دغدغه‌های حکومت دینی

محسن کدیور



نشر نی

دغدغه‌های حکومت دینی

دغدغه‌های حکومت دینی

محسن کدیور

نشر نی

کدیور، محسن، ۱۳۳۸ـ
دغدغه‌های حکومت دینی / محسن کدیور. ـ تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۸۸۷ ص.
ISBN 964-312-508-4
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
چاپ دوم: ۱۳۷۹.
۱. ایران ـ سیاست و حکومت ـ ۱۳۷۶ ـ . ۲. اسلام و دولت. ۳. اسلام و سیاست. ۴. ولایت فقیه. ۵. اسلام و دموکراسی. ۶. آزادی (اسلام). ۷. اصلاح‌طلبی. الف. عنوان.
۷ د ۴ ک / DSR ۱۹۶۷ ۹۵۵/۰۸۴۵۰۴
کتابخانه ملی ایران ۷۸ـ۲۸۲۷۹ م

نشر نی
نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸
صندوق پستی ۵۵۶ ـ ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸
دغدغه‌های حکومت دینی
محسن کدیور
• چاپ دوم ۱۳۷۹ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ اسلامیه
شابک ۴ـ۵۰۸ـ۳۱۲ـ۹۶۴ ISBN 964-312-508-4
همهٔ حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed in Iran

تقدیم به

سعید حجاریان

«نازک‌آرای تن ساق گلی
که به جانش کِشتم
و به جان دادمش آب
ای دریغا! به بَرم می‌شکند.»

نیما یوشیج

مهتاب، مجموعهٔ کامل اشعار / ۴۴۴

فهرست

مقدّمه ۱۱

بخش اول: به دنبال نور

کاوه در سوگ هژدهم ۱۸
من افتخار می‌کنم پس هستم! ۳۰
لحظات قدر انقلاب را قدر بشناسیم ۳۷
سایهٔ آفتاب ۴۲

بخش دوم: حکومت دینی

سیری در نظریات شورای نگهبان ۵۲
نگاهی اجمالی به بازنگری قانون اساسی ۶۱
مقایسه دو نظریه ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه ۶۴
مبنای امام‌خمینی، انتصاب یا انتخاب؟ ۷۵
لیبرالیسم فقهی ۸۰
سیری در خدمات علمی آیت‌الله خویی ۹۲
بررسی ولایت مطلقهٔ فقیه ۱۰۱
نقد مبنای انتخاب فقیه ۱۰۶
قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی قدس سرّه ۱۱۱
جایگاه رأی مردم در حکومت دینی ۱۳۵
بررسی ضوابط حکومت دینی ۱۳۹
تأملی در مسئلهٔ ولایت فقیه ۱۴۴
اندیشه جمهوری اسلامی از دیدگاه استاد مطهری ۱۶۸
ضوابط انتقاد از حاکمیت و موقت‌بودن دوران رهبری در حکومت دینی ۱۷۱
رئیس‌جمهور، منتخب مردم یا معاون اجرایی منصوب رهبر؟ ۱۷۷

بخش سوم: دین و سیاست

پیام دین و رسالت اجتماعی ۱۸۸

آسیب‌شناسی دینی ۱۹۶
سیاست فاطمی، سیاست علوی ۲۱۴
مقایسهٔ اندیشهٔ سیاسی استاد مطهری و دکتر شریعتی ۲۳۷
حکومت دینی و مصلحت ۲۵۴
جامعهٔ مدنی و حکومت دینی ۲۵۶
جامعهٔ مدنی به مثابهٔ یک روش ۲۶۹
نسبت تکلیف و توسعه براساس شاخص مشارکت سیاسی ۲۸۵
حق و تکلیف در دین ۳۰۵
حقوق سیاسی مردم در اسلام (حق تعیین سرنوشت) ۳۲۰
نسبت سیاست و فلسفه ۳۳۸

بخش چهارم: دین و آزادی

مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام ۳۵۲
گفتگو از منظر مبانی دینی ۳۸۴
به استقبال گفتگوی تمدنها ۳۹۴
طرح یک سؤال ساده ۳۹۹
عاشورا و آزادی ۴۰۱
آزادی در حکومت دینی ۴۱۹
مبانی معرفت‌شناختی آزادی در حکومت دینی ۴۳۵
آزادی‌های فرهنگی در اسلام ۴۴۲
مقدمه‌ای بر نسبت دین و اندیشهٔ تساهل و تسامح ۴۴۶
روشنفکر دینی، حکومت دینی و دانشگاه ۴۵۴
تحلیل انتقادی سه نظریهٔ معاصر احیاگری دینی ۴۶۰
روشنفکری دینی ۴۶۳
کتاب، نظارت و دین ۴۶۸
بررسی حقوقی فقهی جرم سیاسی و جرم مطبوعاتی ۴۸۴
مرزهای آزادی از منظر دین ۴۹۵

بخش پنجم: روحانیت و قدرت

عالمان دین و حکومت دینی ۵۴۶
حوزه و حکومت ۵۴۸
روحانیت، نبض قدرت و اکسیر مصلحت نظام ۵۶۰
عدم وجاهت قانونی دادگاه ویژهٔ روحانیت ۵۷۱

بخش ششم: دستاوردهای انقلاب اسلامی

تأملی در ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران ۵۷۶
چالشهای نظری در باب اهداف انقلاب اسلامی ۵۹۰
نگاهی به کارنامه بیست‌سالهٔ جمهوری اسلامی ۶۱۰
انقلاب، پس از بیست‌سال ۶۲۳
بازخواهی مطالبات نخستین ۶۲۶

بخش هفتم: جنبش اصلاح‌طلبی

تأملی در پیام انتخاب دوم خرداد ۷۶ ..... ۶۳۰
تأملی دیگر در وجوه تمایز دو جریان اسلامی ۶۳۶
نگاهی اجمالی به علل تحقق جنبش دوم خرداد ۶۴۸
از اردکان تا نائین راهی نیست ۶۵۰
دوم خرداد، بیم‌ها و امیدها ۶۵۲
انتظار از یک روزنامهٔ اصلاح‌طلب ۶۷۱
مطالبات مردم از حکومت دینی ۶۷۳

بخش هشتم: نظارت بر رهبری

لزوم نهاد نظارتی مستقل و ادواری‌بودن قدرت سیاسی ۶۸۶
در آستانهٔ انتخابات خبرگان ۶۹۰
انتخاب، نظارت و عزل: سه وظیفهٔ خبرگان رهبری ۶۹۲
مردم و خبرگان ۷۱۰
خبرگان در ترازو ۷۲۰
اعتراض به ردّ صلاحیت ۷۳۴
قلع و قمع ناظرین آینده، تیشه به ریشهٔ نظام ۷۳۶
مجلس خبرگان، وظایف و اختیارات ۷۴۳
خبرگان و مسئلهٔ نظارت بر رهبری ۷۵۷
مجلس خبرگان، ارزیابی و انتظارات ۷۶۴
نظارت بر رهبری، چرا و چگونه؟ ۷۷۳

بخش نهم: حکومت دینی و خشونت

خشونت سیاسی در جامعهٔ دینی ۷۸۴
گروه‌های فشار در جامعهٔ ما ۷۹۵
ای کاش باد رحمت بوزد! ۸۰۰

تذکری به رئیس‌جمهور ۸۰۳
زنگ‌خطر ترور دگراندیشان ۸۰۵
پیامدهای زیرپاگذاشتن حقّ حیات در جامعهٔ دینی ۸۲۳
حرمت شرعی ترور ۸۳۷
دین، مدارا و خشونت ۸۵۹

مقدّمه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب‌العالمین و صلی‌الله علی خاتم انبیائه محمّد و آله الاطهار

دغدغه آمیزه‌ای است از محبت و ترس. نگاهی است از سر مسئولیت و تعهد نه وانهادگی و تفنّن. دلهره‌ای است مشفقانه، نوعی نگرانی دلسوزانه ودوستی منتقدانه، بجای حمایت کور و متملّقانه. نگرشی است از سر اصلاح و خیرخواهی. هشدار از چاه است برای ادامهٔ راه. افشای تحریف و قلب و تزویر است به قصد خلوص و صفا و شفافیت. چیزی است از مقولهٔ نصیحت و تذکر. قصد آینده‌ای بهتر از طریق نقد حال.

از حکومت گریزی نیست. سازمان سیاسی لازمهٔ زندگی اجتماعی است. بکارگیری قدرت ضوابط خاص خود را دارد. انباشت قدرت همواره دلهره‌هایی را به همراه داشته است. به‌عبارت دیگر در هر حکومتی دغدغه‌هایی عمومی مطرح است، مبادا قدرت به فساد بیانجامد، مبادا خیر و مصلحت مردم رعایت نشود، مبادا ارباب قدرت از موقعیت خود سوءاستفاده کنند، مبادا خدمتگزاران مردم سودای اربابی کنند. نظارت عمومی و مستمر از جمله راه‌حلهایی است که برای پاسخگویی به آفات یادشده پیش‌بینی شده است. هرچند نحوهٔ جمع بین عدالت و آزادی، یا نحوهٔ سازگاری قدرت و سپهر زندگی خصوصی، یا خیر و رفاه عمومی از دغدغه‌های هر فیلسوف سیاسی است.

اما علاوه بر دغدغه‌های عمومی حکومتها، حکومتهای دینی دغدغه‌های خاص خود را دارند. وقتی دین و حکومت عجین می‌شوند، قصد ابتدایی، به خدمت‌گرفتن قدرت سیاسی برای مقاصد والای دینی است، بکارگیری سازمان سیاسی است در مسیر هدایت همگانی. به‌عبارت دیگر مسئله از دولت دینی و سیاست دینی، یعنی سیاست و دولت متعهد به دین و ایدئولوژی خاص آغاز می‌شود. اما در ادامه دغدغه‌هایی دوسویه مطرح می‌شود. یکی این‌که آیا چنین سیاستها و دولتهایی به انجام حداقل وظایف یک دولت و سیاست متعارف توفیق می‌یابند یا نه؟ آیا اداره فدای هدایت نمی‌شود؟ و با یاد معاد معاش نیز تأمین می‌شود؟ آیا همراه با ادای تکالیف الهی و احکام شرعی، حقوق و آزادی‌های مردم نیز رعایت می‌شود؟ آیا تقدیس دینی قدرت سیاسی به بستن راههای

نظارت و انتقاد و درنتیجه استبداد دینی و فساد قدرت سیاسی نمی‌انجامد؟

از سوی دیگر و مهمتر از دغدغه‌های نوع اوّل، آیا بتدریج دین هزینهٔ دنیا نمی‌شود؟ و قداست دین خرج تأمین اقتدار بشری و تصمیم‌های روزمره نمی‌گردد؟ آیا رحمت که جوهرهٔ دین است در لابلای چرخ قدرت که مقوّم سیاست و حکومت است رنگ نمی‌بازد؟ آیا دین دولتی که تحریف ناجوانمردانهٔ اختیار عاشقانهٔ امر قدسی به کلیشهٔ خشک رسمی است حاصل جبری چنین حکومتهایی نیست؟ اگر دغدغه‌های نوع اوّل در جهت رعایت حداقل وظایف دولت بود، دغدغه‌های نوع دوّم از سر حفظ دین و سلامت آن است.

از زاویه‌ای دیگر دغدغه‌های رایج حکومتهای دینی را می‌توان در دو محور به نظم کشید: یکی نسبت حق و تکلیف، حقوق مردم و تکالیف الهی. و دیگری نسبت رحمت و قدرت، رحمت که مایهٔ دین است با قدرت که خمیر سیاست است.

خضوع سازمان سیاسی به تعالیم دینی لازمهٔ یک جامعهٔ دینی است، آن هم دینی که فراتر از اخلاق فردی در شریعت خود احکام اجتماعی هم دارد. احکام اجتماعی از قبیل فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر. بویژه با توجه به سیرهٔ اسوه‌های دین که امکان سازگاری حق و تکلیف یا رحمت و قدرت را اثبات می‌کند.

دغدغه‌های حکومت دینی طرح سؤالی است از سر خیرخواهی و درد، اما نه سؤالات ذهنی و انتزاعی، بلکه سؤالاتی برخاسته از مطالعهٔ عینی یک تجربهٔ تاریخی، تجربهٔ مبارک جمهوری اسلامی در دو دههٔ اوّل قرن پانزدهم. می‌توان بجای پاسخ منطقی، به بهانه‌های واهی صورت این سؤالات مشفقانه را پاک کرد و بر دهان پرسشگر لگام زد و او را به بند کشید و فاتحانه اعلام کرد: السؤال بدعة، والتفکر ممنوع والانتقاد حرام، اما نه سؤال می‌میرد، نه تفکر از بین می‌رود و نه انتقاد زایل می‌شود.

«دغدغه‌های حکومت دینی» مجموعهٔ هشتاد مقاله، یادداشت، سخنرانی، مصاحبه و میزگرد است که در حوزهٔ سیاست از صاحب این قلم در نشریات کشور منتشر شده و اینک در کنار هم در یک مجموعه به زیور طبع آراسته می‌شود. این مجموعه همهٔ آنچه را در باب سیاست نوشته یا گفته‌ام دربرنمی‌گیرد، تنها بخشی که قبلاً در مطبوعات داخلی چاپ شده بود، در این کتاب گردآوری شده است. البته سلسله مقالات اندیشهٔ سیاسی در اسلام (یعنی نظریه‌های دولت در فقه شیعه، حکومت ولایی و حکومت انتصابی) در این مجموعه نیامده است. اما فارغ از این سلسله می‌توان گفت تمامی سیاست‌نامه‌های منتشرشده از این قلم در مطبوعات، در این مجموعه گرد آمده است.

«دغدغه‌های حکومت دینی» از دو گونه مطلب فراهم آمده است، یکی مکتوبات یعنی مقالات بلند و یادداشت‌های کوتاه که پس از اصلاح اغلاط مطبعی عیناً در این مجموعه آمده است، و دیگری گفتارها یعنی سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و میزگردها. از این سه قسم آنها که قبلاً ویرایش شده بود، به سیاق مکتوبات با تصحیح غلط‌های چاپی به این مجموعه راه یافت، اما گفتارها و سخنرانی‌هایی که بدون ویرایش سخنران منتشر شده بود، تحریر و بازنویسی شد. از میزگردها (به استثنای مورد آخر)

تنها به نقل پاسخ‌های صاحب این قلم به پرسش‌ها اکتفا شد. نشانی کامل چاپ نخستین هر مطلب در پاورقی صفحهٔ نخستین آن ذکر شده است.

اگر این نوشتارها و گفتارها قبلاً در نشریات منتشر نشده بود، آزادی آن را داشتم که آنها را در هیئتی مطلوب‌تر، منقّح‌تر و آراسته‌تر، با ادغام برخی مطالب درهم، و با بسط و تعمیق و انسجامی بیشتر ارائه کنم، اما به دلایلی این مجموعه را با همان «شیوهٔ طبیعی جنگلی» و نه «روش مصنوعی گلخانه‌ای» عرضه کردم.

اول این‌که بسیاری از آثار این مجموعه از بدو انتشار مورد چالش، بحث و انتقادهای جدی واقع شد. گاهی تا ده ردّیه و نقد علیه یک مقاله منتشر شد، یا این‌که پاره‌های فراوانی از این مجموعه ــ مُقطّع و مُثله شده ــ در بولتن‌های فرهنگی سیاسی این وزارت‌خانه و آن نهاد انقلابی یا در روزنامه‌های ولایت‌مدار به‌عنوان اسناد تهاجم بلکه شبیخون فرهنگی درج شده است. طبیعی است این‌گونه مطالب با همان هیئت نخستینشان جزئی از هویت نویسنده است.

دوم آنکه خواننده فرصت می‌یابد، نویسنده را همان‌گونه که هست بطور طبیعی و واقعی در متن تاریخ معاصر و چالش‌های نظری آن بشناسد. مطالعهٔ مطالب این مجموعه در هیئت نخستین، به خواننده امکان بررسی، ارزیابی و نقد کارنامهٔ نویسنده را می‌دهد. به‌ویژه این‌که نویسنده با چنین کارنامه‌ای از سوی قوّهٔ قاهره، عنصر نامطلوب تشخیص داده شد و به جرم آزاداندیشی و دگرباشی به زندان افتاد. خوانندهٔ هوشمند زحمت ایفای نقش هیئت منصفهٔ جرائم سیاسی و مطبوعاتی را به‌عهده خواهد گرفت و آراء محکوم را با رأی رسمی و حاکم مقایسه و ارزیابی خواهد کرد.

و بالاخره سوم آنکه بعید می‌دانم فرصت تحریر مجدّد و بازنویسی همهٔ مطالب این مجموعه نصیبم شود. لذا ترجیح دادم به همین سبک و سیاق منتشر شود، به این امید که علی‌رغم همهٔ کاستی‌ها و نواقصش نگفته‌ای را بازگوید، به پرسشی پاسخ گوید و تأملی را برانگیزد.

از جمله نواقص این مجموعه، یکی تفاوت سطح گفتارها و نوشتارهاست. برخی گفتارها به‌ویژه مصاحبه‌های کوتاه برای مخاطب عمومی القا شده است، و برخی دیگر به‌ویژه مقالات تخصصی است. اکثر مطالب این مجموعه در حوزهٔ مباحث نظری اندیشهٔ سیاسی قرار می‌گیرد. مطالب متأخر، اگرچه ناظر به مباحث عینی حوزهٔ سیاست ایران معاصر است، اما همواره زاویهٔ نظری و توجه به بنیادهای نظری و مبانی فکری وقایع سیاسی فراموش نشده است. البته میزان توفیق در این وادی سخن دیگری است. نویسنده همواره ترجیح داده و می‌دهد که از چهارچوب مباحث نظری اندیشهٔ سیاسی خارج نشود، اما در قبال فجایع تکان‌دهنده‌ای از قبیل قتل دگراندیشان و دگرباشان توسط برخی مأموران امنیتی یا توجیه شرعی خشونت از منابر رسمی، تقیّه و سکوت را جایز نمی‌دانسته و نمی‌داند. حضور در عرصهٔ تنگ جزییات سیاسی تنها از سر اضطرار و انجام وظیفه بوده است. با این امید که سطح آزادی و امنیت در این سرزمین به میزانی برسد که نیازی به چنین تذکراتی نیفتد.

از دیگر نواقص این مجموعه، مشکل تکرار در برخی مطالب است. این‌گونه مطالب غالباً در پاسخ سؤالاتی مشابه شکل گرفته است. تکرار این‌گونه سؤالات، حکایت از تأکید افکار عمومی بر برخی مشکلات ریشه‌دار و مزمن است. غرض اصلی این تکرارها «تذکر» بوده است، و طرفه آنکه علی‌رغم این همه تذکر و تکرار مشکل هنوز مرتفع نشده و قصه همچنان باقی است. با این همه رفع این نقیصه مجال واسعی می‌طلبد که فعلاً از آن محروم و عذرخواهی از این بابت را صحیح‌تر از هر توجیهی می‌دانم.

آنچه مباحث متفاوت این مجموعه را به هم پیوند می‌دهد نسبت دین و قدرت سیاسی است، که در تمامی نوشتارها و گفتارها به نحوی حضور دارد. به عبارت دیگر محور و مخرج مشترک مطالب این مجموعه «دغدغه‌های حکومت دینی» است. به لحاظ زمانی، این مجموعه آثار ۱۳۵۶ تا ۱۳۷۷ را دربرمی‌گیرد. دو مقالهٔ اوّل از دست‌نوشته‌های دوران جوانی و از نمونه‌های نثر قبل از پیروزی انقلاب اسلامی است. مقالهٔ سوّم نیز متعلق به سال ۱۳۵۸ است و نمونه‌ای از دغدغه‌های آغاز انقلاب. اما دیگر مطالب این مجموعه (یعنی هفتاد و هفت نوشتار و گفتار کوتاه و بلند) همگی در فاصلهٔ زمانی ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۷ تولید و منتشر شده‌اند، که سهم بیشتر به سال‌های متأخر تعلق دارد. این‌که مطالب این مجموعه به شکل قسری در اسفند ۷۷ متوقف می‌شود، دلیلی ندارد جز به زندان‌افتادن نویسنده. محکومیت از سوی دادگاه غیرقانونی ویژهٔ روحانیت درواقع مهر تأییدی بود بر دغدغه‌ها و نگرانی‌های مطرح‌شده در این کتاب. و این دغدغه‌ها هنوز پایان نیافته است. نخستین مقالهٔ این مجموعه متعلق است به حوالی دستگیری و زندانی‌شدن نویسنده در رژیم شاه و آخرین مطالب آن ارزیابی کارنامهٔ بیست‌سالهٔ جمهوری اسلامی و آراء نویسنده در محکومیت شرعی خشونت و ترور در اواسط زمستان ۷۷. در حقیقت «دغدغه‌های حکومت دینی» کارنامهٔ نویسنده است در فاصلهٔ بیست‌سالهٔ دو زندان، از عادل‌آباد شیراز تا اوین تهران [...].

نوشتارها و گفتارهای این مجموعه در نُه‌بخش موضوعی تنظیم شده است. مطالب هر بخش حتی‌الامکان به ترتیب زمانی مرتب شده است. نویسنده سلوک اجتماعی خود را در این سفر بیست‌ساله «به دنبال نور» آغاز می‌کند. تصویری از آرمان‌های مطهّری که به‌خاطرش انقلاب کردیم، پانزده مقاله و گفتار دربارهٔ ابعاد مختلف حکومت دینی بخش دوّم را تشکیل می‌دهد. دین و سیاست طی یازده گفتار و مقاله در بخش سوّم مورد بحث قرار گرفته است. در بخش چهارم ضمن پانزده گفتار بحث دین و آزادی، و نیز شیوهٔ گفتگو و روشنفکری در کنار جوانب مختلف آزادی‌های سیاسی و فرهنگی مطالعه شده است. بخش پنجم به بحث خطیر روحانیت و قدرت اختصاص دارد. در بخش ششم دستاوردهای انقلاب اسلامی طی پنج گفتار مورد ارزیابی و رسیدگی قرار گرفته است. جنبش اصلاح‌طلبی و مطالبات آن موضوع بخش هفتم است. یک مقاله، سه نامه و ده گفتار (غالباً مصاحبه) منعکس‌کنندهٔ دیدگاه‌های نویسنده درباب وظایف خبرگان رهبری و نقد عملکرد آنان به‌ویژه مسئلهٔ خطیر نظارت بر رهبری در بخش هشتم است. و بالاخره این سفر معنوی در

بخش حکومت دینی و خشونت متوقف می‌شود. به این مناسبت در کنار استخراج و تحلیل مبانی دینی و فقهی در محکومیت و ممنوعیت خشونت به‌ویژه ترور، پدیدهٔ زشت تروریسم دولتی و قتل‌های زنجیره‌ای دگراندیشان مورد بحث و نقد موردی قرار گرفته است.

«دغدغه‌های حکومت دینی» دغدغه‌های یک مسافر است، سفرنامه‌ای که منزل به منزل نوشته شده، نه یک کتاب از قبل تنظیم‌شده. رنجنامهٔ نسلی است که از آنچه با امیدش رفت درددل می‌کند. «دغدغه‌های حکومت دینی» نه حرف اول در باب سیاست دینی است، نه حرف آخر. این قلم هم با پرونده‌ای مفتوح در آغاز راه است و علی‌رغم همهٔ نامردمی‌ها و کج‌اندیشی‌ها افق آینده را روشن می‌بیند، و امیدوار است سیاست دینی از این ابتلا سربلند به در آید.

مجموعهٔ «دغدغه‌های حکومت دینی» در درجهٔ اول رهین اصحاب مطبوعات روشنگر و دانشجویان پرسشگر است. زحمت گردآوری و تنظیم این گفتارها و نوشتارهای پراکنده را در زمانی که به اتهام ابراز عقیده نخستین سال حبس در زندان اوین را می‌گذرانیدم، برادر عزیزم آقای مهندس غلامرضا نصیرزاده متقبل شده است. به علاوه از مدیر محترم و کارکنان تلاشگر نشرنی نیز تشکر می‌کنم. امیدوارم خوانندگان بافضیلت، این قلم را با تذکرات، پیشنهادات و انتقادات خود یاری کنند. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب‌العالمین.

محسن کدیور

۸ اسفند ۱۳۷۸

بخش اوّل

به‌دنبال نور

تقدیم به روان مصطفی

پارهٔ جان روح خدا

کاوه در سوگ هژدهم[1]

(برداشتی آزاد از یک اسطوره)

«بِسْم‌الله القاصِمِ الجَبّارین»

«تبارنامهٔ خونین این قبیله کجاست
که بر کرانه شهیدی دگر بیفرایند
کسی به کاهن این معبد شگفت نگفت
بخور آتش و قربانیان پی‌درپی
هنوز خشم خدا را فرو نیاورده است؟»[2]

می‌گویند تاریخ علم «شدن» انسانهاست، هرچند فرق است میان تاریخ و فلسفهٔ تاریخ، که آن شرح وقایع است و این کشف حقایق.

این را هم گفته‌اند که «باید بدانیم که بودیم تا بتوانیم به آنکه می‌خواهیم بشویم برسیم»

به‌سوی این شدن در راهی که «رفتن»ش زندگی است، خسته از خود به سؤال می‌نشینی که چرا؟ از کی؟ و تا کجا؟

در غرقابِ درد به عرق شرم می‌نشینی، چرا که دستِ خرِ مقدسی بنام «ضحاک» از قعر چاه ویل تاریخَتْ، حوالهٔ زندگی فلاکت‌بارت شده است.

گفتند «تاریخ هرگز تکرار نمی‌شود.» گیرم که چنین باشد، تو بگو، چکنم که سر و ته یک کرباس است تاریخ پرافتخار من!

کلاهت قاضی، باحیرت ببین که «ماضی» سر از گور برآورده، زارزار به حال «حال» می‌گرید.

زمان ضحاک: «آئین فرزانگان نهان است و کام دیوانگان پراکنده. دست دیوان بر بدی دراز است، و از نیکی جز به راز سخن‌گفتن نمی‌توان. جز از کشتن و غارت و سوختن خبری نیست.»[3]

و هزارسال است که ضحاک ستارهٔ نحس اریکه قدرت است، هزارسال سیاه.

ضحاک کیست و چگونه به قدرت می‌رسد؟ ضحاک مجموعهٔ متمرکز جهالت و ناآگاهی و

---

۱. شیراز، ۱۳۵۶/۹/۲۶.
۲. م. سرشک (دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی)
۳. **شاهنامهٔ فردوسی**، تصحیح ژول مول، جلد اوّل، ص ۳۵، ابیات ۳ـ۵ و ۱۱.

ندانم‌کاری یک ملت است که با دست همان ملت بر تخت قدرت می‌نشیند. ضحاک عذاب الهی نیست، بلیهٔ آسمانی هم نیست، بلای بیگانه هم نیست، نتیجهٔ منطقی سیاهکاری‌های خود مردم است. ضحاک انگلی است زادهٔ مرداب عفن یک اجتماع بیمار.

امام علی: «چه گمان می‌کنید؟ شما مبدأ پیدایش ستمکاران را کجا تشخیص داده‌اید؟ مگر نه اینست که آنها دست‌پروردهٔ محیط و فرزندان همان اجتماعی هستند که از شما تشکیل می‌شود؟ آری شما، همین شما، «بنی‌امیه» را تربیت می‌کنید و آنها را مانند پاره‌آهنی سرد و فرسوده، تیز کرده، به زهرآب می‌دمید و با دست خود در قلب خود فرو می‌برید»[۱]

ضحاک ظالم است، اما تا مظلومی در کار نباشد، ظلمی هم اعمال نمی‌شود، ظالمی هم در میانه نیست. در پیدایش و پاگرفتن یک قدرت خودکامه، ظالم و مظلوم هردو شریک‌جرمند. در خفقان ضحاکی به تعداد تمامی مظلومان ضحاک یافت می‌شود. تنها فرق ظالم و مظلوم در حوضهٔ ظلمشان است. حوزهٔ اعمال ظلم اوّلی، اجتماع است. تودهٔ مظلومین، و حیطهٔ عمل دوّمی، یک واحد اجتماعی است، ــ خودش ــ پس سیدجمال‌الدین حسینی حق دارد که فریاد برآرد: «با ظالم و با مظلوم، آری با هردو سر عداوت دارم، با ظالم بخاطر اعمال ظلمش و با مظلوم بخاطر قبول و تحمل ظلم، که بخدا همانست سبب جسارت و ادامهٔ ظلم ظالم.»

وقتی که مردم نسبت به مسائل محیطشان حساس نباشند و از آنچه در اطرافشان می‌گذرد ناآگاه و وقتی که در مسائل حیاتیشان بی‌تفاوت باشند، وقتیکه ببینند به حق عمل نمی‌شود و قدمی به اعتراض پیش نگذارند، ضحاک و خفقانش سرنوشت جبری آنهاست. انسانِ ساکن جسم بی‌جانی است که دیر یا زود می‌گندد، و جسم گندیده زادگاه کرمها و انگلها است. تا زمانی که ناآگاهی هست، ضحاک هم هست و باید باشد.

فرمانروایان هر ملت انعکاس روحیات، حالات و نشانگر لیاقت و همت مردم آن دیارند. از کوزه همان برون تراود که در اوست. تراوش ضحاک از کوزهٔ این مردم جاهل امری کاملاً طبیعی است. که «ملتها شایستهٔ همان حکومتهایی هستند که دارند»[۲] که اگر نمی‌خواستندشان تعویضشان می‌کردند.

خواب غفلت ملّت، و اقتدار سیاه ضحاک، دو «مجموعهٔ این همانی» است.

فردوسی این نقّال روزهای همیشه خوب، بر تازی‌بودن ضحاک اصرار دارد. و نمی‌تواند بپذیرد که ضحاک ایرانی بوده است. ضحاک بلای خارجی نیست. وقتی که نتوانیم مسائل اجتماعیمان را درست تجزیه و تحلیل کنیم، وقتی که درایت کافی اجتماعی نداشته باشیم، گناه را به گردن بیگانه و دخالتهایش می‌اندازیم. آنکس که هر مشکل داخلی را به دخالت بیگانه مربوط می‌کند یا جاهل است یا خائن. جاهل است اگر به علل و عوامل شکل‌دهندهٔ پدیده‌های اجتماعی دانا نباشد، خائن است اگر بخواهد بر فساد دستهای سیاهش و بر اجتماع بیمارش برای گریز از واقعیت سرپوش عوامفریبانه

---

۱. نهج‌البلاغه ۲. امام علی(ع)

دخالت بیگانه را نسبت دهد.

بیگانه هرگز نمی‌تواند در یک ملت آگاه رخنه کند و بر فرض محال اگر خود را بتواند تحمیل کند، دولتی مستعجل دارد. مگر فردوسی نمی‌داند و نمی‌گوید که ضحاک ۱۰۰۰ سال سلطنت کرد؟[1] اگر اجتماع ایرانی آگاه می‌بود، ضحاک بیگانه را همچون هر عضو خارجی دیگری دفع می‌کرد. تا زمینهٔ داخلی فراهم نمی‌بود، ضحاک بیگانه چطور می‌توانست دوام بیاورد؟

نه، ضحاک بیگانه نیست. نفس امارهٔ ماست. تبلور سیاهکاری‌های ایرانی در زمانی دراز است. از بیخبری به‌دنیا آمد و با در بیخبری نگاه‌داشتن مردم، دین خود را به آفرینندهٔ خود ادا می‌کند. ضحاک با آنکه در خانهٔ شیر است، در برابر اهریمن موشی بیش نیست.

اهریمن کیست؟ اهریمن مجموعهٔ جهانی تمام سیاهکاریها و سستی‌ها و ناآگاهیهای نوع بشر است در طول تاریخ که گذشت زمان او را از صورت ذهنی به این شکل کریه عینی درآورده و بر تخت سطوت نشانده است. اهریمن یک دیو است با تمام ویژگیهای وارونه‌اش. و ضحاک جزئی از این تشکیلات عریض و طویل اهریمنی است. یک جزءِ فعّال. اهریمن به پاسِ همهٔ خوش‌خدمتی‌ها و ظلمهای ضحاک به‌عنوان هدیه بر دوش او بوسه می‌زند. در قاموس اهریمنی هدایا را شکلی دیگر است. «دو مار سیه از دو دوشش برست» این دو مار چیستند؟

اهریمن جز از تباه‌کردن نظام هستی وظیفه‌ای ندارد. اهریمن مأموری تام‌الاختیار از جانب مردم بر علیه مردم است. مأموریت او در قبال مردم تهی‌کردن آنها از تمام مظاهر اهورایی است. و اندیشه بزرگترین مظهر یک انسان است. دو مار آیا دو زنگ خطر است، بیخ گوش ضحاک که ضحاک تو بنده‌ای؟

دو مار **سفرای استخراجند** بر دوش ضحاک. مارها خوراک می‌خواهند. خوراکشان مغز سر جوان، چرا مغز؟ مگر نه این‌که مغز مرکز فهمیدن و اندیشیدن است، مگر نه این‌که مغز کانون آگاهی است؟ چرا جوان؟ مگر نه این‌که جوانی سن شور و شر و دگرگونی زندگی است؟ و مگر نه این‌که آنان که از این خط آتش می‌گذرند، می‌شوند مثل کبریت بی‌خطر که جز به درد آشپزخانه نمی‌خورند؟ وقتی که در سر جوان مغز نباشد دیگر کسی نیست که به ضحاک و ظلمش اعتراض کند و خودبخود ضحاک در ظلمش رها می‌شود.

تهی‌کردن سر جوانان تهی‌کردن حال است. آینده بر حال بنا می‌شود. بدا به حال آینده‌ای که جوانانش این‌گونه باشند. تهی‌مغزکردن جوانان خودبخود تباه‌کردن آینده نیز هست.

اما اهریمن تنها به نابودکردن حال و آینده دل خوش نکرده است. او برای بلعیدن گذشته هم دهان باز کرده است، گذشتگان نیز مغز داشته‌اند که اکنون در زیر خاک است، چرا نباید از آنها «هم» استفاده

---

۱. **شاهنامه**، ج ۱ ص ۳۵، بیت ۱:

چو ضحاک بر تخت شد شهریار — بر او سالیان انجمن شد «هزار»

کند؟ این مغزها در طی سالیان دراز در نتیجهٔ فشارهای خارجی سطح زمین به مایع سیاه لزجی تبدیل شده‌اند که به دهان اهریمن، ضحاک و مارها سخت خوش می‌آید. ضحاک طلای زرد و لعل سرخ را خوش ندارد. سلیقه‌اش اهریمنی است او را «طلای سیاه» خوش آید. طلای سیاه محصول زمان‌گرفته مغز سرگذشتگان است و استخراج آن به وسیلهٔ کارهای ضحاک تهی‌کردن گذشته است. بی‌بهاکردن حال است، تباه‌کردن آینده است.

طلای سیاه هرچند قدیمیتر، پربهاتر. مگرنه این‌که شراب هرچه کهنه‌تر باشد قیمتی‌تر؟

دو مار روزانه به دو مغز جوان زنده‌اند و به دو قطعه طلای سیاه. این دو لازم و ملزوم همند.

تا در کاسهٔ سر جوان مغز باشد کجا اجازه می‌دهد دل خاکش را بشکافند و مغز پدرانش را به یغما برند؟ سلطنت ضحاک به ارسال این دو مادهٔ حیاتی به بارگاه سیاه اهریمن بستگی دارد. ضحاک می‌شود گنجشک دودی اهریمن. شیشه عمر ضحاک در دست اهریمن و شیشهٔ عمر اهریمن در کاسهٔ سر مردم است.

هر سحرگاه قداره‌بندان ضحاک در شهر می‌گردند و جوانانی را که زمانی معصیّت عظیم اندیشیدن مرتکب شده‌اند به مطبخ بزرگ ضحاک گسیل می‌دارند تا روانهٔ آسیاب بزرگ دهان ماران شوند. همزمان عمالان نیشدار ضحاکی دل رنجور زمین تفتیده را می‌شکافند و طلای سیاهش را بغارت می‌برند. ضحاک هر روز قدرتمندتر می‌شود و ملّت هر روز تهی‌تر. «در آب رودخانه هرسال، «خون» بود و «خاک گرم» که می‌رفت»[1]

در زیر عوامفریبی‌های ضحاک مردم از جنایتهایش بیخبرند.

دو آزاده بنامهای ارمایل و کرمایل به رستن جوانان کمر می‌بندند. به مطبخ ضحاک خوالیگر می‌شوند وهر روز از دو جوان یکی را می‌رهانند و مغز گوسفند بجای مغز او تحویل ماران می‌دهند. این دو آزاده با فکر منطقی خود هرماه سی جوان را از کشتن رهانیده به جنگل می‌فرستند.

اولین نیروی مقاومت علیه ضحاک شکل می‌گیرد. مقاومت جنگل، جنبش جوانانی است که تیغ سرد مرگ را بر گلو احساس کرده‌اند، اکنون می‌روند تا برادران خود را از ظلم ضحاک برهانند. جنبش جنگل آرام‌آرام قوی‌تر می‌شود تا آنجا که ضحاک و قدرت اهریمنیش را قدرت برابری می‌یابد. «اسطوره‌ای از عشق و خشونت، در جبهه ستیزه، در سنگر لزوم ــ دستی پر از حماسهٔ جنگل ــ پر از هجوم»[2] شکل می‌گیرد. اما در سحرگاهی شوم، شب‌پره‌های خبرچین گزمه‌های ضحاک را خبر می‌کنند. ضحاک به وحشت می‌افتد و وحشیانه‌ترین فرمانها را صادر می‌کند. مقاومت جنگل غافلگیر می‌شود و با همهٔ مقاومتهای مردانه‌اش درهم شکسته می‌شود. ضحاک برای زهر چشم‌گرفتن از مردم، جوانان را در «چهارسوق» بازار بزرگ شهر دار می‌زند.

«بگو جوان بودند، جوانه‌های برومند جنگل خاموش، سپیده آیا می‌دانست که در کرانهٔ او چه

---

۱. م. سرشک ۲. سعید سلطانپور

قلبهای بزرگی دوباره از تپش افکندند»[۱] جارچیان ضحاک در کمرکش هر بازار از هشیاری ضحاک و قداره‌بندانش داد سخن می‌دهند و عناصر اخلالگر که در اندک مدّت سربه‌نیست شدند.

از آن‌سو بشنوید از کاوه. کاوه یک فرد نیست، نمایندهٔ یک جریان فکری است، جریانی که به دل ضحاک را دشمن می‌دارد اما نمی‌داند با ظلمش چگونه به مبارزه برخیزد. کاوه یک آهنگر است. آهنگری در بازار، آهنگری که هفده‌پسر شهید «دارد». از دست نداده است، دارد، که شهید، زندهٔ جاوید است. شهید از دست نرفته است، به حیات همیشگی دست یافته است.[۲] و کاوه با هفده چشمهٔ نور به آفتاب چشم می‌دوزد. کاوه ظلم را با همهٔ وسعت دردناکش درک کرده است. پتک سؤال هر روز سرش را سندان است که چه باید کرد. قداره‌بندان ضحاک همهٔ روزنها را بسته‌اند. کاوه را طاقت طاق شده است.

