاكميتي نداشت; ولي در مدينه، كه مردم به موجب توافق قبيلههاي ساكن مدينه، حاكميت او را خواستند، حاكميت داشت.18

حايري براي مدعاي مزبور، به آيه «شوري» و آيه 18 سوره «فتح» استناد كرده و خاستگاه حكومت پيامبر و معصومان را نيز رأي و نظر مردم ميداند.19 وي، كه مخالف حكومت ديني است، معتقد است: انديشه حكومت را نميتوان در متون و منابع ديني يافت.

علي عبدالرزاق نيز از زمره كساني است كه رابطه دين و دنيا را كاملا نفي نميكند، فقط رابطه آن را با حكومت نفي مينمايد. وي ادعا ميكند كه اين موضوع، كه تمام بشريت دين واحدي داشته باشد و ساختار آن در سايه ديني واحد شكل گيرد، معقول به نظر ميرسد; اما اينكه تمام جهان حكومت واحد داشته باشد، معقول نيست و خلاف طبيعت انساني است; چون به عقيده وي:

تشكيل حكومت و وحدت سياسي از اهداف دنيوي است و خداوند چگونگي انتخاب آن را به خود انسان واگذار كرده است تا بر مبناي عقل خود، آن طور كه مصالح خود تشخيص ميدهد، در كار خود تدبير كند، و اين اوج حكمت خداوندي است كه انسانها مختلف باشند:20

«اگر خدا ميخواست همه انسانها را امّتي واحد قرار ميداد تا پيوسته از اختلاف كنندگان نباشند. مگر كسي را كه پروردگارت رحم كند، و براي همين (پذيرش رحمت) آنها را آفريد... .»21

سروش از بازرگان و علي عبدالرزاق، كه از اين شيوه استفادهكردهاند، خرده ميگيرد كه نبايد در اين وادي، وارد شويد; چون با پرسشهاي زيادي مواجه خواهيد شد. از اينرو، ايشان از ابتدا مسيرراكوتاه ميكند، كه تعيين قلمرو دين يك امر برون ديني است و مقدّم بر فهم دين است.

دليل:

1ـ عدم دلالت كتاب و سنّت بر حكومت ديني:

الف. كتاب: در قرآن، چيزي مبني بر تشكيل، شيوه و اجراي حكومت وجود ندارد. آقاي علي عبدالرزاق آيات 59 و 83 سوره نساء را، كه ديگران به آن تمسّك كردهاند، ميآورد و دلالت آن را به امر حكومت رد ميكند. آيه اول را حمل بر امرا و فرماندهان سريهها و قضات زمان رسول خدا ميكند، و مرادِ اوليالامر در آيه دوم را اصحاب ميداند كه اختيار فرماندهي به آنها داده شده است.22

پيامبر تنها رسولي براي فراخواندن مردم به دين بود و هيچگاه حكمراني و رسالت را به هم نياميخت. همان پيامبر(صلي الله عليه وآله) هيچگاه درصدد تأسيس مملكت ـ آنچنانكه در فهم سياسي امروز مراد است ـ برنيامد و مانند همه رسولان، نه سلطان بود و نه مؤسّس دولت و نه داعيه سلطنت داشت.23

ب. سنّت: وي مدعي است كه در سنّت نيز چيزي كه حكومت ديني را ثابت كند، وجود ندارد.

آنچه من از كتاب خدا (قرآن) شناختهام بري بودن اين كتاب كريم از مقوله خلافت است; همانطور كه سنّت نبوي نيز آن را ناديده انگاشته است و با اجماعي هم در اين رابطه مواجه نيستيم.24

از اينرو، وي به گفته صاحب مواقف استناد ميكند:

به نظر ميرسد كسب شناخت در اين مقوله (خلافت)، از طريق قراين براي ما امكان ندارد و ما چارهاي نداريم جز آنكه به مشاهدات و ديدگاههاي كساني كه عصر پيامبر را ديدهاند اكتفا كنيم.

