در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۴۰۴
آیات و روایات حکومت در اسلام

جلسه 16

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

مقدمه

بحث ما پیش از تعطیلات ماه مبارک رمضان به مطالبی رسید که در کتاب حکمت و حکومت آمده است. در جلسه گذشته[1] اجمالی از عناوینی که در این کتاب آمده مطرح و نکات اصلی آن اشاره گردید. آن‌گونه که از مجموع مطالب این کتاب استفاده می‌شود و مجدداً مطالب آن را دسته‌بندی و بیان خواهیم کرد، نویسنده به دنبال بررسی حکومت از نگاه فلسفی است، یعنی درصدد نگاه فلسفی به حکومت بوده و آن را یکی از مصادیق حکمت عملی قرار داده و برای حکومت تعریف خاصی را ذکر کرده و بر اساس این اندیشه و فکر، حکومت را فقط شایسته فیسلوفان می‌داند[2] و این خیلی عجیب است. البته مطابق مبانی نظریه ایشان در اینجا به این مسأله منتهی می‌گردد که دین و وحی هیچ چیزی به نام حکومت ندارند.[3] حکومت یک امر اجتماعی است و مبانی و خصوصیات این امور اجتماعی را فلاسفه باید ذکر کنند و در نتیجه شخص یا اشخاصی که صلاحیت برای حکومت دارند، تنها فلاسفه هستند.[4]

تعارض دیدگاه حائری با اندیشه فقیهان و متکلمان شیعه

مشاهده می‌گردد که این فکر با این نظریه‌ای که فقهای ما و در رأس آنها امام رضوان الله علیه دارد کاملاً در دو نقطه مقابل با یکدیگر است. این بزرگواران می‌گویند حکومت در ذات دین وجود دارد.[5] حکومت در درجه اول برای خدای تبارک و تعالی و رسول خدا و ائمه معصومین علیهم السلام و در زمان غیبت نیز با ادله ولایت فقیه برای فقیه جامع الشرایط است و غیر فقیه صلاحیت حکومت ندارد. اما چنانکه بیان گردید ایشان[6] طبق همین مطالبی که بیشتر توضیح خواهیم داد حکومت را از مصادیق حکمت عملی قرار داده و چنین بیان نموده که در حکومت باید حکمت باشد. سرّ این‌که اسم این کتاب را نیز«حکومت و حکمت» گذاشته این است که معتقد است حکومت از حکم به معنای امر و فرمانروایی که یک کسی امر کند و دیگری امتثال کند نیست، بلکه حکومت باید از حکمت ناشی گردد، حکمت را نیز فیلسوف بلد است. بنابراین به این نتیجه منتهی می‌شود که مثل آن تعاریفی که افلاطون و ارسطو برای حکومت کرده‌اند ما باید به همان سمت پیش برویم.[7]

هنگامی که شما شروع به مطالعه کتاب «حکومت و حکمت» می‌کنید، با مقدماتی از ایشان برای بحث مواجه خواهید شد که ایشان مطرح می‌کند. انصاف این است که باید این کتاب را مباحثه نمود، یعنی این کتاب، کتابی نیست که هر کسی بخواند [مطالب آن را بفهمد]، بلکه نیاز به بحث دارد. بعضی از مقدماتی که مؤلف در این نظریه ذکر کرده به نوبه خود بحث‌های عمیقی دارد.
هست و است،

عقل عملی و نظری در اندیشه حائری

مسئله را از «هست» و «است» شروع می‌کنند و می‌گویند ما یک «هست» داریم که همان وجود محمولی است که در قضایای بسیطه مطرح است، همانند ((انسان هست))، ((الانسان موجودٌ))، ((الحیوان موجودٌ))، ((السماء موجودٌ))، ((الله تبارک و تعالی موجودٌ))، و یک «است» که در قضایای مرکبه است و ترکیب دو وجود محمولی است، همین که در منطق به عنوان قضایای