ضحاک در شهادت فرزند هفدهم کاوه رویه‌ای تازه برگزید. او که قبلاً «شاهنامه» را خوانده! می‌داند کاوه در سوگ هفدهمینش طاقت از دست می‌دهد و علم طغیان برمی‌افرازد. برای جلوگیری از این واقعه به خون آنکه خود به کشتنش برخاسته عزای عمومی اعلام می‌کند، و در مجلس ترحیمش اشک تمساح می‌ریزد. ضحاک بر مزار فرزند شهید کاوه قبه و بارگاه می‌سازد و حتّی به افتخار او که به زعم ضحاک در راه عظمت شاهنشاهی ضحاک جان را فدا کرده است یک دقیقه سکوت اعلام می‌کند. کاوه را سکوت به منزلهٔ مرگ است. در همان یک دقیقه:

«خروشید و زد دست بر سر ز شاه — که شاها منم کاوهٔ دادخواه
بده داد من آمدستم دوان — همی نالم از تو برنج روان
ز تو بر من آید ستم بیشتر — زنی هر زمان بر دلم نیشتر»[۳]

کاوه آشکارا از ظلم ضحاک شکایت می‌کند و سزای چنین حق‌گفتنی جز از بند و از زنجیر چه می‌تواند باشد؟ کاوه به زندان می‌افتد و در سیاهچالهای ضحاکی طعم تلخ شکنجه را می‌چشد.

اما کاوه را جا در دل مردم است. ضحاک از شورش مردم هراسناک است. کاوه را آزاد می‌کند و به پسرش مصونیت می‌بخشد با یک شرط:

«یکی محضر اکنون بباید نوشت — که جز تخم نیکی سپهبد نکشت
نگوید سخن جز همه راستی — نخواهد به داد اندرون کاستی
ز بیم سپهبد همه داستان — بدین کار گشتند همداستان»[۴]

ضحاک برای قوام‌بخشیدن به حکومت لرزان خود به تأیید کاوهٔ آهنگر محتاج است.

جارچیان آزادی کاوه و پسر را در شهر با بلندترین آواها جار می‌زنند. اما کاوه خوب می‌داند که

---

۱. م. سرشک ۲. ***قرآن کریم***، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۶۹.
۳. ***شاهنامهٔ فردوسی***، جلد اوّل، صفحهٔ ۴۴، ابیات ۲۱۱ـ۲۱۴.
۴. ***شاهنامهٔ فردوسی***، ج ۱ ص ۴۳ و ۴۴، ابیات ۲۰۴ـ۲۰۶.

امضاکردن استشهاد نامه‌های ضحاکی پشت‌کردن به ملت و ظلم به آرمان آنها است. اگر کاوه استشهادنامه‌های دالّ بر عدل و انصاف ضحاک را امضا کند هیچ فرقی با ضحاک ندارد.

اما کاوه نمایندهٔ آگاه یک ملّت است:

«چو برخواند کاوه همه محضرش — سبک سوی پیران آن کشورش
خروشید کای پایمردان دیو — بریده دل از ترس کیوان خدیو
همه سوی دوزخ نهادید روی — سپردید دلها به گفتار اوی»[1]

کاوه به این بسنده نمی‌کند که خود امضا نکند، او بزرگان کشور را به باد تمسخر می‌گیرد که شما به امضای استشهادنامه‌های ضحاکی بزرگترین ظلمها را در حق ملت کردید. ادامه می‌دهد:

«نباشم بدین محضر اندر گواه — نه هرگز براندیشم از پادشاه
خروشید و برجست لرزان ز جای — بدرید و بسپرد محضر بپای»[2]

موبدان درباری: خاموش کاوه، ضحاک سایهٔ خداست.[3] فرمانروایی ضحاک ودیعه‌ای از جانب اهوراست، هرچه ضحاک می‌کند خیر است و به مصلحت مردم.

کاوه فریاد می‌زند: ای دوصد لعنت بر خدایی که ضحاک سایه‌اش باشد. من به خدایی که ضحاک نماینده و مؤیدش باشد کافرم. ضحاک سایهٔ اهریمن است و من بنام اهورا بر ضحاک اهریمن‌صفت می‌شورم.

اینبار کاوه را به جرم کفر نسبت به اهورا! و توهین به مقدسات به زندان می‌برند.

اما اعتراض کاوه در محیط دربسته و خفقان‌آور کاخ در دل سنگ جیره‌خواران مزمن ضحاکی بی‌اثر است. کسی به دعوت او جواب مثبت نمی‌دهد. کاوه دوباره به سیاهچالها بازگردانیده می‌شود.

سیاهچال سرنوشت پرافتخار همهٔ آنهایی است که شجاعت اعتراض به ظلم را دارند. و کاوه را سیاهچال به منزلهٔ خانهٔ دوّم است.

اعتراض کاوه بی‌اثر هم نبود. ضحاک بر آن می‌شود که ظواهر امر را آنچنان بیاراید تا کاوه و امثال کاوه نتوانند به بهانهٔ نبودن آزادی معمول، به بهانهٔ کشته‌شدن هر روز جوانان، به بهانهٔ به یغمارفتن منابع زیرزمینی قیام کنند.

مشاورین ضحاک عقلهای نداشته‌شان را روی هم می‌ریزند، از عقل کل ــ اهریمن بدخواه ــ کمک می‌گیرند و بالاخره در روزی تاریخی ضحاک بدنهاد با تفاخر فراوان **«ده‌آک»** مشهور خود را اعلام می‌کند. از زبان صاحب مجمل‌التواریخ بشنویم: «او را ده‌آک گفتندی از جهت آنکه ده آفت و رسم زشت را در جهان پدید آورد: از عذاب و آویختن و فعلهای پلید ــ و آک را معنی زشت و آفت است، پس چون معرب کردند، سخت نیکو آمد، ضحاک، یعنی خنده‌ناک»[4]

---

۱. **پیشین**، ابیات ۲۳۳ــ۲۳۵.
۲. **پیشین**، ابیات ۲۳۶ــ۲۳۷.
۳. السلطان ظل‌الله!
۴. به نقل علامهٔ دهخدا، لغت‌نامه.

آک را با الفبای اهریمنی بایست معنی کرد و شرایط زمان و مکان را فراموش نکرد. از نظر ضحاک ده‌آک، اصول رهنمودی اویند به «دروازه‌های» سیاه اهریمن.

جارچیان به اعلام ده‌آک ضحاک مشغول می‌شوند و آنرا نه یک بار، نه دوبار، هزارها بار «اصول خیر و برکت ملت» می‌شمارند. تو گمان مبر که ضحاک را غرض از اعلام ده‌آک، رفاه حال ملت است. ضحاک از پلیدی به قدرت رسیده و جز به پلیدی نمی‌تواند بیندیشد. ضحاک همچون هر دیو ددصفت دیگری، نیات و افعالش تابع معکوس واقعیتند (به مفهوم دقیق ریاضیش). ضحاک سرمست از ده‌آک ضربتی «سیاه» خود به فرمانروایی ادامه می‌دهد.

اما ضحاک برای اجرای «ده‌آک سیاه» به تأیید ملت احتیاج دارد. از این هراسی بدل راه ندارد که تودهٔ تهی‌مغزان ــ همانها که مغزشان خوراک سر ماران شده است ــ کم نیستند. اما کاوه که اکنون بعد از تحمل شکنجه‌های فراوان از بند رسته است علیه «ده‌آک سیاه ضحاکی» علم طغیان برمی‌افرازد.

ضحاک تمام مردم را به زور ارعاب و تطمیع در چهارسوق بازار بزرگ شهر جمع کرده است تا باز هم بزور چماق از آنان استشهاد بگیرد و ده‌آک سیاه را تصویب کند. آخر او احتیاج دارد به وانمود آزادی. آزادی یعنی این! خودفروشی از قداره‌بندان ضحاک خود را به هیئت بازاری آراسته از جانب مردم و بخصوص بازار، پس از ستایش ضحاک، ده‌آک سیاه ضحاکی را اصول احیای ملت می‌خواند و ضحاک را به‌خاطر رهبری داهیانه و رهنمودهای خردمندانه‌اش سپاس می‌گوید. او لوح تأیید فرمایشی بازار را بالا می‌برد تا به حضور ضحاک تقدیم کند که ناگهان کاوه درفش کاویانی را به لوح سپاس می‌کوبد:

«همی برخروشید و فریاد خواند — جهان را سراسر سوی داد خواند
از آن چرم آهنگران پشت پای — بپوشند هنگام زخم درای
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد — همانگه ز بازار برخاست گَرد[1]

کاوه لوح را بر زمین می‌کوبد، بر سکوی می‌ایستد و قداره‌بندان ضحاکی بسوی کاوه هجوم می‌برند تا از سخنش جلو گیرند که ناگاه ملت فریاد برمی‌دارد، بگذارید کاوه سخن گوید، باید به سخنان کاوه گوش داد، بخوان کاوه:

«بخوان بنام گل سرخ، در صحاری شب
که باغها همه بیدار و باور کردند
بخوان، دوباره بخوان، تا کبوتران سپید
به آشیانهٔ خونین دوباره برگردند
بخوان بنام گل سرخ، در رواق سکوت
که موج و اوج طنینش ز دشتها گذرد...»[2]

---

۱. *شاهنامهٔ فردوسی*، ج ۱، ص ۴۵، ابیات ۲۵۱ـ۲۵۳. ۲. م. سرشک، دیباچه.

مردم این‌گونه از کاوه و از قیام کاوه استقبال می‌کنند. کاوه پشتگرم به مردم، فریاد برمی‌دارد:

سپاس‌باد اهورا را که جز او شایسته سپاس نیست. آنانکه به راه حق رهروند و نور می‌جویند، لامحاله باید با تاریکی به ستیز برخیزند، ضحاک، بنام اهورا و بیاری ملت تو را از تخت به زیر خواهیم آورد. در خواب غفلت بودیم که افسار سلطنتت را بر دهانمان زدی و تا آنجا که توانستی در بیخبری نگاهمان داشتی. اما اکنون بیداریم. ضحاک، تو نمی‌توانی بر بیداران فرمان برانی، و اگر تاکنون مانده‌ای بزور چماق بوده است و آن باجی که از کیسهٔ ما سبیل اهریمن را چرب می‌کنی.

اگر هفت کشور پادشاهی تراست چرا رنج و سختی همه بهر ماست؟[1]

همچون زالو به جانمان افتادی، ماران تو مغزخانهٔ جوانان ما را تهی کرده‌اند، در فقدان مغز چه کنیم؟ نیش‌داران تو خاک ما را به اهریمن فروختند تا تو بر تخت بنشینی. این شیرهٔ جان ماست که تو با آن معامله می‌کنی. از ظلم تو به جان آمده‌ایم، چشم به آک‌های ننگین تو روشن. آک آزادی و عدل و انصاف صادر می‌فرمایند.

آری ضحاک، به مرحمت چماق‌های تو، به یاری سیاهچالهای تو، بیاری قداره‌بندان تو، هم آزادی داریم، هم عدل، هم انصاف! از برکت وجود تو همه چیز را، زندگی را از دست دادیم. خواهی دید، اجازه نخواهیم داد با عوامفریبی تازه‌ات چهار روز دیگر بر تخت بنشینی، بس است، چقدر دیگر. آک‌های سیاهت ارزانی خودت، ما را به برنامهٔ ضربتی احتیاجی نیست. همان ضربت وجود تو و همان ضربت سلطنت تو ما را بس.

تو را بیور اسب می‌گویند، ــ صاحب هزار اسب ــ در آکت گفتی: هرکه اسب دارد چراگاه باید داشته باشد، اهریمن‌پرست، آکهای تو ضامن ظلم تواند نه بقای ملّت. چراگاه از آن تو است چون تو اسب داری. ما هرگز به قانون ضحاکی، به ده آک سیاه تو تن درنخواهیم داد.

ای ضحاک ناپاکدین، کوس رسوایی ترا و خاندان کثیفت را بر کوی و بازار می‌زنند، این هزار فامیل تو ایران را بر منجلاب کشانیده. ضحاک آک تو برای دربار کثیف خودت کافی است. اجازه نخواهیم داد تا رسوم زشت پرده‌دری تو بر خانه‌های ما راه یابد. اگر خوش داری شهرنازوارنواز[2] تا گیسو در منجلاب باشند، تا پای جان از ناموس خود در برابر آکهای بی‌شرمانهٔ تو دفاع خواهیم کرد. ضحاک، آک سیاه زنانهٔ تو هم ارزانی دربار و کالاهای جنسی دربارت باد. ضحاک، با پتک نیروی ملت ترا در کورهٔ سوزان خشم ملت خواهیم گداخت. ضحاک، ترا به خشم ملت که آیتی از خشم الهی است بشارت می‌دهم.

جواب شنید: کاوه، کار ضحاک را به ضحاک واگذار[3] در کار بزرگان دخالت نکن. صلاح مملکت خویش خسروان دانند، تو آهنگری، ترا چه دخالت در امر حکومت، برو به کوره و سندان و دمت برس.

---

۱. ***شاهنامهٔ فردوسی***، ج ۱ ص ۴۴، بیت ۲۲۶.

۲. خواهران جمشید، همخوابگان ضحاک

۳. کار قیصر را به قیصر واگذار.

کاسه صبر کاوه لبریز است، ملت به خروش آمده، کاوه همچنان که درفش کاویانی را به مشت می‌فشرد غرید:

کاوه که داند زدن بر سر ضحاک پتک — کی شودش پایبند، کوره و سندان و دم؟[۱]

بازار به هیجان آمد:

همی برخروشید و فریاد خواند — جهان را سراسر سوی داد خواند
از آن چرم کاهنگران پشت پای — بپوشند هنگام زخم درآی
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد — همانگه ز «بازارگه» برخاست گرد[۲]

قیام آغاز می‌شود، مردم با دست خالی با قداره‌بندان قلچماق ضحاک درگیر می‌شوند. جنگ مغلوبه می‌شود. قیام کاوه یک قیام مردمی است. پشت ضحاک از شورش بازار به لرزه درمی‌آید. کاوه آهنگ خون ضحاک خون‌آشام کرده است. ضحاک می‌گریزد.

بپوئید کین مهتر آهرمن است — جهان‌آفرین را بدل دشمن است[۳]

کاوه دست از تعقیب او برنمی‌دارد:

همی رفت بیش اندرون مرد گرد — سپاهی بر او انجمن شد نه خرد[۴]

جیره‌خواران دون مایه ضحاکی در اندک زمانی مغلوب می‌شوند و پاکبازان جان برکف نهاده پیروز می‌شوند. کاوه پیروز می‌شود. اما کاوه، هرگز فریدون را بر تخت نمی‌نشاند.

کاوه «تخت» را سرنگون می‌کند، که نظام «تختی» نظام ظلم است و جور، و تا این تخت هست خودکامه و جبار هم هست. کار مردم باید بوسیلهٔ مردم اداره شود. جمشید و ضحاک و فریدون چکاره‌اند؟

این سه همگی چون همند، ارزش مردم در نظام هرسه یکی است: صفر. همگی از «تخمه‌اند».

کاوه هرگز نمی‌شورد تا ملت را از چاله به چاه، از بند ضحاک به زنجیر فریدونی اندازد. سروته یک کرباسند ضحاک و فریدون. اما ملّتی که هزارسال تازیانهٔ ظلم ضحاک را چشیده، و در زیر رگبار ابتذال خر رنگ‌کن ضحاکی، مسخ شده است، قدرت درک و پذیرش صحیح آزادی را ندارد. ظلم تنها اثر آنی ندارد. ظلم حتّی آینده را ویران می‌کند. زمین را آنچنان می‌سوزاند تا سالیان دراز بیحاصل و لم‌یزرع بماند.

کاوه به یک قدرت متشکل برای رفع مشکلات و حلّشان نیاز دارد، اما چنین قدرتی کجاست؟

کاوه احساس می‌کند که ماجرا تازه آغاز شده...

از آن سو بشنوید، ضحاک می‌گریزد و به دامان مادر روسپیش، اهریمن پناه می‌برد. اهریمن از آگاهی ملت به خشم می‌آید. دیوان و ددان را احضار می‌کند، سپاه می‌آراید و ضحاک را با انبوه سپاه

---

۱. خاقانی
۲. **شاهنامهٔ فردوسی**، ج ۱ ص ۴۵، ابیات ۲۵۱ـ۲۵۳.
۳. **پیشین**، بیت ۲۵۷.
۴. **پیشین**، بیت ۲۵۹.

روانهٔ ایران می‌کند. اهریمن از طلای سیاه نمی‌تواند چشم بپوشد.

کاوه و همرزمانش مردانه در برابر نیروهای اهریمنی به مقاومت برمی‌خیزند. دیوان ضحاکی در شهر از کشته پشته می‌سازند. جوی خون براه می‌افتد. آزادگان به اسارت می‌افتند. کاوه دستگیر می‌شود. ضحاک با دیدن جوی خون آرام می‌شود، ماران به له‌له می‌افتند.

اما وجود کاوه در زندان ضحاک خطرناک است. نمی‌تواند او را بکشد که باز از خشم ملت می‌ترسد، اما اگر بماند شاید باز ملت را به شورش بخواند. کاوه تبعید می‌شود به توران.

«تو می‌روی، که بخواند؟ ــ که بر نهالک بی‌برگ ما ترانه بخواند»[1]

خانه‌ها از مرد تهی شده بود، که همه جان برکف آزادی داده بودند، زنان با چشم اشکبار بر کاوه اشک می‌ریختند. و کاوه دست و پا در زنجیر مردانه در میان قداره‌بندان به تبعیدگاه برده می‌شود.

پایه‌های ظلم ضحاک قوام می‌یابد. تمامی عناصر آزاده را سربه‌نیست می‌کند و بساط خفقان را گسترده‌تر می‌کند.

سالها می‌گذرد. طفلان در اجبار به لهجهٔ ضحاکی، تاریخ پرشکوه نیاکان را می‌آموزند.[2] نسل متولد در ظلم ضحاک آرام‌آرام رشد می‌کنند. نسل بی‌خبر، بی‌خبر از کاوه، از جنگل، نسلی که تا دیده ضحاک و چماق دیده است. سینهٔ خاک از چپاول ضحاک به جان آمده است. در شهر جوان مغزدار حکم کیمیا دارد. عسس ضحاکی بر تمام شهر مسلط است. شهر در امن و امان است، ضحاک در یکی از نطق‌های تاریخیش خطاب به ملت می‌گوید: «ای ملت بخوابید، که من بیدارم.» ضحاک مطربانی را استخدام کرده است تا برای مردم لالایی بخوانند. ده‌آک ضحاک کلاً با شکست روبرو شده. اما جارچیان هنوز در شهر ده‌آک سیاه را اصول خیر و برکت ملت می‌خوانند. ضحاک با افزایش تودهٔ تهی‌مغزان، هر روز رفاه آنها را نیز بیشتر می‌کند. در حکومت ضحاکی شرط رفاه، بی‌مغزبودن است.

ضحاک هر روز به اسمی تازه، بازاریان را در بازار جمع می‌کند از آنان استشهاد می‌گیرد که ضحاک عادل است، ما در سایهٔ رهبری‌های خردمندانه ضحاک غم نداریم. او هر روز به زبانی تازه کاوه را نفرین می‌کند و او را دشمن ملت می‌خواند. بردن نام کاوه، سیاهچال دارد. باز گویی عقاید کاوه، مرگ بدنبال دارد.

ضحاک برای تسلط هرچه بیشتر بر مردم، حیله تازه‌ای سوار می‌کند. او که از هیچیک از اصول قبلی خود خیری ندید، و هرچه در گوش مردم آنها را اصول خیر و برکت خواند، کسی باور نکرد، اکنون فرمان «تنفس آزاد» صادر می‌کند. کسی حقّ تنفّس آزاد را دارد که به سه اصل تحمیلی ضحاک ایمان بیاورد، تثلیث منحوس ضحاک عبارت است از:

۱. به رسمیت‌شناختن نظام ضحّاکی

۲. پذیرفتن قوانین ضحاکی

---

۱. م. سرشک ۲. پیشین

۳. تأیید ده‌آک ضحاکی

عدم تأیید تثلیث فوق، نفس‌کشیدن را ممنوع می‌کند. این آخرین هدیهٔ ضحاک به پیشگاه اهریمن است. اکنون مردم به دو گروه تقسیم شده‌اند: اوّل: تودهٔ تهی‌مغزان که در سایهٔ اعمال ضحاکی هر روز افزون می‌شوند. دوم: بازماندهٔ جوانان که هنوز مغزشان به غارت نرفته است. آنچه دارند فقط و فقط قلبی مملو از عشق به حقّ و کینه به ضحاک است. و تنها فرزند بازماندهٔ کاوهٔ آهنگر، همان فرزند آخری در میانشان است.

جوانان به بازار می‌ریزند. به صدای بلند، با فریاد ضحاک را دشنام می‌گویند. از ظلم ضحاک شکایت می‌کنند و مردم را به همراهی با خود در برانداختن نظام ضحاکی دعوت می‌کنند. جوانان رجعت کاوهٔ آهنگر را خواستار می‌شوند. که ناگاه چماق‌بدستان ضحاکی از چهارسوق بازار همچون عزرائیل هجوم می‌آورند. جوانان مقاومت می‌کنند: فریاد مرگ بر ضحاک خون‌آشام ماربدوش بر آسمان بلند است که با چماق اهریمنی در خون غرق می‌شوند. چند نفر شربت گوارای شهادت می‌نوشند، فرزند هژدهم کاوه غرقه به خون در میانشان.

چماق بدستان ضحاک، آنانراکه شهید نشده‌اند به اسارت می‌برند. ضحاک از کوچکترین صدای اعتراضی می‌ترسد. جارچیان بدستور ضحاک شروع می‌کنند به جارزدن: «دیروز گروهی از جوانان سرسپردهٔ بیگانه که قصد اخلال در بازار را داشتند توسط چماقداران حافظ نظم با کمال عطوفت و مهربانی و ملایمت متفرق شدند. البته، و صد البته در این حادثه حتّی دماغ یکی هم خون نیامد، تعداد این جوانان گمراه ــ این اراذل و اوباش ــ را حدود ده تا پانزده نفر تخمین می‌زنند!»

همه دیدند که انبوه جوانان افزون از هزارها بودند.

چماقداران ضحاک همهٔ بازاریان را به زور حافظ نظم: چماق علیه‌السلام، در بازار جمع می‌کنند و بعد یکی از همان مأموران ضحاکی، لباس یک‌کاسب را می‌پوشد و از اقدامات این عوامل ضدملی و بیگانه و آلت دست عوامل خارجی ابراز انزجار می‌کند و سپاس بیکران خود را به پیشگاه رهبر خردمند خود ضحاک ماربدوش تقدیم می‌کند، در خاتمه تمامی بازاریان در سایهٔ آزادی چماق به سلامتی ضحاک دعا می‌کنند و اراذل و اوباش را لعنت می‌کنند.

ای کاوه، فرزند تو، نور چشم ملت است، آنها اراذل نیستند، ضحاک و قداره‌بندانش اراذل و اوباشند، آنها امید یک ملتند. خواست آنها خواست یک ملت است.

ضحاک، اراذل و اوباش عمّال جیره‌خوار تواند. قلچماق آن پدر ناجوانمرد توست. راهزن گزمه‌های تواند، سرسپردهٔ بیگانه تویی که حتّی بدون اجازه اهریمن اجازهٔ آب نوشیدن را هم نداری.

شب‌هنگام شهیدان را غسل دادند. رسولی سیاه‌پوش از دروازه‌های مزارآباد ضحاکی به سوی توران‌زمین ــ تبعیدگاه آهنگر ــ اسب می‌تازد.

رسول می‌گریست، کاوه دانست، خندید! داشت زمزمه می‌کرد:

«ای عزیزی که به خون خفته و گلگون کفنی

ای شهیدی که به خون غرقه ز عشق وطنی
ای عزیزی که به جانبازی و آزادگیت
شهره شد نام بلند تو به هر انجمنی
سینهٔ چاک ترا دید چو مادر خندید
پدری گفت بنازم که تو فرزند منی»[۱]

رسول: کاوه، ای امام در تبعید، ملتی در سوگ فرزند تو می‌گرید.

«بگو بر زندگی سیاه خود بگریند، او شهید شد، شهید زنده است، بر سرنوشت آنان باید گریست که مرگ سیاه را انتخاب می‌کنند، به هر ننگی تن درمی‌دهند تا زنده بمانند. او گستاخی شهادت داشت و با شهادت خود ضحاک را رسوا کرد، او با منطق سرخ حقّ رفت ــ اگر می‌توانی بمیران! و اگر نمی‌توانی بمیر!»[۲]

ــ کاوه، «ای خضر سرخپوش صحاری
خاکستر خجستهٔ ققنوسی را
بر این گروه مرده بیفشان»[۳]
بگو چه باید کرد؟

دست کاوه زبان اوست، رسول بلافاصله مشتان قوی آهن‌کوب کاوه را به‌وضوح دید.

هرچه باشد کاوه یک آهنگر است!

---

۱. کریمپور شورش
۲. **شهادت**، دکتر علی شریعتی
۳. م. سرشک

من افتخار می‌کنم پس هستم[1]

«بِسْم‌الله القاصِمِ الجَبّارین»

اَلْهٰکُمُ التَّکاثُر
حَتّی زُرْتُم المَقابِر
کلاّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ
ثُمَّ کَلاّ سَوْفَ تَعْلَمونَ
کَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلمَ الْیَقین...»[2]

«... من با زبان مردهٔ نسلی
که هر کتیبه‌اش
زیر هزار خروار خاکستر دروغ
مدفون شده‌ست،
با که بگویم
طفلان ما به لهجهٔ تاتاری
تاریخ پرشکوه نیاکان را
می‌آموزند؟»[3]

مُردم، بس است دیگر. آخر رحمی گفته‌اند. چقدر دیگر؟

زیر حجم حجیم این همه افتخار مدفون شدم، «امدادی ای رفیقان با من!»[2]

به‌خاطر خدا رهایم کنید، انصاف هم خوب چیزی است، چرا باید این همه آدم کرهٔ خاک از افتخار ــ این نعمت خداداد! ــ محروم باشند و شما با این همه سخاوت، این همه افتخار به من ارزانی کنید.

باور کنید خدا را خوش نمی‌آید که آن افریقائی یا این ینگه‌دنیایی سر بی‌افتخار به زمین بگذارند و من از پرافتخاری اسهال گرفته باشم «هرکه را برق می‌گیرد، ما را چراغ موشی». راستی راستی نگاه کن، آنها دارند از «تورم اقتصادی» می‌نالند، من آسمان جل از زور «تورم افتخاری» دادم به آسمان

---

۱. شیراز، ۱۳۵۶/۱۰/۷.
۲. ***قرآن کریم***، سورهٔ تکاثر، آیات ۱ــ۵.
۳. م. سرشک
۲. نیما یوشیج

هفتم رسیده. به که بگویم، ارزش برابر افتخاری به نحو سرسام‌آوری در تزاید است؟ وقتی داشتم بدنیا می‌آمدم، هنوز چشم باز نکرده، اشکم درآمد. شروع کردم به هق‌هق گریه‌کردن، با دیدن این همه‌افتخار عزای تولّدم را با اولین ونگ‌زدنم به ماتم نشستم. قابله، پستانک افتخاراتشان را به دهان وامانده‌ام چپاند که ساکت، افتخار کن. توی کلاس ۱۲ سال آزگار، کلمه به کلمه افتخاراتشان را در حافظه بیگناهم چپاندند. جواز ورودم به دانشگاه شناخت همان افتخارات بود.

در افتخار زاده شدم. در سایهٔ ستونهای سر به فلک‌کشیدهٔ افتخار قد کشیدم، از صدقه سر افتخارات نان خوردم، به‌خاطر خدا نگذارید مفتخر بمیرم. در رگهای من به جای خون فقط افتخار در گردش است. مگر نمی‌بینید سراپا «وریدم» و «شریانی» در کار نیست، بگذار تا همه از آنچه من دارم بهره‌مند شوند. افتخارات من آنقدر هست که اگر به تمامی آدمهای ارض مسکون سهمی دهم، باز ذخیرهٔ چندهزارساله‌ای برای هفت نسل بعد از من باقی می‌ماند.

هرچه فکر می‌کنم، می‌بینم بدون افتخار نمی‌توانم زندگی کنم. احساس می‌کنم که اگر هر روز میدانی را به فتوای بلندگوها طواف نکنم حالم سرجایش نمی‌آید. به هرطرف هم که نگاه می‌کنم می‌بینم که بودن و نبودن اطرافیانم نیز به همین افتخارکردنها بستگی دارد. پس کاملاً منطقی است اگر بگویم افتخار برای من یک واقعیت عینی است.

وقتی که من، اگر افتخار نکنم، معدوم می‌شوم و نیستم، پس این‌که هستم از افتخارکردن منست.

هرکسی به گونه‌ای «هست.» برای مثال، دکارت: «من می‌اندیشم پس هستم.» آندره ژید: «من احساس می‌کنم، پس هستم.» آلبرکامو: «من اعتراض می‌کنم پس هستم.» اقبال لاهوری: «هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم.»

و منِ ایرانی، به عنوان وارث یک تاریخ غنی، نمی‌توانم به فلسفه‌ی وجودی دیگران زنده باشم.

فلسفهٔ وجودی منِ ایرانی، به «روند مستقلِ ملیِ من» در طول تاریخ بستگی تام داشته. بجاست اگر بگویم:

«من افتخار می‌کنم، پس هستم»

تاریخ نشان داده، و نشان می‌دهد که برای ایرانی، نفس‌کشیدن و افتخارکردن لازم و ملزوم همند. منِ ایرانی هرگز ننگ پذیرفتن عقاید بیگانه را بر خود هموار نخواهم کرد. ایران اصولاً یک تافتهٔ جدابافته است، یک سرزمین ویژه که تمامی ارزشها، نظامها، سیستمها و آدمهایش مخصوصند. فلسفهٔ وجودی ایرانی هم طبق همین ضوابط باید تعریف شود. این تعریف باید مختصات پاک ایرانی را در ذات خود داشته باشد. ذکر اندیشیدن، به‌عنوان دلیل «هستن» «توطئه بیگانه» است. توطئه‌ای برای برهم‌ریختن این «وحدت تاریخی». بزرگترین دلیل من بر ضد این مکتب وجودی، خودِ منِ ایرانی هستم، که بدون اندیشیدن بوده‌ام و هستم. اعتراض، آن اعتراض که کامو دلیل «هستن» خود می‌داند. دلیل «هستن» نیست، که برای من دلیل «نیستن» است. آقا، اعتراض، «دسیسهٔ بیگانه» است. کار «عروسکهای خیمه‌شب‌بازی» است، اعتراض دلیل هستن ایرانی نیست، دلیل هستن «ایرانی‌نما»ست.

اندیشه، احساس، اعتراض، هرگز نمی‌تواند دلیل هستن منِ ایرانی باشد. من هستم، چون کوروش و داریوش و امثالهم هستند، وگرنه تو بهتر می‌دانی که من بی‌هنر آدمی نیستم. این آن «عزیزان» هستند که بجای من می‌اندیشند، بجای من احساس می‌کنند و حتی هرگاه لازم بدانند بجای من اعتراض می‌کنند و انزجار مرا نسبت به آنچه خود نمی‌پسندند اعلام می‌کنند. راستی اگر در سنهٔ خمس مائه مثلاً انوشیروان عزیز وجود مرا غیرضروری می‌دانست، آیا من معدوم نمی‌شدم. پس می‌بینی که زندگی و عدم من در تمام طول تاریخ به وجود این «عزیزان» وابسته است.

اینرا تو فقط زمانی می‌توانی درک کنی که «خون پاک ایرانی» در رگهایت جاری باشد. این مسلم است که «بدخواهان ملّت ایران» نمی‌توانند این اصل قطعی تاریخی را بپذیرند. اصل وجود خسرو به‌عنوان محور نگاهدارندهٔ ملت ایران در تمام طول تاریخ. مکتب اصالت افتخار یک مکتب اصیل ملی است. از دیدگاه این مکتب افراد ایرانی به دو گروه کاملاً مجزا تقسیم می‌شوند: افتخار سازنده و افتخارکننده. فرماندهنده و فرمانبرنده و به زبان فردوسی: تخمه‌داران و بی‌تخمگان. در صف نخست، افتخارآفرینان: وجود کورش و داریوش و انوشیروان و شاپور بر آسمان تاریخ پرشکوهمان همچون خورشیدند و در صف دوّم، تودهٔ مردم قرار دارند. در مکتب اصالت افتخار که یک مکتب اصیل ایرانی است، شخصیت‌ها سازندگان تاریخند. به‌قول برتراند راسل: «همهٔ اینها را کنار بگذار، آنچه در جهان رخ می‌دهد، به آقای خروشچف، به آقای مائوتسه‌تنگ به آقای فاستردالس بستگی دارد، نه به تو، اگر بگویند بمیرید، می‌میریم و اگر بگویند زندگی کنید، ما زندگی می‌کنیم.» مکتب اصالت افتخار مکتبی است متکی به یک تاریخ غنی. تکیه بر گذشته برای توجیه حال.

تاریخ پرافتخار من یک «مجموعهٔ پیوسته» است از اقتدارِ افتخارآفرینان. برای شناخت این مکتب باید افتخارآفرینان و افتخاراتشان را شناخت.

۱. کورش اولین افتخارآفرین ماست. متأسفانه ما قبلاً به شخصیت والای این اَبَرافتخارساز وقوف نداشتیم. و مبدأ تاریخمان با تاریخ مسلمانها یکی بود، اما در سایهٔ یک شناخت خردمندانه به احترام او مبدأ تاریخمان را جلوس او بر تخت قرار دادیم. این نشان‌دهندهٔ این اصل است که مکتب اصالت افتخار یک مکتب اصیل ملّی است و با هیچ مکتب بیگانه‌ای نمی‌تواند مخلوط شود، خصوصاً با اسلام که افتخار و اسلام مثل جن است و بسم‌الله. مبدأ تاریخ مسلمانها هجرت است و مبدأ تاریخ ما ایرانیها جلوس. تاریخ نشان داده و نشان می‌دهد و نشان خواهد داد آنان که با «جلوس» آغاز می‌کنند سرنوشت جبریشان «سجود» خواهد بود. «مقصد» سرنوشت آنهائی است که با «هجرت» می‌آغازند. هجرت ــ «رفتن» ــ آغاز یک تاریخ «پویا»ست و جلوس ــ «نشستن» ــ مبدأ یک تاریخ «ایستا». چون من ایرانیم، خون ایرانی باید در تمام اجزایم جریان داشته باشد. حالا اگر مصریها اینقدر بیشعورند که بر تخت‌نشستن رامسس دوّم فرعون بزرگ را مبدأ تاریخ هفت‌هزارسالهٔ خود نمی‌گیرند از بی‌قابلیتی خودشان است.

۲. اگر تاریخ در یک سیر تکاملی تدریجی به آزادی و عدالت می‌رسد، در تاریخ من از همان ابتدا

هم آزادی وجود داشت، هم افتخار. منشور آزادی کورش بزرگترین سند تاریخی ماست. کورش یک نابغهٔ سیاسی است. در فتح بابل اوّل کاری که می‌کند دلجوئی از مردوک خدای بابل است. چه افتخاری بزرگتر از این که خدایان هم حتی از نوازش نامداران ما بی‌بهره نمانده‌اند. حتی خدایان هم در افتخار ما سهیمند. کورش در آن لحظهٔ تاریخی احساس می‌کند که پایه ملی حکومت او بوسیلهٔ سپاه قوام نمی‌یابد، اما با به‌دست‌آوردن دل کاهن و خاخام و مغ می‌توان تا بینهایت قدرت داشت. کاهن و مغ و خاخام با وعده و وعیدهائی از جانب خدایان قادرند از جنبشها و شورشهای مردم علیه کورش جلوگیری کنند و خراج را کاملاً طاهر و مقدس به او تحویل دهند. پس باید از آنان دلجوئی کرد. بخت‌النصر حقوق و قربانی‌های مردوک را کاهش داده بود و باعث خشم خدایان یعنی خشم کاهن‌ها شده بود، کورش بلافاصله حقوق مردوک را چندبرابر می‌کند، قربانی‌ها را به وضع سابق بازمی‌گرداند. یهودیهای دربند را روانهٔ سینا می‌کند به‌عنوان نیروی پاسدار قدرت کشورش در آن طرف دنیا. متوجّه باش که هر آزادی را که می‌دهد و برای چه می‌دهد. منشور آزادی کورش در حقیقت منشور همکاری «زور» و «تزویر» است. همکاری قدرت و مذهب. استفاده از مذهبِ رسمیِ جامد برای تخدیر مردم در راه ادامهٔ قدرت. مبلغین مسیحی سالها بعد از فکر بکر کورش در افریقا سود جستند. افتخارات کورش برای یک دنیا قابل استفاده است.

۳. یکی از مهیج‌ترین صحنه‌ها در تاریخ پرافتخار من انتخاب داریوش کبیر به تخت فرمانروائی است. لحظه‌ها انگار که خیال گذشتن نداشتند. و خورشید، این منتظرِ کوههای مشرق در تردید شب بود و انتخابش. هفت سیاهی بار سنگین افتخار بدوش، رهسپارند تا از میانشان یکی به رهبری برگزیده شود. تاریخ از تپیدن بازایستاد. شب نرم‌نرمک رنگ می‌بازد. لحظه بزرگ انتخاب است و اختیارکردن سرنوشت یک ملت. نفسهای گرمش با سردی صبحدم در ستیز است. و راه همچنان به پیموده‌شدن کش می‌آید. چه کسی سکوت را خواهد شکست، همو رهبر است. جیرجیرکها ترسان، به گوشه‌ای خزیده‌اند، ناگهان آنسو، هم اوست، یاد دوشینه. تاریخ در التهابِ انتخاب ــ از خود بیخود می‌شود ــ برایش از صمیم قلب، با تمام وجود شیهه می‌کشد. داریوش شاه می‌شود!!

پس از مرگ کمبوجیه، و جنبش گئومات مغ، هفت‌تن از سرکرده‌های هفت فامیل آرزوی فرمانروائی درسر دارند.