وي نتيجه ميگيرد كه تنها قرآن كريم نيست كه عليرغم طول و تفصيل، بري از مقوله خلافت است، كه سنّت و اجماع نيز فاقد آن است،25 و ما در منابع دين، جز كتاب، سنّت و اجماع چيزي نداريم. تنها چيزي كه علماي سياسي، اعم از ديني و غيرديني، به آن استدلال كردهاند لزوم نظم و دوري از هرج و مرج است كه در هر حكومتي تأمين ميشود. خطبهاي كه از ابوبكر نقل شده «مردم چارهاي جز برپا داشتن حكومت ندارند» نيز شايد در همين باره باشد.26

2ـ تنافي رسالت و حكومت: عبدالرزاق استدلال ميكند كه قرآن به صراحت ميگويد:

پيامبر غير از رسالت حقي بر مردم ندارد و جز ابلاغ رسالت تكليفي ندارد و نميتواند مردم را مؤاخذه يا آن را بر آنها تحميل نمايد.27

وي در ادامه مينويسد:

اين موضوع معقول به نظر ميرسد كه تمام جهان دين واحد داشته باشند; اما اينكه حتماً وحدت سياسي و حكومت واحد هم داشته باشند، خلاف حكمت خداوند است; چون تشكيل حكومت از اهداف دنيوي است و خداوند اراده كرده است كه چگونگي انتخاب آن به دست خود مردم باشد.28

3ـ عدم وصيت و انتخاب جانشين از سوي پيامبر: وي ميگويد:

اگر حكومت جزو وظايف پيامبر يا لازمه رسالت وي بود، دور از عقلانيت بود كه مردم را رها كند تا كه قبل از تدفين او (در امر حكومت)، به اختلاف كشيده شوند.

او يادآور ميشود كه:

البته شيعيان معتقدند كه پيامبر، علي(عليه السلام) را به عنوان خليفه منصوب كرده ولي چون بهرهمندي چنين نظريهاي از قوام علمي اندك است، نياز به مناقشه نميبينم.29

او ضرورت عقلي جانشيني را ـ چنانكه شيعيان با ادلّه عقلي و نقلي اثبات ميكنند ـ خوب درك كرده، اما از كنار آنهمه دلايل، با شتاب خاصي رد ميشود و تنها به جمله كوتاهي از ابن خلدون اكتفا ميكند كه گفته است:

نصوصي كه هر كس به مقتضاي مذهبش نقل ميكند، نميتواند بيانگر سنّت نبي(صلي الله عليه وآله) و شريعت باشد; زيرا اين روايات با عنايت به طريقه خاصي تدوين شدهاند و از اصل مطلب دوري مينمايند و بيشتر به تأويلهاي غيرحقيقي مشابهت دارند.30

نقد: مواردي كه به عنوان دليل جداانگاري دين و دولت ارائه شدند، نشاندهنده برداشت ناقص از متون ديني و سيره پيشوايان اسلام هستند. عقلاني دانستن حكومت به نحوي كه هيچگونهارتباطي با شريعتالهينداشته باشد، با حاكميتمطلق خداوند و دستوراتاسلام سازگاري ندارد.

1ـ مالكيت مطلق الهي: تمام مخلوقات ملك خداوند هستند و انسان در حيات دنيوي خود، ناچار است كه با ديگر همنوعان و مخلوقات ارتباط برقرار نمايد، و ارتباط با نوعي تصرف و استخدام همراه است، بدينروي، نياز به اذن الهي دارد. اذن الهي هم در اوامر و نواهي است كه از سوي پيامبران در قالب دين بيان شده است. حكومت، كه از بارزترين نوع تصرف در انسانها و منابع طبيعي به شمار ميرود، حتماً بايد با دين همراه و هماهنگ باشد، وگرنه مأذون نبوده، ظالم محسوب ميشود.31

2ـ ربوبيت فراگير خداوند: ربوبيت، كه از صفات فعل خداوند است، نسبت به تمام شئون انسان، اعم از فردي و اجتماعي، شمول دارد; چون روح و روان انسان بسيط است. از اينرو، شئون زندگي او نيز تفكيكپذير نيستند.

ربوبيت دو گونه است: تكويني و تشريعي. شريعت و دين از ربوبيت تشريعي خداوند است كه نسبت به تمام حالات انسان، فردي و اجتماعي، امر و نهي دارد. برخي اوامر و نواهي خداوند مانند حدود و قصاص بدون حاكميت امكان ندارند. از اينرو، حكومت ديني ضروري مينمايد.32

3ـ عدم ابتناي مشروعيت دولت بر رضايت مردم: عدهاي با تفكر و انديشه دنياگرايانه، رأي و رضايت مردم را تنها عامل مشروعيت حكومت دانسته و در اين راه، به حدي افراط كردهاند كه براي حكومت معصومان نيز همين امر را تنها عامل يا دستكم عامل اصلي دانستهاند.