بسیطه و مرکبه مطرح می‌گردد.[8]

بعد از آن «هست» را به «هستِ مقدور» و «هستِ غیرمقدور» تقسیم نموده و بیان می‌نماید که آسمان، زمین، زمان و کل جهان هستی که اراده انسان و علم انسان در پدید آمدن آنها هیچ دخالتی ندارد، می‌شود «هستِ غیرمقدور». اما یک «هستِ مقدور» داریم که شامل اموری است که تحت اراده انسان قرار می‌گیرد، همانند موجودات و پدیده‌هایی که مبدأ به وجود آمدن آن پدیده‌ها اراده و اختیار انسان است. سپس می‌افزاید که این تقسیم حکمت به حکمت نظری و حکمت عملی از همین جاست، هستی‌های غیرمقدور به باب حکمت نظری ارتباط دارد و هستی‌های مقدور نیز در باب حکمت عملی جای می‌گیرند. گاهی اوقات مقسم تقسیم را عقل قرار می‌دهند؛عقل نظری و عقل عملی.[9]

به نظر مهدی حائری علم تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدُن از مصادیق عقل عملی است، علم اقتصاد، علم سیاست، علم اجتماع و جامعه شناسی از مصادیق عقل عملی است که در محدوده اختیار بوده و در ساختار این‌ها اراده‌ی انسان نقش دارد.[10] اینجا بحث‌های دقیق و خوبی مطرح می‌کنند، مثلاً راجع به اصالة الوجود و اصالة الماهیة از جمله اینکه مطلبی که در نوع اذهان دانش‌پژوهان وجود دارد این است که وقتی می‌گوئیم وجود اصیل است پس ماهیت هیچی نیست و اصلاً ماهیت کالعدم است. ایشان می‌گوید این برداشت اشتباه است و تفسیری را برای اصالة الوجود و اصالة الماهیة مطرح می‌کنند[11]، این قسمتی از بحث‌های ایشان است که «هست»، «است»، «حکمت عملی»، «حکمت نظری»، «عقل نظری» و «عقل عملی» مطرح نموده‌اند.

تأمل حائری بر دیدگاه مرحوم مظفر و محقق اصفهانی

به نظر ایشان آنچه را که مرحوم مظفر در اصول الفقه به تبع استادشان مرحوم اصفهانی در فرق میان عقل نظری و عملی مطرح می‌کنند، صحیح و دقیق نیست.[12]

فارق بین عقل نظری و عقل عملی را نیز مرحوم اصفهانی فرمودند و به تبع ایشان نیز مرحوم مظفر تقریر نمودند. بدین‌گونه که فارق این دو به اختلاف متعلق است نه اینکه ما دو قوه داریم یکی «قوه عاقله نظریه» و یک «قوه عاقله عملیه» بلکه تفاوت این دو به اختلاف متعلق است. اگر متعلقش از اموری است که «یَجِبُ أَن یُدرَکَ و یُعلَمَ»، از سنخ عقل نظری بوده و اگر «یَجِبُ أَن یُفعَلَ أَو لایُفعَلَ» عقل عملی می‌باشد.[13] ایشان می‌گوید اشکال این است که چطور بین این دو عنوان جمع می‌شود؟ اینکه بگوئیم «عقل عملی»، اما عقل چه ربطی به عمل دارد؟[14] سپس مؤلف حکمت و حکومت بر مرحوم اصفهانی و مرحوم مظفر چند اشکال می‌کنند، حرف اصلی ایشان این است که می‌گوید اصل عقل عملی معلول عقل نظری است.[15]بیان‌شان این است که بیان می‌نماید عقل نظری هنگامی که به وسیله علوم تصوری و علوم تصدیقی به درک و اندیشیدن معقولاتی که از گونه مقدورات و اعمال و احوال اختیاری است، یعنی وقتی عقل نظری تصور نموده و بعضی از مقدورات را تصدیق می‌کند، آنگاهً جهان اخلاق و نظام عدل و مدینه فاضله را در لوح ذهن ما ترسیم و طرح‌ریزی و مهندسی عقلانی می‌کند. یعنی خود عقل عملی معلول برای عقل نظری است، عقل نظری اول باید مسائل اخلاقی، سیاست مدُن و عدالت را طراحی نماید و سپس تحقق آن‌ها را دنبال می‌کند.[16] این مطلب تفاصیلی دارد که نمی‌خواهیم وارد آن شویم، منتهی لازم است که اجمال آن در ذهن باشد.