«آنها با هم قرار گذاشتند که سحرگاه در کنار تپه‌ای گرد آیند و هرکس که اسبش پیش از اسب دیگران شیهه بکشد به شاهی برگزیده شود. مهتر وفادار داریوش شبانه مادیانی را به اسب داریوش نشان داد و سپس آنرا در پشت بوته‌های دامنهٔ تپه پنهان کرده، چون شاهزادگان به آنجا رسیدند، اسب داریوش که بوی مادیان آشنا شنیده بود نخست شیهه کشید و به این طریق شاهنشاهی ایران به داریوش رسید.»[۱]

راست بگویید آیا این افتخار ندارد که یک اسب رهبر آدمیان را برگزیند؟ از اینجا می‌توان به

---

۱. فردریک تالبرک، ***ازکورش تا پهلوی***، صفحهٔ ۱۸.

احترام اسب نزد ایرانیان باستان پی برد. اصولاً جامعهٔ اسبان بر سر داریوش منت دارند. فرمانروائی ودیعه‌ای است که از جانب اسب به داریوش تفویض شده است. بلافاصله این سؤال پیش می‌آید که چرا حق انتخاب رهبر را به مردم ندادند. جواب خیلی ساده است مردم شعور ندارند که رهبرشان را برگزینند. اگر داریوش حق انتخاب را به مردم می‌داد، مردم «بردیا» را برمی‌گزیدند، آن‌وقت تاریخ پرافتخار ما از مسیر اصلیش منحرف می‌شد. بی‌شک تودهٔ اسبان بهتر از تودهٔ مردم رهبر آینده را می‌شناسند. داریوش هرگز حق بزرگ اسبها را بر خود فراموش نکرد، و در تمامی کتیبه‌هایش از آنها یاد می‌کند. «سپاس اهورا را که به من اسبان خوب و مردان خوب عطا کرد.»[۱] و می‌بینید که اسب بر مرد مقدم است.

داریوش بزرگترین حمایتها را از حیوانات کرده است. او به اسب این حیوان نجیب حق انتخاب داد. انجمن حمایت از حیوانات حق دارد به او «دکترای افتخار» بدهد. ضمناً داریوش خیلی پیشتر از فروید به اصالت جاذبهٔ جنسی آن هم به شکل اصیل حیوانیش پی برد و از آن در بالاترین درجات سیاسی استفاده کرد. استفاده از مادیان برای تحریک اسبش منجر به آن شیههٔ تاریخی در حقیقت اولین قدم در راه تلفیق سکس و سیاست است. پس من حق دارم افتخار کنم که شیههٔ جد بزرگ ــ اسب ــ تعیین‌کنندهٔ تاریخ من بوده است.

وجود کورشها و داریوشها یگانه دلیل ثبات و استقلال و مظهر تمامیت ارضی ایران بوده است. بوضوح دیدیم که مردم هیچگونه نقشی در ساختن این تمدن عظمی نداشته‌اند و اگر این نامداران نبودند، اصلاً تاریخی وجود نداشت که بدان افتخار کنم. به عبارتی دیگر: تاریخ پرافتخار من، «تابع زوجی» است از وجود کورشها و داریوشها. این تابع زوج است زیرا با تغییر کورش به داریوش و بالعکس هیچ تغییر جهتی در آن مشاهده نمی‌شود. این تابع در «حوزهٔ مردم» غیرقابل تعریف است.

۴. افتخارسرایان معاصر همیشه داد سخن از افتخارات هخامنشی و ساسانی می‌دهند و من هرگز نشنیده‌ام که اسمی از اشکانیان ببرند، انگار که این اشکانیان اصلاً در تاریخ ما نبوده‌اند. بنده با این فراموشی کاملاً موافقم. چون اصولاً اشکانیان در تمدن پرافتخار ما وصلهٔ ناهمرنگی هستند. آنها یگانه‌دولتی هستند که بفهمی نفهمی دمکراسی دارند. هرچند یک دموکراسی آریستوکراتیک. مجلسی دارند به نام مهستان که شاه بدون مشورت آنها حق انجام کاری ندارد. اشکانیان اصلاً افتخار سرشان نمی‌شود، چون این اصول را از یونانیها تقلید کردند. ایران هرگز ننگ پذیرفتن عقاید بیگانه را هرچند درست باشد بر خود هموار نخواهد کرد. اصولاً برای یک رهبر مشورت قبیح است. مثلاً کورش با آن همه عقل و درایت چه احتیاجی به مشورت داشت؟ تاریخ ایران نشان داد که حکومت پارتیها هرگز پذیرفته نشد و دولتی مستعجل داشت.[۲] افتخار احتیاجی به نظرخواهی و مشورت

---

۱. ***کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی***، انتشارات دانشگاه شیراز.

۲. نگاه کنید به ***اشکانیان***، ترجمهٔ کریم کشاورز. با توجه به این‌که آزادی همچون عفت مفهومی نسبی دارد: عفیف‌ترین

ندارد. افتخار و قدرت فردی برادران دوقلو هستند.

۵. تاریخ جهان در سیر افتخاری تاریخ ما بارها به استثنا برخورد کرده است. مثلاً رهبری که بیش از عمر خود سلطنت کرده است. شاپور بزرگ مسئولیت خلق افتخار را پیش از تولد به‌عهده می‌گیرد. شاپور از شکم مادرش شاه بیرون می‌آید. بنظر شما این افتخار نیست؟ حتی تکانهای شاپور در شکم مادر رنگی از تعّهد و مسئولیت دارند. آیا مهمّ است که از شکم این زن چه‌جور آدمی بیرون می‌آید، نه هرکه باشد مهم نیست، او افتخارآفرین خواهد بود. شاپور با گریه‌هایش، با قنداق ترکردنهایش افتخار می‌آفریند.

۶. عدل در مکتب اصالت افتخار، همواره با نام بلند انوشیروان همراه است. افتخار می‌کنیم که در حکومت بر حق انوشیروان حتی الاغها هم از عدل خسرو بهره‌ورند. کدام قانون به آدمها اجازه می‌دهد که به الاغ این حیوان نجیب اجحاف روا دارند؟ روشنگری را ببینید. انتخاب الاغ به‌عنوان سمبل عدل. میزان عدالت را ببین که آن الاغ چگونه خارش گردنش را به زنجیر عدل انوشیروان تسلی می‌بخشد. این همان زنجیری است که به گردن مردم است و بالاخره به خفه‌شدن ۴۰ هزار مزدکی می‌انجامد.[۱] قاطعیت انوشیروان در قتل و قمع دشمنان استقلال و تمامیت ارضی و معترضین به تخت انوشیروان قابل تحسین است. آیا مهم است که ۴۰ هزار آدم قتل‌عام شوند؟ نه. «سر خمّ می سلامت بشکست اگر سبویی»[۲] با نبودن آن همه آدم، آب از آب تکان نخورد. اما خدای‌ناکرده اگر انوشیروان نمی‌بود، استقلال ایران به‌خطر می‌افتاد. وجود انوشیروان از تمام ایرانیها مهمتر است.

۷. افتخار دیگر ما خسروپرویز است و نقش زن به عنوان یک عامل فعال و تعیین‌کننده در مسیر تاریخ. واقعاً در هیچ تاریخی به‌اندازهٔ تاریخ پرافتخار ما زن نقشی به این اساسی بازی نکرده است. فراز و نشیب تن «شیرین» تعیین‌کننده مسیر تاریخ پرافتخار ما بوده است. یاد حرف پاسکال: «اگر بینی کلئوپاترا کمی کوتاهتر بود، چهرهٔ دنیا دگرگون می‌شد.»[۳] یکی دیگر از افتخارات من اینست که خسروپرویز هرگز، هرگز دوبار با یک زن به خلوت نرفت.[۴] این نشانه‌ای از طبع نوجوی خسرو است. آیا این قابل افتخار نیست؟

۸. افتخارات ما یکی دوتا نیست، ذکرش مثنوی هفتادمن کاغذ شود. این افتخارات بعد از دو قرن وقفه[۵] دوباره ادامه می‌یابد. اسلام با اصل «لاٰ فَخرَ لِعَربِی عَلیَ العَجَمیّ» باعث توقّف افتخارات ما می‌شود. اما از صدقه سر افتخارآفرینان باز ادامه می‌یابد. راستی اگر سلطان محمود آن همه شاعر

← ساکن یک روسپی‌خانه باز یک روسپی است!

۱. رجوع کنید به «تاریخ ایران باستان»

۲. حافظ

۳. ***مصاحبه با تاریخ***، اوریانا فالاچی

۴. ***ایران در زمان ساسانیان***، کریستین سن، ترجمهٔ رشید یاسمی

۵. رجوع کنید به ***اسلام در ایران***، پطرشفسکی، ترجمهٔ کریم کشاورز؛ ***دو قرن سکوت***، عبدالحسین زرین‌کوب؛ ***خدمات متقابل اسلام و ایران***، مرتضی مطهری؛ ***دیباچه‌ای بر رهبری***، ناصرالدین صاحب‌الزمانی

نمی‌پروراند.[۱] ما افتخاراتمان را چگونه می‌شمردیم و یا اگر آن همه «جهاد فی اموال‌الناس»! نمی‌کرد آن‌وقت چطور ادعای اسلام می‌کردیم؟ اگر شاه‌عباس بزرگ شیعهٔ صفوی[۲] را پیشه نمی‌کرد، یا اگر دلاور افتخارسازمان نادرشاه افشار در هند از چنگیز عقب می‌ماند آن‌وقت کلکسیون افتخارات ما که کامل نمی‌شد.[۳] آخر اگر به رشادت شاه سلطان‌حسین افتخار نکنم،[۴] چه بکنم؟ افتخارات من آنقدر هست که اگر بر یکایک روزهای سال تقسیمش کنی، باز هم زیاد می‌آید. به من حق بدهید که شب و روز به ذکر سپاس این افتخارات مشغول باشم. مگر ما چه از دیگران کم داریم که اعلام مکتب نکنیم؟

مست از شراب ناب تاریخم، در راه رسیدن به دروازه‌های طلائی تمدن بزرگ اعلام می‌کنم: «من افتخار می‌کنم پس هستم.»

---

۱. ***تاریخ اجتماعی ایران***، مرتضی راوندی، جلد ۲

۲. ***تشیع علوی، تشیع صفوی و تشیع سرخ***، دکتر علی شریعتی

۳. ***تاریخ ایران، از ابتدا تا سدهٔ ۱۸***، ترجمهٔ کریم کشاورز.

۴. ***رستم‌التواریخ***، سوسمارالدوله.

لحظات قدر انقلاب را قدر بشناسیم[1]

لحظات قدر را چگونه خرج می‌کنند؟ لحظاتی هست که تنها گذشت سادهٔ زمان نیست. لحظاتی هست که با لحظه‌لحظهٔ همیشه فرقها دارد. این لحظات به اندازه سالها که نه، قرنها گنجایش دارند و از آن سو سالها و قرنها باید ناکام بگذرد تا انسان جستجوگر «لحظه‌قدر» را با «تقدیر امر» بارور سازد. و تو می‌دانی که لحظه قدر «خیرٌ من الف شهر»[2]. لحظه قدر حاصل زمان دراز تلاش و مجاهدت و رنج نسلهاست. یک پیروزی است از بطن شکست‌ها. در این لحظات قدسی ملائک و روح ــ این نیروهای در کار هستی ــ به اذن رب به دعای نیاز انسان جستجوگر به یاریش می‌شتابد تا که «امر» را تقدیر کند.

در مسیر تکاملی هستی زمانی می‌رسد که انسان به «رشد» دست می‌یابد. بالغ می‌شود، به مرز خواستن می‌رسد، به لحظه «قدر» و آنگاه «قرآن» این وحی مکتوب، کتاب هستی به او نازل می‌شود تا هدایت شود و راه یابد. قدر زمان نزول قانون است.

این زمان بالغ، خاک باروری را ماند که با تابش خورشید و ریزش باران گیاه را به روئیدن می‌خواند. لحظه قدر «رَحِم» آماده‌ای است که با تقدیر، برنامه و قانون نطفه «فلاح» در آن بسته می‌شود تا در مطلع «فجر» انسان «قسط» را بپا کند.

لحظه قدر زمانی است با استعداد و عظیم باروری «کار»، کار انسان جستجوگر، زمانی است که خود «بذر» می‌جوید تبلور تاریخ است لحظهٔ قدر، که خود تاریخ است در یک لحظه.

و تلاش انسان از پی ساختن جامعه‌ای آرمانی برمبنای ارزشهای متعالی هستی آنگاه که انقلاب را سامان می‌دهد پس از شکستن سدها و برداشتن موانع ضدتکاملی زمان را به تصرف خود درمی‌آورد. همه سالهایی که اختناق عقیم کرده بود و استبداد مجال بالیدن نداده بود، اینک در یک لحظه جاری می‌شود. لحظه‌ای به درازای تاریخ رنج انسان، به ژرفای درد بزرگ ستم و سلطه، چه لحظه عظیمی است لحظه قدر، اولین لحظه پس از انقلاب.

زمانی است که انسان دربند، اینک بند گسسته و می‌خواهد خود تقدیر خویشتن را در دست گیرد و در برخورد با جامعه از اسارت رسته اما با شرک و کفر و ظلم و فسق پایمال شده، در پرتو قرآن ــ کتاب قانون هستی ــ می‌خواهد آنچه را بخاطرش مبارزه کرده بسازد. چه باشکوه لحظه‌ای است،

---

۱. شیراز، ۵۸/۷/۲۲؛ **هفته‌نامهٔ سروش**، سال اول، شمارهٔ ۲۶، تهران، آبان ۱۳۵۸.

۲. **قرآن کریم**، سورهٔ قدر، آیه ۳.

لحظه قدر که بدست توانای خلق آفریده می‌شود. همان زمانی که خدا در کتابش به آن افتخار سوگند می‌دهد: «والعصر»[۱]!

اکنون که انقلاب پیروز گشته، لحظه قدر آغاز می‌شود. وظیفه بزرگ نسل انقلاب که اندازه نیروهای خداداده خویش را شناخته از اینرو که به خلق این لحظه توانا گشته، اینک پرکردن این ظرف فراخ از محتوایی درخور انقلاب است. با آغاز کار انسان خدا نیز با سلام خود او را تا رسیدن سپیده‌سحر پیروزی یاری می‌کند. «سلامٌ هی حتی مطلع‌الفجر»[۲] چشمها نگران است که نسل انقلاب چگونه امر خویش را تقدیر می‌کند. استعداد لحظات قدر آنچنان است که قدرت رویش، بالیدن و پرورش هر نهال نوپای تکاملی دور از انتظار نیست. هر کاری با ضریبی بسیار، بازده دارد. نیرویی است فراوان اگر بکارش گیرند.

اما چه‌کم هستند آنان که این لحظات را «قدر» شناسند و چه‌کمتر آنانی که توانایی باروری چنین لحظاتی را داشته باشند، که قدر لحظه تقدیر و برنامه‌ریزی است، پیاده‌کردن قرآن است در عمل. نزول قرآن است در جامعه، بی‌برنامه‌ها و تقدیر ناشناخته‌ها، که بی هیچ طرح و تصوری از کتاب قانونشان ــ قرآن ــ به لحظه قدر قدم می‌گذارند آنان همان خاسرینند. «انَّ الانسانَ لَفی خُسر»[۳] زیانکار آن انسانی است که لحظات قدر تاریخیش را نشناسد و یا نتواند و نداند چگونه از آن استفاده کند. در عمر کوتاه هر انسان شاید یکبار اتفاق افتد، زندگی در لحظه قدر، چنین لحظهٔ آماده‌ای که به هر کار تو شتاب می‌دهد و عمق. آنکه چنین لحظه‌ای را از دست می‌دهد زندگی را از دست داده.

در میان خیل عظیم زیانکاران، قلیل انسانهایی هم یافت می‌شوند که با تسبیح در جریان همیشه جاری هستی، با معرفت به پدیده‌ها و روابطشان، این آیه‌ها و سنن الهی در لحظات قدر، نهال نوپای تئوریهای مکتب را نشا می‌کنند تا خلق از آن میوه شیرین عدل و قسط و آزادی و حق بچینند. آنان خدا را و امر خدا را سخت «باور» دارند و در جریان عمل بر این «باور» جهت‌گیری می‌کنند. «الاالذین آمنوا و عملوا الصالحات»[۴] آنان می‌دانند که رهنمودهای کتاب را باید در دل لحظات قدر در جامعه کاشت با طرح و برنامه‌ریزی دقیق مکتبی سرنوشت را تقدیر کرد.

«عاقبةالذین من قبلهم»[۵] را شناخته‌اند «سیروا فی‌الارض»[۶] را مرعی داشته‌اند و خدا را با تعقل می‌پرستند و در راه بندگی خدای خود خلق را به سروری می‌خوانند به حق دعوت می‌کنند و نیک می‌دانند که ظرف لحظات تقدیرساز را جز با حق نمی‌توان لبریز ساخت «تواصوا بالحق».[۷]

پیاده‌کردن حق در جامعه استقامت و پایمردی می‌خواهد، به صبرخواندن و مبارزماندن «تواصوا

---

۱. **قرآن کریم**، سورهٔ العصر، آیهٔ ۱.
۲. **قرآن کریم**، سورهٔ القدر، آیهٔ ۵.
۳. **قرآن کریم**، سورهٔ العصر، آیهٔ ۲.
۴. **قرآن کریم**، سورهٔ العصر، آیهٔ ۳.
۵. **قرآن کریم**، سورهٔ یوسف، آیهٔ ۱۰۹.
۶. **قرآن کریم**، سورهٔ الانعام، آیهٔ ۱۱.
۷. **قرآن کریم**، سورهٔ العصر، آیهٔ ۳.

بالصبر»[۱] انسانی که از کوره انقلاب سربلند آمده، در لحظات قدر با تمسک به کتاب وحی سرنوشت خویشتن را تقدیر کرده و کار خلق را با برنامه پیش برد تا جامعه‌ای براساس قسط بنا کند، اینک مشمول رحمت خداست و اوست از رستگاران: «اولئک سیرحمهم‌الله»[۲] و «اولئک هم‌المفلحون»[۳]

در مقابل این رستگاران بسیارند آنانی که وسعت بینششان بس محدود و شعاع خواسته‌هایشان بس حقیر است، از اینرو عظمت لحظات قدر را درک نمی‌کنند. و یا از آنجا که تلقی‌شان از مکتب برداشتی سطحی و تنگ و خودمدارانه است از تقدیر امر عاجز می‌مانند.

از آنجا که شتاب و توان این لحظات بسیار است و به لحاظ درک کوتاه آنان از مکتب و جامعه و زمان مشکلات بسیاری تولید می‌شود که وسعتی به‌اندازه خود لحظات قدر دارند. از آنجا که وقتی شعاع دید اسیر حقارت بود لاجرم «من» و خواسته‌های کوچکش مطرح می‌شدند. بسیارند کسانی که به بزرگی لحظات قدر پی می‌برند اما استعدادها و امکانات این لحظات تقدیرساز را در استخدام نیازهای شخصی و مرکب رسیدن خود به جاه و جلال و مال و منال و نام و نان می‌سازند. شتاب این لحظات آنان را به سوی هدف پست خود می‌برد؛ هرچند آنان را با همان شتاب نیز روانه اسفل‌السافلین می‌کند. اما افسوس که آنان با خود و خواسته‌های حقیر خودمدارانه‌شان لحظات قدر را با هیچ و پوچ معاوضه می‌کنند. آیات خدا را به بهای اندک می‌فروشند لحظات قدر می‌گذرند و هیچ تغییری حاصل نشده است.

لحظه قدر لحظه باروری زمان است از کار انسان. پتانسیل عظیمی است که برای بروز، راه می‌خواهد و وسیله. سیل پرخروشی است که برای به جریان‌افتادن بستر می‌خواهد و برای روشنایی سد و برای آبیاری نهر و آنکه یا عطش خاک و انسان را نشناسد، یا برای استفاده از این سیل زندگی‌ساز نقشه و برنامه‌ریزی نداشته باشد نه‌تنها چیزی بدست نمی‌آورد که همه‌چیز را از دست می‌دهد و سوگوارانه هستند کسانی که طمع به بندکشیدن سیل را در سراچه حقیرشان دارند و می‌پندارند می‌توانند این آب حیات را به حوض خانه‌شان محصور کنند. چه خیال خامی. و این قدرناشناسان لازم نیست که به قطب‌های شرک و کفر و ظلم و فسق و فجور وابسته باشند، لازم نیست با شیاطین منافق سروسری داشته باشند، که ندارند و نداشته‌اند، گناهشان همین بس که نعمت خدا را نشناخته‌اند، یا شناخته اما قانون هستی را نشناخته‌اند لاجرم نعمت را به بند پوسیده «خود» اسیر می‌کنند. لحظات قدر را بجای حق از باطل آکنده می‌کنند، با فقدان برنامه‌ریزی و عدم شناخت صحیح مکتب قادر به تقدیر امر نمی‌شوند، افسوس که لحظات مقدر بدون عنایت می‌گذرند.

کسی قدر شناسد که بخاطر بدست‌آوردن چنین حقی رنج کشیده و کار کرده باشد. «لیس للانسان الا ما سعی»[۴] و آنان برای خلق این لحظات مقدر کاری نکرده‌اند تا ارزشش را بشناسند اینست که بی هیچ فکری از دستش می‌دهند، قدرش را نمی‌شناسند.

---

۱. *قرآن کریم*، سورهٔ العصر، آیهٔ ۳.
۲. *قرآن کریم*، سورهٔ التوبة، آیهٔ ۷۱.
۳. *قرآن کریم*، سورهٔ البقرة، آیهٔ ۵.
۴. *قرآن کریم*، سورهٔ النجم، آیهٔ ۳۹.

قدرناشناسان از وسعت انقلاب می‌ترسند، از تحول بنیاد ژرفناها و مناسبات و نهادها واهمه دارند زیرا خودشان به همین نهادهای پوسیده چسبیده‌اند و از آنجا که در واقعیات ریشه ندارند، نمی‌دانند با تغییر بنیادی جامعه آنان نیز محکوم به رفتن هستند، اینست که به حفظ وضع پیشین پای می‌فشارند.

خود را چوپان و مردم را گوسفند می‌پندارند. طاغوتچه کوچکی که چون پرده برافتد تاج فرعونی بر سرش بینی، قدرناشناسان خدانشناخته دم از خدا می‌زنند، از رسول و امام می‌گویند. ممکن است حتی نیم‌قرن در رکاب پیامبر و امام شمشیر زده باشند اما این همه برای پاداش امارت بصره یا کوفه بوده باشد. و در این راه آنچنان خوش‌خدمت کرده باشند که از رسول «طلحةالخیر» لقب گیرند. اما در برابر ولیّ حق، در همان لحظه فراموش‌نشدنی و ماندنی بر علی خروج می‌کنند. و خلق به شک می‌افتد، راستی طلحةالخیر راست است یا علی بر حق؟ و وای اگر طلحه در همان زمان که طلحةالخیر می‌شود روانه جمل گردد تا در زیر سایه چهارپای عایشه علیه اسلام بر علی شمشیر کشد. و این طلحه کسی در خدماتش شک ندارد اما در لحظه قدر، در کورهٔ بلا از خدا به خود می‌گراید.

کم نیستند آنان که در لحظه قدر، فقط اشتباه می‌کنند و همین اشتباه تمام اعمالشان را محک می‌زند. مگر پسر ابی قحافه نبود که اول مسلمان خارج از خانواده پیامبر، پدرزن پیامبر، محمل هجرت پیامبر بود چگونه در لحظه قدر پس از مرگ پیامبر، جسد پیامبر بر زمین در سقیفه بر تخت خلافت می‌نشیند.

آری، قدرناشناسان همه‌جا هستند و از همه‌جا بیشتر در رکاب رسول و امام، به کسوت اسلام «دین‌نمایان بوزینه‌صفتی که عقول و مقدرات مردم را به بازی می‌گیرند».[۱]

و عظمت فاجعه آنگاه است که این‌گونه قدرناشناسان و بی‌برنامه‌ها حتی امام را نیز به انحصار خود می‌کشند. امام این تنها بازمانده انقلاب مردم، راستی اگر همین امام را هم از مردم بگیرند از انقلاب چه می‌ماند یا چه مانده است؟

امام را از مردم‌گرفتن با مجراهای ویژه اطلاعاتی، با انعکاس یک‌جانبه واقعیات، با تحریف کوته‌نظرانه حقایق میسر است. امام پشتوانه عظیم انقلاب است. اگر در هر مسئله کوچکی از اعتبار نام بخواهیم مایه بگذاریم، اگر برای تثبیت مقام و موقعیتمان برای تأیید هرکس و ناکس بخواهیم، امام این تنها سرمایه بازمانده مردم را خرج کنیم، چه قدرناشناسیم.

لحظات قدر، امام لحظات است، لحظات کار بکر و پیشتاز است و قدرناشناسی و فرصت‌طلبی آنگاه است که زیر نام امام، او را در دایره حقیر بینش تنگشان محصور کنند.

امام را قدر شناسیم و از چنگال انحصار این قدرناشناسان رهایش کنیم. وحدت خلق و انسجام

---

۱. آیت‌الله طالقانی، *پرتوی از قرآن*.

انقلاب و جریان مکتب به محور وجود او بسته شده، و فردا در این ولایت بی‌مرد، خدایا...؟؟

زنگار از رخ رهبری بزدائیم، رهبری را به توجیه حکومت این بی «قدر»ها خرج نکنیم، خلق، انقلاب، مکتب وطن در این لحظات جز او سرمایه‌ای ندارند، از مردم دریغش نکنیم آفتاب مال همه است. به تصحیح رهبری قدم برداریم، به تعقل پیروی کنیم، تا به تعمیم امامت دست یابیم.

امام را هر لحظه با اصول مکتب بسنجیم، مطلق نکنیم او را، شرک است مطلق‌کردن بندهٔ خدا.

کورکورانه پیروی‌کردن از امام نه طریقه مسلمانی است، تعبد ناآگاهانه کار ذهنهای تنبل و بیکاره است، این یعنی زشت‌ترین نوع تضعیف رهبری.

روزی خواهد رسید که مردم خواهند دانست امام را چگونه می‌خواهند از آنان دریغ کنند و یا با بی‌برنامه‌ایها و مکتب‌ناشناسیهایشان چگونه لحظات قدر انقلاب را به‌هدر داده‌اند و یا ندانسته چگونه امر خلق را تقدیر کنند و با جهل خود و انحصاری‌کردن کار مجال بالیدن به نیروی انقلاب ندادند آن روز که مردم بدانند و بشناسند دیر نیست. قدرناشناسان خروج نسل انقلابی را انتظار کشند. روزی که خلق خود تقدیر امور خویش را به‌عهده گیرد. آن روز روز خداست «ایام الله».

سایهٔ آفتاب[1]

مرز اطاعت

«اطاعت از مخلوق در معصیت خالق روا نیست»[2]

از غیر خداوند، تا جایی می‌توان اطاعت کرد که معصیت در کار نباشد. مرز هر اطاعتی، رعایت حدود الهی است. المأمور معذور در منطق اسلامی مردود می‌باشد. در شریعت ما هر اطاعتی مقید به عدم معصیت است. این حدیث شریف بازگوکنندهٔ یکی از اصول اندیشه اسلامی می‌باشد.

قداست جامعه

امام علی(ع) در عهدنامه مالک اشتر: «بارها از پیامبر خدا(ص) شنیدم که می‌فرمود: ملتی که حقوق ضعیفان آن از قدرتمندان با صراحت و قاطعیت گرفته نشود، منزّه و پاک نخواهد شد.»[3]

در نظر پیامبر اسلام(ص) جامعهٔ مقدس جامعه‌ای است که افراد ناتوان و فرودست بی‌آنکه بترسند و به لکنت زبان دچار شوند، بتوانند حق خود را از افراد توانا و قدرتمند استیفا کنند. احقاق حق بدون این‌که پیامد سوئی متوجه ذی‌حق شود، آینهٔ طهارت جامعه است. **امنیت قضایی** ملاک قداست جامعهٔ پیامبرپسند می‌باشد.

حقوق دوطرفه

امام علی(ع): «کسی را حقی نیست، جز آن‌که بر او نیز حقی است، و بر او حقی نیست، جز آن‌که او را بر دیگری حقی است.»[4]

---

۱. هفته‌نامهٔ **بهمن**، دی ۷۴ تا اردیبهشت ۱۳۷۵، و هفته‌نامهٔ ***راه نو***، اردیبهشت ـ تیر ۱۳۷۷

۲. لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق ــ ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۳۸۱/۴ ش ۵۸۳۲ عن رسول‌الله(ص)؛ ***نهج‌البلاغه***، حکمت ۱۶۵ (صبحی صالح)، عن امیرالمؤمنین(ع)؛ ***الخصال***، / ۶۰۸ عن‌الصادق (ع)؛ ***عیون اخبارالرضا(ع)***، ج ۱۳۴/۲، عن‌الرضا(ع).

۳. سمعت رسول‌الله(ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدّس امّة لا یوخذ للضعیف فیها حقّهُ من القوی غیر متتعتع. ــ ***نهج‌البلاغه***، نامه ۵۳؛ الفروع من‌الکافی، ج ۵، ص ۵۶، ح ۲، عن‌الصادق(ع)؛ ***التهذیب***، ج ۶، ص ۱۸۰، ح ۲۰، عن‌الصادق(ع)؛ ***عوالی‌اللئالی***، ج ۳، ص ۱۸۹، ح ۲۶.

۴. لاجری لاحد الا جری علیه و لایجری علیه الا جری له ــ ***نهج‌البلاغه***، خطبه ۲۱۶؛ الروضة من الکافی، ج ۸ ص ۳۵۲، ح ۵۵۰.

مطلق حقوق انسانی دوطرفه است. هر حق انسانی مسئولیتی درپی دارد. تنها حق یک‌طرف حق خداوند بر مخلوقاتش است. دولت و ملت نیز حقوق متقابل دارند. عزت جامعه در گرو رعایت دقیق این حقوق از سوی دولت و ملت است. تعالیم امیرالمؤمنین(ع) در آموزش حقوق ملت بر دولت، نخستین درس بنیادی حقوق عمومی در اندیشه اسلامی به‌شمار می‌رود.

ممنوعیت تملق

پیامبر(ص) از مدح نهی کرد و فرمود: به صورت مداحان (و متملقان) خاک بپاشید.[۱]

پیامبر اسلام(ص) از پیروانش می‌خواهد که متملقان را مأیوس کنند، تشویقشان نکنند، به ایشان جایزه ندهند، آنان را ارتقاء مقام نبخشند. تملق، نشانهٔ یک فرهنگ بیمار است و از عوارض یک جامعهٔ آفت‌زده. اولیاء دین و معلمان معصوم ما نه‌تنها مداحی و تملق را نپسندیده‌اند بلکه با این بیماری فرهنگی بشدت مقابله کرده‌اند و به‌جای مداحی و ثناگویی، نصیحت و حق‌گویی و تذکر عیوب را توصیه نموده‌اند. در جامعهٔ پیامبرپسند از مداحی، تملق و ثناگویی خبری نیست.

گمشدهٔ مؤمن

امام علی(ع): حکمت، گمشدهٔ مؤمن است. حکمت را فراگیر! هرچند از منافقان باشد.[۲]

صحت و صدق کلام به مطابقت آن با واقع بستگی دارد نه به ایمان و نفاق و کفر و شرک گویندهٔ کلام. گویندهٔ یک کلام حکیمانه می‌تواند مؤمن باشد یا نباشد. چه‌بسا حکمت از سوی یک غیرحکیم صادر شود. به‌نظر مولای متقیان حتی از دهان غیرخودی‌ها نیز می‌توان سخن حکیمانه شنید. چراکه در دیدگاه علوی ملاک حقانیت کلام، حکیمانه‌بودن آن است نه ایمان و کفر گوینده‌اش. مسلمانان با عمل به چنین رهنمود حکیمانه‌ای به عصر طلایی تمدن و فرهنگ اسلامی در قرن چهارم و پنجم دست یافتند.

مشارکت در عقل مردم

امام علی(ع): هرکه خودرأی گردید، به هلاکت رسید، و هرکه با مردمان مشاوره کرد، خود را در خرد آنان شریک ساخت.[۳]

خودرأیی، استبداد و عدم مشورت عامل هلاکت و مرگ فرهنگی است. مراجعه‌نکردن به

---

۱. فی مناهی‌النبی (ص) انه نهی عن‌المدح و قال: احثوا فی وجوه‌المداحین التراب. ــ **من لا یحضره‌الفقیه**، ج ۳ صفحه ۳۸۱ ح ۵۸۳۲؛ **بحارالانوار**، ج ۷۳، صفحه ۲۹۴، پ ۱۳۴، ح ۱، از امالی صدوق.

۲. قال علی (ع): الحکمة ضالة المؤمن، فخذ الحکمة ولو من اهل النفاق. ــ **نهج‌البلاغه**، حکمت ۸۰؛ غررالحکم و دررالکلم، شمارهٔ ۱۸۲۹، ج ۲، ص ۵۸؛ خصائص‌الائمه شریف رضی ص ۹۴.

۳. قال علی(ع): من استبدّ برأیه هلک، و من شاور الرجال شارکها فی عقولها. ــ **نهج‌البلاغه**، حکمت ۱۶۱.

صاحب‌نظران و خودداری از مشورت با ایشان محرومیت از ارشادها و خیرخواهی‌های آنان را درپی دارد. مشاوره با مردم مشارکت در عقلهای ایشان است. مراجعه به آرای عمومی، استفاده از کارشناسی‌ها و خردمندی‌های دیگران عامل حیات فرهنگی است. فرهنگ زنده در تضارب آراء، مشارکت عمومی و مشورت همگانی حاصل می‌شود.

حق‌مداری

امام علی(ع): دین خدا با اشخاص شناخته نمی‌شود، بلکه با نشانهٔ حق (شناخته می‌شود). حق را بشناس، اهلش را خواهی شناخت.[۱]

ملاک شناخت حق و باطل اشخاص نیستند. بلکه حق و باطل علامتهایی دارند که با آن علامتها تمیز داده می‌شوند. این شخصیتها هستند که به حق شناخته می‌شوند نه این که شاقول حق شخصیت‌ها باشند، جامعه بالغ حق مدار است نه شخصیت محور. برمبنای تعالیم علوی در جامعه اسلامی اصالت با ارزشهاست نه با شخصیت‌ها. در جامعه شخصیت محور، در تلاطم حوادث حق تحریف می‌شود، ارزشها شناور می‌گردد و مردم حیران می‌شوند.

خوش‌بینی

امام علی(ع): به سخنی که از دهان کسی برآید، گمان بدبردن نشاید، چندان که توانی آن را به نیک برگردانی.[۲]

یکی از بنیادهای یک جامعهٔ دینی، خوش‌بینی و اعتماد متقابل افراد به یکدیگر است. برمبنای تعالیم اسلامی در قول و فعل مسلمان اصالت صحت جاری است، یعنی تا آنجا که حمل بر صحت ممکن است، حق نداریم قول و فعل دیگران را حمل بر باطل و سوء کنیم. اصل بر صحت و سلامت گفتار و کردار است مگر این‌که خلافش اثبات شود. اثبات سوء است که دلیل می‌خواهد نه برعکس. نتیجهٔ عمل به این اصل علوی جامعه‌ای آکنده از صفا، صمیمیت و مهربانی است، یعنی جامعهٔ اسلامی.

---

۱. قال علی(ع): ان دین‌الله لا یُعرفُ بالرجال، بل بآیة الحق، فاعرف الحق تَعرِف اَهله. ــ ***نهج‌البلاغه***، حکمت ۲۶۲، ص ۴۰۹؛ ***امالی شیخ مفید***، مجلس ۱، ح ۳، ص ۵؛ ***تاریخ یعقوبی***، ج ۲، ص ۲۱۰؛ امالی شیخ طوسی ج ۱، ص ۱۳۳، ح ۲۹؛ بشارةالمصطفی لشیعةالمرتضی، ص ۴؛ ***کشف‌الغمة فی معرفة الائمه*** ج ۱، ص ۴۱۲؛ انساب‌الاشراف، بلاذری، ۲۳۸ و ۲۷۴؛ ***البیان والتبیین***، جاحظ، ج ۲ ص ۱۱۲.

۲. لا تَظُنَنَ بِکلمة خرجت من احد سوءاً و انت تجد لها فی‌الخیر محتملاً. ــ ***نهج‌البلاغه***، حکمت ۳۶۰، ص ۳۲۵؛ ***اصول کافی***، ج ۲ ص ۳۶۲، ح ۳ (باب‌التهمة و سوءالظن).

بزرگ‌ترین عیب

امام علی(ع): بزرگ‌ترین عیب آن بود که چیزی را زشت‌انگاری که خود به همانند آن گرفتاری.[۱]

انسان معمولاً به عیوب خود توجه ندارد. زشتی عیب را آنگاه درک می‌کند که در دیگری مشاهده کند. هر زمان که قصد ملامت دیگری را داریم به خودمان رجوع کنیم؛ اگر خود را از آن عیب بری یافتیم، حق داریم دیگری را به آن عیب ملامت کنیم والا تا خود را نساخته‌ایم دم فروبندیم. به نظر امیرالمؤمنین(ع) بزرگ‌ترین عیب یک انسان این است که دیگران را به عیبی که در خود سراغ دارد ملامت کند.

روز عید

امام علی(ع): هر روز که خدا را در آن نافرمانی نکنید، روز عید است.[۲]

عید در لغت از عود به‌معنای بازگشت است. در فرهنگ اسلامی روز عید روز بازگشت به اصل الهی است، چراکه همه از خداییم و به سوی خدا می‌رویم. پس، آن روز که با خدا یک‌رنگ بوده‌ایم، و باگناه از او دور نشده‌ایم روز عید است. راستی چگونه ممکن است به سبب آنچه خدا نمی‌پسندد به او نزدیک شد. روز عید، روز تقرب به خداوند است. روز عید روز شادمانی است. اما شادمانی انسان خداجو در رضای محبوب است نه در لغو و لهب و لعب.

عقل و دین

امام صادق(ع): کسی که عاقل است، دین دارد، و کسی که دین دارد، به بهشت می‌رود.[۳]

در اندیشهٔ اسلامی، عقل و دین ملازم هم هستند. بدون عقل نه دین انتخاب می‌شود، نه تمامیت دین به‌دست می‌آید.

بدون انتخاب دین نیز عقل به کمال نمی‌رسد. عاقل دین را انتخاب می‌کند و با گزیدن دین به بهشت می‌رود. پس دستیابی به بهشت در گرو عقل و دین است.

فریضهٔ علم

امام صادق(ع): پیامبر خدا(ص) فرمود: طلب علم بر هر مسلمانی واجب است. آگاه باشید، خداوند علم را دوست دارد.[۴]

---

۱. قال علی(ع): اکبرالعیب ان تعیب ما فیک مثله ــ *نهج‌البلاغه*، حکمت ۳۵۳.

۲. کل یوم لا یعصی‌الله فیه هو عید. ــ *نهج‌البلاغه*، حکمت ۴۲۸.