از اينرو ـ چنانكه قبلا ذكر شد ـ به آيات «شوري» (وَأَمْرُهُمْ شُورَي بَيْنَهُمْ) (شوري: 38) و (وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ) (آلعمران: 159) و بيعت با پيامبر، كه در مدينه در زير درخت انجام شد،33 استناد كردهاند. ولي اين آيات، بر اين موضوع منطبق نيستند; زيرا: آيات «شوري» پس از تشكيل حكومت پيامبر(صلي الله عليه وآله) نازل شدهاند. بدينروي، شأن تأسيسي ندارند. آيه (وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ) كه پيامبر(صلي الله عليه وآله) را مأمور مشورت با مسلمانان ميكند، براي احترام به شخصيت مسلمانها و شركت دادن آنها در مسائل سياسي ـ اجتماعي است; زيرا ذيل آيه (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَي اللّهِ) (هنگامي كه تصميم گرفتي «قاطع باش» و بر خدا توكل كن) تصميمگيرنده نهايي را شخص پيامبر(صلي الله عليه وآله) معرفي مينمايد.34 بنابراين، نميتوانند دليل يا قرينهاي بر تفويض حكومت به مردم باشند.35

مشورت در موضوعات احكام است، نه در خود احكام. چنانچه در اصل ولايت و خلافت پيامبر نص وجود دارد، مشورت بياعتبار است; ولي در جزئيات اداره امور سياسي ـ اجتماعي مشورت رجحان داده شده است36 آن هم وقتي پيامبر تصميمي اتخاذ كند، اطاعت از رأي وي واجب است.

عقلاني بودن حكومت تنها به انتخابي بودن آن محدود نميشود تا روش انتصاب را خردگريز نامند; زيرا در اين مورد نيز شرايطي مانند توان، تدبير و عدالت لحاظ ميشود و چه بسا در جايي اين صفات و شرايط منحصر به فرد باشند; مثل معصومان(عليهم السلام). در اين صورت، نه تنها انتصاب خردگريز نيست، كه عقلانيتر و خردپسند نيز هست.37

علاوه بر اين، مسئله «بيعت» در فرهنگ عرب، براي تعيين حكومت يا زمامداران نبوده، بلكه براي اعلام حمايت تا سرحد جان و مال بوده است. پيامبر نيز از اين فرهنگ براي تقويت حكومت و اسلام استفاده كرده است. از اينرو، نميتوان «بيعت» را عامل مشروعيت حكومت الهي معصومان دانست.38

استاد شهيد مطهّري در تأييد اين نكته مينويسد:

مسئله بيعت كردن قول گرفتن از آنهاست، كه پيروي بكنند. مسئله بيعت اين نيست كه اگر شما بيعت نكنيد من ديگر خلافتم باطل است.39

4ـ دلالت كتاب و سنّت: بر خلاف آنچه آقايان علي عبدالرزاق و بازرگان ادعا كردند كه در كتاب و سنّت، چيزي كه بر لزوم حكومت ديني يا تشكيل آن دلالت كند وجود ندارد، آيات و روايات زيادي در كتاب و سنّت پيامبر و ائمّه اطهار(عليهم السلام) وجود دارند كه وجود و لزوم حكومت ديني را مبرهن ميسازند. دلالت آيات قرآن بر مسئله «حكومت»، كه از بيانهاي گوناگون اختصاص حكم به خداوند، اقامه عدل و داد، اجراي احكام الهي و خلافت انسان، استفاده ميشود. ولايت پيامبر و ائمّه اطهار(عليهم السلام) و حتي جانشينان آنها در روايات با صراحت بيان شده است.40

5ـ تلازم رسالت و حكومت: برخي غايت و هدف رسالت انبيا را فقط امور معنوي و آخرت و قرب به خداوند ذكر كردهاند، در حالي كه در كنار اين هدف اصيل و اوّلي، اهداف مياني نيز ضرورت دارند. برخي وظايف و رسالتهاي پيامبران، مانند اجراي احكام و اقامه قسط و عدالت بر عنصر حكومت متوقف است. از اينرو، نه تنها ميان رسالت و حكومت تنافي نيست، بلكه تلازم و ترابط ويژهاي وجود دارد.

6ـ تعيين جانشين: تعيين جانشين براي پيامبر، از لحاظ تاريخي قابل انكار نيست; چون علاوه بر منابع كلامي و روايي شيعه، در صحاح و متون اهلسنّت نيز آمده است. فلسفه و ضرورت خلافت بيشتر به لحاظ اجرايي و رهبري جامعه است. علي عبدالرزاق لزوم آن را در صورت حكومت داشتن پيامبر خوب درك كرده، ولي به بهانه فقدان مدرك و دليل، از كنار آنهمه دلايل روشن و قطعي كه بعضاً به تواتر از شيعه و سنّي نقل شده، به سادگي گذشته است.