نسبت حکومت با عقل نظری و عملی

مؤلف پس از این مقدمات وارد اصل مطلب می‌شوند و چنین بیان می‌نماید که شما از «حکومت» صحبت می‌نمایید، ابتدا باید بررسی نمود که آیا حکومت در دایره عقل نظری است؟ آیا حکومت جزء هستی‌های غیرمقدور است یا در دایره عقل عملی و جزء هستی‌های مقدور قرار می‌گیرد؟ روشن است که جزء هستی‌های مقدور است. به نظر مؤلف لفظ حکومت مشترک لفظی است، گاهی اوقات به معنای امر و فرمان می‌آید، حاکم یعنی کسی که حکم و امر می‌کند، اما معنای دیگر حکم، همان داوری، فیصله دادن و قطعیت است. اصلاً چرا به قاضی حاکم می‌گویند؟ زیرا یک طرف از دو طرف نزاع را قطعی می‌کند.[17]

به نظر مؤلف حکومت در اصطلاح سیاست به معنای داوری و فیصله دادن نیست، بلکه «فن کشورداری» و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی است. حکومت در منطق و فلسفه به معنای اذعان به نسبت تصدیقیه است، یعنی همان علم تصدیقی. سپس مؤلف این نتیجه را می‌گیرد و چنین بیان می‌نماید که حکومت در اصطلاح سیاسی، همان تدبیر کشور و کشورداری است، چنانچه در منطق نیز حکم همان تصدیق می‌باشد. همانگونه که شما وقتی در منطق وارد می‌شوید حکم را به معنای حکمی که در فقه و اصول است معنا نمی‌کنید، در منطق نیز حکم، یعنی همان تصدیق و اذعان به نسبت. مؤلف بیان می‌نماید که این اذعان به نسبتی که در منطق هست با آن اصطلاح سیاسی حکومت ارتباط دارد. به نظر مؤلف حکم و حکومت به معنای علم و آگاهی قطعی از واقعیت است که انسان بدان می‌گروَد. پس حکومت از شاخه‌های حکمت عملی است.[18]

به نظر مؤلف حکومت در اصطلاح علم سیاست به معنای امر و فرمان نیست بلکه به معنای تنظیم پدیده‌های موجود در عالم خارج می‌باشد. یعنی حاکم کسی است که این پدیده‌های موجود در عالم خارج را تنظیم نموده و به صورت متقن در جای خودش قرار بدهد. گاهی اوقات در بعضی از تعابیر روایات هم وجود دارد که بالاخره عدالت، یعنی «إِعطاءُ کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ»[19]، همانگونه که ما نیز حکومت را برای عدالت می‌دانیم و اینکه حاکم باید پدیده‌های عالم هستی را تصور نموده، ارتباطاتش را بررسی کند و به صورت متقن هر چیزی را جای خودش قرار بدهد.