۳. قال ابوعبدالله(ع): مَن کان عاقلاً کان له دین و من کان له دین دخل‌الجنه. ــ *اصول کافی*، کتاب‌العقل والجهل، حدیث ۶، ج ۱، ص ۱۱.

۴. عن ابی عبدالله(ع): قال رسول‌الله(ص): طلب العلم فریضة علی کل مسلم، الا ان‌الله یحب بغاة العلم. ــ *اصول*

یکی از فرائض دینی طلب علم است. دانش‌آموزی از واجبات اسلامی می‌باشد همچنان که نماز و روزه و حج از واجبات است.

علم فریضه در علوم دینی منحصر نیست. بعضی علوم واجب عینی است. و بعضی دیگر ــ یعنی هر علمی که مورد نیاز جامعهٔ اسلامی باشد ــ واجب کفایی است. مسلمان کم‌دانش و بی‌بهره از علم، به یکی از فرائض دینی خود عمل نکرده است. مسلمانان با عمل به این تعلیم بزرگ نبوی، یکی از بزرگ‌ترین فرهنگها و تمدنهای بشری را بنیاد نهادند. تجدید عزت اسلامی تنها با بسیج همگانی برای انجام این فریضه الهی میسر است.

نامسلمانی

امام صادق(ع): پیامبر خدا(ص) فرمود: کسی که صدای انسانی را بشنود که از مسلمانان کمک می‌طلبد و به یاریش نشتابد، مسلمان نیست.[۱]

زمانی که انسانی مورد ستم و تجاوز واقع می‌شود و از مسلمانان تقاضای کمک می‌کند، بر مسلمانان واجب است که به یاری او بشتابند. بی‌گناه مظلومی که دست یاری به سوی مسلمانان دراز کرده است، مرد باشد یا زن، کودک باشد یا بزرگسال، هم‌وطن باشد یا نباشد، حتی مسلمان باشد یا نباشد، فرقی نمی‌کند، به امر پیامبر اسلام(ص) یاری او واجب است. اگر مسلمانی مورد بیداد و آزار واقع شد و ندای استغاثهٔ یاللمسلمین بلند کرد، یاری او از اهمیت بیشتری برخوردار است و عدم اجابت او عقاب افزون‌تری خواهد داشت. و اگر سرزمینی از سرزمینهای اسلام از سوی دشمنان دین و عزت مورد هجوم واقع شد و به جان و ناموس و مال مسلمانان تجاوز شد، بی‌جواب‌گذاشتن فریاد دادخواهی آنان خروج از دایره مسلمانی است. پیامبر رحمت یاری‌نکردن مظلومی را که از مسلمانان تقاضای کمک کرده است، نامسلمانی می‌داند. مسلمان نیست آن کس که ضجهٔ استغاثهٔ مظلومان را بی‌جواب بگذارد.

محبوب‌ترین مردم

امام صادق(ع): از پیامبر خدا(ص) سؤال شد: محبوب‌ترین مردم نزد خدا کیست؟ فرمود: سودمندترین مردم برای مردم.[۲]

از نگاه پیامبر اسلام، محبوب‌ترین مردم نزد خداوند کسی است که بیشترین نفع را برای مردم

← ***کافی***، کتاب فضل‌العلم، حدیث ۱، ج ۱، ص ۳۰.

۱. عن ابی عبدالله(ع) ان‌النبی(ص) قال: من سمع رجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم. ــ ***اصول کافی***، کتاب‌الایمان والکفر باب الاهتمام بامور المسلمین والنصیحة لهم و نفعهم، ح ۵، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲. عن ابی عبدالله(ع): سئل رسول‌الله(ص): من احب الناس الی اللّه؟ قال: انفع‌الناس للناس. ــ ***اصول کافی***، کتاب الایمان والکفر باب‌الاهتمام بامور المسلمین والنصیحة لهم و نفعهم، ح ۷، ج ۲، ص ۱۶۴.

داشته باشد، آن‌که خیرش به مردم می‌رسد. کسی که به برداشتن باری از دوش مردم اقدام می‌کند. آن‌که وسایل راحتی مردم را تامین می‌کند؛ کسی که دنیای آسوده‌تری را برای مردم مهیا می‌کند. خداوند حکیم بندهٔ محبوب خود را در میان خدمتگزاران مردم جستجو می‌کند. از این رو خدمت به مردم در اسلام عبادت است و سودمندبودن برای مردم باعث شمول رحمت خداوند می‌شود.

نشانه‌های مسلمانی

امام صادق(ع): بر شما باد تقوای خدا، ورع، کوشش، راستگویی، امانتداری، اخلاق خوش و حسن همجواری. با غیر زبانتان (مردم را) به سوی خودتان دعوت کنید. زینت باشید. ننگ نباشید. [۱]

در فرهنگ اسلامی، به‌جای تبلیغ زبانی و شفاهی، تبلیغ عملی توصیه شده است. که دوصدگفته چون نیم کردار نیست. مسلمانان واقعی با اعمال صالحشان بزرگ‌ترین مبلغان اسلامند. آنان‌که در عمل مسلمانند، زینت اهل دین به حساب می‌آیند و واعظان بی‌عمل ننگ اهل دین.

مسلمانی علامتهایی دارد. بدون پرهیزکاری و خداترسی، کوشش و تلاش، راستگویی و امانتداری، اخلاق خوش و رفتار نیک با همسایگان، چگونه می‌توان از مسلمانی دم زد؟

ارزش عفاف

امام صادق(ع): امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه می‌فرمود: افضل عبادات عفاف است. [۲]

عفّت یکی از ارزشهای اصیل اسلامی است. پاکدامنی، پرهیز از مصرف اموال حرام و شبهه‌ناک عفت چشم و گوش و زبان بالاترین عبادتهاست. با رعایت ابعاد مختلف عفاف جامعه از بسیاری گناهان و نافرمانی‌های خداوند مصون می‌شود. اسلام با تکیه فراوان بر عفاف و تعیین مجازاتهای سنگین برای آنها که این حریم الهی را زیرپا می‌گذارند، عفاف را از جملهٔ مهمترین مرزهای الهی معرفی کرده است. آنگاه که شهوت بر جامعه مسلط شود، دین در حضیض قرار گرفته است.

سه دیدهٔ خندان

امام باقر(ع): همهٔ دیده‌ها بجز سه دیده در قیامت می‌گریند: دیده‌ای که در راه (پاسداری از دین) خدا بیدار مانده است و دیده‌ای که از ترس خداوند (اشک از آن) روان شده است، و دیده‌ای که از

---

۱. عن ابی عبدالله علیه‌السلام: علیکم بتقوی‌الله والورع والاجتهاد و صدق‌الحدیث و اداءالامانة و حسن‌الخلق و حسن‌الجوار وکونوا دعاة الی انفسکم بغیر السنتکم وکونوا زیناً ولاتکونوا شیناً. ــ *اصول کافی*، کتاب الایمان والکفر باب الورع، ح ۹، ج ۲، ص ۷۷.

۲. عن ابی عبدالله(ع): کان امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه یقول: افضل‌العبادة العفاف. ــ *اصول کافی*، کتاب‌الایمان والکفر، باب‌العفّة، ح ۳، ج ۲، ص ۷۹.

محارم خداوند به زیر افتاده (و به حرام ننگریسته است.)[۱]

در روز قیامت همهٔ چشمها از کرده‌های ناشایست خود می‌گریند. اما در روز فزع اکبر سه دیده نمی‌گرید: چشم سربازان حریم دین و مرزداران وطن اسلامی که شب تا صبح بیدار مانده‌اند.

چشم خداترسان که از خشیت خداوند سیلاب اشک از آنها روان شده است.

و چشم آنان که در برابر محارم خداوند بسته می‌شوند، به زیر می‌افتند و حاضر نمی‌شوند آنچه را خداوند نمی‌پسندد بنگرند. آنان که بر شهوت خود پا می‌نهند و عفت چشم را پاس می‌دارند و دیده از حرام فرو می‌بندند. این سه چشم در زمان گریهٔ چشمها مورد لطف خداوند رحمان هستند.

عمل به واجبات

امام صادق(ع): پیامبر خدا(ص) فرمود: به واجبات خداوند عمل کن، تا باتقواترین مردم باشی.[۲]

تقوا، با عمل به واجبات و اجتناب از محرّمات بدست می‌آید. در جامعه‌ای که به مستحبّات بیش از واجبات عنایت می‌شود، یا بعضی فرائض دینی فدای حفظ برخی ظواهر می‌شود، ارزشهای الهی مورد کم‌مهری قرار گرفته است. همهٔ واجبات را باید اطاعت کرد. این‌که از میان فرائض الهی به دلخواه برخی را گزینش کنیم و از برخی دیگر غافل شویم، شرط مسلمانی نیست. حریم واجبات الهی حریمی پهناور است: از نماز تا حفظ حرمت مؤمن، از روزه تا عدالت اجتماعی، از حج تا آزادی‌های مشروع، از ادای خمس تا نفی سلطهٔ اجانب و... واجبات الهی را پاس بداریم.

منطق یا زور؟

امام علی(ع): «قوت تسلط حجت و دلیل بزرگتر از قوت تسلط زور و قدرت است»[۳]

حاکمیت، تسلط و غلبه‌ای که از طریق منطق و استدلال، برهان و حجّت محقق شده باشد، به اطاعت و انقیاد در ظاهر و باطن، در خفا و آشکار منجر می‌شود. حال آنکه حاکمیت مبتنی بر زور، قدرت فیزیکی و فشار تنها باعث اطاعت و انقیاد ظاهر می‌گردد. تسلط مبتنی بر حجت و منطق زوال‌ناپذیر است، حال آنکه سیطرهٔ مبتنی بر زور و فشار با زوال قدرت زایل می‌شود. حاکمیت مبتنی بر زور و فشار و قدرت فیزیکی کمال نیست، آنچه دین، منش و روش علوی می‌پسندد و توصیه می‌کند، سیطرهٔ برخاسته از حجت و منطق است.

---

۱. عن ابی جعفر(ع) قال: کل عین باکیة یوم‌القیامة غیر ثلاث: عین سهرت فی سبیل‌الله و عین فاضت من خشیةالله و عین غُضّت عن محارم‌الله. ــ *اصول کافی*، کتاب الایمان والکفر، باب اجتناب المحارم، ح ۲، ج ۲، ص ۸۰.

۲. عن ابی عبدالله(ع): قال رسول‌الله(ص): اعمل بفرائض‌الله تکن اتقی‌الناس. ــ *اصول کافی*، کتاب الایمان و الکفر، باب اداءالفرائض، ح ۴، ج ۲، ص ۸۲.

۳. قال امیرالمؤمنین(ع): «قوّة سلطان الحجة اعظم من قوّة سلطان القدرة» ــ *غررالحکم و دررالکلم*، عبدالواحد تمیمی آمدی، شمارهٔ ۶۷۸۱، ج ۴، ۵۰۸.

درس عزت

از امام حسین(ع) خواسته شد حدیثی را که خود از رسول خدا(ص) شنیده است نقل کند، فرمود: رسول خدا(ص) می‌فرمود:

«خداوند امور شریف و عالی را دوست دارد و از امور پست و حقیر بیزار است».[۱]

خداوند عزیز است و عزّت و شرف و علوّ را دوست دارد. و ذلّت و حقارت و دنائت و پستی را زشت می‌شمارد. بندگان خداوند نیز بلندهمّت‌اند. از میان امور «معالی» را می‌جویند و از سفساف (امور پست و حقیر) می‌گریزند. مؤمنان سالکان طریق عزّت‌اند. مؤمن کجا و ذلّت کجا؟ مؤمن کجا و تحمل پستی و حقارت کجا؟ سیدالشهداء(ع) که معلم عزّت و آزادگی و عظمت است از میان تعالیم متعدد پیامبر، درس عزّت را برگزیده است. حیات حسین(ع) ترجمان این جملهٔ پرمغز جدّ بزرگوار اوست و فریاد «هیهات منّاالذلة» او تفسیر این حدیث نبوی، راه حسینی با این جملهٔ پیامبر آغاز می‌شود.

نشانهٔ زوال دولتها

امام علی(ع) می‌فرماید: «زوال دولتها به گزینش (و به کارگماشتن فرومایگان و) سفلگان است.»[۲]

از جمله ضوابط بقای دولتها «لیاقت سالاری» است. زوال و انحطاط دولتها نیز از یک «سنت قطعی» پیروی می‌کند. دلسوزان مدبر را به امور مهم و مشاغل کلیدی نگماشتن و میدان‌دادن به ناکسان و فرومایگان و کم‌خردان از اسباب زوال دولتها است. «ارادت‌سالاری» میزان سقوط حکومتهاست. کارهای بزرگ را به دست کوچکان سپردن و بزرگان را به کنج عزلت روانه کردن و بر دهان عالمان لجام‌زدن سنت سیئه دولتهای در سراشیب سقوط است. سفله‌ای که عهده‌دار سمتی بزرگ می‌شود هرگز کارشناسان قوی را تحمل نمی‌کند. یکی از ملاکهای قطعی بی‌تدبیری زمامداران ناتوان، فرومایگی منصوبین طراز اول آنها است.

---

۱. سُئِلَ الحسینُ (ع) عَنِ‌الحدیث الذی سَمِعَه مِنْ رسول‌الله (ص)، فقال(ع): قال رسولُ‌الله(ص): «اِنَّ الله یُحِبُّ مَعالِیَ الأُمورِ وَ یُبْغِضُ سَفْسافَها» ــ ***تاریخ یعقوبی***، ج ۲، ص ۲۴۶؛ مجمع‌الزوائه، ج ۸، ص ۱۸۸، مسندالامام الحسین(ع)، ج ۳، ص ۲۹۴.

۲. قال امیرالمؤمنین(ع): «زَوالُ الدُّوَلِ بِاِصْطِناعِ السِفَلِ» ــ ***غررالحکم و دررالکلم***، آمدی، ج ۴، ص ۱۱۲، شمارهٔ ۵۴۸۶.

بخش دوّم

حکومت دینی

سیری در نظریات شورای نگهبان[1]

مجموعه نظریات شورای نگهبان: دورهٔ اول از تیرماه ۱۳۵۹ تا تیرماه ۱۳۶۵. تدوین و نگارش دکتر حسین مهرپور. (چاپ اول: تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱). ج ۱، ۴۳۳ ص، وزیری.

۱. اصل بر این است که کلیهٔ قوانین مصوب یک کشور با قانون اساسی آن هماهنگ باشد. برای تضمین این عدم تعارض، مسئلهٔ کنترل قوانین توسط یک مرجع با صلاحیت مطرح می‌شود. فارغ از افکار عمومی و ارادهٔ ملی که بزرگترین و قویترین پشتیبان قانون اساسی به‌شمار می‌رود، در این باب دو روش عمده در قوانین اساسی دنیا به‌چشم می‌خورد: اول: روش کنترل به‌وسیلهٔ دستگاه قضائی. برمبنای این روش به قوهٔ قضاییه حق داده می‌شود که در عین حال که خود مجری بخشی از قوانین مصوّب قوهٔ مقنّنه است، ناظر بر انطباق آن با قانون اساسی نیز باشد. این شیوه مأخوذ از حقوق ایالات متحدهٔ آمریکا است. دوم: روش کنترل به‌وسیلهٔ ارگان سیاسی. این روش منطبق با دکترین حقوق فرانسه است. براین اساس «شورای قانون اساسی» عهده‌دار بررسی انطباق قانون عادی با قانون اساسی است. این شورا بر انتخابات نیز نظارت دارد.[2] در اولین قانون اساسی ایران (۱۲۸۵ و متمم آن ۱۲۸۶) ارگان خاصی برای کنترل مصوبات قوهٔ مقننه نسبت به قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود. طبق اصل نودویکم قانون اساسی جمهوری اسلامی جهت ایفای این مهم شورای نگهبان پیش‌بینی شده است، که مبتنی بر روش کنترل به‌وسیلهٔ ارگان سیاسی است.

۲. از آنجا که در یک کشور اسلامی قوانین مصوّب می‌باید با قواعد و قوانین شرعی ناهماهنگ نباشد، در اصل دوم متمم قانون اساسی ایران (۱۲۸۶ ش) آمده است:

«باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیهٔ آن مخالفت با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام(ص) نداشته باشد و معیّن است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه برعهدهٔ علمای اعلام ــ ادام‌الله برکات وجودهم ــ بوده و هست. لذا رسماً مقرّر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند... موادی که در مجلس عنوان می‌شود بدقت مذاکره و غوررسی نمود، هریک از آن مواد معنونه که

---

۱. دوماهنامهٔ آینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۱۴ــ۱۳، قم، خرداد ــ شهریور ۱۳۷۱، ص ۸۱ــ۸۸.

۲. رجوع کنید به ***حقوق اساسی و نهادهای سیاسی: مبانی و کلیات***. ابوالفضل قاضی. (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۱۱۳ــ۱۰۵.

مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و ردّ نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علما در این باب مطاع و متّبع خواهد بود و این ماده تا زمان حضور حضرت حجت عصر ــ عجل‌الله فرجه ــ تغییرپذیر نخواهد بود.»

در قانون اساسی جمهوری اسلامی عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی به‌عهدهٔ شورای نگهبان نهاده شده است. طبق اصل چهارم کلیهٔ قوانین و مقررات می‌باید براساس موازین اسلامی باشد و تشخیص این امر به‌عهدهٔ شورای نگهبان است. اصول ۹۱ تا ۹۹ قانون اساسی کیفیت ترکیب و محدودهٔ اختیارات شورای نگهبان را مشخص می‌کند.

وظایف اصلی شورای نگهبان عبارت است از: ۱. نظارت بر مصوبات مجلس شورای اسلامی به لحاظ عدم مغایرت آنها با قانون اساسی و موازین شرع اسلام (اصول ۹۱ و ۴) ۲. تفسیر قانون اساسی (اصل ۹۸) ۳. نظارت بر انتخابات (اصل ۹۹). شورای نگهبان طبق دیگر اصول قانون اساسی و نیز تفسیری که خود بر بعضی از این اصول کرده است، نُه وظیفه فرعی دیگر نیز به‌عهده دارد. پیش‌بینی اصل شورای نگهبان در قانون اساسی با رعایت ضوابطی می‌تواند یکی از نقاط قوّت آن باشد.

۳. آراء قانون شورای نگهبان را می‌توان بر سه قسم تقسیم کرد: ۱. آرائی که در ارتباط با مصوبات مجلس شورای اسلامی ابراز می‌شود ۲. آرائی که فقهای شورا در رابطه با دیگر قوانین از لحاظ مغایرت آنها با موازین شرع اسلام اعلام می‌دارند. این بخش خود بر سه قسم است: اول: اظهارنظر در مغایرت یا عدم مغایرت آیین‌نامه‌های دولتی با موازین شرع پس از ارجاع دیوان عدالت اداری (اصل ۱۷۰ قانون اساسی و مادهٔ ۲۵ دیوان عدالت اداری مصوّب بهمن ۱۳۶۰). دوم: تشخیص انطباق یا عدم انطباق قوانین جاریهٔ کشور با موازین اسلامی (قوانین قبل از انقلاب یا شورای انقلاب براساس تفسیر و برداشت شورای نگهبان از اصل چهارم قانون اساسی مشمول این قسمت است.) سوم: نظریاتی که در پاسخ استعلامات حقوقی مسئولین اجرائی کشور ابراز شده است. ۳. آراء تفسیری در ارتباط با تفسیر بعضی از اصول قانون اساسی.

مجموعهٔ آراء شورای نگهبان در روزنامهٔ رسمی کشور درج می‌شود. جای آن داشت که دبیرخانهٔ شورای نگهبان خود به جمع‌آوری و تبویب مجموعهٔ آراء این شورا اقدام می‌نمود، که متأسفانه این مهم تاکنون صورت نگرفته است. در زمستان ۱۳۶۹، ادارهٔ کل قوانین و مقرّرات کشور (ریاست جمهوری) با توجه به نقش مهمی که نظریات شورای نگهبان در امر قانونگذاری دارد، اقدام به جمع‌آوری و ارائه آنها در دو جلد در ۱۳۷۲ صفحه کرد. این مجموعه شامل ۴۳۴ نظریهٔ شورای نگهبان است که از سال ۱۳۵۹ تا پایان سال ۱۳۶۸ نسبت به لوایح و طرحهای قانونی مصوّب مجلس شورای اسلامی یا در پاسخ به سؤالات مسؤولان کشور اعلام نموده است. در این مجموعه سه فهرست تفصیلی راهنما در ۷۶ صفحه، یافتن آراء را بسیار آسان می‌کند: ۱. فهرست تاریخی ۲. فهرست موضوعی (براساس ۷۴ موضوع) ۳. فهرست نظریات براساس اصول قانون اساسی. از طرف همین اداره مجموعهٔ نظریات تفسیری شورای نگهبان نیز در یک جلد منتشر شده است. در

مجموعهٔ مذکور در هر مورد ابتدا نظریهٔ شورای نگهبان و سپس متن لایحه، طرح یا موضوع مورد سؤال، قرار گرفته است.

۴. حدود یک سال و نیم پس از انتشار مجموعهٔ فوق، آقای دکتر حسین مهرپور از حقوقدانان شورای نگهبان اقدام به جمع‌آوری تنظیم و توضیح آراء شورای نگهبان کرده است که توسط انتشارات کیهان تحت عنوان مجموعه نظریات شورای نگهبان چاپ شده است. این مجموعهٔ دوجلدی شامل نظریات دورهٔ اول شورای نگهبان (از تیر ۱۳۵۹ تا تیر ۱۳۶۵) است که فعلاً تنها جلد اول آن در ۴۳۱ صفحه، آراء شورای نگهبان را تا تاریخ ۱۳۶۲/۷/۲۱ دربرمی‌گیرد. این مجموعه شامل یک مقدمه و سه بخش است: مقدمه، شامل توضیحات مفیدی دربارهٔ جایگاه شورای نگهبان در جمهوری اسلامی، وظایف آن و کیفیت گردآوری آراء این شوراست. بخش اول، نظریات شورای نگهبان در رابطه با مصوبات مجلس شورای اسلامی؛ بخش دوم، آراء تفسیری شورای نگهبان در رابطه با اصول قانون اساسی؛ بخش سوّم، نظریات فقهای شورا در رابطه با قوانین سابق. کتاب حاضر ارائه کنندهٔ نیمی از بخش اول است و نیمهٔ دوم بخش اول و دو بخش اخیر به جلد دوم کتاب موکول شده است. در مقدمه کتاب وعده داده شده است که نظریات دورهٔ دوم در مجموعه‌های بعدی منتشر خواهد شد. مبنای نقل نظریات در هر بخش ترتیب تاریخی است، ولی در هر مورد پس از نقل نظریه اگر در ارتباط با آن بحث و اظهارنظر ادامه پیدا کرده باشد، تا تکمیل و اتمام مطلب موضوع دنبال شده است. درنتیجه نظریاتی که در تاریخهای مؤخّر اعلام گردیده، به‌طور متّصل ذکر شده است تا مطلب ناقص نماند. به‌نظر مؤلف محترم: هدف اصلی، انعکاس و انتشار نظریات شورای نگهبان است ولی چون در برخی از موارد برای تبیین نظر شورا، توضیحاتی لازم دیده می‌شد، در همین حد توضیحاتی داده شده است، این توضیحات درواقع تبیین نظر اکثریت شوراست که اعلام شده و از اظهارنظر شخصی حتی‌الامکان پرهیز شده است... به‌هرحال در این مقام خود را مسئول سداد یا عدم سداد آنها و یا ذی‌صلاح در مدافع یا مخالف آن بودن نمی‌دانم.» (مقدمه، صفحهٔ سی‌وسه). مؤلف محترم در مورد آراء متعارضی که در سیر نظریات شورای نگهبان ممکن است به چشم بخورد، توجیه‌هایی اندیشیده است؛ از جمله تغییر اکثریت اعضا و تغییر دوره‌ای برخی از اعضا.

۵. مؤلف محترم در مقدمهٔ کتاب هیچ اشاره‌ای به دو جلد مجموعهٔ نظریات شورای نگهبان که قبلاً توسط ادارهٔ کل قوانین و مقررات کشور منتشر شده بود، نکرده است. به هرحال امتیازات کتاب مورد بحث نسبت به مجموعه یادشده در چند نکته است:

۱. دنبال‌کردن موضوع تا تکمیل و اتمام مطلب. «مثلاً اگر شورای نگهبان در دی ۱۳۵۹ نسبت به قانونی اظهارنظر نموده و به مجلس اعاده نموده است و مجلس اصلاحاتی در آن بعمل آورده و پس از سه‌ماه به شورای نگهبان ارسال شده است و مجدداً شورای نگهبان اظهارنظر نموده و تجدیدنظر و اصلاح قانون را لازم دانسته و به مجلس بازگردانده است و مجلس برای بار دوم در مقام اصلاح

برآمده و مصوبه اصلاحی خود را به شورای نگهبان فرستاده است، تمام این مراحل پی‌درپی ذکر شده و تا رسیدن به نتیجهٔ قطعی که سرانجام تصویب قانون از سوی مجلس و تأیید شورای نگهبان و یا احیاناً مسکوت‌ماندن آن یا خروج از دستور کار مجلس می‌باشد، موضوع پیگیری شده است.»[۱]

۲. تفکیک مطالب براساس دوره‌های شورای نگهبان.

۳. توضیحات مختصر مؤلف در مقام تبیین و رفع اشکالات در بسیاری موارد راهگشاست.

۴. تفکیک بین آراء شورا در رابطه با مصوبات مجلس شورای اسلامی و آراء شورا در رابطه با دیگر قوانین و مقررات کشور.

۵. چاپ این کتاب نسبت به مجموعه دوجلدی یادشده چشم‌نوازتر است. چراکه در کتاب مورد بحث، مطالب حروفچینی شده، حال آنکه در مجموعهٔ اداره کل قوانین و مقررات کشور متن اظهارنظرها گراور شده است.

۶. این کتاب جهت استفادهٔ عموم مناسبتر از مجموعهٔ یادشده است.

۷. مقدمهٔ کتاب حاوی اطلاعات نافعی است.

اما امتیازات مجموعه دوجلدی نظریات شورای نگهبان نسبت به کتاب موردبحث عبارت است از:

۱. دو فهرست موضوعی و فهرست نظریات براساس اصول قانون اساسی.

۲. این مجموعه، بالفعل کاملتر از کتاب مذکور است؛ چراکه شامل تمام آراء غیرتفسیری دورهٔ اول و نزدیک به دوسوم دورهٔ دوّم شورای نگهبان است و با اضافه‌کردن مجموعه آراء تفسیری که اخیراً چاپ شده است، استفاده از این مجموعه فعلاً کارآیی بیشتری دارد. به این امید که مؤلف محترم بقیه مجلدات را بسرعت تهیه و منتشر نمایند.

۶. «مجموعه نظریات شورای نگهبان» از چند جهت می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد: اول: در تدوین قوانین از جهت انطباق با موازین شرعی و قانون اساسی مورد مراجعهٔ تهیه‌کنندگان پیش‌نویس لوایح و طرحهای قانونی، از جمله دستگاههای اجرائی و نمایندگان مجلس شورای اسلامی قرار گیرد و نتیجتاً تصویب قوانین را سرعت بخشد. دوم: این مجموعه برای قضات و وکلای دادگستری، اساتید و دانشجویان و صاحبنظران و علاقمندان حقوق مفید است. سوّم: این مجموعه و مجموعه‌های مشابه آن فوائد فقهی فراوان دارد. و این مسئله نوعاً مورد غفلت واقع شده است. انتظار آن بود که این مجموعه بسیار زودتر از اینها چاپ شود. جالب اینجاست که مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی با چند روز تأخیر در روزنامهٔر سمی کشور چاپ شده و بتدریج به‌صورت مستقل نیز منتشر می‌شود. اما مشروح مذاکرات شورای نگهبان که قطعاً اهمیت فراوانتری

---

۱. ***مجموعه نظریات شورای نگهبان دوره اول***، حسین مهرپور (تهران، انتشارات کیهان ۱۳۷۱)، ج ۱، مقدمه، صفحهٔ ۳۱.

از مذاکرات مجلس دارد، تاکنون چاپ نشده است. ظرائف فقهی و حقوقی که از جانب فقها و حقوقدانان گزیده در این شورا مطرح شده است، رهگشای بسیاری از معضلات و مشکلات علمی، فقهی و حقوقی می‌تواند باشد. اگر آنچه به‌عنوان تفسیر اصلی از اصول قانون اساسی از سوی شورای نگهبان اعلام شود، در حکم قانون اساسی و همان اعتبار را دارد.[۱] چرا نباید مشروح مذاکراتی که به این تفسیر انجامیده است، مانند مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی و مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی منتشر شود؟ اگر چنین مجموعه‌ای در اختیار بود، بی‌شک ارزیابی استنادها و استدلالهای حقوقی و فقهی مهمترین رکن قانونگذاری کشور بسیار آسانتر می‌شد. امیدواریم دبیرخانهٔ شورای نگهبان هرچه زودتر نسبت به انتشار مشروح مذاکرات شورای نگهبان اقدام کند.

سخن در فوائد فقهی «مجموعه نظریات شورای نگهبان» بود. می‌دانیم فقه شیعه به دلائلی چند، از جمله دوری از حکومت، در مسائل اجتماعی راهی دراز درپیش دارد. صبغهٔ «فردی» خصیصهٔ اصلی فقه موجود ماست.[۲] موضوعات جدید سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و علمی کمتر مورد مداقّه و بررسی واقع شده و بالتبع احکام آن کمتر مورد ژرفنگری و استخراج بوده است. به لحاظ آنچه یاد شد اجتهاد فقهای ما با اتکای به ادلهٔ فقهی، کاری به پیامدهای فتوا یا هماهنگی یک فتوا با مجموعهٔ احکام شرعی گذشته نداشته است. مآلاً این‌که نظام مجری فتاوای فقها و مجتهدین احکام در هنگام اجرا با چه مشکلات و نابسامانیهایی دست و پنجه نرم خواهد کرد، هرگز دغدغهٔ یک فقیه نبوده است. لذا مسائل فرضی و دور از ابتلاء بسیاری در فقه ما مطرح شده، و اذهان فقها را به خود مشغول داشته است. اما مهمترین مسائل مورد ابتلای جامعه گاه مورد غفلت واقع شده است.

تأسیس جمهوری اسلامی، فرصتی مناسب برای فقه شیعه ایجاد کرد که با توجه به منابع غنی و روش مجرّب خود با مسائل اجتماعی دست‌وپنجه نرم کند و نقصان عظیم خلأ احکام اجتماعی اسلام را پر کند. چه‌بسا حوزه‌های علمیه، مراجع و علمای حوزه هنوز آنچنانکه شاید و باید اهمیت ضرورت پرداختن به این مهم را درک نکرده باشند. اما نهادهای فقهی نظام اسلامی از قبیل رهبری، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مجلس خبرگان قانون اساسی، مجلس خبرگان رهبری، قوه قضاییه و... بی‌شک در لمس مشکلات اجرائی یک نظام نوپا بیش از هرکس دیگری به این مهم واقفند. در این میان فقهای شورای نگهبان جایگاهی ویژه دارند. وظیفهٔ خطیر عدم مخالفت قوانین عادی با شرع انور حساسترین و مقدسترین وظایف محسوب می‌شود.

---

۱. *همان*، صفحهٔ ۳۰.

۲. از جمله رجوع کنید به مقالهٔ ارزشمند شهید سید محمدباقر صدر(ره) به نام همراه با تحوّل اجتهاد؛ جلد اول ***مجموعهٔ مقالات آیت‌الله شهید سیدمحمد باقر صدر***، همراه با تحول اجتهاد، ترجمهٔ اکبر ثبوت و... (تهران، روزبه ۱۳۵۹)، ص ۱۶ـ۱۱.

قوانینی که در دستور کار شورای نگهبان قرار می‌گیرد، از قبیل مسائل مألوف حوزه‌ها نیست، بلکه زنده‌ترین و حیاتی‌ترین مسائل اجتماعی یک نظام است که می‌باید با موازین شرعی ارزیابی شود. موازینی که قرنهاست صیقل نخورده و احکام اولیه‌ای که فارغ از حیات اجتماعی و حکومت اسلامی مورد استنباط و اجتهاد واقع شده است. بی‌شک بعضی مصوبات مهم مجلس با چنین معیاری خلاف شرع تلقی می‌شود. در ذهن مسؤولین اوایل دههٔ شصت چنین سؤالی خلجان می‌کرد: آیا با این تلقی از شرع می‌توان جامعه را اداره کرد؟ این نکته را در نامهٔ تاریخی رئیس مجلس وقت به حضرت امام‌خمینی رضوان‌الله تعالی علیه در تاریخ ۱۳۶۰/۷/۵ به‌نحوی می‌توان مشاهده کرد[1]، در چنین شرایطی نگاهها به احکام ثانویه معطوف می‌شود و مسئلهٔ «ضرورت» مطرح می‌گردد. این مسئله هرچند در فقه ما سابقه داشته و مورد بحث و فحص قرار گرفته، اما در این مرحله وارد صحنهٔ اجتماع می‌شود. و این آغاز مرحلهٔ دوم تطوّر فکری فقه حکومتی ماست. ضرورت را چگونه تشخیص دهیم؟ ملاکهای عمومیت ضرورت نوعی چیست؟ اینها و جز اینها سؤالهای میمون و مبارکی است که کم‌کم جوانه می‌زند. مجلس شورای اسلامی که مرجع تشخیص ضرورت تعیین شده است، با اکثریت نسبی در جهت تشخیص ضرورت عمل می‌کرده است، پس از مدتی حضرت امام رضوان‌الله تعالی علیه ملاک تشخیص ضرورت را به دوسوّم نمایندگان مجلس ارتقاء می‌دهد. نحوه برخورد فقهای متعبد شورای نگهبان که به حکم اولی دلبسته‌اند با قوانین جدید در این مجموعه خواندنی است.

حکم ثانوی، اگرچه شرعی است و متبع، ولی به‌هرحال مادام‌الضرورة والحرج است و به هرحال ماندنی نیست، با حکم ثانوی و ضرر و حرج و اضطرار چندصباحی نظم فقهی سامان می‌یابد. اختلافات طبیعی شورای نگهبان با مجلس یا مسؤولین اجرایی کشور در این وادی سبب خیر می‌شود. حضرت امام ــ رضوان‌الله تعالی علیه ــ بارها این مهم را به فقهای شورای نگهبان یادآور می‌شوند؛ اما براستی با فقه موجود، سخن همان بود که فقهای شورای نگهبان بر آن پای می‌فشردند. یعنی احکام اولیه برمبنای اجتهادات مألوف و حداکثر در بعضی موارد احکام ثانویه، توانی بیش از این نداشت و خروج از این دور بسته به شجاعت علمی بیش از اینها نیاز داشت. بدین‌ترتیب مرحلهٔ سوّم سیر تطور تفکر فقهی در جمهوری اسلامی آغاز می‌شود.

حکم حکومتی به‌عنوان حکم اولی شرعی وارد صحنه می‌شود. آنان که با فقه شیعه آشنایند، می‌دانند حضرت امام ــ رضوان‌الله تعالی علیه ــ در این وادی گام بلندی برداشت، توجه به عنصر زمان و مکان در اجتهاد و توجه به مصلحت نظام به‌عنوان یک امر شرعی، ره‌آورد این مرحله است. انتظار آن بود که فقهای شورای نگهبان این ملاک را نیز به میزانهای خود بیفزایند و طبق قانون اساسی، خود عهده‌دار این مهم شوند. چراکه پرسیدنی است چه کسی گفته است که مراد از اسلام در

---

۱. *مجموعه نظریات شورای نگهبان، دورهٔ اول*، ج ۱، ص ۷۳.

اصول چهارم و نودویکم قانون اساسی منحصر در حکم اولی (غیر حکومتی) و حکم ثانوی است؟ ولی گویی که این الفت ذهنی با تلقی سنّتی و فردمدارانه از احکام شرع اجازه نمی‌داد خارج از این محدوده را هم دین بدانیم. به‌هرحال مجمع تشخیص مصلحت نظام این مهم را به‌عهده می‌گیرد. در این مقام مناسب است چند سطری از نامهٔ امام‌خمینی ــ رضوان‌الله تعالی علیه ــ را در ارتباط با مجمع تشخیص مصلحت نظام در تاریخ ۱۳۶۷/۱۰/۱۰ متذکر شویم:

«تذکر پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند. چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست. حکومت فلسفهٔ عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحثهای طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوریهاست، نه‌تنها قابل حلّ نیست که ما را به بن‌بستهایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین این‌که باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد و خدا آن روز را نیاورد، باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای نکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت در ادارهٔ جهان نگردد»[1]

فقه ما در حل مسائل و مشکلات اجتماعی هنوز در خم اول کوچه است، ضوابط مصلحت نظام چیست؟ از تجربه فقه اهل سنت و جماعت درسها و عبرتها باید گرفت. غنای فقه شیعی پشتوانه‌ای است که با مجاهدت و بصیرت فقهای آگاه به زمان ــ ان‌شاءالله ــ به‌بار خواهد نشست.

به‌هرحال مطالعهٔ دقیق آراء شورای نگهبان ما را با سیر تطور فقهی دههٔ اول عصر جمهوری اسلامی و اولین کوششهای فقه شیعه در مسائل قانونی و اجتماعی آشنا می‌کند. میزان توفیق یا عدم توفیق فقهای شورای نگهبان و ریشه‌یابی آن مقال و مجالی دیگر می‌طلبد. این مجموعه مقدمهٔ مفیدی است بر عواملی که منجر به آراء نهایی حضرت امام خمینی رضوان‌الله تعالی علیه در باب اجتهاد و روش حوزه‌ها شد. توجه به آراء فقهی شورای نگهبان و بررسی علمی آن در مجامع علمی، دروس خارج حوزه‌های علمیه از سوی علما و فضلا و طلاب حوزه‌ها کمترین کمکی است که از ایشان در رابطه با نظام اسلامی انتظار می‌رود.

۷. در پایان بعضی از آراء مهم شورای نگهبان در این مجموعه به‌عنوان نمونه ذکر می‌شود و جهت پرهیز از اطالهٔ کلام از توضیح و تشریح درمی‌گذریم و تنها به ذکر عناوین بحث و توضیحی مختصر اکتفا می‌کنم.

یک: نظر شورا در باب طرح قانونی اراضی شهری مورخ ۱۳۶۰/۵/۲۹، به قول مؤلف کتاب: اصل

---

۱. **صحیفهٔ نور**، ج ۳۱، ص ۶۱.