نظريه دولت ديني

به دليل آنكه انسانها ذاتاً برابرند و كسي بر ديگري حق ولايت ندارد، و از سوي ديگر، جامعه بشري براي برقراري نظم و امنيت، اجراي عدالت و جلوگيري از هرج و مرج، به حكومت و حاكم نياز دارد اين نياز ـ چنانكه پيشتر نيز ذكر شد ـ امري طبيعي و فطري است. حال سؤال اين است كه چه كسي و چگونه حكومت كند؟ نظام سياسي اسلام، كه بر اساس جهانبيني خاصي بر محوريت مالك هستي قرار دارد، منشأ قانون و حاكميت را اصالتاً خداوند ميداند. حاكميت تشريعي الهي در طول تاريخ از طريق انبيا و اولياء محقق شده است.

در نظام سياسي اسلام، حكومت تنصيصي است. حكومت پيامبر(صلي الله عليه وآله) و همچنين خلافت پس از او به وسيله وحي تعيّن يافته است.

از ديدگاه مكتب شيعه، حكومت چه در دوره حضور معصوم(عليه السلام) و چه در زمان غيبت ايشان، كاملا الهي و تنصيصي است. بر همين اساس، انديشمنداني مانند امام خميني(قدس سره) نظام «ولايت فقيه» را به عنوان الگوي حكومت ديني در زمان غيبت ارائه كردند كه مشروعيت آن برآمده از اذن الهي و نصب عام فقهاي جامعالشرايط براي تصدّي حكومت از جانب امام زمان (عج) ميباشد.

1. نظريه الهي دولت

الف. ولايت عام فقيه (در چارچوب احكام فرعي)

ملّا احمد نراقي حدود و اختيارات فقها را در دو قسم كلي برميشمارد:

الف. هر آنچه پيامبر(صلي الله عليه وآله) و امام(عليه السلام) در آن ولايت دارند فقيه نيز در آن ولايت دارد، مگر آنچه را دليل (نص، اجماع و...) خارج كرده باشد.

ب. اموري كه مربوط به بندگان در دنيا و آخرت باشند و بايد انجام شوند و گريزي از آن نيست.41

يكي از فقهاي معاصر، كه ولايت عامّه فقها را در چهارچوب احكام فرعي پذيرفته، آيةاللّه آقاي گلپايگاني(رحمه الله) است. وي در اينباره مينويسد:

خلاصه بعيد نيست كه ولايت فقيه جامع الشرائط را در آنچه كه به امور عمومي و حفظ جامعه و امّت و سياست مردم مربوط ميشود استفاده كرد; زيرا روشن است كه اجتماع نظم آن محقق نميگردد، مگر با يكسري قوانين كه براي آنها جعل شده است، در ميان آنها جريان دارد و بر آنها حاكم است... .42

ب. ولايت انتصابي مطلقه فقيه

امام خميني(قدس سره) به عنوان مهمترين نظريهپرداز اين نظريه، «ولايت فقيه» را تداوم ولايت پيامبر(صلي الله عليه وآله) و امامان معصوم(عليهم السلام) دانسته و در واقع، معتقد است:

همان دليلي (دليل حكمت و قاعده لطف)، كه بر ضرورت امامت امامان معصوم اقامه شده است، ضرورت تداوم ولايت فقيه را نيز اثبات ميكند.

امام خميني(قدس سره) با اينكه ولايت فقيه را نيازمند برهان نميداند، اما براي تأييد آن، از دليل عقلي و استظهار دليل نقلي استفادهنموده، اظهار ميدارد كه روايات زيادي بر ثبوت ولايتفقيه به معنايگستردهآن،دلالت ميكنند.43

امام خميني(قدس سره) درباره شيوه حكومت مينويسد:

حكومت اسلامي استبدادي نيست كه رئيس دولت مستبد و خودرأي باشد، مال و جان مردم را به بازي بگيرد.... رسول اكرم(صلي الله عليه وآله) و حضرت اميرالمؤمنين(عليه السلام) و ساير خلفا نيز چنين اختياراتي نداشتند. در حكومت اسلامي، حكومتكنندگان در اجرا و اداره، مقيّد به يك مجموعه شرط هستند كه در قرآن كريم و سنّت رسول اكرم(صلي الله عليه وآله)معيّن شده است. از اين جهت، حكومت اسلامي «حكومت قانون الهي بر مردم» است.44

آيةاللّه نائيني در اينباره مينويسد:

رجوع حقيقت سلطنت اسلاميه... بدون هيچ مزيّت براي شخص متصدي و محدوديت آن از تبدّل به مستبدانه و تحكّم دلبخواهانه و قهر، از ضروريات دين اسلام، بلكه تمام شرايع و اديان است.45

2. خلافت انسان و نظارت فقها

شهيد صدر، يكي از متفكران و فقهاي معاصر، نيز مباني مشروعيت حكومت اسلامي را «نظارت الهي» و «مردم» ميداند.