جای دقت دارد که مؤلف با چه ظرافت و دقتی می‌خواهد ذهن مخاطب را از حکومت به معنای امر، به معنای تدبیر امور اجتماع سوق دهد، یعنی شناخت پدیده‌های هستی و شناخت پدیده‌های هستی نیز یعنی اذعان و تصدیق به اینکه هر چیزی باید کجا قرار بگیرد که این مطلب همان حکمت است. پس بدین ترتیب در دل آن حکومت سیاسی، حکمت وجود دارد و اصلاً بحث امر و نهی مطرح نیست تا چه برسد به اینکه بگوئیم حاکم یعنی کسی که امر و نهی کند.[20]

نسبت حکومت و علم سیاست

مؤلف ارتباط وثیق حکومت در علم سیاست با حکمت را بیان می‌نماید. ایشان در جایی بیان چنین می‌نماید که خلط بین معانی حکومت طرف مقابل را به نتایجی رسانده در حالی که عین همین قضیه، بلکه به مراتب بدتر برای خود ایشان واقع شده، یعنی بین تمام این اصطلاحات خلط کرده‌اند. سپس در این مقام اشاره‌ای می‌کند به کلامی از ملاصدرا در دعای حضرت ابراهیم علیه و علی نبینا و آله السلام: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ»[21]، و بیان می‌نماید که «هَبْ لِي حُكْمًا»، علم تصدیقی به حقایق اشیاء است، همان گونه که هستند. پس قسمت اول این آیه به عقل نظری مربوط است. «هَبْ لِي حُكْمًا»، یعنی [خدایا!] علم تصدیقی به همه پدیده‌های عالم را به من بده و «وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» نیز به حکمت عملی مربوط است و به این مطلب تصریح می‌کنند که گواه راستین به اینکه حکومت به معنای فن کشورداری، همان حکمت و علم تصدیقی به مسائل سیاسی و اقتصادی مملکت می‌باشد، آن است که کشورداری و سیاست مدُن از شاخه‌های حکمت و عقل عملی است و لازمه اینکه شما حکومت را زیر شاخه حکمت عملی قرار دادید آن است که لاجرم حکمت در حکومت باشد و نمی‌شود حکمت جدای از حکومت باشد. پس نتیجه آن است که چون در حکومت، حکمت اشراب شده پس نمی‌تواند به معنای فرماندهی و سلطنت و حاکمیت بر زیردستان باشد تا چه رسد به معنای ولایت و قیمومیت.[22]

به نظر مؤلف از عوامل نابسامانی‌ها، ظلم‌ها در تاریخ از سوی دیکتاتورهای مذهبی و غیرمذهبی، همین اختلاط معانی حکم و حکومت است؛ زیرا هنگامی که حکمت در حکومت «اشراب»[23]می‌شود، پس باید به حکومت از منظر معنای حکمت نگریست و حکمت عنوان و معنای عامی است که در حکومت وجود دارد پس بنابراین حکومت به معنای فرمان دادن و امر کردن نیست. حکومت از نهاد حکم و علم تصدیقی به حقایق اشیاء ریشه می‌گیرد لذا معنای حکومت اصلاً ولایت، فرمان دادن و نفوذ کلمه نیست. حکومت یعنی کسی که بتواند علم تصدیقی به حقایق اشیاء پیدا کند، در این صورت حکومت به معنای تدبیر و رایزنی خردمندانه در امور جاری است زیرا هنگامی که آدم بداند که حقیقت هر چیزی چیست آنگاه می‌تواند در امور کشور تدبیر کند.[24] حاصل آنکه ایشان بیان می‌نماید که حتماً حکمت باید در حکومت موجود باشد، زیرا حکومت از زیرشاخه‌های حکمت

عملی است و حکمت هم یعنی علم تصدیقی به حقایق اشیاء.