مصوبه که یکی از قوانین بحث‌انگیز و پرسروصدای مجلس شورای اسلامی بود موجب ورود عامل جدیدی بنام «ضرورت» در سیستم قانونگذاری باشد. یعنی روی‌آوردن به «احکام ثانویه». حضرت امام‌خمینی رضوان‌الله تعالی علیه در پاسخ ریاست وقت مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۶۰/۷/۱۹ حد و مرز استناد به ضرورت را تعیین می‌کنند. سیر بحث پس از نظر کلیدی حضرت امام از سوی شورای نگهبان و مجلس خواندنی است.[۱]

دوم: نظر شورا در مورد لایحه حدود و قصاص و مقررات آن مورخ ۱۳۶۱/۵/۳۰ مبنی بر این‌که قانون نمی‌تواند میزان تعزیر را معین و مشخص نماید یا قاضی را ملزم نماید که در همان محدودهٔ مشخص‌شده از جانب قانون میزان تعزیر را تعیین کند.[۲]

سوم: نظر شورای نگهبان در مورد طرح الزام وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی به ارسال کلیهٔ قوانین مورد عمل به شورای نگهبان مورخ ۱۳۶۱/۶/۱۳.[۳]

چهارم: نظر شورای نگهبان در مورد طرح قانونی تشکیل شوراهای اسلامی کشوری مورخ ۱۳۶۱/۷/۱.[۴]

پنجم: نظر شورای نگهبان در مورد لایحهٔ متمم قانون بودجه سال ۱۳۶۱، مورخ ۱۳۶۱/۹/۱ که متعاقب آن شورا به این نحو اظهارنظر می‌کند: «با توجه به فتوای حضرت امام خمینی رضوان‌الله تعالی علیه چون برحسب تحقیقاتی که انجام شده سرمایهٔ بانک مرکزی ملک دولت است، استقراض دولت از بانک مرکزی قرض ربوی محسوب نمی‌شود.»[۵]

ششم: نظر شورا در مورد طرح قانونی احیاء و واگذاری اراضی مزروعی مورخ ۱۳۶۱/۱۰/۲۸. مؤلف پس از ذکر قانون مجلس می‌نویسد: این مصوبه مجلس هم از جمله مصوبات بحث برانگیز مجلس بود که مجلس اول و دوم را به خود مشغول داشت و سرانجام هم تاکنون به تصویب نهایی نرسیده است و مسکوت مانده و یکی از اشکالات عمده‌ای که فقهای شورای نگهبان برآن داشتند، این بود که محدودکردن سلطهٔ مالک در زمینی که ملک شرعی و قانونی اوست و آن را گرفتن و به دیگری واگذارکردن که به‌عنوان ضرورت در این طرح مطرح گردید، هنگامی می‌تواند محمل شرعی داشته باشد که مجلس ضرورت فعلی آن را، آن هم در سراسر کشور تشخیص بدهد. به‌دنبال اختلاف نظر شورای نگهبان و مجلس، حضرت امام‌خمینی رضوان‌الله تعالی علیه ملاک تشخیص ضرورت را دوسوم نمایندگان مجلس قرار دادند و نمایندگان مجلس را به توجه و دقت بیشتر در مصوباتی که عنوان ضرورت و حکم ثانویه دارد دعوت کردند. دنبالهٔ بحث پس از نظر امام خواندنی است.[۶]

---

۱. ***مجموعه نظریات شورای نگهبان، دورهٔ اوّل***، دکتر حسین مهرپور، ج ۱، ص ۶۸ـ۸۰.
۲. **همان**، ص ۲۲۵ تا ۲۲۹.
۳. **همان**، ص ۲۳۰، ۲۳۵.
۴. **همان**، ص ۲۵۱ تا ۲۵۸.
۵. **همان**، ص ۲۶۵ تا ۲۶۶.
۶. **همان**، ص ۲۶۷ تا ۲۸۸.

هفتم: نظر شورا در مورد لایحه قانونی اصلاح موادی از قانون مدنی مورخ ۱۳۶۱/۱۱/۴ از جمله در مورد سن رشد دختر.[۱]

هشتم: نظر شورا در خصوص لایحهٔ راجع به قانون منع دریافت خسارات و جرائم و بهره مندرج در قانون تأمین اجتماعی مورخ ۱۳۶۲/۱/۲۹ که منجر به این نظر می‌شود: دریافت بهره و خسارات تأخیر تأدیه از دولتها و مؤسسات و شرکتها و اشخاص خارجی که برحسب مبانی عقیدتی خود دریافت آن را ممنوع نمی‌دانند، شرعاً مجاز است.[۲]

نهم: نظر شورا در مورد تفسیر قانونی موادی از قانون اراضی شهری مورخ ۱۳۶۲/۵/۱۸ که پس از رفت‌وبرگشتهای فراوان بالاخره مجمع تشخیص مصلحت نظام در تاریخ ۱۳۶۷/۱/۱۶ نظر تفسیری مجلس شورای اسلامی را تأیید کرد.[۳]

دهم: نظر شورای نگهبان در مورد لایحهٔ تعزیرات مورخ ۱۳۶۲/۶/۱۰. رفت‌وبرگشتها، ابلاغ قانون از جانب رئیس‌جمهور وقت پس از پایان مهلت قانونی، و نامه به امام و بالاخره اشکالات به متن لایحه از مطالب خواندنی کتاب است.[۴]

در پایان ذکر این نکته ضروری است که این مباحث با همهٔ فراز و فرودهایش، شروعی مبارک و فتح بابی نیکو در فقه اجتماعی و سیاسی ماست، باشد تا با بصیرت ادامه یابد. ان شاءالله.

---

۱. **همان**، ص ۲۹۲ تا ۳۰۳.
۲. **همان**، ص ۳۳۶ تا ۳۴۲.
۳. **همان**، ص ۳۸۶ تا ۳۹۷.
۴. **همان**، ص ۴۰۵ تا ۴۳۰.

نگاهی اجمالی به بازنگری قانون اساسی*

صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (تهران، ادارهٔ کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹)، ۳ج، ۱۷۰۶ ص، وزیری.

۱. قانون اساسی متضمن کلیّهٔ قواعد و مقرّرات مربوط به قدرت، انتقال و اجرای آن است. حدود آزادی فرد در برابر قدرت، و حدّ و مرز اعمال تشکیلات حاکم در برخورد با حوزهٔ حقوق فردی در قانون اساسی تعیین می‌شود. قانون اساسی به مفهوم مادی آن در همهٔ جوامع تکامل‌یافته یافت می‌شود؛ اما به‌عنوان یک سلسله اصول و قواعد مدوّن زیر لوای یک متن رسمی و به‌عنوان یک قانون برتر، دستاورد نهضتی است که در مغرب‌زمین در پی انقلاب صنعتی در جهت «قانون‌سازی» جوامع به‌وقوع پیوست. هدف اصلی این حرکت، پایان‌دادن به خودسری حکام و تأمین آزادی‌های فردی بود. این جنبش از ایالت متّحدهٔ آمریکا در سال ۱۷۸۷ م آغاز گردید و در سال ۱۷۹۱ م با انقلاب فرانسه به اوج خود رسید.[۱]

۲. در جهان اسلام، نهضت قانون‌خواهی و تکیه بر حقوق اساسی یک قرن پس از غرب و تحت تأثیر آن آغاز شد. نخستین حرکت در این زمینه به نام «تنظیمات» خوانده می‌شود و در عهد سلطان عبدالمجید عثمانی (۱۸۶۱ـ۱۸۳۹) منجر به تنظیم امور دولت براساس جدید گردید. اولین قانون اساسی در مشرق‌زمین در سال ۱۸۷۶ م (۱۲۹۳ ق) در عهد سلطان عبدالحمید عثمانی (۱۸۷۶ـ۱۹۰۹) به‌نام «مشروطه» توسط مدحت‌پاشا و جمعی از متفکّرین با هدف تلطیف حکومت مطلقهٔ سلطنتی به‌وسیلهٔ مشروطه کردن آن به مراعات قانون اساسی نوشته شد. این قانون که اهم اصول آن از قوانین اساسی غربی اخذ شده است. نظام سیاسی را سلطنتی موروثی پارلمانی محصور در آل عثمان ترسیم کرده و قوای حاکم را به دو قوّهٔ مقنّنه و اجرائیه تقسیم می‌کند. سلطان مقامی مقدس و غیرمسئول است که نصب و عزل وزراء به‌دست اوست. قوه مقنّنه از دو مجلس انتصابی سنا (اعیان) و مجلس انتخابی شورا تشکیل می‌شود. ضمناً «مجلهٔ احکام عدلیه» شامل قانون مدنی دولت عثمانی نیز در سال ۱۲۹۳ هـ.ق (۱۸۷۶ م) منتشر شد.[۲]

۳. سی‌سال بعد قانون اساسی ایران در ۵۱ اصل در زمان مظفرالدین‌شاه قاجار به تصویب

---

* دو ماهنامه *آینهٔ پژوهش*، شمارهٔ ۱۴ـ۱۳، قم، خرداد ـ شهریور ۱۳۷۱، صفحهٔ ۱۲۷ـ۱۲۹.

۱. ر.ک: ***حقوق اساسی و نهادهای سیاسی***، دکتر ابوالفضل قاضی، چاپ دانشگاه تهران، ص ۸۹ـ۱۱۲.

۲. ر.ک: ***الانظمة السیاسیة و الدستوریة فی لبنان و سائر البلدان العربیة***، دکتر حسنی‌الحسن، ص ۱۷ـ۲۴.

می‌رسد. این قانون مانند قانون اساسی عثمانی اقتباس از قوانین غربی است. در پی پافشاری علما برای تطبیق قانون با قواعد شرع بالاخره، در تاریخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ هـ.ق. متمم قانون اساسی در ۱۰۷ اصل در زمان محمدعلی شاه قاجار به تصویب می‌رسد. در تاریخ آذر ۱۳۰۴ هـ.ش. با تغییر اصول ۳۶ تا ۳۸ انتقال قدرت از خاندان قاجار به خاندان پهلوی هموار می‌شود.[۱]

قانون اساسی چه در ایران و چه در عثمانی، اگرچه امید می‌آفرید، اما هرگز از استبداد هیأت حاکمه و تجاوز به حقوق حقّه ملت جلوگیری نکرد.

۴. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ و تأسیس جمهوری اسلامی، قانون اساسی جمهوری اسلامی توسط مجلس بررسی نهایی قانون اساسی با عضویت ۷۲ نفر (ازجمله ۴۲ مجتهد) از برگزیدگان ملت، پس از سه‌ماه شور و تشکیل ۶۷ جلسهٔ رسمی علنی، در ۱۷۵ اصل تنظیم شد و در ۱۲ آذر ۱۳۵۸ به تصویب مردم رسید. این قانون نخستین تجربهٔ تلفیق حقوق اساسی جدید با قوانین فقه شیعی در قالب یک حکومت اسلامی است. توجه به آزادی‌های مردم، روح استبدادستیزی و تمرکزگریزی و استقلال، از ویژگیهای بارز این قانون است. در تمامی این قانون، ثنویت دو نظام حقوقی شرعی و عرفی بخوبی به‌چشم می‌خورد. اما شور انقلابی و در پی آن جنگ تحمیلی و از همه مهمتر رهبری خاص مرحوم امام خمینی(ره) کمتر به این تضاد اجازهٔ بروز داد. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی توسط مجلس شورای اسلامی در سه جلد و در ۱۸۸۷ صفحه در سال ۱۳۶۴ منتشر شد. در سال ۱۳۶۸ جلد چهارم این مجموعه تحت عنوان راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی همراه با معرفی مجلس و اعضای خبرگان در ۴۵۷ صفحه چاپ شد که استفاده از مذاکرات یادشده را آسان می‌کند.

۵. پس از پذیرش قطعنامهٔ ۵۹۸، عادی‌شدن نسبی شرایط و آغاز دوران بازسازی، با تکیه بر بعضی ضعفها و نواقص که در طی ده‌سال به‌دست آمده بود، و از آنجا که در قانون اساسی نحوهٔ تجدیدنظر مشخص نشده بود، نمایندگان مجلس شورای اسلامی و اعضای شورای عالی قضایی از مرحوم امام خمینی(ره)، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی، تقاضای بازنگری در قانون اساسی کردند. مرحوم امام در تاریخ ۱۳۶۸/۲/۲۴ طی نامه‌ای به رئیس‌جمهور وقت هیئتی متشکل از بیست‌نفر از رجال مذهبی و سیاسی و پنج نفر به انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی را مأمور بازنگری و اصلاح قانون اساسی در چند محور نمودند. ازجمله: شرایط رهبری، عدم تمرکز در مدیریت قوای مجریه و قضاییه و صدا و سیما، چگونگی بازنگری قانون اساسی در آینده، مجمع تشخیص مصلحت برای حل معضلات نظام، تعداد نمایندگان و تغییر نام مجلس شورا. در اثنای کار این شورا، امام خمینی(ره)، معمار بزرگ جمهوری اسلامی، ندای حق تعالی را لبیک گفت و جهان

---

۱. ر.ک: ***لغت‌نامهٔ*** دهخدا، ذیل واژه قانون اساسی.

اسلام را به سوگ خود نشانید. شورای بازنگری از تاریخ ۷ اردیبهشت تا ۲۰ تیرماه ۱۳۶۸، با تشکیل چهار کمیسیون و طی ۴۱ جلسهٔ علنی ضمن اصلاحاتی در اصول و سرفصلها و مقدمهٔ قانون اساسی، چهل و هشت اصل مدوّن را به تصویب نهایی رسانید. مشروح مذاکرات این شورا در سه جلد در ۱۱۳۷ صفحه به همت مجلس شورای اسلامی منتشر شده است. در مقدمهٔ جلد اول وعده داده شده که این مجموعه چهارجلدی است که قاعدتاً جلد چهارم به راهنمای استفاده از این مذاکرات و معرفی مجلس و اعضای آن اختصاص خواهد داشت. امیدواریم که این جلد بدون تأخیر منتشر شود.[۱]

۶. این دو مجموعه (مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی و مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی) دو سند گرانبهای جمهوری اسلامی است و به لحاظ فقهی، حقوقی، سیاسی، فرهنگی، تاریخی و اجتماعی، حائز اهمیت فراوان است و مطالعهٔ دقیق آن بر فقها، حقوقدانان، مورخین و پژوهندگان مسائل سیاسی فرض است. آنچه در مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی عیان است، روحیهٔ تمرکزگرایی و شوراگریزی است. از مهمترین نکاتی که در بازنگری مورد بحث واقع شده، عبارت است از: مسئلهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، نحوهٔ نظارت بر عملکرد ولایت فقیه، توقیت ولایت فقیه.

مطالعهٔ دقیق این مذاکرات در چگونگی تفسیر قانون اساسی مؤثر است. آنچه حائز اهمیت فراوان است، این نکته است که چنین مطالب محوری و حیاتی در تفکر سیاسی و حقوق اساسی مردم با چه میزانی از عمق و اتقان مباحث فقهی و حقوقی تدوین شده و چه مقدار اهداف اولیه انقلاب رعایت شده، و به چه میزانی مصالح سیاسی زمان در تدوین و زاویهٔ نگرش اعضاء دخالت داشته است؟ مطالعه و تأمل در شروح مذاکرات شورای بازنگری پاسخ مناسبی به سؤال محوری یادشده است. به هرحال این مجموعه آینهٔ تفکر حقوق اساسی و میزان بینش سیاسی روزگار ماست.

---

۱. راهنمای استفاده از مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران همراه با معرفی شورا و اعضای آن در مهر ۱۳۷۳، در ۱۷۸ صفحه توسط مجلس شورای اسلامی منتشر شد.

مقایسه دو نظریه ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه*

این دو نظریه را از آن رو برگزیده‌ایم که قانون اساسی جمهوری اسلامی (۱۳۵۸ هـ.ش) متمایل به نظریه دوم است و در قانون اساسی بازنگری شده در سال ۱۳۶۸ (هـ.ش) به نظریه اول تصریح شده است. جای پای این دو نظریه در قانون اساسی فعلی با هم به‌چشم می‌خورد و عدم تمیز آنها از یکدیگر باعث خلطهای فراوان شده است. با توجه به تفاوتهای بنیادی این دو نظریه در زمینهٔ حقوق اساسی و لوازم سیاسی، تفکیک آنها از یکدیگر بسیار ضروری است.

الف) نقاط اشتراک دو نظریه:

۱. هردو نظریه منشأ و ماهیت دولت را زندگی مدنی و نظم و امنیت و سامان اجتماعی می‌دانند. هردو به ضرورت حکومت قایلند از دو جهت: یکی از این حیث که جامعه بدون حکومت به هرج و مرج و فساد می‌انجامد، دیگر آنکه بافت احکام اسلام به گونه‌ای است که بدون حکومت بخش قابل توجهی از احکام تعطیل می‌شود.

۲. هردو نظریه غایت دولت را خیر عمومی و مصلحت واقعی عامه معرفی می‌کنند و می‌کوشند این خیر و مصلحت را با راهنمایی دین و به دستیاری عقل بدست آورند. خیر عامه تنها در حیات دنیوی خلاصه نمی‌شود بلکه می‌باید عامل سعادت اخروی را نیز در ترسیم ابعاد مصلحت مدّنظر داشت. حفظ دین و اقامه احکام آن در صدر اهداف هردو نظریه قرار دارد.

۳. در هر دو نظریه سؤال اصلی «چه کسی باید حکومت بکند» است، در هیچ‌یک از دو نظریه سؤال مهم «چگونه باید حکومت کرد؟» به اهمیت سؤال اول مطرح نشده است. هردو نظریه با پاسخگویی به سؤال اول بسیاری از دغدغه‌های سیاست و دین را رفع‌شده فرض کرده‌اند. هرچند با توجه به اهمیت فراوان قانون اساسی در نظریه دوم عنایتی ویژه به سؤال «چگونه باید حکومت کرد» مبذول شده است.

۴. پاسخ هردو نظریه به سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟» واحد است: فقیه عادل مدبر. در هر دو نظریه در شرایط علمی حاکم، فقاهت و اجتهاد بالاترین عامل دانسته شده است. آشنایی با شرایط زمان و مکان و عدم انحصار در بینش تنگ رایج مدنظر هردو نظریه بوده است.

---

* *راهبرد* (فصلنامهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک)، شمارهٔ ۴، تهران، پائیز ۱۳۷۳، فصل سوّم مقالهٔ نظریه‌های دولت در فقه شیعه.

۵. هردو نظریه مبتنی بر این پیش‌فرض است: فقاهت بیشترین سهم را در مدیریت سیاسی اجتماعی اقتصادی فرهنگی جامعه داراست. فقیه به شرط مشورت با متخصصین و اهل فن توانایی اداره جامعه را دارد، اما یک مسلمان متشرع متخصص در یکی از احتیاجات جامعه از قبیل مدیریت، جامعه‌شناسی، حقوق، اقتصاد، سیاست و... با مشورت مجتهدین و فقها صلاحیت اداره جامعه اسلامی را ندارد. این فقیه است که همواره حرف آخر را می‌زند و هیچ تصمیم کلانی بدون امضای فقیه اعتبار شرعی ندارد.

۶. در هر دو نظریه شرایط نفسانی حاکم از قبیل عدالت، تقوا، دوری از بخل و جبن و مصانعه، و امثال آن بسیار مهم شمرده می‌شود، و عدالت فقیه را مانع بسیاری از انحرافات و اعوجاجات رایج حکومتها می‌دانند.

۷. هردو نظریه به ولایت فقیه معتقدند نه به وکالت اصطلاحی و مراد از ولایت، پله‌ای بالاتر از حکومت است. «ولی» کسی است که در کار مولی علیه در جهت خیر او تصرف کند «لذا حکومت در هر دو نظریه هدایت عامه را برعهده می‌گیرد و منحصر در ادارهٔ امور روزمرهٔ مردم و رفاه اجتماعی نیست».

۸. علی‌رغم قید مطلقه نظریه اول، ولایت و حکومت در هر دو نظریه مقید است به قیود ذیل:

اول: عدم معصیت خداوند. این قیدی است که مطلق اوامر انسانی مقید به آن هستند. قید عدم معصیت مقید هر اطلاقی است.

دوم: در جهت تحقق اهداف دین باشد. هر تصمیمی که چنین جهتی را تأمین نکند اسلامی نخواهد بود.

۹. در هر دو نظریه بدون مردم حکومت، قدرت عمل نخواهد داشت. لذا در تحقق عملی اهداف حکومت، مردم بزرگترین نقش را بازی می‌کنند. رأی مردم فی‌الجمله در بعضی مقاطع پذیرفته می‌شود.

۱۰. در هر دو نظریه فی‌الجمله صدور احکام حکومتی جایز است و ولایت نسبت به احکام اولیه و ثانویه مطلقه است. یعنی در تزاحم احکام اولیه، با توجه به مصالح جامعه اسلامی؛ واجبی ممکن است موقتاً ترک شود و حرامی موقتاً معمول گردد. هرچند در نحوه صدور آن بین دو نظریه تفاوت فراوان است.

۱۱. در هر دو نظریه بنابر تمرکز قوا است نه تفکیک قوا. لذا قوای مقننه، قضاییه و مجریه از هم مستقلند اما زیر نظر رهبر فعالیت می‌کنند (بنا به بعضی فروض در نظریه انتخاب).

۱۲. در هر دو نظریه خواست مردم در صورت مخالفت با احکام شرع و اهداف دین فاقد ارزش است.

ب) نقاط افتراق دو نظریه:

۱. **منشأ مشروعیت:** مهمترین و بنیادی‌ترین تفاوت دو نظریه در منشاء مشروعیت آن دو است. در نظریه ولایت مطلقه، فقیه منصوب خداست، و حکومت از بالا به پایین است. در نظریه ولایت

انتخابی فقیه، فقیه منصوب مردم است، و در چهارچوب شرایط دینی حکومت از پایین به بالاست. این فرق مادر بسیاری از فرقهای بعدی است. در نظریه اول حکومت وظیفه است، اطاعت از اوامر حاکم نیز فقط به حکم وظیفه انجام می‌گیرد. اما در نظریه دوم مردم ذی‌حق هستند. در نظریه اول ما با مکلف مواجهیم در نظریه دوم فارغ از مکلف‌بودن، صاحب حق هم در پیش رو داریم. در این نظریه تکلیف و حق با هم جمع شده‌اند. در نظریه اول حق یک‌طرف است، حق والی بر رعیت، اما از سوی رعیت وظیفه مردم در قبال حاکم مطرح است نه حق ایشان. اما در نظریه دوم هردو هم صاحب حقند، هم مکلف به حکم و وظیفه. در نظریه دوم حق دوطرفی است.

۲. **اسلامیت**: در نظریه اول اسلامیت حکومت با نصب از جانب شارع تأمین می‌شود، اما در نظریه دوم این اسلامیت با رعایت شرایط اسلامی در حاکم، پایبندی حکومت در اجرای احکام اسلامی و پی‌گیری اهداف اسلامی بدون انتصاب یادشده تأمین می‌شود. هرچند در نظریه اول نیز این‌گونه امور باید مراعات شود، اما مشروعیت حکومت (به‌معنای فقهیش) بر انتصاب متکی است نه بر موارد یادشده. در نظریه دوم اگرچه انتخاب به ممضای شارع معرفی می‌شود، اما مشروعیت (به‌معنای فقهیش) زاییده آن است.

۳. **نقش مردم**: این نقش در دو نظریه تفاوت فراوان دارد. در نظریه اول مردم در تأمین مشروعیت نظام هیچگونه محلی از اعراب ندارند. حکومت منصوب از جانب خداست و ناسوتیان را نرسد که سودای دخالت در لاهوت کنند. اما در نظریه دوم رای مردم با رعایت ضوابطی تأمین‌کننده مشروعیت نظام است.

رجوع به رأی مردم در نظریه اول در بعضی موارد با صلاحدید ولی فقیه میسر است. چنین رجوعی برای تقویت پشتوانه مردمی آن و خلع‌سلاح دشمنان نظام است. اما حتی در چنین رجوعی، اعتبار شرعی رأی مردم به تنفیذ ولی‌فقیه بستگی دارد. مثلاً در مورد ریاست جمهوری رأی مردم به‌تنهایی کافی نیست و تنفیذ ولی فقیه لازم است، در مورد قانون اساسی نیز مشروعیت با امضای رهبر حاصل می‌شود. لذا ولایت مطلقه فقیه اگر در برهه‌ای از زمان صلاح‌دید فرضاً ریاست جمهور را مستقیماً نصب نماید بر مردم لازم است امر وی را مطاع بدانند و اگر عزل یکی از نمایندگان مجلس شورا یا خبرگان را به مصلحت دید، کار وی مشروع است یا اگر مصلحت دید اصلی از اصول قانون اساسی را لغو نماید این حق وی خواهد بود. واضح است که تمام افعال ولی مطلق فقیه طبق عدالت و فقاهت وی تنها در خدمت مصلحت نظام است. اما از سوی دیگر اگر صلاح دید در مقطعی بعضی از مراتب را برمبنای رأی مردم برگزار کند این نیز مشروع است. در این صورت میزان رأی مردم است. به‌طور کلی با صلاحدید ولی فقیه میزان رأی مردم است نه مطلقاً.

۴. **مسئله بیعت**: در نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه بیعت یک امر اخباری و یک‌طرفه و اقرار به یک وظیفه است. اقرار به این‌که فرد مولی‌علیه است و اطاعت بر او واجب است، لذا اگر زمانی سر از اطاعت باز زد، می‌توان به این بیعت بر او احتجاج کرد، تو که بیعت کردی چرا سرپیچی می‌کنی؟ اما

بیعت برای مردم هیچ حقی را ایجاد نمی‌کند چراکه حاکم منصوب خداست، وظیفه و تکلیف مردم اطاعت است. این یک حکم شرعی است و مردم در این باره محق نیستند. «میثاق و بیعت مردم هیچگونه تأثیری در اصل ثبوت سمتهای الهی ندارد، تنها نقشی که میثاق مردم راجع به آنها دارد، انشاء تعهد و تثبیت اعتراف به آن سمت مجعول از طرف خداست.»[۱]

در نظریه دوم بیعت انشا است نه اخبار. بیعت وسیله انشا تولیت بین حاکم و مردم است. با بیعت اجمالاً ولایت محقق می‌شود. بیعت فی‌الواقع وسیله اعمال حاکمیت مردم است.

۵. **جمهوری‌بودن حکومت**: معنای جمهوری در دو نظریه تفاوت فاحش دارد. در نظریه ولایت مطلقه معنای «جمهوری اسلامی» یعنی «اصل مکتب اسلام توسط وحی الهی تثبیت شده است و چیزی بر او افزوده و یا از آن کاسته نمی‌شود و هیچ تأثیری برای بیعت جمهور و میثاق توده مردم نیست مگر انشا تعهد و گردن‌نهادن. به همین معنا رسالت رسول اکرم نیز جمهوری است، زیرا توده انسانهای متفکر بعد از ارزیابی آن را می‌شناسند و بعد از معرفت وی، اعتراف به حقانیت آن می‌نمایند. هکذا نبوت و وحی و قرآن»[۲]. «سمتهای الهی قابل جعل درباره غیر معصومین مانند فقیهان جامع‌الشرایط از قبیل منصب افتا و پست قضا و مقام ولایت همه آنها جمهورینند، یعنی ثبوت آنها فقط با نص و نصب الهی است و توسط معصومین حاصل می‌شود و اثبات و تنفیذ و اعتراف و... با آرا جمهور محقق می‌گردد»[۳] پس جمهوری اسلامی یعنی آن حکومتی که برمبنای اسلام حکمروایی صورت می‌گیرد و جمهور مردم هم این را پذیرفته‌اند. پذیرش به‌عنوان «حکم» غیر از انتخاب به‌عنوان «حق» است. جمهور مردم مکلفند بپذیرند و پذیرفته‌اند پس جمهوری است، نه این‌که جمهور حق انتخاب دارد و این حق را اعمال کرده است. معنای دوم جمهوری در نظریه ولایت مطلقه این است که فی‌الجمله بعضی از مسئولین با رأی مردم انتخاب می‌شوند. اما این توهم که کشور مبتنی بر حق انتخاب جمهور است یا همه مناصب چنین است باطل می‌باشد.

معنای جمهوری در نظریه دوم: جمهوری اسلامی دو رکن دارد: اسلامیت و جمهوریت. طبق اصل ششم قانون اساسی در جمهوری اسلامی امور کشور باید به اتکا آرا عمومی اداره شود. به‌نظر استاد مطهری، جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دمکراسی است یعنی این‌که مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند.[۴]

جمهوری یعنی مردمی، یعنی مبتنی بر مردم، و براساس خواست مردم البته با توجه به رکن دیگر با رعایت ضوابط اسلام. بالاترین نقطه نظام یعنی ولی فقیه با رأی مردم و براساس اراده مردم به قدرت می‌رسد. جمهوری‌بودن حکومت یعنی ابتناء آن بر حق خدادادی مردم به این معنا که مردم

---

۱. آیت‌الله جوادی آملی، ***پیرامون وحی و رهبری***، ص ۱۷۱ـ۱۷۵.

۲. پیشین. ۳. پیشین، ص ۱۷۷ـ۱۷۹.

۴. استاد مطهری، ***پیرامون انقلاب اسلامی***، ص ۸۱.

تأمین‌کننده مشروعیت نظام هستند. اسلامیت، نوع قوانین آن را معین می‌کند.

۶. **نصب و عزل حاکم**: در نظریه دوم: فقیه عادل توسط مردم یا خبرگان منتخب مردم به ولایت نصب می‌شود و در صورت فقدان شرایط یا تخلف در تعهدات توسط مردم یا خبرگان عزل می‌شود. در نظریه ولایت مطلقه فقیه: فقیه عادل توسط خداوند نصب می‌شود و با فقدان شرایط توسط خداوند یا به تعبیر دیگر خود به‌خود عزل می‌شود.[۱] خبرگان فقط کاشف از مصداق منصوب و معزول هستند. به عبارت دیگر در این نظریه کار خبرگان «اخبار» است، در نظریه انتخاب کار خبرگان «انشاء» است. این دو قول، زاییده این است که طبق نظریه ولایت مطلقه خبرگان ذی‌حق نیستند تا جعل ولایت کنند، اما در نظریه دوم خبرگان به نمایندگی از مردم ذی‌حقند و کسی حق فرمان بر مردم را ندارد مگر به اذن خودشان. شرع حداکثر شرایط حاکم را تعیین کرده، اما در میان مصادیق متعدد این مردم هستند که یکی را صاحب ولایت می‌کنند. بعضی قائلین نظریه نصب معتقدند دامنه اختیارات ولایت مطلقه فقیه تا آنجاست که می‌تواند حتی ولی فقیه بعد از خود را نصب نماید.[۲] اما قائلین به نظر انتخاب چنین حقی را برای حاکم به رسمیت نشناخته‌اند.

۷. **قانون اساسی**: در نظریه انتخاب، قانون اساسی در صورتی که مورد تعهد حاکم و موضوع بیعت مردم واقع شود از سوی مردم و حاکم واجب‌العمل است و هیچکدام حق تخلف از آن را ندارند و هیچ نهادی برتر از آن متصور نیست. طرفین برمبنای قانون بر یکدیگر احتجاج می‌کنند. قانون اساسی «میثاق ملی» است و عمل به آن طبق قاعدهٔ لزوم وفای به عهد (ضمن عقد لازم) واجب شده است.

در نظریه ولایت مطلقه، قانون اساسی و دیگر قوانین هیچ دخالتی در مشروعیت نظام ندارند، بلکه از باب ازدیاد توانمندی نظام و بستن دهان دشمنان نظام و نیز نظم مولّی‌علیه مورد رجوع واقع می‌شوند. «در حکومتی که اصالت با وظیفه است حاکم می‌تواند همه نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده تعطیل نماید، بدون آنکه در مشروعیت آن خللی وارد شده باشد»[۳].

«اصول چنین قانونی دو دسته است: دسته اول ملاک مشروعیت نظام است. دسته دوم چارچوبی است که باید اجزای حکومت، رابطه حکومت با مردم و رفتار مردم را سامان دهد، حاکم می‌تواند برخی اصول مربوط به کارآمدی نظام را عندالضرورت لغو یا تغییر دهد، درحالی که در دسته اول چنین اجازه‌ای را ندارد، حتی اگر همه مردم رأی به تغییر آن بدهند»[۴]. مراد از دسته اول اصول مربوط به اسلامیت نظام و اصل ولایت مطلقه فقیه است و مراد از دسته دوم بقیه اصول قانون اساسی است،

---

۱. حجت‌الاسلام والمسلمین فاکر، ***ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان***، رسالت، ۶۹/۷/۱۹

۲. آیة‌الله آذری قمی، ***پرسش و پاسخ‌های مذهبی سیاسی***، ص ۲۰۱.

۳. دکتر محمّدجواد لاریجانی، ***نقد دینداری و مدرنیسم***، ص ۶۳ـ۶۵.

۴ و ۲. دکتر محمّدجواد لاریجانی، ***نقد دینداری و مدرنیسم***، ص ۶۳ـ۶۵.

لذا نقض قانون اساسی از جانب حاکم «نقض ظاهری» است زیرا مبتنی بر رعایت دو اصل یادشده است. «در این نظریه، وظیفه فوق قانون است»[۱] و البته این وظیفه توسط مقام ولایت فقیه تعیین می‌شود، نه این‌که هرکس به‌عنوان وظیفه هرچه خواست انجام دهد. «اگر این وظیفه را شارع تعیین کند، مردم وظیفه شرعی را به اطاعت از قانون دارند و این امر به مراتب قویتر از یک قاعده اخلاقی مانند وفای به عهد است».[۲] به نظر قائلین به انتخاب البته این مقایسه نسبت به حکومت انتخابی لاییک رواست، اما اگر همین «وفای به‌عهد» اخلاقی، حکم شرعی وجوب هم بدنبال داشت کمااین‌که در ولایت انتخابی فقیه دارد، قوت آن به‌مراتب بیش از وجوب شرعی تنها است.

در نظریه ولایت مطلقه فقیه، مشروعیت قانون اساسی و دیگر قوانین از مقام ولایت ناشی می‌شود. لذا قانون در مرتبه متأخر از ولایت مطلق فقیه است نه در عرض و همطراز با آن، نه فوق آن. «در نظام ولایت فقیه، فوق قانون وجود دارد وظیفه بر قانون مقدم است. ولیّ می‌تواند بر قانون، یا حتی قانون اساسی در هنگام لازم پیشی گیرد».[۳]

بعلاوه تنفیذ و امضای قانون اساسی الزام و تعهدی برای ولی‌فقیه ایجاد نمی‌کند. او می‌تواند در صورتی که صلاح بداند یک طرفه آن را لغو کند. اوامر ولی فقیه در حکم قانون است و در صورت تعارض با قانون مقدم بر قانون است.

۸ **مسئلهٔ نظارت‌پذیری و مهار قدرت سیاسی**: در نظریه ولایت مطلقه فقیه، حاکم در برابر خداوند مسؤول است و هیچ نهاد بشری قانونی حق نظارت بر وی را ندارد. لذا همگان تحت نظارت ولایت مطلق فقیهند. اما ایشان تنها در برابر خداوند مسؤولند، بنابراین نظریه حتی خبرگان نیز حق نظارت بر ولایت مطلقه فقیه را ندارند. تنها جهت مقدمه کشف می‌توانند کسب اطلاع کنند.[۴] به عبارت دیگر نظارت خبرگان بر ولی فقیه استطلاعی است نه استصوابی.

«فارغ از محدوده امر به معروف و نصیحت به ائمه مسلمین (که وظیفه‌ای عمومی است) برای خبرگان هیچگونه امتیازی در مقررات شرعی و قانونی جهت نظارت و مراقبت بر کارهای رهبری و عزل او وجود ندارد و تعیین چنین حقی برای هر فرد و جمع به‌منزله انکار ولایت مطلقه رهبری است. بلکه این رهبر است که می‌تواند هر مصوبه‌ای از مصوبات خبرگان را نیز اگر خلاف مصالح

---

۲. همان، ص ۷۶.

۳. همان، ص ۷۷ـ۷۸

در مقاله «حکومت و مرز مشروعیت» سعی بلیغی در دفاع عقلانی از نظریه ولایت مطلقه فقیه به شیوه هگلی و برمبنای «تئوری حکیم شاهی» فلسفه یونانی به‌کار رفته است. نویسنده محترم مشخص نمی‌نماید این استنتاج چگونه به مقصد رهروان دولت هگلی در قرن بیستم نمی‌انجامد.

دو مفهوم فراموش شده «حق و آزادی» اگرچه در مواجهه با فرهنگ غربی در اندیشه متفکران مسلمان بکارگرفته شده، اما آیا می‌توان ریشه دیرینه آنها را در قرآن کریم، سنت نبوی و سیره علوی انکار کرد؟

۴. فاکر، ***ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان***، رسالت ۶۹/۷/۱۹.

عالیه اسلام تشخیص داد به‌طور یک‌جانبه ملغی نماید. اگر ما برای خبرگان نسبت به رهبری اختیاراتی حتی بیشتر از اختیارات مجلس شورا نسبت به رئیس‌جمهور قائل شدیم... دیگر اثری از آثار ولایت باقی نمانده است.»[۱] «چگونه ولایت مطلقه فقیه و نایب امام زمان(عج) محتاج نظارت است؟»[۲]

اگر خبرگان حق نظارت بر رهبری را داشته باشند می‌شوند رهبر مخفی پشت صحنه، آن هم افرادی که خودشان اطراف شبهه‌اند. این یعنی قدرت اصلی در دست آنها. در هیچیک از مسؤولین ناظر نیست در رهبر که امکان لغزشش کمتر است به طریق اولی، اصلاً نظارت دون شأن رهبری است».[۳]

از سوی دیگر قدرت رهبری با عدالت درونی ایشان کنترل می‌شود و محتاج کنترل بیرونی نیست. اصلاً کدام نهاد فوق رهبری است که بتواند چنین کند؟ مافوق رهبری فقط خداوند است هم او ناظر و مراقب اعمال ایشان است. و کفی بالله رقیبا.

در نظریه انتخاب، ولی فقیه در مقابل خبرگان منتخب مردم مسؤول است و ایشان حق نظارت بروی و سؤال از او را دارند. این همان نظارت عمومی است که نهادینه شده است. برمبنای این نظریه خبرگان منتخب عنداللزوم «حق استیضاح رهبر» را دارند. برطبق این نظریه پدیدهٔ قدرت در انسان عادی ضایعه‌آفرین است، لذا سلامت قدرت سیاسی علاوه بر «مهار درونی» علم و عدالت محتاج «مهار بیرونی» است. این مهار می‌تواند موقت‌بودن زمان رهبری، تقید به قانون اساسی، مسؤولیت در برابر خبرگان،... باشد، حق نظارت عمومی یا حق نظارت استصوابی (نه استطلاعی) خبرگان بالاترین ضامن سلامت قدرت سیاسی در جامعه است.