به نظر شهيد صدر، حق ولايت حقيقتاً و اصالتاً از آن خداوند متعال است; اما خداوند انسان را داراي قوا و استعدادهاي فطري آفريده است، اين ويژگيها و استعدادهاي فطري به او حق تعيين سرنوشت ميدهند، كه حق ولايت و حاكميت از آن ناشي ميشود. وي به دليل آنكه اين حق مانند ساير حقوق انساني (حق حيات، آزادي و مالكيت)، اعتباري است و منشأ و مصدر آن خداوند است، از آن به «خلافت انسان» و «استخلاف» تعبير ميكند.

شهيد صدر جامعه بشري را در ارتباط با خلافت و ولايت، به چند دوره تقسيم ميكند:

1. خلافت انسان: جامعه بشري در دوره اوليه خود، كه انسانها به همان فطرت پاك اوليه خود باقي بودند، از سوي خداوند به طور كلي، خلافت الهي و ولايت خود را عهدهدار بودند. شهيد صدر به آن «اتحاد اوليه» اطلاق ميكند.

2. خلافت انسان و نظارت پيامبران: پس از آنكه در جامعه بشري تفاوتها و اختلافها بروز يافتند، خط نظارت و گواهي انبيا پديد آمد. در اين مرحله، ولايت بين حاكميت انسان و نظارتالهي (از سوي انبيا) تقسيم شد.

3. ولايت و حاكميت پيامبران: پس از آنكه در جامعه قبايل و گروههاي متفاوتي به وجود آمدند و اختلافهاي مزبور منجر به ظلم و خونريزي شد، پيامبران براي اصلاح جامعه حاكميت را نيز به دست گرفتند كه از اين به بعد تا پايان دوره امامت (حضور)، خط حاكميت و نظارت دوباره با هم متحد شد.46

4. حاكميت مردم و نظارت فقها: به نظر شهيد صدر، در دوره غيبت كبرا، دوباره ولايت تقسيم شده و حاكميت به مردم و نظارت به فقها منتقل گرديده است. نظارت فقها ـ در واقع ـ همان بخش ولايت الهي است كه زماني پيامبران عهدهدار آن بودند. شهيد صدر معتقد است: مرجعيت شيعه، كه شرايط آن در نصوص ذكر شده، قايم مقام امامت در بعد نظارتي ولايت است و حاكميت توسط شورا يا رأي اكثريت به وجود ميآيد:47

اسلام در زمان غيبت، مسئوليتها را بين دو خط مرجع و امّت، بين اجتهاد شرعي و شورا تقسيم كرده است. پس نميخواهد كه امّت خلافتش را بدون شاهد و ناظري; كه او را از انحراف بازدارد و بر صحّت و سلامت راهش نظارت نمايد و نشانهها و علامتهاي مسير را از جنبه اسلامي بدو نشان دهد، اعمال كند.48

نقد:

اولا، ادوار گوناگون را ـ چنانكه ذكر شد ـ به طور تفصيل و قطعي نميتوان از قرآن و سنّت، كه تنها منبع موثّق در اين زمينهاند به دست آورد.

ثانياً، همان مصلحتي كه در مرحله سوم منجر به اتحاد نظارت و حاكميت شد، در دوره پيش از آن نيز (پيش از تخاصمات شديد و قتلها) از سوي خداوند و انبيا قابل پيشبيني بود و بايد پيشگيري ميشد. در نتيجه، مصلحت و ضرورت مزبور از ابتدا اتحاد خلافت و نظارت (ولايت) را مبرهن ميسازد.

شيخ مفيد نيز در مقنعه، باب «وصيت» آورده است:

با عدم حضور سلطان عادل (معصوم)، در تمامي امور مربوط به شئون حكومت، اين وظيفه فقهاست كه تمام وظايف مربوط به سلطان را مستقيماً بر عهده بگيرند.49

علّامه شيخ فيض محمّد كاتب، يكي از مشروطهخواهان، كه به نام «جاننثاران اسلام» ياد ميشد، در كتاب زمامداري و سياست كشورداري، درباره پيوند دين و دولت مينويسد:

«الدين و الملك توأمان لا يتم احدهما الاّ بالآخر»;50 دين و حكومت با يكديگر همراه و مربوطند و هيچيك به انجام نميرسد، مگر با ديگري.