ارزیابی دیدگاه حائری در انحصار هستی به عقل نظری و عملی

درست است که ما در این تقسیم‌بندی فلسفی هر آنچه را که به عقل مربوط باشد چنین تقسیم می‌نماییم که یا عقل نظری است یا عقل عملی و مؤلف حکمت و حکومت اصرار دارد که عقل عملی را زیر مجموعه عقل نظری قرار بدهد[25] و عقل عملی را بدون عقل نظری بی‌معنا می‌داند و طبق این تحلیل آن نظر مرحوم مظفر را ابطال می‌کند.[26] اولین نقد بر این مطلب آن است که آیا مگر همه امور عالم باید لزوماً و منحصراً در ذیل عقل نظری یا ذیل عقل عملی باشد؟ مثلاً همین بنای عقلائی که در اصول داریم «سیره عقلائیه» به نظر می‌رسد که نه عقل نظری است و نه عقل عملی، بلکه سیره عقلا توافقات عقلا بر یک امری است. مثلاً اگر عقلا بر ربا توافق کردند هرچند ربا چیزی باشد که قبح داشته باشد ولی اگر عقلا توافق کردند همانگونه اینکه الآن در زمان ما چنین توافق عقلایی بر ربا وجود دارد، این قضیه را چطور با این تقسیم درست کنیم؟ سیره عقلا و سیره متشرعه هیچ ارتباطی به عقل نظری و عقل عملی ندارد.

اگر به سراغ «عرف» برویم، در حالی که مرجع تشخیص مفاهیم، عرف است اما نسبت بین عرف با عقل عملی و عقل نظری چیست؟ در این تقسیم‌بندی که می‌گوئیم «هست» و «است»، باید سر جای خودش به آن بپردازیم که مقسم آن چیست؟ این هست و است مربوط به امور تکوینیه است و «هست» و «است» در این ظرف معنا دارد و نیز بحث حکمت نظری و حکمت عملی نیاز به بازخوانی دارد. اما خود بنای عقلا که امری اعتباری است و عقلا امری را اعتبار می‌کنند و نیز سیره عقلا، بنای عقلا، سیره متشرعه و اساساً خود عرف، این قواعدی که در حقوق داریم آیا در زیر شاخه‌های عقل نظری و عملی قرار می‌گیرد؟ هنگامی که حقوق‌دان‌ها گفتند به کسی که 18 ساله می‌شود گواهینامه می‌دهیم این چه ربطی به عقل نظری و عقل عملی دارد؟ بلکه این یک امر اعتباری است.

خلاصه عرض ما این است که امور تکوینیه عالم را می‌توان زیرمجموعه عقل نظری یا عقل نظری قرار داد اما با امور اعتباریه نمی‌توان چنین معامله‌ای نمود. بسیاری از مطالب حقوقی اعتباری است، مثلاً اگر مرد به زن ظلم کرد باید این جریمه را بدهد و باید این عقوبت را داشته باشد، این همه عقوبات و جزائیات اعتباری هستند.

به نظر مرحوم اصفهانی بین عقل و عقلا تفاوتی نیست و عقل همان بنای عقلاست؛ منتهی منظور ایشان بنای عقلا در مشهورات می‌باشد. مثل قضیه «العَدلُ حَسَنٌ» که جزء مشهورات است، اما عدل یک امر تکوینی است و یک امر اعتباری نیست، تطابق آرای عقلا بحثی جدای از مشهورات است بنابراین فرمایش اصفهانی مردود است.

بالاخره ما یک سری امور اعتباری داریم که منشأ اعتبار آن‌ها عقلاست خود انسان یا شارع یا قانون یا دولت است اما چگونه این امور را جزء عقل عملی قرار بدهیم؟ پس این اشکال یکی از اشکالات است. باید تتبع نمود که اصلاً این تقسیم آیا این بحث در فلسفه مطرح شده است؟

موضوع فلسفه وجود است که موضوعی حقیقی می‌باشد. بنابراین در فلسفه محل تقسیم امور اعتباریه نیست در حالی که بحث عقل نظری و عملی به امور تکوینیه ارتباط دارد. با بیان این اشکال می‌توان چنین بیان نمود که اساساً حکومتی بر سر آن بحث می‌نماییم مطلبی است که عقلا اعتبار می‌کنند، یعنی عقلا می‌گویند می‌خواهیم اعتبار کنیم که چه کسی رئیس باشد؟ چه کسی دستور بدهد؟ این به اشکال مختلف وجود دارد. ما می‌گوئیم این اعتبار را خدای تبارک و تعالی برای رسول خودش و ائمه مقرر فرموده است اما سکولارهای امروزی که دین ندارند و نمی‌خواهند روی اساس دین بحث نمایند چنین بیان می‌نمایند که حکومت برای مردم و امری صرفاً عرفی و عقلایی است ولی این بحث‌ها چه ربطی به حکمت عملی دارد؟