۹. **اطلاق و تقیید اختیارات دولت در نظریه نصب**: حاکمیت تجزیه‌پذیر نیست، توأم با تمرکز است، مفهومی بسیط است وقتی همه نظام مشروعیتش را از ولی فقیه می‌گیرد و در رتبه متأخر از وی است چه چیزی می‌خواهد اختیارات وی را تقیید کند؟

«براساس اعتقاد توحیدی ما این‌که تمرکز قدرت فسادآور است درست نیست، ما به عکس قائل هستیم، قدرت فساد نمی‌آورد، فساد از حواشی قدرت ناشی می‌شود».[۴] ولی‌فقیه هرآنچه مصلحت بداند می‌تواند انجام بدهد. «اختیارات ولی‌فقیه همان اختیارات رسول‌اکرم(ص) و ائمه(ع) است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد. اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه نیست. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادها

---

۱. همان، ص ۱۹، ۶۹/۷/۲۱.

۲. صورت *مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۳، ص ۱۲۷۰.

۳. همان، ۱۲۶۳ـ۱۲۶۱ مطالعه دو مجموعهٔ بررسی نهایی قانون اساسی (۱۳۵۸) و بازنگری قانون اساسی (۱۳۶۸) برای همگان بویژه اعضای محترم آنها مغتنم، درس‌آموز و عبرت‌انگیزست.

۴. حجت‌الاسلام والمسلمین عمید زنجانی، رسالت ۱۳۷۱/۳/۲۰.

مخالف مصالح کشور است یک‌جانبه لغو نماید و می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند... این از اختیارات حکومت است و بالاتر از اینها هم مسایلی است.»[۱] بنابر این دست ولی‌فقیه برمبنای مصلحت کاملاً باز است نه احکام اولی و ثانوی فقهی در این راه مانعی است، نه قانون اساسی و تعهدات شرعی و عرفی رادعی. او حتی می‌تواند مصوبات خبرگان را کان لم‌یکن اعلام کند. توجه به نمونه‌ای از آراء اعضای محترم شورای بازنگری قانون اساسی در زمینه اختیارات ولایت مطلقه فقیه مفید خواهد بود. «فلسفه ولی و رهبر و امام برای حکومت اسلامی اصلاً این است که قید و بندی نداشته باشد تا در مواقع ضروری و معضلات بتواند برخورد کند و تصمیم بگیرد و هیچ حالت منتظره‌ای نباشد».[۲] «مسئله تحدید اختیارات رهبری را نباید مطرح کنیم چرا تحدید بشود مگر این‌که نظام از پایه خودش از ریشه خودش منقطع شود، رهبر یک شخص سیاسی در کنار دیگر رؤسای کشور نیست...».[۳]

«از نظر اسلام اصل در ولایت و رهبری یک ولایت تامه و اختیارات گسترده در همه امور است، ولایت کامل و شامل اختیاراتی که هیچ‌چیز نتواند سد راهش شود و در تمام امور بتواند مستقیماً دخالت کند».[۴]

«این‌که خبرگان در ضمن بیعت، رهبر را مقید کنند درست نیست، خبرگان حق شرط ندارند».[۵]

طبق نظریه دوم مردم می‌توانند حاکم را برمبنای شرطی از قبیل قانون اساسی انتخاب کنند، چنین شرطی نافذ است. به‌نظر قایلین به انتخاب: «معنی ولایت مطلقه فقیه این نیست که ولی‌فقیه فعال مایشاء باشد و بتواند بدون حساب و کتاب هر کاری را انجام دهد. مثلاً قانون اساسی و قوانین مصوبه کشور یا قوانین اسلامی را نادیده بگیرد، بلکه معنی ولایت مطلقه فقیه ادارهٔ کشور برطبق مصالح عالیهٔ کشور در چهارچوب قوانین اسلامی و قانون اساسی است. چنانچه ولایت مطلقه پیامبر اکرم(ص) نیز بدین معنی است که در چهارچوب احکام خدا ملت را اداره کند. چون جمع کثیری از فقها ولایت فقیه را محدود به تصرّف آنان در امور جزیی از قبیل اموال ایتام و مجانین و اشخاص غایب و قاصر می‌دانستند، تعبیر به ولایت مطلقه در مقابل محدودیتی است که این جمع از فقهاء قائل بودند و منظور از آن ولایت در همهٔ شؤون سیاسی و بلاد اسلامی است که او را به رهبری انتخاب کرده‌اند، ولی در چهارچوب قوانین اسلامی و مقرّرات تصویب شده از ناحیهٔ ملتی که رهبری او را پذیرفته‌اند. با فرض این‌که ملت به قانون اساسی رأی داده و مجلس شورا به‌عنوان مرکز قانونگذاری تعیین شده و رهبر و خبرگان براساس قانون اساسی انتخاب شده‌اند قهراً اختیارات

---

۱. امام‌خمینی، ***صحیفهٔ نور***، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۲. ***صورت مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی***، ص ۶۷۳.

۳. همان، ص ۲۱۹ـ۲۲۰.

۴. همان، ص ۶۷۶.

۵. همان، ص ۷۰۰.

رهبر در چهارچوب قانون اساسی و اختیاراتی است که در آن برای او تعیین شده است.»[۱]

۱۰. **مدت زمامداری**: در نظریه ولایت مطلقه، مدت زمامداری ولی فقیه «مادام‌العمر» یا به زبان فقهی «مادام‌الشرایط» است. در نظریه انتخاب می‌توان ولی‌فقیه را برای یک مدت محدود مثلاً ده‌سال انتخاب کرد و با انقضای زمان، ولایت وی منتفی می‌شود، البته انتخاب مجدد وی بلامانع است. بنابر نظریه انتخاب، محدودیت زمانی یکی از مؤثرترین اهرمهای مهار قدرت سیاسی و باعث سلامتی آن است. برعکس، قایلین به نظریه اول طبع قدرت ولایت مطلقه را دایمی و توقیت آن را خلاف قداست و مصلحت و شأن چنین مقامی می‌دانند. چراکه «متعارف نیست فردی ده‌سال نایب امام زمان باشد و پس از این مدت چنین نیابتی را نداشته باشد».[۲] البته اگر در مدت زمامداری ولی مطلق فقیه، فقیه دیگر افضل از او شد، خودبه‌خود ولایت اولی ساقط شده به فقیه افضل ولایت منتقل می‌شود و احتیاجی به صبرکردن تا وقت خاص هم نیست. ظاهراً با پذیرش انتصاب الهی دوام قدرت لازمه آن است.

۱۱. **وحدت و تعدد حکومتها**: در صورتی که قائل به نظریه انتصاب باشیم تمامی فقها نایب امامند، اولین فقیهی که «مبسوط الید» شد، وظیفه همگانی، یاری وی است برای اقامه دولت حق. لذا ما یک حکومت اسلامی خواهیم داشت و حاکم آن «ولی امر مسلمین جهان» خواهد بود. اصولاً چنین حکومتی «ام‌القرای جهان اسلام» است. و لازم نیست خبرگانی از سراسر گیتی در «کشف مصداق» ولی‌فقیه شرکت کنند. همینکه بخشی از ایشان او را کشف کردند او «ولی امر مسلمین جهان» خواهد بود. البته اگر در دو نقطه زمین دو فقیه تشکیل حکومت دهند، طبق نظریه انتصاب، فقیه افضل ولی امر است و بر دیگری واجب است تحت ولایت فقیه افضل انجام وظیفه کند. با توجه به عدالت فقها هرگز مشکل تزاحم تصورکردنی هم نیست.

براساس نظریه انتخاب، هر حکومتی محدود به قلمرو انتخاب‌کننده‌هاست. براساس این نظریه معقول نیست فقیه منتخب گروهی بر گروه دیگر حکم براند، مگر گروه دوم او را به حاکمیت بپذیرند. بنابراین براساس نظریه انتخاب «دول متعدد اسلامی» می‌توانیم داشته باشیم. البته مطلوب این است که دول متعدد مسلمان با یکدیگر متحد شوند و «اتحاد جماهیر اسلامی» تشکیل شود. اما این وحدت و تعدد براساس «اراده ملی» و «مصالح امت» تعیین می‌شود بنابراین براساس نظریه انتخاب «مسئله حاکمیت‌های ملی» با «وحدت دینی» قابل جمع است.

۱۲. **مصلحت نظام**: برمبنای نظریه ولایت مطلقه مصلحت نظام از همه چیز بالاتر است و مسؤول اصلی تشخیص این مصلحت نیز شخص ولی‌فقیه است (اگرچه از طریق بازوی مشورتی مجمع تشخیص مصلحت نظام) اما این مشورت الزامی نیست. در نظر قایلین به انتخاب اگرچه اصل

---

۱. آیت‌الله منتظری، ۱۳۷۲.

۲. *صورت مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی*، ص ۱۲۱۰.

تقدم مصلحت نظام فی‌الجمله امری عقلایی است اما غیرمضبوط‌بودن و اولویت مطلقه آن نگرانی‌هایی پیرامون شناورشدن فقه، قانون، اعتقادات، اخلاق و حقوق شخصی را بدنبال دارد و مسلک «اصالت نظام» را تداعی می‌کند. عدالت اگرچه مانع معصیت است اما مانع خطا نیست و علم نیز به هرحال محدود است. لذا در نظریه دوم بکارگرفتن اولویت مصلحت نظام بسیار دشوارتر از نظریه اول می‌تواند باشد. این بکارگیری توسط نهادی مستقل از ولی امر و قابل ارزیابی وسؤال است. طبق نظریه دوم حاکم در تعطیل فقه و قانون، اعتقاد و اخلاق، و تعهدات و پیمانهای عمومی مطلق‌العنان نیست تا هرآنچه صلاح می‌بیند عمل کند. «نهادینه‌شدن» تشخیص مصلحت و ارزیابی پیامدهای هر مصلحت‌سنجی و دشواری و صعوبت بکارگیری آن در نظریه دوم مدنظر است. نگرانی از تجمیع و تمرکز همه اختیارات در شخصی واحد در نظریه اول، قایلین به نظریه دوم را عملاً به توزیع قدرت کشانیده است. در این نظریه تأسیس نظام جهت اعتلای دین و اقامه ارزشها بوده است، نه برعکس.

۱۳. **آزادی‌ها:** در نظریه اول آفت بزرگ جامعه «فساد» شمرده می‌شود و نظم بر آزادی مقدم داشته می‌شود و بعضی محدودیتها را شرعاً برای صلاح جامعه باید تحمل کرد. در نظریه دوم در چهارچوب شرع (فارغ از مصلحت‌اندیشی‌های انسانی) سلب آزادی در زمره بزرگترین فسادهاست. و شکوفایی استعداد انسان تنها در پناه آزادی میسر است، لذا در میان شرایط و تعهدات حکومت، «حفظ آزادی‌های مشروع» جایگاهی بسیار بااهمیت دارد. در این دیدگاه اسلام هرگز با محدودیت پیشرفت نکرده است.

به‌نظر استاد مطهری: «من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها.»[۱]

محدودهٔ آزادی‌های سیاسی در هریک از دو نظریه بسیار متفاوت است. مقایسه تفصیلی این دو، موضوع بحث مقاله دیگر راقم این سطور است.

۱۴. **قابلیت اداره جامعهٔ مدنی:** مبنای نظریه ولایت مطلقه فقیه نصب قهری و نفس‌الامری فقیه است به ولایت. چنین مبنایی «اعتقادی وشخصی» است، منکرین چنین مبنایی در این نظریه دلیلی برای اطاعت نمی‌یابند. اعم از این‌که در کبرای چنین نصبی مردد باشند یا در صغرای آن، یا اصولاً از مذهب و دین دیگر باشند. الزامات شرعی قایلین نظریه، در نظر منکرین مشروع نیست و چون اصل بر پذیرش اختیاری مبنای شرعی است منکرین مبنا در «بحران مشروعیت» دست‌وپا می‌زنند.

اما قایلین نظریه انتخاب معتقدند از آنجا که برمبنایی عقلایی و غیرشخصی دست یازیده‌اند، حتی اقلیت نیز بلحاظ عقلایی ملزم به همراهی با اکثریت است. او با ورود خود به جامعه این مبنای

---

۱. استاد مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۱۹.

عقلایی را پذیرفته است بی‌آنکه این تقدم عملی نظر اکثریت بر اقلیت (در آنجا که منافی شرع نباشد و به‌شرط رعایت حقوق اقلیت) تقدم واقعی قلمداد شود. همین وسعت دید به نظریه انتخاب توان تأسیس جامعه مدنی برمبنای عقل و شرع و جمع بین حکم الهی و حق مردمی را اعطا می‌کند. حال آنکه به زعم ایشان نظریه انتصاب توان اداره جامعه مدنی را به دلیل مواجهه با بحران مشروعیت فاقد است. قایلین انتخاب می‌پندارند نظریه انتصاب تنها در جامعه‌ای کارآیی دارد که همگان به صغری و کبرای نصب الهی گردن نهاده باشند.

***

در «اندیشهٔ سیاسی» ما راه درازی درپیش داریم. آنها که می‌پندارند رسیده‌اند از طول راه و عظمت مقصد بی‌خبرند. نظریه‌های دولت در این بین تازه در حال شکفتن است. این نظریه‌ها اختصاصی به ما ندارد. دیگران نیز با همین مسائل مواجه بوده‌اند و در برابر مشکلات هر نظریه پاسخهایی نزدیک به پاسخهایی که ما اندیشیده‌ایم ارائه کرده‌اند. اولین شرط رشد و بالندگی اندیشه سیاسی پذیرش همین نکته ساده است که «نظریه‌های مختلف در یک مطلب ممکن است». «هر نظریه نیز می‌تواند نهایی نباشد». آنچه ارائه شد بیش از فهرستی از مباحث لازم آتی و مختصری از آن مفصل نیست، ابهامات ناشی از اجمال در طرح گسترده بحث مرتفع خواهد شد. مهم این است که از پس انتقادات هر نظریه موفق به‌در آییم. بررسی براهین و استدلهای هر نظریه و نقد و ارزیابی آنها ادامه این مقال خواهد بود. نگارنده براین باور است که طریقه حفظ و ارتقا جمهوری اسلامی تنها از طریق تبیین و دفاع عقلانی از مبانی متقن آن می‌باشد. امید آنکه این بحث قدمی ــ هرچند کوتاه ــ در اتقان و استحکام مبانی جمهوری اسلامی به‌حساب آید.

مبنای امام‌خمینی، انتصاب یا انتخاب؟[1]

نظریه‌های دولت، یکی از مهمترین مباحث اندیشه سیاسی اسلام معاصر می‌باشد. نگارنده از این‌که بخش اول مقاله ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه*** چند روز پس از انتشار مورد عنایت و شایسته نقد تشخیص داده شده است، خداوند را سپاسگزار است. و بحث در این زمینه را قدمی در طریق اتقان و استحکام مبانی نظری جمهوری اسلامی بشمار می‌آورد. هرچند دست‌یازیدن نویسنده ناشناس نامه وارده به حربه تهدید و ارعاب در صدر و ذیل آن، بشدت از اعتبار علمی نقد کاسته است. با اغماض از این نامهربانی‌ها، توضیحات ذیل را در پاسخ اشکالات مطروحه لازم می‌دانم. این نکات در بخش دوم مقاله به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت. انشاءالله

در بخش اول مقاله، «نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» در کنار پنج نظریه فقهی دیگر به اختصار معرفی شده است. در بخش تطبیقی از نقاط مشترک و موارد افتراق این نظریه با نظریه «ولایت انتخابی فقیه» سخن رفته است.

۱. با توجه به این‌که امام خمینی(ره) در مسئله ولایت فقیه در مواردی به‌صراحت از انتخاب سخن گفته‌اند، آیا می‌توان محور نظر حضرت امام را «نصب» قرار داد و نظریه ایشان را «ولایت انتصابی فقیهان» دانست؟

پاسخ مثبت است، چراکه تصریحات ایشان به نظریه انتصاب چندین برابر موارد محدود استناد به انتخاب می‌باشد. مهمترین مستند رأی حضرت امام مکتوبات فقهی ایشان یعنی کتاب‌البیع و حکومت اسلامی است و رأی فقهی ایشان در کتب یادشده انتصاب فقیه عادل از سوی شارع مقدس می‌باشد. اشاره به انتخاب صرفاً در پیامهای محدودی مندرج در صحیفهٔ نور آمده است. کلمات ایشان در مقام خطابه و سخنرانی دال بر انتخاب، با ارجاع به محکمات فقهی ایشان تأویل می‌شود. لذا انتخاب، «کشف از مصداق منصوب» معنی می‌گردد و کار خبرگان اخبار می‌شود نه انشاء. خبرگان ذی‌حق نیستند تا جعل ولایت کنند.

کلمات امام سه‌گونه دیگر نیز تبیین شده است:

اول: ترکیبی از انتصاب و انتخاب. شارع ولی‌فقیه را نصب می‌کند و مردم فقیه منصوب

---

۱. نخستین عکس‌العمل علنی در برابر مقالهٔ نظریه‌های دولت در فقه شیعه(۱) (فصلنامهٔ راهبرد، شمارهٔ ۴، تهران، پائیز ۱۳۷۳) نامهٔ وارده با امضای محفوظ در صفحهٔ حوزهٔ روزنامهٔ جمهوری اسلامی (۱۳۷۳/۱۰/۵) بود. این مقاله پاسخی است به نامهٔ یادشده که در تاریخ ۱۳۷۳/۱۰/۱۹ در همان روزنامه منتشر شده است.

را انتخاب می‌نمایند.

دوم: انتخاب فقیه عادل توسط مردم محور اندیشهٔ سیاسی حضرت امام(ره) است.

سوم: اصولاً در آثار ایشان یک نظریه سیاسی منسجم و منظم به‌چشم نمی‌خورد. ایشان در مقاطع مختلف به مقتضای زمان و مکان سخن رانده‌اند. در حوزه درس نجف به گونه‌ای، در مصاحبه‌های پاریس به گونه‌ای دیگر و بر سریر حکومت در تهران به گونه‌ای دیگر.

نگارنده این سه تبیین را با مبانی فقهی حضرت امام ناسازگار یافته است. تبیین مختار مبتنی بر پنج پیش‌فرض است:

یک: رأی سیاسی امام در مبانی و اصول در طول زمان دچار تغییر و تحول نشده است.

دو: امام‌خمینی قائل به یک نظریه سیاسی منسجم است.

سه: مبانی فقهی اساس نظریه امام خمینی است.

چهار: مشروعیت حکومت یا با انتصاب تأمین می‌شود یا با انتخاب. این دو مبنا با هم جمع نمی‌شوند.

پنج: مبنای فقهی امام خمینی در ولایت فقیه، انتصاب فقیه عادل از سوی شارع مقدس است.

نویسنده نامه بی‌اعتنا به پیش‌فرضهای یادشده، تبیین سازگار با مبنای فقیه را برنتافته است.

۲. آیا مراد از انتصاب در «نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» همان رعایت شرایط اسلامی در حاکم است؟

پاسخ منفی است. رعایت شرایط خاص، شرط لازم است اما کافی نیست. نصب، انشاء ولایت در فرد صاحب شرایط است و بدون این انشاء و جعل، نصب حاصل نمی‌شود. رعایت شرایط در حاکم، از نقاط اشتراک دو نظریه انتصاب و انتخاب می‌باشد. نویسنده نامه از درک تفاوت رعایت شرایط اسلامی و انتصاب عاجز مانده است.

۳. مردم در ولایت انتصابی مطلقه فقیه چه نقشی دارند؟ در این نظریه مردم در تحقق عملی اهداف حکومت بزرگترین نقش را دارند. اما در تأمین مشروعیت نظام محلی از اعراب ندارند. رجوع به مردم در بعضی موارد با صلاحدید ولی‌فقیه میسر است، اما اعتبار شرعی رأی ایشان به تنفیذ ولی‌فقیه بستگی دارد. با صلاحدید ولی‌فقیه میزان رأی مردم است نه مطلقاً. نویسنده نامه تفاوت بین نقش مردم در مقام مشروعیت و نقش مردم در مقام تحقق عملی و کارآمدی را درک نکرده است. با مؤیدات مقام دوم نمی‌توان نقش مردم را در مقام اول اثبات کرد.

۴. آیا ولی فقیه در برابر مردم مسئول است؟ نویسنده نامه ولی مطلق فقیه را در برابر مردم مسئول دانسته است. مراد از مقام مسئول چیست؟ مقامی که می‌توان از او سؤال کرد و او موظف به جواب است. مقامی که عملکردش قابل ارزیابی و نظارت است و در صورت لزوم قابل استیضاح. در قوانین اساسی مشخص می‌شود هر مقامی در برابر چه کسی مسئول است. مثلاً رئیس‌جمهور در مقابل مجلس شورا مسئول می‌باشد. ولی مطلق فقیه در برابر کدام نهاد قانونی مسئول است، تا ایشان

موظف به پاسخ باشند؟ دو وظیفه شرعی امر به معروف و نصیحت به ائمه مسلمین نسبت به مقام رهبری در کدام اصل از اصول قانون اساسی نهادینه شده است؟ لزوم اطاعت مطلقه چگونه با حق سؤال مردم سازگار است؟ آیا روا نیست گفته شود طبق نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه و قانون اساسی مبتنی بر آن، مقام ولایت تنها در برابر خداوند مسئول است و در برابر مردم مقامی غیرمسئول می‌باشد؟

۵. آیا نهادهای بشری حق نظارت بر مقام ولایت مطلقه فقیه را دارند؟ یا این‌که انتخابی و انتصابی‌بودن ولایت ربطی به حق نظارت ندارد؟ هیچ نهاد بشری قانونی حق نظارت بر مقام ولایت را ندارد. حتی خبرگان نیز حق نظارت بر مقام ولایت انتصابی مطلقه فقیه را فاقدند. تنها جهت مقدمه کشف می‌توانند کسب اطلاع کنند. نظارت خبرگان بر ولی فقیه استطلاعی است نه استصوابی. تعیین چنین حقی برای هر فرد و جمعی به‌منزله انکار ولایت مطلقه رهبری است. بلکه این رهبر است که می‌تواند هر مصوبه‌ای از مصوبات خبرگان را نیز اگر خلاف مصالح عالیه اسلام تشخیص داد یکجانبه ملغی نماید. چگونه ولایت مطلقه فقیه و نایب امام‌زمان(عج) محتاج نظارت است؟ (مستند جملات فوق در مقاله آمده است). حال آنکه حاکم منتخب مردم تحت نظارت خبرگان منتخب ایشان و مقید به قانون اساسی مورد پذیرش آنان می‌باشد.

۶. آیا براساس ولایت انتصابی مطلقه فقیه حق یک‌طرفه است یا دوطرفه؟ آیا نباید مسئله طرفینی‌بودن حق را به تصریح امیرالمؤمنین(ع) حتی، در حکومت مستقیماً از جانب خدا پذیرفت؟

اولاً: می‌دانیم که در فرمایشات امیرالمؤمنین(ع) تأییدات و شواهد فراوانی دال بر انتخابی‌بودن حکومت یافت می‌شود و کمتر از سوی آن حضرت به انتصاب از جانب خداوند استناد شده است. این مؤیدات و شواهد را این‌گونه تفسیر و تأویل می‌کنند که حضرت در مقام جدل چنین فرموده‌اند و برمبنای باور مردم زمانه احتجاج نموده‌اند. بی‌شک قائلین به نظریه انتصاب در زمان غیبت نیز بر همین منوال «حق» منصوص را به «وظیفه و حکم» تأویل خواهند نمود.

ثانیاً: وجود نصی در میان متون دینی دلیل استناد هر نظریه دینی به آن نص نیست. مهم این است که استناد نظریه ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه را به نص یادشده اثبات کنیم. این‌که این نظریه «باید» بر این نص نهج‌البلاغه مستند باشد سخنی پیشینی و در مقام تعریف است. و این‌که آیا نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه بر این کلام والای امیرمؤمنان مستند است سخن پسینی و در مقام تحقق می‌باشد. این دو مقام هریک، ادله خاص خود را می‌طلبند. نویسنده نامه تفاوت این دو مقام را درنیافته و آن دو را با هم خلط نموده است. مقاله نظریه‌های دولت در فقه شیعه یک نظریه پسینی و پژوهشی است در مقام تحقق. از هست‌ها سخن می‌گوید نه از بایدها. در پی تحلیل واقعیت است نه در مقام تعیین آرمانها و بایسته‌ها. این‌که هر نظریه صائب دینی در باب حکومت می‌باید سازگاری خود را با اصل علوی طرفینی‌بودن مطلق حقوق انسانی اثبات کند مسئله‌ای است و این‌که همه نظریه‌های موجود با این اصل اصیل سازگارند مسئله‌ای دیگر است.

ثالثاً: پذیرش حقوق طرفینی مردم و دولت لوازمی دارد، از جمله حقوق مردم بر حکومت، حق سؤال، حق ارزیابی، حق نظارت، حق استیضاح و حق عزل و نصب است. قوانین اساسی عهده‌دار نهادینه‌شدن این حقوق هستند. هیچ نهاد بشری حق نظارت، حق سؤال، حق استیضاح مقام ولایت انتصابی مطلقه فقیه را ندارد، یعنی در این نظریه حق یک‌طرفی است: حق والی بر مردم. در این نظر خبرگان خود تحت نظر ولی امرند و مصوّبات آنها نیز برای مشروعیت باید به تایید ولی‌امر برسد. این‌که در مقام خطابه و سخنرانی قائل شویم مردم هم بر گردن رهبر حق دارند، مسئله‌ای را حل نمی‌کند. حقوق آنگاه طرفینی می‌شود که حقوق مردم بر ولی‌فقیه را در مقام تقنین و اجرا به رسمیت بشناسیم.

رابعاً: طرفینی‌بودن حقوق، هر ولایت و اطاعتی را مقید به رعایت حقوق طرف مقابل خواهد کرد. و این نفی ولایت مطلقه فقیه و انکار اطاعت مطلقه مردم است. طرفینی‌بودن حقوق مردم و حکومت چگونه با اطلاق ولایت و اطاعت سازگار است؟ بعضی فقهاء از جمله محقق خراسانی صاحب کفایه، حتی ولایت معصومین(ع) را نیز مطلقه نمی‌دانند.[1] چه برسد به ولایت فقهاء.

۷. در «نامه وارده» آمده است: «نویسنده مقاله با انتخاب برخی برداشتها و حذف برخی دیگر نظرات طرفداران ولایت مطلقه فقیه، به گونه‌ای مسئله را مطرح کرده که خواننده را به نتایج خاص برساند. نظریه ولایت مطلقه فقیه در مقاله تاریک و غیرعقلانی جلوه داده شده، داوریهای ناصواب و غیرمنصفانه درباره این اصل و دیدگاههای حضرت امام انجام گرفته، برداشتهای امثال آقای دکتر لاریجانی ملاک نتیجه گیری قرار گرفته است».

اولاً: در یک بحث علمی ناگزیر از انتخاب یک فرضیه و اثبات آن به کمک مفروضات بحث هستیم. هر تحقیق علمی بدنبال رسیدن به نتیجه خاص است. در میان اطلاعات فراوان مرتبط با بحث نیز از انتخاب و گزینش گریزی نیست می‌توان در اعتبار فرضیه یک تحقیق یا در تمام‌بودن مفروضات یا در صواب‌بودن استدلالها تردید کرد، اما مناقشه در انگیزه و نیت نویسنده کاری فراعلمی است. با «تئوری توطئه» که در هنگامه کمبود برهان و قحطی استدلال مورد تمسک واقع می‌شود، چیزی اثبات نمی‌شود.

ثانیاً: در مقاله تبیین و تفسیر آراء حضرت امام خمینی از زبان شاگردان فقیه و شخصیتهای معتبر علمی گزارش شده است. به‌زبان دقیق‌تر در تفسیر آراء ایشان به توضیحات اعضای شورای بازنگری قانون اساسی (منصوب حضرت امام) استناد شده است. فرد مورد اشاره عضو هیأت سه‌نفره پیام حضرت امام به گورباچف در آخرین سال حیات امام می‌باشد و در مجامع مختلف علمی در تفسیر و تبیین تئوریهای سیاسی جمهوری اسلامی سخن رانده و قلم زده است. در تمامی موارد با رعایت کامل امانت، رأی و تفسیر هرکسی بنام خودش آمده است. استفاده از تفاسیر

---

۱. *حاشیة المکاسب*، ص ۹۳.

مفسرین و شارحین یک نظریه در مقام توضیح آن نظریه با ذکر منبع، عرف رایج پژوهشی است.

ثالثاً: در مقاله تکیه بر تبیین نظریه‌های مختلف دولت، از جمله نظریه ولایت انتصابی فقیهان بوده است، نه لزوماً نظریه خاص امام‌خمینی(ره). هرچند این نظریه وامدار حضرت ایشان است. از میان تبیین‌های مختلف رأی سیاسی ایشان نیز، آنچه با مبانی فقهی امام سازگار بوده است، برگزیده‌ام. این تبیین با برداشت مجامع رسمی حقوقی و فقهی نظام نیز سازگار می‌باشد. این‌که در زمان تقنین به برداشتی تکیه کنیم و در زمان تبلیغ برداشتی دیگر را ارائه نماییم، از صداقت اسلامی و صراحت انقلابی به‌دور است و ما چنین ثنویتی را روا نداشته‌ایم.

رابعاً: سالهاست که تبیینها و تفسیرهای یادشده در توضیح نظریه حضرت امام یا نظریه رسمی کشور از مجامع عمومی اعلام می‌شود، در روزنامه‌ها نوشته می‌شود، در مقالات و کتابها درج می‌گردد. آنچه در مقاله انجام گرفته است صرفاً در کنار هم‌گذاشتن و گزارش منسجم و منظم آنها همراه با تذکر لوازم چنین تفسیرهایی است. این تفسیرها و تبیین‌ها کمتر مورد اعتراض و انکار کسی واقع شده است. اگر به گفته شما تاریک و غیرعقلانی است «خودشکن، آینه‌شکستن خطاست».

خامساً: امام خمینی(ره) به‌عنوان بزرگترین احیاگر اندیشه اسلامی در عصر ما، حقی عظیم بر گردن هر مسلمان، هر شیعه و هر ایرانی دارد. نقش امام(ره) در اعتلای کلمةالله، بازگرداندن عزت اسلامی و تأسیس حکومت اسلامی غیرقابل انکار است. خدمات این فقیه حکیم بسی فراتر از نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» است. از سوی دیگر بحث آزاد، طبیعت حوزه‌های علمیه می‌باشد. حقیقت زائیده بحث و نقد است. قداست، عظمت و رفعت مقام هرگز مانع از تحلیل، ارزیابی و نقدپذیری نیست.

ضمناً برخلاف رجم به غیب نویسنده نامه، نظریه «ولایت انتخابی فقیه» همچون دیگر نظریه‌های دولت در ضمن این سلسله مقالات مورد نقد قرار خواهد گرفت. مطالب علمی با برهان و استدلال و دفاع متقن اثبات و ابطال می‌شوند نه با احساسات و فرمان.

لیبرالیسم فقهی[1]

جناب آقای بادامچیان در سرمقاله لیبرال کیست؟ (رسالت، ۷۵/۱/۲۶) و نامه مندرج در روزنامه (اخبار ۷۵/۲/۲۷) اتهاماتی را به سلسله مقالات «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» وارد کرده‌اند جهت روشن‌شدن ذهن ایشان و همفکران محترمشان اتهامات را در ضمن ده نکته پاسخ می‌دهم.

اول: در سرمقاله «لیبرال کیست؟» مرقوم فرموده‌اند: «در بحث فقه سیاسی شیعه می‌نویسد: در شیعه بحثی از حکومت و ولایت فقیه نبوده است، تا زمان صفویه...».

۱. مباحث فقه سیاسی (سلسله مقالات نظریه‌های دولت در فقه شیعه) آن‌چنانکه از عنوانش پیداست عهده‌دار بررسی آراء فقیهان شیعه در مسئله دولت و سیاست می‌باشد و بررسی دیگر عالمان شیعه از قبیل متکلمان و حکیمان موردنظر نبوده است. فقه شیعه حاوی برخی از آراء شیعه در باب دولت است، نه همه آراء شیعه. لذا بر فرض صحت نسبت فوق نمی‌توان گفت حکیمان شیعه از قبیل فارابی و صدرالمتألهین و متکلمان شیعه از قبیل نصیرالدین طوسی و عبدالرزاق لاهیجی نظریه‌ای در باب دولت ارائه نکرده‌اند. صحیح این بود که می‌فرمودید: در فقه شیعه (نه در شیعه) بحثی از حکومت و ولایت...

۲. ولایت مترادف حکومت نیست نظر حضرتعالی را به نسبت میان حکومت و ولایت که در قسمت هشتم همین مقالات تحت عنوان «حکومت ولایی» آمده است جلب می‌کنم (بهمن، ش ۸، ص ۱۲، رکن اول، بند ۱۱):

«ولایت در این دو نظریه [ولایت انتصابی عامه فقیهان و ولایت انتصابی مطلقه فقیهان] نوعی حکومت است. بین حکومت و ولایت عموم و خصوص من‌وجه برقرار است. هر حکومتی لزوماً حکومت ولایی نیست، مانند حکومت وکالی (مبتنی بر وکالت شهروندان) یا حکومت مبتنی بر معاهدهٔ لازم بین ملت و خدمتگزاران خدمات عمومی. هر ولایتی نیز حکومت محسوب نمی‌شود، مانند ولایت پدر و جد پدری بر فرزندان صغیر خود. حکومت ولایی یعنی حکومتی که متصدّی امور عمومی جامعه از سوی

---

۱. از جمله اولین عکس‌العمل‌های علنی در برابر انتشار تحریر دوّم نظریه‌های دولت در فقه شیعه (هفته‌نامهٔ بهمن، تهران، دی ۷۴ــاردیبهشت ۷۵) از سوی آقای اسدالله بادامچیان ابراز شد. این مقاله پاسخی است به ایشان، که تحت عنوان «چه کسانی را متهم می‌کنید؟ طرح مطالب لیبرالی در بارهٔ حکومت و ولایت در شیعه» در روزنامهٔ اخبار (مورخ ۲۶ تا ۲۹ اردیبهشت و ۲۳ خرداد ۱۳۷۵) منتشر شده است.

شارع (نه از سوی مردم) به ولایت بر مردم (نه وکالت از سوی مردم، نه معاهده با مردم) نصب (نه انتخاب) شده باشد».

۳. تا حدود دوقرن پیش در فقه شیعه، «ولایت فقیه» مطرح بوده اما هیچ نظریه ایجابی در باب دولت و حکومت و سیاست، عصر غیبت معصوم(ع) مطرح نبوده است. نظر حضرتعالی را به قسمت اول مقالات (بهمن، ش ۱ ص ۱۲) جلب می‌کنم:

«آنچه به شکل سنتی تا اوایل قرن سیزدهم به‌عنوان ولایت فقیه در فقه شیعه مطرح بوده، هرگز به‌معنای نظریهٔ دولت و نگرش به امر حکومت و سیاست نبوده است و هیچیک از فقیهان تا تاریخ یادشده چنین ادعایی نداشته‌اند. یعنی ایشان اگرچه به تصدی اموری از قبیل قضاوت و لوازم آن مانند اقامه حدود، اقامه نمازجمعه یا تصدی امور حسبیه از باب ولایت با جواز تصرف به‌عنوان قدر متیقّن قائل بوده‌اند. اما هرگز فراتر از این افق را ننگریسته و به تأسیس نهاد دولت و احکام و لوازم آن نپرداخته بودند. این‌که آیا اسلام فارغ از زمان معصوم(ع)، حکومتی دارد یا نه، سؤالی است که برای فقیهان هزاره اول هجری مطرح نبوده است. لذا ذکر ولایت فقیه در متون فقهی یادشده هرگز به معنای ولایت سیاسی یا حکومت فقیهان نیست».

بنابراین صحیح این بود که می‌فرمودید: در فقه شیعه، اگرچه از آغاز بحث ولایت فقیه، مطرح بوده است، اما تا قرن سیزدهم بحثی ایجابی از حکومت و سیاست مطرح نبوده است».

تفاوت فقهی این عبارت با عبارت انتسابی محک صداقت یا میزان اطلاع فقهی شماست.

دوم: نسبت داده‌اید: «... تا زمان صفویه که حاکم صفوی بنا به مصالح سیاسی، علماء را وارد صحنه سیاست کردند و آنها به مقتضای زمان و نیاز روز بحث‌های سیاسی را شروع کردند، و به‌تدریج جلو آمدند...».

جمله اول کذب محض است در تمامی این سلسله مقالات چنین مضمونی نیامده است. نظر حضرتعالی را به عباراتی از قسمت دوم مقاله جلب می‌کنم: (بهمن، شماره ۲، ص ۱۲)

«استقرار دولت صفوی و ایجاد مجال برای شیعیان جهت بالیدن اجتماعی می‌توانست مقدمات پرداختن به مسئله مهم دولت در فقه شیعه باشد».

«از آن زمان به‌بعد به‌تدریج با بسط ید خارجی فقیهان و افزایش اقتدار ایشان در جامعه بعضی از آنها در تمشیت برخی امور سیاسی داخل می‌شوند، تا آنجا که بعضی از سلاطین برای سلطنت از ایشان تحصیل اذن می‌کنند یا به اذن ایشان روانه جهاد با دشمن اجنبی می‌شوند. در این عصر سیاست داخلی و خارجی به‌عنوان امور عرفیه در دست سلاطین است و امور سنتی شرعیه در دست فقیهان. با این همه تأثیر کتب فقهی از این مسائل فراوان نیست».

مساعدشدن شرائط اجتماعی جهت ابراز آراء سیاسی غیر از واردکردن علما به صحنهٔ سیاست از

سوی سلاطین بنا به مصالح سیاسی است. آنکه این دو مسئله را یکی می‌داند از مسائل فقهی و تاریخی و سیاسی بی‌اطلاع است و بحث علمی با او بی‌ثمر. و آنکه علی‌رغم علم به تفاوت این دو مسئله، این‌گونه سخن را تحریف می‌کند، چه نام دارد؟!

سوم: نسبت داده‌اید: «... و به‌تدریج جلو آمدند تا در دوران قاجاریه، مرحوم ملااحمد نراقی بحث ولایت فقیه را مطرح کرد و امام‌خمینی این بحث را کاملاً مطرح کرد».

نظر حضرتعالی را به جملاتی از قسمت دوم و سوم مقاله (بهمن، ش ۲ و ۳ ص ۱۲) جلب می‌کنم:

«اولین فقیهی که می‌توان در کلمات وی نشانه‌های مقدماتی یک نظریه دولت را احتمال داد، محقق کرکی (۹۴۰ م) فقیه عصر صفوی است».