زيرا اقامه دين بدون وجود حاكم و نظام، متحققالوقوع نيست و امامت و سلطنت بدون دين، طريقه معيشت و معاشرت حيوانات است و ثمره دنيوي و اخروي، كه در شأن معيشت نوع رسالت است، بر آن مترتّب نميگردد.51

آقاي كاتب به علت نارساييهايي كه در دوران خود ميديد، امارت و حكومت را در بين امرا و علما تقسيم ميكند; چون به نظر وي، علما به دليل خفقان سلاطين، دست از سياست كشيدهاند و امرا نيز به دليل دنيازدگي و سياستزدگي، از كسب علم دين و معرفت بازميمانند.

آقاي كاتب ـ در واقع ـ معتقد به نوعي ولايت فقيه است كه استمرار ولايت و حكومت انبيا و اولياي دين است، اما به علت وضعيت موجود در جامعه و نارساييهاي آن، شيوه مشروطه را ارائه ميدهد.

دلايل دولت ديني

1ـ جامعيت اسلام و قرآن: اديان توحيدي، بخصوص دين اسلام، براي تأمين نيازهاي فطري انسان و رسيدن او به كمال و سعادت آمدهاند. بنابراين، هر چه را او در اين زمينه نياز داشته باشد، آموزههاي ديني بايد پوشش دهند. از اينرو، اگر حيات مادي، زندگي اجتماعي و حكومت در تكامل و سعادت انسان تأثير داشته باشند، بايد در قلمرو دين قرار گيرند. ناگفته پيداست كه روش و منش حكومت در تعالي و انحطاط بشر، تأثيري بسزا دارد; چنانكه قاعده معروف «الناس علي دين ملوكهم»52 بر آن دلالت دارد.

اسلام نيز دين خاتم است;53 بنابراين، بايد تأمينكننده نيازهاي انسان و پاسخگوي آن، تا فرجام قافله بشريت باشد. از اينرو، ضروري است كه داراي جامعيت و جاودانگي باشد و توانايي حل مشكلات مردم را تا آنجا كه به امر هدايت، سعادت و كمال آنها مربوط ميشود، داشته باشد. قرآن هم خود را (تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْء) (نحل: 89) و (تَفْصِيلا لِّكُلِّ شَيْء) (انعام: 154)54 معرفي ميكند و هم در آن آياتي كه بر حكومت دلالت ميكنند بسيارند.55

2ـ سنّت و سيره عملي انبيا و پيشوايان اسلام: روايات زيادي از پيامبر اكرم(صلي الله عليه وآله) و ساير ائمّه اطهار(عليهم السلام) رسيده كه بر حكومت ديني يا نقش آن دلالت دارند. بخشي از آنها پيشترذكرشد. در روايتياز قول پيامبراكرم(صلي الله عليه وآله)آمده است:

درود خداوند بر جانشينان من باد!

سؤال شد اينان كيانند؟ فرمود:

آنان كه پس از من ميآيند و حديث و سنّت مرا روايت ميكنند و مردم را تعليم ميدهند.56

امام عصر (عج) نيز ميفرمايد:

در حوادث و پيشامدها به راويان حديث ما مراجعه كنيد; زيرا آنان حجت من بر شمايند و من حجت خدايم.57

امام خميني(قدس سره) در تبيين روايت مزبور مينويسد:

منظور از «حوادث واقعه» در حديث امام عصر(عليه السلام)، مسائل و احكام شرعي نيست; چون اين مسئله از بديهيات و واضحات مذهب شيعه است، مراد پيشامدهاي اجتماعي و گرفتاريهايي بوده كه براي مردم و مسلمين روي ميداده است.58

تاريخ اسلام گواه اين مطلب است كه پيامبر(صلي الله عليه وآله)، ائمّه اطهار(عليهم السلام) در سياست و حكومت دخالت داشتند و آن را جزو وظايف ديني ميشمردند.

3ـ قوانين اسلام; نافي سكولاريسم: مسيحيت به خاطر ضعف مباني و تعارض با عقلانيت و علم، عامل پيدايش سكولاريزم شد. اما اسلام، كه از روز نخست، خود را ناجي فرد و جامعه معرفي كرده، داراي قوانين و برنامههاي سياسي، اجتماعي و اقتصادي است. اين گفته را، هم در مباني نظام سياسي اسلام ميتوان ديد و هم قراين و شواهد تاريخي آن را تأييد ميكنند.