در حکمت عملی که از علم اخلاق گفتگو می‌گردد، یعنی حقایق تکوینی نفس را آدم باید فهمید و بالملازمه باید اموری را مراعات کرد، مثل اینکه چه چیز موجب غضب است؟ چه چیز موجب صبر است؟ چه چیز موجب شجاعت یا سخاوت است؟ اینها ملکات نفسانیه است، یعنی امر تکوینی است، لذا باید آنچه که موجب تخلق انسان هست و انسان را رشد می‌دهد محقق ساخت.

تدبیر منزل که جزء عقل عملی است و امری اعتباری نیست، مثل اینکه خانواده مقداری پول دارد و مقداری نیاز دارند، چطور تدبیر کنند که دخل و خرج با هم سازگار گردد. اما این مسأله ربطی به اعتبار ندارد. از قدیم وقتی می‌خواستند برای حکمت عملی مثال بزنند به تدبیر منزل، به علم اخلاق و سیاست مدُن مثال می‌زدند. البته نکته این است که آن سیاست مدُنی که در «کتاب جمهوریت» افلاطون آمده غیر از این حکومت‌هایی است که امروزه در مورد آن‌ها بحث می‌کنیم.

وَ صَلَّی الله عَلَیٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِینْ

پاورقی

[1] . جلسه پانزدهم مورخه 24/11/1403.

[2] . حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، ص 86

[3] . همان، ص 176–178 و 181.

[4] . همان، ص 85–86.

[5] . خمینی (امام خمینی)، سید روح‌الله، کتاب‌البیع، ج 2، ص 633: ((بل یمکن أن یقال: الإسلام هو الحکومة بشؤونها، و الأحکام قوانین الإسلام، و هي شأن من شؤونها، بل الأحکام مطلوبات بالعرض، و أُمور آلیّة لإجرائها و بسط العدالة)).

[6] . آقای مهدی حائری یزدی.

[7] . حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 81–82 و 84–86.

[8] . همان، ص 24–25 و 31.

[9] . همان، ص 31–32، البته تعبیر نگارنده حکمت و حکومت، «فلسفه نظری» و «فلسفه عملی» است.

[10] . همان، ص 32–33.

[11] . همان، ص 32–33.

[12] . مظفر، محمدرضا، اصول‌الفقه، چاپ 2، نشر اسلامی، بی‌جا، 1423ق.، ج 1–2، ص 277–278.

[13] . همان و اصفهانی، محمدحسین، نهایة‌الدرایة، چاپ 2، مؤسسه آل‌البیت، بیروت، 1429ق، ج 2، ص 9 و 349.

[14] . حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 54، 58 و 68: به نظر نگارنده حکمت و حکومت، توصیف عقل به عمل توصیفی مجازی از نوع تسمیه مسبب به اسم سبب است.

[15] . همان.

[16] . همان، ص 55.

[17] . همان، ص 81

[18] . همان، ص 82.

[19] . الفیومی، احمد،المصباح المنیر، چاپ 1، دارالفکر، بیروت، 1425–1426 ق، ص 212 و الجرجانی، الشریف علی، التعریفات، چاپ 1، المطبعة الخیریة، جمالیه (مصر)، 1306 ق، ص 63.

[20] . حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 81–82.

[21] . شعراء: 88.

[22] . حائری یزدی، مهدی، پیشین.

[23] . اشراب معنا می‌تواند به معنای الحاق و افزودن معنای یک واژه در واژه دیگر باشد. ویراستار

[24] . حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 84.

[25] . حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 82.

[26] . مظفر، محمدرضا، اصول‌الفقه، پیشین، ص 277–278.