«نشانه‌هایی از این تحول [پرداختن به مسائل سیاسی] را در آثار شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزای قمی می‌توان مشاهده کرد». اولین فقیهی که ولایت فقیه را به تفصیل مورد بحث قرار داد و آن را به‌صورت یک مسئله مستقل فقهی درآورد و دلیل عقلی و ادلهٔ متعدد نقلی بر آن گرد آورد، ملااحمد نراقی (۱۲۴۸ ق) فقیه متبحّر عصر قاجاری است. در عوائدالایام نراقی برای نخستین بار در حوزهٔ ولایت فقیه به مواردی اشاره می‌کند که می‌تواند اولین طلیعه‌های اندیشهٔ سیاسی باشد. نراقی انتظام امور دنیای مردم را از وظایف فقیهان می‌شمارد. این اولین تصریح به وظیفه سیاسی فقیهان می‌باشد و بر این اساس او را می‌توان قائل به ولایت سیاسی فقیهان شمرد».

«امام‌خمینی اولین فقیه شیعی است که واژه حکومت اسلامی را در یک کتاب فقهی (کتاب‌البیع) به‌کار می‌برد. ابتکار امام در رکن سوم [ولایت انتصابی فقیهان] پروردن یک نظریه سیاسی است. توسعه اختیارات فقیه از ولایت عامه به ولایت مطلقه و توجه به لوازم سیاسی و عنایت به ابعاد مختلف این نظریه سیاسی مختص امام است. تا آنجا که دیگر فقیهان قائل به ولایت فقیه را می‌باید زمینه‌گستران نظریه امام دانست. لذا در میان معتقدان به مشروعیت الهی بلاواسطه تنها امام‌خمینی به‌معنای واقعی کلمه صاحب یک نظریه سیاسی در باب دولت است.»

تفاوت ظرائف عبارات فوق با جمله انتسابی شما در چنین بحث حساسی حداقل دال بر بی‌دقتی شما در گزارش رأی دیگران است.

چهارم: مرقوم فرموده‌اید: «کاری ندارم که این بحث همان بحث حائری یزدی است که او هم ولایت فقیه را ساختهٔ سیاست می‌داند نه اینکه...».

۱. تحریر اول بخش اول مقالهٔ «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» در پاییز ۱۳۷۳ در فصلنامه راهبرد شماره ۴ منتشر شده است. کتاب حکمت و حکومت یک‌سال بعد از این تاریخ منتشر و وارد ایران شده است.

۲. این‌که مطلبی از یک پژوهشگر با کتاب یک محقق مشابهت داشته باشد، ممکن است و توارد مطالب در عالم علم و تحقیق فراوان اتفاق می‌افتد.

۳. در مقاله «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» هرگز ولایت فقیه ساخته سیاست دانسته نشده است. هرچند نسبت فوق به جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی نیز قابل بحث است.

پنجم: در ادامه مرقوم فرموده‌اید: «... او هم ولایت را ساخته سیاست می‌داند نه این‌که از متن اسلام علوی و محمدی برخاسته باشد»!

همانگونه که مستحضرید همه فقیهان شیعه از متن اسلام علوی و محمدی استنباط می‌کنند. با این همه در بسیاری از مسائل فقهی همداستان نیستند و اختلاف‌نظر دارند. و اختلاف‌نظر در مسائل علمی امری طبیعی است. آنچنانکه در سلسله مقالات نظریه‌های دولت در فقه شیعه خاطرنشان شده است. فقیهان شیعه در باب دولت هشت نظریه مختلف ابراز داشته‌اند.[1] هر هشت نظریه بر مبنای ضوابط اجتهاد پویای شیعه و برمبنای فقه سنتی و مبتنی بر کتاب و سنت و عقل و اجماع استنباط شده و به نظر صاحب هر نظریه رأی او برخاسته از متن اسلام علوی و محمدی است. تصدیق می‌فرمایید اگر ما فقه شیعه و متن اسلام علوی و محمدی را ملازم یک نظریه خاص درباب دولت بدانیم، می‌باید قائلین به هفت نظریه دیگر را متهم به جعل یا استخراج نظریه‌شان خارج از متن اسلام علوی و محمدی بدانیم (نعوذ باللّه). پس بهتر است این تکثرگرایی را در باب نظریه‌های دولت مثل همه مسائل دیگر فقهی بپذیریم و تعدد استنباط فقها و اختلاف احکام ظاهری را منافی با وحدت حکم واقعی (در لوح محفوظ) ندانیم. ومثل دیگر احکام فقهی هر نظریه و فتوایی را برای صاحبان آن حکم‌اللّه ظاهری به‌حساب آوریم و نپنداریم که تنها ما (یا مجتهد ما) برحقیم و دیگر فقیهان همگی بر باطلند. وقتی در مسئله‌ای فقیهان شیعه آراء مختلف دارند، معلوم می‌شود آن مسئله اجماعی نیست. و هیچکدام از آن آراء نیز ضروری مذهب یا ضروری فقه محسوب نمی‌شوند.

بنابراین می‌باید اعتراف کرد فقیهان ذیل اگرچه به ولایت مطلقه فقیهان اعتقاد نداشته‌اند آرای سیاسی و احکام فقهی خود را مثل قائلین به ولایت فقیه از متن اسلام علوی و محمدی استنباط کرده‌اند.

به‌عنوان مثال: برخی از فقیهان از قبیل آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (صاحب کفایةالاصول)، آیت‌الله سیدمحسن حکیم، آیت‌الله سیداحمد خوانساری و آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی در هیچ مرحله‌ای حتی در امور حسبیه به ولایت فقیه باور نداشته‌اند و تنها در امور حسبیه (در همان محدوده سنتی) از باب قدر متیقن، فقیهان را مجاز به تصرف دانسته‌اند.

گروهی از فقیهان از قبیل آیت‌الله مؤسس حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (استاد حضرت امام«ره») و شیخ‌الفقهاء آیت‌الله محمدعلی اراکی تنها قائل به ولایت فقیهان در امور حسبیه بوده‌اند و بر نفی ولایت فقیهان در سیاست استدلال کرده‌اند.

---

۱. در تحریر بعدی این نظریات به نُه نظریه افزایش یافت.

یا آیت‌الله شهید مطهری ولی فقیه را منتخب مردم می‌داند نه منصوب از جانب خداوند. (نشانی آراء این فقیهان در متن مقاله آمده است)

بنابراین شما و همفکرانتان حق ندارید آراء دیگر فقیهان را دربارهٔ دولت اسلامی که موافق سلیقه شما نیست خارج از متن اسلام علوی و محمدی بدانید. یک‌بار دیگر تنها فهرست نظریه‌های دولت را که از سوی فقیهان شیعه ابراز شده است مرور نمایید تا یقین پیدا کنید که از متن اسلام علوی و محمدی استنباط آراء مختلف ممکن است:

۱. ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه (شرعیات) و سلطنت مسلمان ذی‌شوکت در عرفیات (حکومت مشروعه)

۲. ولایت انتصابی عامه فقیهان

۳. ولایت انتصابی مطلقه فقیهان

۴. دولت مشروطه (مأذون از جانب فقیهان)

۵. خلافت مردم با نظارت مرجعیت

۶. ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه

۷. دولت انتخابی اسلامی

۸ وکالت از سوی مالکان شخصی مشاع

ششم: مرقوم فرموده‌اید: «... و باز کاری ندارم که این بحثی که دوسال است توسط ضدانقلاب فراری در خارج در قالب کنفرانس ونوشتهٔ علمی بحث شده و می‌شود. سوءظنی هم به هماهنگی بین اینها ندارم».

۱. این بنده تا این لحظه چنین فردی را نمی‌شناسم و چنین مطالبی برای اولین بار است که از زبان جناب بادامچیان می‌شنوم.

۲. این چه عادت زشتی است که شما و همفکرانتان هرکسی را که چون شما نمی‌اندیشد به نحوی مرتبط با استکبار جهانی و ضدانقلاب و توطئه‌گران می‌کنید؟ تمسک به «تئوری توطئه» کار آنها است که در استدلال علیلند وضعف اندیشه خود را در پس اتهام توطئه اجانب مخفی می‌کنند.

۳. آیا خبر ندارید که به لحاظ فقهی در قول و فعل برادر مسلمان شما قاعده «اصالةالصحة» جاری است و استناد هر امر خلافی به یک مسلمان محتاج دلیل است و حدس و گمان مجوز شرعی این‌گونه نسبتهای ناروا نیست؟

۴. راستی اگر سوءظن داشتید چه می‌گفتید؟ آیا اتهامی به نظرتان رسیده که وارد نکرده باشید؟ شما را به عمل به دستورالعمل قرآنی (سورهٔ مبارکهٔ حجرات، آیهٔ ۱۲) دعوت می‌کنم:

«یا ایهاالذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من‌الظن ان بعض‌الظن اثم»

ای مؤمنان از بسیاری گمانها پرهیز کنید، چرا که بعضی از گمانها گناه است.

هفتم: در ادامه مرقوم فرموده‌اید: «... آنچه مطرح است این است که چرا این بحث در این برهه و

بدین‌گونه در این نشریه نوشته می‌شود؟»

۱. هدف از نگارش این سلسله مقالات در قسمت چهارم آن درج شده است (بهمن، ش ۴، ص ۱۲):

«هدف از نگارش این مقاله در درجه اول، دسته‌بندی و مقایسه نظریه‌های دولت در فقه شیعه با یکدیگر، در درجه دوم آشنایی با مبادی تصوری و پیش‌فرضهای مضمر در هر نظریه، در درجه سوم مبانی تصدیقی و برهانها و دلیل‌های هر نظریه و بالاخره در درجه چهارم لوازم و پیامدهای هر نظریه می‌باشد».

«امید آن داریم که حاصل این مباحث نظری، شفاف‌ترشدن نظریه‌های سیاسی، ارتقاء مباحث نظری سیاسی در میان دانش‌پژوهان و اصلاح و رشد اندیشه سیاسی دینی باشد. نگارنده جمهوری اسلامی را گوهری دردانه می‌داند و حفظ و شکوفایی و بالندگی آن را تنها در تبیین و دفاع عقلانی از مبانی متقن آن می‌شناسد. تدوین مبانی نظریه جمهوری اسلامی بی‌شک به چنین مقدماتی تحلیلی نیازمند خواهد بود».

آنچه تاکنون منتشر شده تنها دسته‌بندی و معرفی اجمالی نظریه‌ها بوده است و بخش منتشرنشده بیش از ده‌برابر بخش منتشرشده می‌باشد.

لطفاً یک‌بار دیگر سطور فوق رابا دقت مطالعه نمایید و قضاوت کنید چگونه با دلسوزان نظام جمهوری اسلامی که همت خود را مصروف دفاع عقلانی از مبانی متقن آن کرده‌اند جفا کرده‌اید.

۲. اما این‌که پرسیده‌اید چرا بدین‌گونه این بحث نوشته می‌شود؟ پاسخ جنابعالی در قسمت چهارم آن (بهمن، شماره ۴، ص ۱۲) درج شده است:

«روش بحث تحلیل انتقادی خواهد بود، یعنی تحلیل و تبیین و توصیف نظریه‌های مختلف در سایهٔ نقد و مقایسه و تطبیق مبادی و مبانی و لوازم نظریه‌ها با یکدیگر، در این مهم منابع اصلی و دست اول فقه شیعه ابزار کار ماست».

آیا بحث و تحلیل خلاف است؟ پس از چه واهمه دارید؟

۳. این‌که پرسیده‌اید چرا در این نشریه نوشته می‌شود؟ خوب واضح است که این مباحث در هر نشریه‌ای منتشر شود، این سؤال قابل طرح‌شدن است: چرا این نشریه؟! «بهمن» به علت تعلق‌خاطر به نظام جمهوری اسلامی، بحث علمی در مبانی نظری حکومت اسلامی را نصب‌العین خود قرار داده و به انتشار این مجموعه مقالات اقدام کرده است. واضح است از انتشار دیدگاههای دیگر و انتقاد بر آراء این مقاله نیز استقبال می‌کند.

در انتهای قسمت چهارم (بهمن، ش ۴، ص ۱۲) مقاله آمده است:

«تذکر کاستی‌ها و نقائص، پیشنهاد بایسته‌ها و در یک کلمه انتقاد اهل نظر کمترین چشمداشت نگارنده این سطور است.»

ای کاش معترض محترم و همفکرانشان به دور از اتهام و برچسب و جنجال و هیاهو، نقد علمی این سلسلهٔ مقالات را آغاز می‌کردند. تا جامعهٔ فرهنگی و سیاسی کشور از چندوچون آراء ایشان در

این مباحث حیاتی آگاه شوند.

۴. اما این‌که پرسیده‌اید چرا در این برهه مطرح می‌شود؟ پرسیدنی است مگر بحث از مبانی نظری حکومت اسلامی در این برهه ممنوع است؟ بحث از مبانی نظری جمهوری اسلامی حق شرعی و قانونی هر شهروند ایرانی و هر مسلمان است و احدی حق ندارد در این راه مانعی ایجاد کند.

اگر شما و همفکرانتان از طرح این‌گونه مباحث ناخشنودید و توان نقد و بحث نیز ندارید، شما را به شکیبایی انقلابی دعوت می‌کنم.

هشتم: مرقوم فرموده‌اید: «... و نویسنده مگر نمی‌داند که بحث اساسی در جهان اسلام همواره خلافت و امامت و ولایت و جواز ولایت و حکومت فقیه یا غیرفقیه و شرائط هرکدام بوده است؟ و این موضوع پس از رحلت پیامبر(ص) بشدت مطرح شده است».

ظاهراً نویسنده مقاله «نظریه دولت در فقه شیعه» مطالب مذکور را می‌داند، اما نمی‌داند این مطالب چه ربطی به بحث دولت در زمان عدم حضور معصوم(ع) دارد؟ اگر منظورتان این است که شیعه همواره قائل به امامت و ولایت و حکومت فقیه بوده‌اند در این صورت باید گفت:

اگرچه اکثریت قریب به اتفاق فقیهان شیعه تدبیر سیاسی عصر حضور معصوم(ع) را مبتنی بر امامت و نصب خاص به ولایت می‌دانند، اما درباره نحوه حکومت در عصر غیبت معصوم(ع) همداستان نیستند.

دسته اول از فقیهان شیعه معتقدند از سوی شارع مقدس نحوه خاصی برای حکومت در عصر غیبت پیش‌بینی نشده است.

دسته دوم از فقیهان بر این باورند که نحوه حکومت با حضور و غیبت معصوم تفاوتی ندارد و در هر دو زمان حاکم اسلامی با نصب به ولایت از سوی شارع تعیین می‌شود. ائمه(ع) با نصب خاص و فقیهان عادل با نصب عام حاکم اسلامی محسوب می‌شوند.

دسته سوم از فقیهان که به مبنای مشروعیت الهی مردمی باور دارند، نصب فقیهان عادل از سوی شارع را فاقددلیل معتبرفقهی دانسته معتقدند حاکم‌اسلامی با شرایطی از سوی مردم «انتخاب» می‌شوند.

بنابراین ملاحظه می‌فرمایید تنها در نظر دسته دوم از فقیهان (قائلین به ولایت انتصابی عامه یا مطلقه فقیهان) بین نظریه حکومت در عصر حضور با نظریه حکومت در عصر غیبت تلازم است. لذا با توجه به نظریات دستهٔ اول و سوم فقیهان نمی‌توان گفت شیعه در همهٔ اعصار و زمانها (یعنی در عصر غیبت معصوم(ع)) قائل به ولایت و حکومت فقیه است. ضمناً نه امر «ولایت» به عنوان شکل حکومت، اتفاقی فقیهان شیعه است نه «شرط فقاهت» به‌عنوان شرط لازم حاکم اسلامی از سوی همه فقیهان پذیرفته شده، بلکه در هر دو موضع بین فقیهان شیعه اختلاف نظر است. نام قائلین هر نظریه در کنار تحلیل اجمالی آراء آنها در مقاله آمده است.

ظاهراً معترض محترم یا از اختلاف‌نظرهای فوق بی‌اطلاع بوده‌اند، یا مصلحت نظام را در بی‌اطلاعی از آراء دیگر فقیهان دانسته‌اند!

نهم: جنابعالی در نامه مندرج در اخبار ۷۵/۲/۱۷ موارد ذیل را از جمله نمونه‌های بارز لیبرالیسم دانسته‌اید:

«طرح مطالب لیبرالی درباره حکومت و ولایت شیعه، و تکرار سخنان موهوم و توطئه‌آمیز حائری یزدی در باب این‌که ولایت وکالت است» و این شاه‌بیت غزل شماست.

۱. در بخش منتشرشده سلسله مقالات نظریه‌های دولت در فقه شیعه پس از بیان تاریخچه مختصری از مراحل تطور فقه سیاسی شیعه، مراد از دولت و نظریه و آشنایی با آراء سلبی فقیهان در امر حکومت، به دو مبنای مشروعیت سیاسی در اندیشه فقیهان شیعه اشاره شده، و هشت نظریه دولت که همگی از سوی فقیهان شیعه عرضه گشته براساس کتب معتبر فقهی به اجمال معرفی و تحلیل شده است. این سلسله مقالات نخستین کوشش در معرفی آراء سیاسی فقیهان شیعه به روش علمی و تحلیلی به‌حساب می‌آید. در کنار هم قرارگرفتن این نظریه‌ها و مقایسه آنها با یکدیگر پرده از قیمت علمی و نقاط قوت و ضعف آنها برمی‌دارد. در بخش منتشرشده مقالات به‌جز توصیف تحلیلی نظریه‌ها مطلبی ذکر نشده است. سؤال جدی این است که کدامیک از مطالب فوق «طرح مطالب لیبرالی» محسوب می‌شود؟ مراجعه به بیش از صد کتاب درجه اول فقهی و استخراج نظریه‌های تک‌تک فقیهان و کشف مراد از اصطلاحات مهمی همچون ولایت، انتصاب، عامه، مطلقه و مانند اینها برمبنای منابع معتبر خلاف است؟ آیا ذکر آراء فقیهان از جمله حضرات آیات نراقی، صاحب‌جواهر، بروجردی، امام خمینی، گلپایگانی، اراکی، خویی، صدر، مطهری و... «رضوان‌الله علیهم» طرح مطالب لیبرالی است؟

به احتمال قوی آنچه شما و همفکرانتان و قبل از شما برادران دیگری را به خشم آورده است و باعث بکاربردن برچسب ناچسب لیبرالی شده دو امر است:

یکی این‌که با کنار هم قرارگرفتن این نظریات فقهی معلوم می‌شود هیچکدام از نظریه‌های دولت ضروری فقه و مذهب و دین نیست، به‌نحوی که انکار آن موجب عقوبت شود. این مطلب با تبلیغات رسمی شما و همفکرانتان مغایر است، چراکه همواره این‌گونه تبلیغ کرده‌اید که آنچه شما و همفکرانتان ارائه می‌کنید نسخهٔ منحصر به‌فرد الهی در امر حکومت است و هرکه چون شما نیندیشد از ایادی استکبار جهانی، غربزده و به‌دور از اسلام اصیل است، حال یکی پیدا شده و اثبات کرده اکثر فقیهان شیعه این‌گونه نمی‌اندیشند و ممکن است براساس همین کتاب و همین سنت و سیره روشهای دیگری برای ادارهٔ جامعه استنباط کرد و حکومت اسلامی به یک نظریهٔ خاص منحصر نمی‌باشد، حداقل هشت نظریهٔ شیعی در زمینهٔ حکومت اسلامی عرضه شده است.

وقتی پای رقابت نظری پیش بیاید، می‌باید هر نظریه از مبانی تصوری و تصدیقی و لوازم خود دفاع کند، درباره نقش مردم، آزادی‌ها، محدودهٔ اختیارات حکومت، چگونگی نظارت بر حکومت و مانند آن به صراحت اعلام‌نظر کند، و آنگاه در چنین صحنه‌ای نظریه‌ای سربلند بدر می‌آید و برازنده نام زیبای «جمهوری اسلامی» خواهد بود که قوت بیشتری در محورهای یادشده از خود بروز داده

باشد. واضح است آنان که در مبانی فقهی، حقوق اساسی، و لوازم سیاسی ناآزموده هستند و در مقابل مسائل و مشکلات جهان معاصر پاسخی درخور ندارند و در پناه نور قرآن و سنت، عقل فطری را کمتر به‌کار گرفته‌اند و از «تجربه بشری» «عبرت قرآنی» نگرفته‌اند، و زمانی دراز با اعلام منحصربه‌فردبودن نظریه دولت در فقه شیعه به شوکت رسیده‌اند می‌باید با بیان نظریه‌های مختلف دولت در فقه شیعه به‌خشم آیند و از این‌که مردم و دانشوران و فرهیختگان نظریه‌های مختلف فقهی دولت را می‌بینند دم از «تخریب مبانی اعتقادی شیعه» بزنند. مراد ایشان تخریب توهمات انحصاری از معارف حقه الهیه است. والا مبانی اعتقادات شیعه با ذکر آراء عالمان شیعه تقویت می‌شود، نه تخریب. اعتقاداتی که با ذکر رأی چند فقیه متزلزل می‌شود، «بنیان مرصوص» نیست، «خانه عنکبوت» است. این‌که هر برداشتی از دین را که منافی برداشتهای ما باشد برداشت غربی و لیبرالی بنامیم، مشکلی را حل نمی‌کند، این‌گونه اتهامات و برچسب‌زدن‌ها کار انسانهای ضعیف و ناتوانی است که استدلال و برهان کم آورده، به جبران این شکست نظری رگ گردن قوی کرده‌اند. نه شما عین اسلامید و نه برداشتهای شما نص کتاب منزل، آنچه هم در این مقالات آمده جز بازگویی آراء فقهای عظام «رضوان‌الله علیهم» نیست. این آراء نه از غرب آمده، نه از غرب‌زده‌ها اخذ شده، این آراء حاصل عمر استوانه‌های حوزه‌های علمیه است. به چه جرأتی به ذخایر دینی و فقهی خود چوب حراج و بی‌اعتباری می‌زنید؟ قدری در لوازم سخنتان اندیشه کنید.

اگر ذکر آراء مختلف فقیهان شیعه طرح مطالب لیبرالی است، آیا ممانعت از نشر این آراء و اتهام‌زدن به دیگران و هیاهو برای به کرسی‌نشاندن یک نظریه نامش «فاشیسم» نیست؟ اگر از عنوان «فاشیست» ناخشنود هستید، چرا برای آنها که چون شما نمی‌اندیشند و خود را خادم و دلسوز نظام جمهوری اسلامی می‌دانند از لقب «لیبرال» استفاده می‌کنید؟

قرآن کریم دستور می‌دهد: «**ولا تلمزوا انفسکم و لاتنابزوا بالالقاب**»، (سورهٔ مبارکهٔ حجرات، آیه ۱۱) «در میان خویش عیب‌جویی نکنید و یکدیگر را به لقبهای بد مخوانید». آیا لیبرال (با آن معنایی که شما اراده کرده‌اید) مصداق لقب زشت قرآنی نیست؟

همین قرآن به ما اجازه می‌دهد آنگاه که مورد تجاوز و ستم قرار گرفتید مقابله به مثل کنید. یقین داشته باشید عنوان «فاشیست» مقابله به‌مثل عنوان «لیبرال» است. کلوخ‌انداز را پاداش سنگ است. «**فان اعتدی علیکم فاعتدوا علیهم بمثل مااعتدی علیکم**» (سورهٔ مبارکهٔ بقره آیهٔ ۹۴) «پس هرکس که بر شما ستم کرد، به همانگونه که بر شما ستم کرده، بر او ستم روا دارید».

اگر ذکر آراء حضرات آیات نراقی، بروجردی، صاحب‌جواهر، خویی، اراکی، امام و نائینی و صدر طرح مطالب لیبرالی درباره حکومت است آیا برآشفتن و ممانعت شما و همفکرانتان از انتشار این مطالب «شعبه استبداد دینی» نیست؟ همان که میرزای نائینی(ره) در ***تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*** خطر آن را بر امت اسلام مضرتر از لشکر یزید بر سپاهیان سیدالشهداء(ع) خوانده است؟

برادر گرامی، اطمینان داشته باشید با این روش، نه اعتقادات اسلامی حفظ می‌شود و نه

مبانی نظام اسلامی تقویت می‌شود.

۲. حضرت امام‌خمینی (ره) معمار بزرگ جمهوری اسلامی از بحث پیرامون حکومت اسلامی در رسانه‌های عمومی اظهار شادمانی کرده‌اند:

«کتابهای فقهای بزرگ اسلام پر است از اختلاف‌نظرها و سلیقه‌ها و برداشتها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و عبادی. از آنجا که در گذشته این اختلافات در محیط درس و بحث و مدرسه محصور بود و فقط در کتابهای علمی آن هم عربی ضبط می‌گردید، قهراً توده‌های مردم از آن بی‌خبر بودند و اگر باخبر هم می‌شدند، تعقیب این مسائل برایشان جاذبه‌ای نداشت... اما امروز با کمال خوشحالی به‌مناسبت انقلاب اسلامی حرفهای فقها و صاحب‌نظران به رادیو، تلویزیون و روزنامه‌ها کشیده شده است چراکه نیاز علمی به این بحث و مسائل است، مثلاً حدود آزادی فردی و اجتماعی... و از همه اینها مهمتر ترسیم و تعیین حاکمیت ولایت فقیه در حکومت و جامعه، که همهٔ اینها گوشه‌ای از هزاران مسئله مورد ابتلای مردم و حکومت است که فقهای بزرگ در مورد آنان بحث کرده‌اند، و نظراتشان با یکدیگر مختلف است و اگر بعضی مسائل در زمانهای گذشته نبوده است یا موضوع نداشته است، فقهای امروز باید برای آنها فکری بنمایند. لذا در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظریات اجتهادی-فقهی در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد ولی مهمّ شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است...». (صحیفهٔ نور، ج ۲۱، ص ۴۶، ۱۳۶۷/۸/۱۰).

برادر گرامی انصاف بدهید، آیا تدوین نظریه‌های دولت در فقه شیعه عمل به نظر صائب حضرت امام است یا ممانعت‌ها و برچسب‌زدن‌های شما؟!

استاد شهید مطهری که آثار او مبنای فکری نظام جمهوری اسلامی دانسته شده معتقد است:

«در آینده هم اسلام، فقط و فقط با مواجههٔ صحیح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیدهٔ دیگران است، از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی‌دادن به افکار مخالف و مواجههٔ صریح و روشن با آنها».

۳. برای معترض محترم و همفکران ایشان جالب خواهد بود اگر نظر استاد مطهری را دربارهٔ لیبرالیسم بشنوند: (کتاب *پیرامون انقلاب اسلامی*)

«روح آزادی‌خواهی و حریت در تمام دستورات اسلامی به چشم می‌خورد. در تاریخ

اسلام با مظاهری روبرو می‌شویم که گویی به قرن ۱۷ــ دوران انقلاب کبیر فرانسه ــ و یا قرن ۲۰ــ دوران مکاتب مختلف آزادی‌خواهی ــ متعلق است. (ص ۴۱ــ۴۲).

تعلیمات لیبرالیستی در متن تعالیم اسلامی وجود دارد. (ص ۴۴)

این گنجینهٔ عظیم از ارزشهای انسانی که در معارف اسلامی نهفته بود تقریباً از سنهٔ ۲۰ به‌بعد در ایران بوسیلهٔ یک عدّه از اسلام‌شناسهای خوب و واقعی وارد خودآگاهی مردم شد، یعنی به مردم گفته شد، اسلام دین عدالت است، اسلام با تبعیضهای طبقاتی مخالف است، اسلام دین حریت و آزادی است، به این ترتیب علاوه بر معنویت، آرمانها و مفاهیم دیگر نظری برابری، آزادی‌خواهی، عدالت و... رنگ اسلامی بخود گرفت و در ذهن مردم جایگزین شد. (ص ۴۵)

... مردم دریافتند که مسئله آزادی و آزادی‌خواهی یک موضوع صرفاً سیاسی نیست، بلکه بالاتر از آن یک موضوع اسلامی است، یک مسلمان باید آزاد زیست کند و باید آزادی‌خواه باشد. (ص ۵۳)

اگر مرادتان از طرح افکار لیبرالی، از سنخ سخنان استاد مطهری است، از این نسبت باکی نیست، و اگر از این اتهام مراد دیگری دارید خوب است توضیح دهید.

دهم: نکته دیگری که باعث شده حضرتعالی برچسب ناچسب لیبرالی را بکار ببرید بقول خودتان: «تکرار سخنان موهوم و توطئه‌آمیز حائری یزدی در باب این‌که ولایت وکالت است» می‌باشد.

در این زمینه ذکر نکات ذیل مفید به‌نظر می‌رسد:

۱. آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی فرزند آیت‌الله مؤسس حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی دارای اجازه اجتهاد از مرحوم آیت‌الله بروجردی است. ذکر نظر ایشان در عداد نظریه‌های فقیهان بواسطه اجازهٔ اجتهاد یاد شده است.

اگر حضرتعالی و همفکرانتان خود را از آیت‌الله بروجردی افقه می‌دانید، دیگر حرفی نیست. ضمناً عناوین علمی تابع مصالح و سلایق روزمرهٔ سیاسی نمی‌باشد.

۲. ذکر یک نظریه به‌معنای تأیید آن نظریه نیست. در مقاله، عنوان هشت نظریه ذکر شده است. در بین این نظریات، نظریه‌های شهید شیخ فضل‌الله نوری، امام‌خمینی و... نیز هست. ذکر یک نظریه آن هم در حد بیان عنوان و بیان نام صاحب آن در یک بحث علمی چه اشکالی دارد؟

۳. در بخش منتشرشدهٔ مقاله هشت عنوان ذکرشده و هفت نظریه تحلیل شده است. تنها نظریه‌ای که مورد تحلیل و توضیح قرار نگرفته همین نظریهٔ وکالت مالکان شخصی مشاع می‌باشد. آیا این همه هیاهو تنها برای ذکر نام یک نظریه در کنار نام صاحب آن نظریه قابل تعجب نیست؟

۴. آیا برای درک صحیح ولایت و حکومت ولایی جز با تمسک به قاعده «تعرف‌الاشیاء باضدادها» راهی هست؟ آیا جز این است که درک وکالت و حکومت وکالی و انتخاب از سوی مردم

و حق مردم بر سرنوشت خود از باب مالکیت شخصی مشاع ما را به درک صحیحتر ولایت، حکومت ولایی، انتصاب از جانب شارع، احکام و تکالیف الهی بر مولّیٰعلیهم راهنمایی خواهد کرد؟

۵. در ادامه این مقالات تک‌تک نظریه‌ها از جمله نظریه «وکالت از سوی مالکان شخصی مشاع» مورد نقد قرار خواهد گرفت. اما قبل از نقد آیا نباید یک نظریه را درست شناخت و معرفی کرد تا بتوان به نقد آن دست زد؟

نگارنده معتقد است در کتاب «حکمت و حکومت» در بعضی مواضع به‌ویژه در صفحات پایانی مستوای بحث از یک بحث علمی و نظری تا اظهارنظر جزئی در مورد بعضی مصادیق و وضع موجود تنزل کرده است. این نظریه همانند دیگر نظریات ارائه‌شده از سوی فقیهان شیعه در باب دولت دارای نقاط قوت و مواضعی از ضعف است. مواضع ضعف این نظریه در ضمن یک بحث علمی می‌تواند مشخص شود، اما قبل از بحث و نقد علمی و فقهی آن را موهوم و توطئه‌آمیز خواندن و در مجامع عمومی هیاهو به راه‌انداختن شرط خرد نیست.

۶. نظریه وکالت رئیس دولت از سوی شهروندان یک نظریهٔ علمی است و قابل بحث. مرحوم آیت‌الله شیخ مرتضی حائری در کتاب «ابتغاءالفضیلة» شکل حکومتهای رایج را به لحاظ فقهی «وکالت» دانسته است. فقیهان قائل به نظریهٔ دولت انتخابی اسلامی یعنی مرحوم شیخ محمدجواد مغنیه و شیخ محمدمهدی شمس‌الدین نیز عملاً رئیس دولت را منتخب و وکیل مردم می‌دانند. بنابراین می‌توان به لحاظ فقهی قائل به حکومت وکالی شد و چنین نظریه‌ای لزوماً خروج از فقه محسوب نمی‌شود.

۷. ضمناً این‌که به صاحب کتاب حکمت و حکومت نسبت داده‌اید «ولایت وکالت است» اشتباه کرده‌اید. وی حکومت را وکالت می‌داند نه این‌که ولایت را وکالت بداند، و این ناشی از این است که شما هنوز فرق بین ولایت و حکومت را درک نکرده‌اید.

برادر گرامی، همانگونه که ملاحظه می‌کنید بدون اطلاع کافی از جوانب یک مسئله فقهی اظهارنظر کرده‌اید و بدون تخصص فقهی به مخالفین سلیقهٔ سیاسی خود برچسب و اتهام زده‌اید. شجاعت انقلابی حکم می‌کند که از این رویهٔ ناپسند خود عذرخواهی کنید و اگر در زمینهٔ حکومت اسلامی و ولایت فقیه سؤال و ابهامی دارید مطرح بفرمایید تا در ادامهٔ سلسله مقالات نظریه‌های دولت در فقه شیعه به آنها پاسخ داده شود. از درگاه خداوند حکیم برای شما و همفکران محترمتان توفیق شرح صدر و تحمل آراء مخالف برادران ایمانی‌تان را خواستارم.

سیری در خدمات علمی آیت‌الله خویی[1]

شنبه ۶ مرداد ۱۳۷۱ (۸ صفر ۱۴۱۳) زعیم حوزه علمیه نجف اشرف و یکی از مراجع بزرگ تقلید جهان تشیع دارفانی را وداع گفت. جهان علم و دیانت در سوگ یکی از بزرگترین فقها، اصولیین و رجالیین معاصر نشست. شخصیتی که در شصت‌سال اخیر بیشترین تاثیر علمی را بر حوزه‌های فقهی شیعه داشته است و صدها مجتهد و فقیه و مفتی از محضر او استفاده کرده‌اند. و با تصنیف و القای نزدیک به صد جلد کتاب استدلالی به حوزه‌های علمیه خدمت کرده است. حیات مرحوم آیت‌الله العظمی خویی از ابعاد مختلف علمی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی قابل بررسی و تحلیل است. در این مجال تنها حیات علمی آن مرحوم مورد بررسی و کنکاش قرار می‌گیرد، به این امید که دیگر ابعاد وجودی ایشان نیز در موقعیت مناسب به تحلیل و نقد و ارزیابی گذاشته شود.

ابوالقاسم بن علی اکبر بن هاشم موسوی خویی در ۱۵ رجب ۱۳۱۷ (ق) در خوی متولد شد.[2] بدنبال اختلاف علماء در جریان نهضت مشروطیت پدر ایشان به نجف اشرف مهاجرت می‌کند و او دوسال بعد در سال ۱۳۳۰ به ایشان ملحق می‌شود. هرچند عراق آن روز نیز نه‌تنها از جریان مشروطیت و دسته‌بندیهای فقها در این مسئله خالی نیست، بلکه علاوه برآن مبارزه علما علیه استعمار انگلیس در جریان است. در این نهضت مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی در سامرا و مرحوم شیخ‌الشریعه اصفهانی در نجف، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. ابوالقاسم جوان در چنین محیطی پس از اتمام مرحله سطح در سال ۱۳۳۸ در سن بیست‌سالگی پا به عرصه تحصیل خارج می‌گذارد. و از همان آغاز آثار ذکاوت و استعداد علمی او چشمگیر و مشخص است. او افزون بر ۱۲ سال از محضر اساتید ذیل استفاده می‌کند: ۱. شیخ فتح‌الله مشهور به شیخ‌الشریعه اصفهانی (۱۲۶۶ـ۱۳۳۱) ۲. شیخ مهدی مازندرانی ۳. شیخ ضیاءالدین عراقی (۱۲۷۸ـ۱۳۶۱) ۴. شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) (۱۲۹۶ـ۱۳۶۱) ۵. شیخ محمدحسین نائینی (۱۲۷۷ـ۱۳۵۵) ۶. شیخ محمد جواد بلاغی

---

۱. دو ماهنامهٔ ***آینهٔ پژوهش***، شماره ۱۴ـ۱۳، قم، خرداد ـ شهریور ۱۳۷۱، صفحهٔ ۱۶۷ـ۱۶۴؛ روزنامهٔ **سلام**، تهران، ۶ مرداد ۱۳۷۲.

۲. برای آشنایی با سرگذشت علمی مرحوم آیت‌الله العظمی خویی می‌توان به منابع ذیل مراجعه کرد:

یک: ***معجم رجال‌الحدیث***، شماره ۱۴۶۹۷ ذیل ماده ابوالقاسم بن علی اکبر ج ۲۲ صفحه ۲۱۶۱۷ که طبق سیره اصحاب تراجم ایشان نیز سرگذشت خود را با قلم خود بنگارش آورده‌اند.

دو: ***مقدمه دلیل معجم رجال‌الحدیث***، نوشته محمد سعیدالطریحی

سوم: ***نقباءالبشر فی‌القرن الرابع عشر***، تألیف شیخ آقابزرگ طهرانی، جلد اول صفحه ۷۱.

(۱۲۸۳ــ۱۳۵۲) صاحب تفسیر آلاءالرحمن ۷. حکیم بزرگ مرحوم سیدحسین بادکوبی (۱۲۹۳ــ۱۳۵۸). بیشترین تحصیل او در فقه و اصول نزد مرحوم کمپانی و مرحوم نائینی صورت می‌گیرد. او نزد این دو عالم علاوه بر چند کتاب فقهی، یک دوره کامل خارج اصول را می‌گذراند و پس از درس استاد، مباحث مطروحه را برای دیگر طلاب که در بینشان اهل فضل کم نبود، تقریر می‌کند. مرحوم نائینی آخرین استادی است که او از محضرش استفاده کرده است.