شهيد مطهّري درباره پيوند اسلام با اقتصاد مينويسد:

اسلام دو پيوند به اقتصاد دارد: مستقيم و غيرمستقيم; پيوند مستقيم از آن جهت است كه مستقيماً يك سلسله مقرّرات اقتصادي درباره مالكيت، مبادلات، ماليات، حجرها، ارث، وقف و... مجازاتهاي مالي در زمينه ثروت و غيره دارد. پيوند غير مستقيم اسلام با اقتصاد، از طريق اخلاق است... اسلام مردم را توصيه ميكند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ايثار، منع دزدي، خيانت، رشوه. همه اينها در زمينه ثروت است.59

4ـ خلافت الهي انسان: خداوند انسان را به عنوان خليفه خود در زمين قراردادهاست. خلافت اقتضا دارد كه هر چه از شئونات خداونددر موردانسان و طبيعت است به انسان منتقل شود، حق حاكميت و حكومت نيز از شئون الهي است كه به انسانهايي با شرايط خاص منتقل شده است.

شهيد صدر بنيان و اساس حكومت را بر اصل خلافت استوار ميداند و اختيارات انسان در اين امر و طبيعت و نيز مشروعيت الهي حكومت را از راه «خلافت» تبيين ميكند. ايشان در اين مورد مينويسد:

و بنيان حكومت در قرآن بر اصل «خلافت» استوار است و از آن برميآيد كه خداوند حكمراني و بر دست گرفتن زمام جامعه و تصرف بر طبيعت را به انسان اعطا كرده است و بدينسان، مشروعيت الهي حكومت مردمي استنتاج ميشود.60

در جامعه غير ديني نيز با قانونشكنان برخورد ميشود، ولي در جامعه ديني، بايد احكام الهي اجرا شوند تا امنيت و عدالت توأمان تأمين گردند.

نتيجه گيري

پس از تحقيق درباره نظريات دولت ديني و سكولار، به اين نتيجه رهنمون ميشويم كه اديان الهي چون براي كمال و سعادت بشر آمدهاند، نميتوانند نسبت به حيات اجتماعي وي بيتفاوت باشند; زيرا ساحتهاي زندگي انسان همانند ابعاد وجود وي مرتبط و غيرقابل تفكيك هستند. اگر فرد در زندگي شخصي، تابع دين، و در زندگي اجتماعي خود، تابع احكام دولت سكولار و فرهنگ جامعه سكولار باشد، دچار تناقضرفتاري ميگردد، يا تحت فشار باورهاي اجتماعي، از دين بيگانه خواهد شد.

اسلام بر خلاف كساني كه معتقدند دين با تكتك افراد سخن ميگويد، نه از طريق يك دولت، و هيچگاه به مباحث كلان اجتماعي ـ سياسي نپرداخته و از اينرو نيازي به تشكيل دولت اسلامي نيست، به تبيين دولت اسلامي و ضرورت آن براي تمام جامعه انساني پرداخته است. علاوه بر آن، سيره پيشوايان اسلام نيز دليل روشني بر اين مطلب ميباشد. بدينروي، شهيد صدر در باب نظريه «خلافت» مينويسد:

تنها اين نظام سياسي خاص است كه درصدد تحقق پروسه خلافت و اهداف آن بوده و ميتواند جامعه بشري را به تكامل خود برساند. انسانها تنها در پرتو دولت اسلامي، به سعادت و كمال مورد نظر پروردگارشان ميرسند; زيرا تنها در اين دولت است كه نظارت الهي مانع از انحراف جامعه شده و موجب تطبيق احكام الهي ميگردد.61

پي نوشت ها

1و2و3- فردريك كاپلستون، تاريخ فلسفه، تهران، علمي و فرهنگي، 1376، ج 7، ص 301/ همان / ص 393.

4ـ مهدي بازرگان، خدا و آخرت هدف بعثت انبياء، تهران، رسا، 1377، ص 153.

5و6و7و8ـ عبدالكريم سروش، مدارا و مديريت، تهران، صراط، 1376، ص 372/ ص 373/ همان/ ص 173.

9ـ عبدالكريم سروش، «مدارا و مديريت مؤمنان»، مجله كيان، سال چهارم، ش 21، ص 12.

10ـ عبداللّه نصري، انتظار بشر از دين، تهران، مؤسسه فرهنگي دانش و انديشه معاصر، 1378، ص 171.

11ـ عبداللّه نصري، پيشين، ص 340 / عبدالكريم سروش، مدارا و مديريت، ص 374.

12ـ عبداللّه جوادي آملي، نسبت دين و دنيا، چ دوم، قم، اسراء، 1381، ص 70ـ71.

13ـ مصطفي كريمي، قلمرو و رسالت انبياء، جزوه درسي مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(قدس سره)، (اثر منتشر نشده)، ص 4.

14ـ نهجالبلاغه، ح 40، ص 82.

15ـ محمّدباقر مجلسي، بحارالانوار، بيروت، مؤسسةالوفاء، 1403، ج 72، ب «احوال الملوك والامرا»، ص 335.

16و17ـ مهدي حائري، حكمت و حكومت، ص 140/ ص 152.

18ـ مهدي بازرگان، پيشين، ص 229ـ230.

19ـ حسن قدردان قراملكي، سكولاريسم در اسلام و مسيحيت، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1379، ص 192ـ193.

20ـ علي عبدالرزاق، اسلام و مباني حكومت، تهران، سرايي، 1382، ص 258ـ259.

21ـ هود: 118ـ119.

22و23و24-علي عبدالرزاق، پيشين، ص 187/ ص 243/ ص 206.

25ـ همان، ص 187ـ206.

26و27و28و29و30ـ همان، ص 207/ ص 253/ ص 258ـ259/ ص 270.

31و32ـ عبداللّه جوادي آملي، پيشين، ص 151/ ص 156.

33ـ فتح: 18.

34ـ ناصر مكارم شيرازي، پيام قرآن، قم، مدرسة الامام اميرالمؤمنين(عليه السلام)، 1375، ج 10، ص 111ـ112.

35ـ مرتضيمطهّري،امامت و رهبري،تهران،صدرا،1381،ص113.

36ـ ناصر مكارم شيرازي، پيشين.

37و38ـ حسن قدردان قراملكي، پيشين، ص 176ـ177/ ص 229ـ230.

39ـ همان، ص 165 / مرتضي مطهّري، امامت و رهبري، ص 140.

40ـ براي نمونه، ر.ك. يوسف: 40 و 67 / نساء: 59، 64 و 105 / مائده: 44. همچنين ر.ك. نقد ديدگاه سروش و روايات همين مقاله، ذيل «دلايل دولت ديني.»

41ـ منصور ميراحمدي، «آزادي و ولايت در فقه سياسي معاصر شيعه»، مجله علوم سياسي، قم، مؤسسه آموزش عالي باقرالعلوم (ع)، ش 3 (زمستان 1377)، ص 86، به نقل از: ملّااحمد نراقي، عوائدالايام، تصحيح و تعليق سيدياسين موسوي، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ص 305.

42ـ ملّااحمد نراقي، پيشين، ص 30.

43ـ همان / امام خميني، كتاب البيع، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1407، ج 2، ص 464.

44ـ امام خميني، ولايت فقيه، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، 1373، ص 34 و 110.

45ـ محمّدحسين نائيني، تنبيه الامة و تنزيه الملّة، تهران، شركت سهامي انتشار، 1327، ص 44ـ45.

46و47ـ محمّدباقر صدر،الاسلام يقود الحياة،قم،مركز الابحاث و الدراسات الشخصية للشهيدالصدر، 1379، ص 146ـ156/ ص 157ـ162.

48ـ محمّدحسين جمشيدي، انديشه سياسي شهيد رابع امام سيد محمّدباقر صدر، تهران، دفتر مطالعات سياسي و بين المللي، 1377، ص 302، به نقل از: سيد محمّدباقر صدر، فلسفتنا، ط. الثانية، قم، المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1408.

49ـ عليرضا صدرحسيني، «مباني مشروعيت ولايتفقيه»، فصلنامه علوم سياسي، سال هفتم، ش 25 (بهار 1383)، ص 57.

50و51-فيض محمّد كاتب، «زمامداري و سياست كشورداري»، مجله حبلاللّه، ش 45ـ46، ص 56.

52ـ سيدمحمّد شيرازي، توضيح نهجالبلاغه، تهران، دارالتراث الشيعه، ج 3، ص 196.

53ـ احزاب: 40.

54ـ مراد از «شيء» هرچه باشد، خواه مطلق يا آنچه براي هدايت و سعادت بشر لازم است، مدعا را ثابت ميكند; چون سعادت واقعي جز در جامعه ديني و با حكومت ديني ميسّر نميشود.

55ـ ر.ك. نساء: 64 و 105 و 59 / بقره: 251 / حديد: 25.

56و57ـ شيخ حرّ عاملي، وسائلالشيعه، بيروت، دار الاحياء التراث العربي، 1403، ج 18، ص 65/ ص 101.

58ـ امام خميني، حكومت اسلامي، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، 1373، ص 89.

59ـ مرتضي مطهّري، مجموعه آثار، تهران، صدرا، 1368، ج 20، ص 402.

60ـ سيد محمّدباقر صدر، الاسلام يقود الحياة، قم، مركز الابحاث و الدراسات الشخصيه للشهيد الصدر، 1379، ص 134.

61ـ علي محمودي، نظام سياسي اسلام از ديدگاه محمّدباقر صدر، پاياننامه كارشناسي ارشد، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، 1379، ص 95.