در بیست و پنج‌سالگی (۱۳۴۲ ق) نخستین کتابش بنام «نفحات الاعجاز فی رد حسن الایجاز» را در نجف اشرف منتشر می‌کند. این کتاب نقد و پاسخی است به کتاب «حسن‌الایجاز فی ابطال الاعجاز» یک آمریکایی موسوم به نصیرالدین ظافر،[1] ابوالقاسم جوان در این کتاب از اعجاز قرآن کریم دفاع می‌کند. شش‌سال بعد، با انتشار جلد اول «اجود التقریرات» که تقریر دروس مرحوم میرزای نائینی به قلم اوست، وی را به‌عنوان یک مجتهد جوان در حوزه نجف معرفی می‌کند. حدود سال ۱۳۵۲ ق تدریس مرحله عالی خارج فقه و اصول را در مسجد خضرای نجف آغاز می‌کند و در این زمان جمعی از بزرگان علمای نجف مانند مرحوم نائینی، کمپانی، عراقی، بلاغی، میرزا آقا شیرازی و سیدابوالحسن اصفهانی به اجتهاد و فقاهت ایشان شهادت داده‌اند و در نزدیک شصت‌سال تدریس مداوم جمع کثیری از افاضل علمای جهان اسلام در محضر او پرورش می‌یابند. تدریس دو دوره کامل خارج مکاسب (برمبنای مکاسب شیخ اعظم انصاری «ره») و چند کتاب فقهی دیگر و نیز دو دوره کامل کتاب صلوة را در طول ۲۵ سال، انجام می‌دهد و از سال ۱۳۷۷ هـ.ق تدریس فروع متن عروةالوثقی را آغاز می‌کند و طی نزدیک به سی‌سال توفیق می‌یابد یک دوره کامل فقه استدلالی را به‌ترتیب عروةالوثقی به پایان برد. او در عمر پربار خود موفق می‌شود شش دوره کامل خارج اصول را تدریس کند و تدریس دوره هفتم به واسطه اشتغالات مرجعیت در مسئله «ضد» رها می‌شود (ظاهراً قبل از ۱۴۰۰). انتشار جلد اول کتاب «البیان فی تفسیرالقرآن» نشان داد که ایشان در علوم قرآنی و تفسیر نیز مبتکری نوآور و صاحب نظری بصیر است. اما علی‌رغم تدریس طولانی ایشان در فقه و اصول، تدریس تفسیر را به دلایلی ادامه نمی‌دهد.[2]

از آن مرحوم در چهار زمینه کتاب به یادگار مانده است: فقه و اصول و رجال و تفسیر، و انصافاً

---

۱. ***الذریعة فی تصانیف الشیعه***، شیخ آقا بزرگ طهرانی، ج ۲۴ صفحه ۲۴۶

۲. استاد شهید مرتضی مطهری در مقاله رهبری نسل جوان در کتاب ***ده‌گفتار*** صفحه ۱۸۹ می‌نویسد: «یکی از فضلای خودمان که تقریباً یک ماه پیش مشرف شده بود به عتبات می‌گفت خدمت آیت‌الله خویی سلمه‌الله تعالی رسیدم، به ایشان گفتم: چرا شما درس تفسیری که سابقاً داشتید ترک کردید، (ایشان در هفت هشت‌سال پیش درس تفسیری در نجف داشتند، و قسمتی از آن چاپ شده) ایشان گفتند که یک موانع و مشکلاتی هست در درس تفسیر، گفت: من به ایشان گفتم: علامه طباطبایی در قم که به اینکار ادامه دادند و بیشتر وقت خودشان را صرف اینکار کردند چطور شد؟ ایشان گفتند: آقای طباطبایی «تضحیه» کردند. یعنی آقای طباطبایی خودشان را قربانی کردند، از نظر شخصیت اجتماعی ساقط شدند. و راست گفتند.»

در هر چهار رشته آثار ماندنی عرضه کرده است. آراء علمی آیت‌ا... العظمی خویی در زمره مطرح‌ترین آراء دروس فقه و اصول حوزه‌های علمیه است. هیچ کرسی تدریس فقهی یا اصول نسبت به آراء او نمی‌تواند بی‌اعتنا باشد حال چه در تأیید مبنای او و چه در نقد دیدگاهش، مبالغه نیست اگر ادعا کنیم دیرزمانی است که بسیاری از دروس فقه و اصول نجف و قم با طرح آراء علمی او رونق می‌گیرد. در اکثر کتب فقهی یا اصول منتشرشده سی‌سال اخیر تأثیر علمی او مشهود است. موسوعه کبیر رجالی او مبسوطترین و در زمره قوی‌ترین مجموعه‌های رجالی شیعه است که هر عالمی در تحقیقات رجالی خود به آن نیازمند است. تفسیر «البیان» او گرچه تنها یک جلد است و مختصر، اما به جوانب مختلف علوم قرآنی پرداخته است و از تفسیر تنها به سورهٔ مبارکه حمد اکتفا کرده است، اما به هرحال این تالیف یک نقطه عطف در تاریخ تالیف علوم قرآنی در جهان اسلام بویژه تشیع به‌شمار می‌رود. مرحوم آیت‌الله خویی اگرچه در فقه و اصول تألیفات قلمی فراوانی ندارد، اما بیشترین تألیفات فقهی اصول در تقریر دروس فقه و اصول ایشان است. نظم و دقت اصولی، روانی و سادگی بیان و دوری از حشو و زوائد باعث شده است تقریرات دروس ایشان عملاً محور مطالعه جمع کثیری از طلاب در مرحله خارج باشد. آثار مطبوع ایشان را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد: ۱. آثار فقهی، اصولی، رجالی و تفسیری که خود به رشته تحریر درآورده است. ۲. تقریرات شاگردان از دروس فقه و اصول ایشان.

بخش اول: آثار منتشرشده به قلم ایشان

یک: در تفسیر و علوم قرآنی

۱. ***نفحات الاعجاز فی رد حسن الایجاز***، نجف ۱۳۴۲، که وصفش گذشت و اولین تالیف ایشان محسوب می‌شود.

۲. ***البیان فی تفسیرالقرآن***، نجف ۱۳۷۵، شامل مباحث تحلیلی و ابتکاری در معارف و علوم قرآنی، اسرار تکوینی و تشریعی قرآن کریم، اصول تفسیر، وجوه اعجاز، قراآت مختلف و صیانت قرآن از تحریف و نقصان به همراه تفسیر سوره مبارکه فاتحةالکتاب.

دو: در رجال

معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الروات در ۲۳ جلد. چاپ اول نجف ۱۳۹۸ از ویژگیها و مزایای کتاب این است که در ترجمه هر راوی جمیع کسانی که از او روایت کرده‌اند و یا کسانی از آنها روایت کرده است جمع‌آوری شده است. با مراجعه به ذیل هر جلد و با عنایت به طبقات روات هر عصر و مشایخ و شاگردان راوی، محقق به کمال یا نقصان سند روایت آگاهی می‌یابد و چه‌بسا حلقه مفقود سند روایات را از این طریق بیابد. بعلاوه به کمک این کتاب بین اسماء مشترک که از مشکلات

علم رجال است به‌آسانی با توجه به طبقات روات تمییز داده می‌شود.[۱]

سه: در اصول فقه

اجودالتقریرات. این کتاب تقریر دوره دوم مباحث اصول مرحوم میرزای نائینی است. جلد اول کتاب در سال ۱۳۴۸ و جلد دوم در سال ۱۳۵۴ ق در صیدا منتشر شد. علامه نائینی در ابتدای جلد دوم کتاب این‌گونه شاگرد خود را توصیف کرده است:

«فان قرة عینی‌العالم العامل والفاضل الکامل عماد الاعلام و ثقةالاسلام صاحب القریحة القویمة والسلیقة المستقیمه والنظر الصائب والفکر الثاقب... و اقر عینه کما اقر عین‌الاسلام به...»

چهار: در فقه

۱. ***تعلیقة علی عروةالوثقی***. این تعلیقه مستقلاً و نیز در حاشیه عروه‌های رایج منتشر شده است.

۲. ***تعلیقه بر رساله توضیح المسائل*** مرحوم آیت‌ا... العظمی بروجردی. پس از واردکردن حواشی در متن، به‌عنوان رسالهٔ عملیه ایشان بارها چاپ شده است. منتخب توضیح المسائل ایشان نیز منتشر شده است.

۳. ***تهذیب و تتمیم منهاج‌الصالحین*** رساله فتوایی مرحوم آیت‌ا... العظمی حکیم (ره). پس از اندراج حواشی در متن اضافاتی به‌ویژه در باب معاملات، بنام منهاج‌الصالحین فی‌العبادات والمعاملات در دو جلد منتشر شده است. بعلاوه گزیده این کتاب بنام «***المسائل المنتخبه***» و ملخص این گزیده بنام «***تلخیص المنتخب***» منتشر شده است.

۴. ***تکمله منهاج‌الصالحین***. از آنجا که کتب قضا، شهادات، حدود، قصاص و دیات در منهاج‌الصالحین و سه کتاب اخیر در عروه نیز مطرح نشده است، آن مرحوم به سبک عروةالوثقی و در نهایت ایجاز مسائل این پنج کتاب را بنگارش درآورد که به‌عنوان متن کتاب ذیل و همراه با آن منتشر شده است.

۵. ***مبانی تکملةالمنهاج***، در شرح کتاب قبل در ۲ جلد نگارش آن در ۱۳۹۵ پایان یافته است. این کتاب در مباحث حقوق جزای اسلامی، در زمره قوی‌ترین مستندات فقهی به‌شمار می‌رود.

۶. مسائل مستحدثه‌ای که در مناسبتهای مختلف از ایشان استفاده شده است درضمن سه مجموعه منتشر شده است: یکی بنام «***مستحدثات المسائل***»،[۲] دومی بنام «***منیةالسائل***»[۳] و سومی به

---

۱. ***کلیات فی علم‌الرجال***، جعفر سبحانی، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۶۸، صفحه ۱۵۲.

۲. مستحدثات المسائل در ذیل کتاب «المسائل المنتخبه» چاپ شده است. قم، ۱۴۱۲، چاپ ۱۲.

۳. استفتاءات هامة، جمعه و رتبه موسی مفیدالدین عاصی العاملی، چاپ اول بیروت ۱۴۱۱، چاپ سوم قم ۱۴۱۲.

نام «***مسائل و ردود***»[1] چاپ شده است. در صدر مجموعه اخیر آخرین نظر ایشان درباره ولایت مطلقه فقیه ابراز شده است. «معظم‌الفقهاء الامامیة لا یقولون به»

۷. البینة علی حکم اللباس المشکوک فیه، نجف ۱۳۶۱.
۸. منتخب الرسائل
۹. تعلیقة علی المسائل الفقهیه
۱۰. مناسک الحج
۱۱. تعلیقة المنهج لاحکام الحج.

بخش دوم: تقریرات دروس مرحوم آیت‌الله خویی[2]

یک: در فقه

اول: ***شروح عروة‌الوثقی***

۱. ***التنقیح فی شرح العروة‌الوثقی***، تألیف میرزا علی غروی تبریزی. از سال ۱۳۷۸ تاکنون در نجف و قم طی دو چاپ، ۱۲ جلد آن منتشر شده است: ۱. الاجتهاد والتقلید (یک جلد) ۲. کتاب الطهارة (ده جلد) ۳. کتاب الصلوة (یک جلد، تا فصل فی احکام الاوقات).

۲. ***مستند العروة‌الوثقی***، تألیف شیخ مرتضی بروجردی، از سال ۱۴۰۵، ۱۵ جلد آن تاکنون چاپ شده است و ظاهراً ادامه دارد: ۱. کتاب‌الصلوة (از اول مکان‌المصلی تا آخر) ج ۲ تا ۸ مجموعاً ۸ جلد (جلد ۱ آن هنوز چاپ نشده است)، ۲. کتاب الصوم ۲ جلد، ۳. کتاب‌الزکاة ۱ جلد (تا آخر فصل زکاة‌النقدین، جلد دوم آن هنوز چاپ نشده است.) ۵. کتاب الخمس ۱ جلد، ۶. کتاب الحج ۲ جلد، ۷. کتاب الاجارة (۱ جلد)

۳. ***معتمدالعروة الوثقی*** تألیف سیدرضا موسوی خلخالی. در ۱۴۰۴ طی دو جلد شرح کتاب حج در نجف و قم چاپ شده است.

۴. ***مبانی العروة‌الوثقی***، تالیف محمدتقی خویی فرزند آن مرحوم. از ۱۴۰۴ تا ۱۴۰۹ در نجف و قم طی چهار جلد چاپ شده است: جلد اول شامل کتاب المضاربه والشرکة والمزارعة، جلد دوم شامل کتاب المساقات والضمان والحواله و دو جلد در کتاب النکاح والوصیة. این چهار جلد حاوی جدیدترین دروس القاشده توسط مرحوم آیت‌الله خوئی است و ظاهراً آخرین دروس ایشان محسوب می‌شود.

---

۱. اعداء محمد جواد رضی شهابی و عبدالواحد نجار، چاپ اول ۱۴۱۱، چاپ چهارم، قم ۱۴۱۲ شامل ۴۲۶ مسئله.

۲. تقریرات فقه نوعاً بسیار نامرغوب چاپ شده است، غالباً از مشخصات عام کتاب از جمله تاریخ چاپ اول عاری است گاهی عنوان پشت کتاب با عنوان داخل کتاب سازگار نیست ازجمله معتمدالعروة بنام مستند العروة چاپ شده است یا شماره مجلات تنقیح ناصواب است.

۵. مدارک العروةالوثقی تحت عنوان دروس فی فقه الشیعه، تألیف سیدمهدی موسوی خلخالی از ۱۳۷۸ به بعد چهار جلد آن در نجف منتشر شده و اخیراً جلد پنجم آن در مباحث مطهرات در قم چاپ شده است.

۶. ***تحریرالعروة*** (۱ جلد)

۷. ***فقه‌العترة فی زکاةالفطرة***، تألیف سیدمحمد تقی حسینی جلالی.[۱]

دوم: شروح مکاسب

۸ ***مصباح الفقاهة فی‌المعاملات***. تالیف محمدعلی توحیدی در ۷ جلد. چاپ اول این کتاب که یک شرح دوره کامل مکاسب شیخ انصاری است بین ۱۳۷۴ تا ۱۳۸۲ در نجف منتشر شد و در قم تجدید چاپ شده است.

۹. ***محاضرات فی‌الفقه الجعفری*** (المکاسب المحرمه) تالید سیدعلی حسینی شاهرودی. این کتاب در دو جلد در نجف به سال ۱۳۷۳ و ۱۳۸۴ منتشر شده و اخیراً در قم تجدید چاپ شده است.

سوم: شروح مناسک

۱۰. ***المعتمد فی شرح المناسک*** تالیف سیدرضا موسوی خلخالی. در سه جلد در سال ۱۴۰۹ در قم منتشر شده است و شرح استدلال مناسک حج خود آن مرحوم است.

چهارم: دیگر کتب فقهی

۱۱. ***الدرر الغوالی فی فروع‌العلم الاجمالی***، تألیف رضا لطفی، نجف ۱۳۶۷[۲]

۱۲. ***رسالة فی تحقیق کر***.

۱۳. ***رسالة فی حکم اوانی‌الذهب***.

دو: در اصول

۱. ***محاضرات فی اصول‌الفقه***، تألیف محمد اسحاق فیاض. این کتاب که حاوی یک دوره کامل مباحث الفاظ اصول فقه است در پنج جلد از ۱۳۸۲ به‌بعد در نجف منتشر شده است.

۲. ***مصباح‌الاصول***، تالیف سید محمد سرور واعظ بهسودی. این کتاب که شامل مباحث قطع و

---

۱. از مجموعه تقریرات شرح عروة آن مرحوم با حذف تقریراتی که مکرراً توسط مقررین مختلف منتشر شده است تاکنون ۳۲ جلد منتشر شده است (تنقیح، مستند، معتمد و مبانی) و با افزودن سه جلد شرح مناسک به ۳۵ جلد بالغ می‌شود.

۲. خود مرحوم آیت‌ا... خویی، این کتاب را در زمره کتب فقهی خود به‌شمار آورده‌اند. ***معجم رجال‌الحدیث*** ج ۲۲، ص ۲۰.

ظن و شک و تعادل و تراجیح است در دو جلد در ۱۳۷۶ و ۱۳۸۶ در نجف منتشر شده است.
دو مجموعه اخیر یک دوره کامل اصول فقه مرحوم آیت‌الله خویی را عرضه می‌کنند.
۳. ***دراسات فی‌الاصول العملیه***، تألیف مرحوم سیدعلی حسینی شاهرودی در ۱ جلد
۴. ***الرای السدید فی الاجتهاد و التقلید***، تالیف میرزا غلامرضا عرفانیان یزدی خراسانی در یک جلد چاپ در نجف ۱۳۸۶.
۵. ***مبانی الاستنباط*** تألیف سید ابوالقاسم کوکبی تبریزی، حاوی مسائل عقلی (۲ جلد)
۶. ***مصابیح الاصول*** تالیف سید علاءالدین بحرالعلوم، حاوی نیمی از مباحث الفاظ (یک جلد)
۷. ***جواهرالاصول*** (یک جلد)
۸ ***الامر بین الامرین*** (یک جلد)

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب نقباءالبشر فی القرن الرابع عشر[1] سه رساله ذیل را از جمله تألیفات آن مرحوم ذکر می‌کند اما در الذریعة آنها را نیاورده است. این سه رساله در ضمن مجموعه آثاری که به قلم خود آن مرحوم نگاشته شده نیز نیامده است، به هرحال آن سه رساله عبارتند از: ۱. رسالة فی‌الغروب ۲. رسالة فی قاعدةالتجاوز ۳. رسالة فی ارث‌الزوج والزوجة قبل الدخول. در کتاب یادشده از جمله آثار ایشان «تقریرات الفقه» و «الفقه الاستدلالی» نیز ذکر شده است که احتمالاً اشاره به کتبی است که به تفصیل ذکرشان گذشت.

شاگردان ایشان:

از مشهورترین شاگردان مرحوم آیت‌ا... العظمی خویی می‌توان از علمای ذیل یادکرد:
۱. شهید سیدمحمد باقر صدر ۲. سیدعلی سیستانی ۳. سیدمحمد روحانی ۴. شیخ حسین وحید خراسانی ۵. شیخ جواد تبریزی ۶. میرزا علی غروی تبریزی ۷. شیخ مرتضی بروجردی، ۸ سیدرضا موسوی خلخالی، ۹. سید مهدی موسوی خلخالی، ۱۰. سیدمحمدتقی حسینی جلالی، ۱۱. شیخ محمد تقی توحیدی، ۱۲. سید علی حسینی شاهرودی ۱۳. محمداسحاق فیاض ۱۴. سید محمد سرور واعظ بهسودی و...

مرحوم آیت‌الله خویی در علوم اسلامی، به‌ویژه در فقه و اصول و رجال صاحب آراء ابتکاری و مباحثی تازه است، گردآوری نظرات جدید ایشان موضوع مقاله‌ای دیگر است، در این مختصر به‌عنوان نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

نمونه‌ای از آراء اصولی

۱. ایشان در باب استصحاب به عدم حجیّت استصحاب حکم کلی قائل بودند و آن را پیوسته به استصحاب عدم جعل معارض می‌دانستند.

---

۱. ***نقباءالبشر فی‌القرن الرابع عشر***، ج ۱، ص ۷۱.

۲. برخلاف مشهور که معتقد است شهرت جابر ضعف سند است، ایشان در قول اخیر خود بر این مبنا سلوک می‌کردند که شهرت علمی که خود دلیل بر حجیت ندارد نمی‌تواند غیر حجّت را حجت کند.

۳. در شبهات مصداقی عام قائل بودند که عنوان عام را با وجدان و عدم وجود خاص را با استصحاب عدم ولو عدم ازلی می‌توان احراز کرد.

نمونه‌ای از آراء فقهی:

۴. ایشان برخلاف مشهور قاعدهٔ «الحدود تدرء بالشبهات» را جز در موارد منصوصه جاری نمی‌دانستند.

۵. اختلاف افق تأثیری در واقعیت ثبوت هلال ندارد. لذا با رویت هلال ولو در نقطه بعیده برای همه مسلمین اول ماه است.

۶. در بحث اکراه بر قتل، اگر جنایت به کمتر از قتل نباشد، مکره می‌تواند مرتکب قتل شود، قصاص او جایز نیست، اگرچه می‌باید دیهٔ قتل را بپردازد.

آن مرحوم در تمام عمر ممحّض در فقه و اصول و تدریس و تألیف بود و حفظ حوزه علمیه هزارساله نجف اشرف را وظیفه اصلی خود می‌دانست. در زمان زعامت ایشان بر حوزه فیضیه نجف اتفاقات بسیار مهمی در عراق و ایران و جهان رخ داد. آن مرحوم در بعضی قضایای مهمه مانند کشتار فیضیه در سال ۱۳۴۲،[۱] تبعید مرحوم امام خمینی به ترکیه و سپس به عراق[۲] به نفع نهضت اسلامی موضع گرفت. در تلگرافی در جریان جنگ شش‌روزه اعراب و اسرائیل خواستار تحریم نفت و قطع رابطه با رژیم صهیونیستی[۳] شد و از مردم فلسطین حمایت کرد[۴] در جریانات اخیر عراق، ایشان متحمل تضییقات و مشقات فراوانی از سوی رژیم بعثی عراق شد. در برخی مواضع سیاسی آن فقیه اصولی ابهاماتی است که امیدواریم در آینده رفع شود.[۵]

---

۱. نهضت امام‌خمینی، سید حمید روحانی، جلد اول، صفحه ۳۸۵.

۲. همان، جلد اول، صفحه ۸۰۱ ۳. همان، جلد دوم، صفحه ۲۳۶.

۴. رجوع کنید به کتاب (تصریحات خطیرة الامام الخویی) چاپ نجف ۱۹۶۲ به نقل از مقدمه معجم رجال‌الحدیث. و نیز رجوع کنید به کتاب ***اسناد انقلاب اسلامی***، جلد ۱ و ۵، اطلاعیه‌ها، اعلامیه‌ها، بیانیه‌ها، پیامها، تلگرافها، نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید، تهران، ۱۳۷۴، مرکز اسناد انقلاب اسلامی

۵. استاد شهید مرتضی مطهری (ره) در اردیبهشت ۱۳۴۰ در مقاله مزایا و خدمات مرحوم آیت‌ا... بروجردی مطالبی نگاشته است که ذکر آن امروز نیز خالی از فایده نیست و انگار قصه همچنان باقی است! کتاب ***تکامل اجتماعی انسان*** ص ۱۹۴:

«و اما بررسی و تحلیل اقدامات معظم له که سالها بصورت یک وزنه و یک قدرت اجتماعی زیسته جریانهایی بوجود آورد، و جلو جریانهایی را گرفته، در یک جا دم زده و دریک‌جا سکوت کرده، ارزشهایی را بالا برده و ارزشهایی را ←

مرحوم آیت‌ا... خویی(ره) عالمی بود که سعی کرد فقه شیعه را فارغ از زمان و مقتضیاتش به شیوه سنتی استنباط کند و فقه فردی را کمال بخشد و در این راه منشاء خدمات فراوانی شد. علم اصول در منظر ایشان رفیع‌ترین جایگاهها را داشت و همین جایگاه ویژه علم اصول مهمترین خصیصه مکتب فقهی معاصر نجف (که شاخصه آن ایشان است) به‌شمار می‌رود. هم‌زمان با ایشان شاهد دو مکتب فقهی دیگر در قم هستیم.

مکتب اول: روش مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی(ره) است که مکتب فقهای نجف را استنباط افراطی در استفاده از علم اصول فقه می‌داند و می‌کوشد با توجه به چند عنصر تعیین‌کننده یعنی تاریخ فقه و سیر تطور هر مسئله در بستر زمان، و توجه به اقوال اهل سنت به‌عنوان قرائنی برای فهم روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و توجه به اصول متلقات، با تمسک کمتر به اصول عملیه و صنایع دیگر اصولی خود را به گوهر شریعت نزدیک کند.

مکتب دوم: روش اخیر مرحوم آیت‌الله العظمی امام‌خمینی(ره) است که پس از پیاده کردن نظام اسلامی و لمس مشکلات اجرائی احکام شرع انور با توجه‌دادن به عناصر تعیین‌کننده زمان و مکان در فقه بسوی رفع نقیصه فردگرایی فقه شیعه و پی‌افکندن فقه اجتماعی شیعه به‌پیش می‌رود.

با تالیف دو مکتب اخیر در بعضی شاگردان این دو فقیه صاحب مکتب (آیت‌الله العظمی منتظری) امید آن می‌رود که فقه شیعه به‌سوی یک تطور اساسی سوق یابد.

به‌هرحال بررسی و نقد شیوه فقهی آن مرحوم با شیوه فقهی مرحوم بروجردی از یک‌سو و شیوه فقهی اخیر مرحوم امام از سوی دیگر بحث لازمی است که مجال و مقال دیگری می‌طلبد.

برای آن سید جلیل‌القدر رحمت و رضوان و علوم درجات و برای علمای اعلام بصیرت و درایت آرزومندیم.

← پایین آورده، وجودش در تقویت و تضعیف بعضی جریانها مؤثر بود. صدها میلیون تومان با مسئولیت و رأی شخصی ــ چنانکه عادت جاری براین است ــ به مصرف رسانده بالاخره چندین سالی بصورت یک عامل نیرومند اجتماعی زندگی کرده اساساً از عهده یک فرد خارج است. اگر بنا شود بررسیها از روی دقت و واقع‌بینی به منظور هدایت و ارشاد وروشن‌کردن جامعه صورت بگیرد (چنانکه در میان ملتهای رشدیافته معمول است) لازم است هیئتی از متفکرین بنشینند با فرصت تمام به محاسبه و تجزیه و تحلیل بپردازد و همه سود و زیانها را درنظر بگیرند و در دسترس جامعه قرار دهند. به‌علاوه جامعه ما هنوز به آن پایه از رشد نرسیده که اجتماع را فوق فرد بشناسد و حب و بغضها راکناری بگذارد و از این توصیف و تشریحها فقط ارشاد و هدایت و سعادت جامعه را منظور داشته باشد...»

بررسی ولایت مطلقهٔ فقیه[1]

آیت‌الله خویی

آنچه ممکن است در استدلال بر ولایت مطلقهٔ فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت به آن تمسک شود سه امر است:

امر اول: روایات، مانند توقیع روایت‌شده در [کتاب] ***کمال‌الدین و تمام‌النعمة*** [شیخ صدوق] و کتاب ***الغیبة*** شیخ [طوسی] و ***الاحتجاج*** طبرسی: «و اماالحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجّتی علیکم و انّا حجّةالله...» (و اما در حوادث واقعه به راویان حدیث ما مراجعه کنید، آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدایم.) نظر به این‌که مراد از راویان حدیث، فقها هستند نه کسی که تنها ناقل حدیث است نه بیشتر؛ و قول [امام](ع): «مجاری الامور والاحکام بیدالعلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه» (مجاری امور و احکام به دست عالمان الهی، امانتداران در حلال و حرام است)، و قول [پیامبر] (ص): «اللّهم ارحم خلفائی ــ ثلاثاً ــ قیل یا رسول‌الله و من خلفائک؟ قال: الذین یأتون بعدی یروون حدیثی و سنتی» (خداوندا جانشینان مرا رحمت کن ــ سه‌بار ــ عرض شد ای رسول خدا جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: آنها که بعد از من می‌آیند و حدیث و سنت مرا روایت می‌کنند.)

[جواب]: ما در کتاب مکاسب خود در بحث از ولایت فقیه [مصباح‌الفقاهة، ج ۵، ص ۵۳ـ۳۴] توضیح داده‌ایم که روایاتی که در [اثبات] ولایت مطلقه به آنها استدلال می‌شود یا اشکال سندی دارند یا اشکال در دلالت. تفصیل مطلب موکول به محلّ آن است. تنها چیزی که از روایات معتبره استفاده می‌شود این است که فقیه در دو مورد ولایت دارد: یکی فتوی و دیگری قضاوت. اما [برای اثبات] ولایت فقیه در سایر موارد، روایتی که از حیث سند و دلالت تمام باشد، در اختیار ما نیست.

امر دوم: ولایت مطلقه فقها در عصر غیبت تنها از عموم و اطلاق تنزیل [فقیه به‌منزلهٔ قاضی] استفاده می‌شود، چراکه [مقدمهٔ اول] از جانب احدی تردیدی نیست که شارع، فقیه جامع‌الشرائط را [به‌عنوان] قاضی و حاکم نصب کرده است. بر این مطلب [دو روایت ذیل دلالت می‌کند یکی] مقبولهٔ

---

۱. منبع: ***التنقیح فی شرح‌العروة الوثقی***، کتاب الاجتهاد و التقلید، تقریر ابحاث آیت‌الله سید ابوالقاسم موسوی خویی (۱۳۱۷ـ۱۴۱۲ هـ. ق) به قلم آیت‌الله شهید میرزا علی غروی تبریزی (۱۴۱۹ هـ. ق) صفحهٔ ۴۱۹ـ۴۲۴. (قم، چاپ سوم، ۱۴۱۰ ق، دارالهادی للمطبوعات). این ترجمه نخستین بار در هفته‌نامهٔ راه نو، شمارهٔ ۲۱، ۲۱ شهریور ۱۳۷۷ منتشر شده است.

عمربن حنظله، چراکه در آن قول امام(ع) این‌گونه ذکر شده است: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (من او را بر شما حاکم قرار دادم) و [دیگری] صحیحهٔ ابوخدیجه که در آن چنین آمده است: «فانی قد جعلته علیکم قاضیاً» (من او را بر شما قاضی قرار دادم.). [مقدمهٔ دوم] مقتضی اطلاق در این دو روایت این است که همهٔ آثاری که از قضات و حکام [شرع] انتظار می‌رود بر راویان [حدیث] و فقهاء مترتب شود.

[مقدمهٔ سوم] از جمله آثار [قضاوت] تصدی قضات در نصب قیّم و ولیّ بر محجورین و بی‌سرپرستها، متولّی بر اوقاف فاقد متولّی و حکم به [رؤیت] هلال [در ماه رمضان و شعبان و ذیحجه] و غیر آن است.

[دلیل مقدمهٔ سوم:] شبهه و اشکالی در این نیست که قضات منصوب از جانب حکّام اهل سنت و خلفا، متصدی این وظایف و مناصب بودند، آنچنانکه بر کسی که احوالشان را ملاحظه کند و منش و سلوک ایشان را مطالعه کند مخفی نیست. آنچه از این مطلب کشف قطعی می‌کند صحیحهٔ محمدبن اسماعیل بن بزیع [وسائل‌الشیعه، ابواب صفات‌القاضی، باب ۱ و ۱۱] است، وی می‌گوید: «یکی از شیعیان مرحوم شد، وصیت هم نکرده بود، کارش به قاضی کوفه کشید. قاضی، عبدالحمید را قیّم اموالش کرد. از میّت، ورثهٔ صغار، متاع و جاریه‌هایی باقی مانده بود. عبدالحمید متاع او را فروخت، چون که خواست جاریه‌ها را نیز بفروشد، در دل از فروش آنها تردید کرد، چراکه آنها ناموس محسوب می‌شدند، از آنجاکه میّت نسبت به آنها وصیتی نکرده بود، و اقدام او به حکم قاضی بود، این مطلب را برای امام باقر(ع) نقل کردم و به ایشان عرض کردم: یکی از شیعیان مرحوم شده است، و به احدی وصیت نکرده است، و از وی جاریه‌هایی باقی مانده است، قاضی [جور] فردی از ما [شیعیان] را قیّم [صغار و ماترک] او کرده است و قیّم می‌خواهد آنها را بفروشد، یا گفت: یکی از ما [شیعیان] اقدام به سرپرستی [صغار و ماترک] آن میت کرده، پس دلش لرزیده است، چونکه آنها ناموس محسوب می‌شوند. گفت: حضرت فرمود: اگر قیّم مانند تو [محمد بن اسماعیل بن بزیع] یا مثل عبدالحمید باشد، اشکالی ندارد.» چراکه این روایت صریح در این است که قضات، متصدی نصب قیّم و مانند آن بوده‌اند.

زمانی که روایت دلالت می‌کند که مجتهد جامع‌الشرایط در شرع مقدس [به‌عنوان] قاضی منصوب شده است، اطلاق آن بر این دلالت می‌کند که همهٔ آثار ثابت‌شده بر قضات و حکام [شرع] بر فقیه مترتب است. چراکه این مطلب مقتضای نصب مجتهد [به‌عنوان] قاضی در مقابل قضات و حکام آنهاست. زیرا غرض از نصب [مجتهد به‌عنوان] قاضی اینگونه، جز عدم مراجعهٔ [شیعیان] به قضات جور و رفع احتیاجاتشان توسط آنگونه قضات نبوده است. اگر ولایت مطلقه برای فقیه جعل نشده باشد و وی متمکن از اعطاء آن مناصب [از قبیل قیّم برای صغار] نباشد، در این صورت جعل قضاوت برای وی موجب رفع احتیاجات [شیعیان] نخواهد بود، و باتوجه به احتیاج و اضطرار به رجوع در این گونه امور به قضات جور، نهی از این رجوع معنی ندارد. خلاصه ولایت از شئون

قضاوت است، و با التزام به این‌که قضاوت به مجتهد محوّل شده، چاره‌ای جز التزام به ثبوت ولایت مطلقه فقیه و جواز تصدی اموری که در عصر غیبت به ولایت مربوط است، نداریم.

جواب امر دوم: قضاوت به معنای پایان‌دادن خصومت است و لذا قاضی نامیده شده است، زیرا وی با حکم خود خصومت را به پایان برده، فصل خصومت می‌کند. اما این‌که قاضی متمکّن از نصب قیّم و متولّی و غیر این دو یعنی ثبوت ولایت برای فقیه باشد، این کلاً امری خارج از مفهوم قضاوت است. صحیحه بر این دلالت کرد که شارع فقیه را به‌عنوان قاضی منصوب کرده است، یعنی حکم او را در مرافعات نافذ قرار داده، و به این وسیله فصل خصومت شده، امر مرافعات تمام می‌شود، و به هیچ‌وجه به این دلالت ندارد که فقیه ولایت بر نصب قیّم و حکم به ثبوت هلال و مانند آن دارد زیرا آنچنانکه گذشت قاضی به‌عنوان قاضی منصوب شده است تا طرفین دعوا شکایت نزد وی برند و او به شکوایشان رسیدگی کند و با حکم خود فصل خصومت نماید، اما این‌که فقیه حق اعطاء آن مناصب را دارد، امری است که محتاج دلیل دیگری است و دلیلی بر آن نیست. بنابراین ادعای این‌که ولایت عرفاً از شئون قضاوت است از اساس ممنوع است، بلکه صحیح این است که قضاوت و ولایت دو امر مستقل هستند و جعل مستقلاً به هریک از آنها تعلق می‌گیرد.

اما تصدی قضاوت اهل سنت نسبت به قضاوت و امور راجع به ولایت، از همین قبیل است، به این معنی که قضاوت و ولایت دو امر مستقل هستند و خلیفه چه بسا منصب قضاوت را به یکی و منصب ولایت را به اشخاص دیگر بسپارد و گاهی نیز اتفاقاً منصب ولایت را نیز به قاضی بسپارد. لذا قاضی دارای دو منصب با دو نصب می‌شود، نه این‌که یکی از شئون دیگری باشد، بحیثی که جعل و نصب یکی ما را از جعل و نصب دیگری بی‌نیاز کند. در زمان عثمانیان ــ که قریب به روزگار ماست ــ امر همینگونه بود که ذکر کردیم، و ولایت از شئون قضاوت نبود تا به جعلی بعد از جعل به قضاوت محتاج نباشد.

اما این‌که نیاز اصحاب ــ زمانی که فقیه فقط قاضی باشد و فاقد ولایت بر دیگران باشد ــ مرتفع نمی‌شود، پذیرفته نیست، زیرا این مناقشه وقتی تمام است که فقیهی که به‌عنوان قاضی منصوب شده است، شرعاً متمکن از تصرف در آن جهات نباشد، اما اگر وی مجاز به تصدی این امور باشد، نه از باب ولایت، بلکه از باب حسبه ــ که به‌زودی توضیح آن خواهد آمد ــ در این صورت برای شیعیان هیچ حاجتی به ترافع یا رجوع به قضات جور نخواهد بود و لذا نهی از رجوع به قضات [جور] صحیح خواهد بود.

امر سوم: امور راجع به ولایت از جمله اموری است که چاره‌ای جز تحقق خارجی آنها نیست، مثلاً اگر فردی بمیرد و قیمی بر [اولاد] صغیرش منصوب نکرده باشد و به فردی نیز وصیت نکرده باشد تا به امورش رسیدگی نماید و احتیاج به فروش اموال یا تزویج اولاد بی‌سرپرستش باشد، چراکه در ترک آن مفاسد فراوانی است، یا این‌که مالی از اموال فرد غایب مورد تصرف واقع شود، فروش مال یا تزویج فرزند بی‌سرپرست امری است که چاره‌ای جز وقوع خارجی آن نیست، متصدی این امور کیست؟

ائمه(ع) از رجوع به قضات جور نهی کرده‌اند. متوقف‌کردن این امور یا تأخیر آنها ممکن نیست، زیرا مستلزم تقویت مال صغار یا غایب یا هتک حرمت آنهاست. با چنین توصیفی چاره‌ای نیست جز این‌که این امور به فقیه جامع‌الشرائط سپرده شود، زیرا او قدر متقین کسانی است که در این امور ولایت دارند، زیرا محتمل نیست که شارع به غیر فقیه در این امور رخصت دهد، آنچنانکه احتمال نمی‌رود که آنها را مهمل بگذارد. زیرا این گونه امور چاره‌ای جز وقوع آنها در خارج نیست، پس با تمکن از رجوع به فقیه رجوع به غیر، محتمل نیست. بله، اگر رجوع در موردی به فقیه ممکن نباشد، ولایت عدول مؤمنین ثابت می‌شود. حاصل کلام این‌که فقیه در عصر غیبت ولایت مطلقه دارد، زیرا او قدر متقین است آنچنانکه دانستی.

جواب [امر سوم]: امور مذکور اگرچه حتمی‌التحقق در خارج هستند، و از آنها به امور حسبیه تعبیر می‌شود، زیرا امور قربی هستند که چاره‌ای جز تحقق خارجیشان نیست، به‌علاوه با این‌که فقیه نیز قدر متقین متصدیان آنها است آنچنانکه گذشت، با این همه [این دو مقدمه] اثبات نمی‌کند که فقیه در عصر غیبت ولایت مطلقه دارد، ولایتی مانند ولایت پیامبر(ص) و ائمه(ع)، تا این‌که متمکن از تصرف در غیر مورد ضرورت و موردی که نیازی به انجام آن نیست، یا این‌که قیّم و متولّی نصب کند، بدون این‌که با مرگ فقیه از قیمومت و تولیت ساقط شوند، یا این‌که حکم به ثبوت هلال کند یا دیگر تصرفات مترتب بر ولایت مطلقه. بلکه [این دو مقدمه] تنها از نفوذ تصرفات صادره از فقیه یا از جانب وکیل فقیه کشف می‌کند آنچنانکه همین، مفاد قول امام(ع) در صحیحه گذشته [محمدبن اسماعیل بن بزیع] است: «اذا کان‌القیم مثلک او مثل عبدالحمید فلابأس.» این‌گونه امور به اهمال رها کردنش از سوی شارع ممکن نیست، آنچنانکه محتمل نیست به غیر فقیه نیز رخصت دهد، پس نتیجه این می‌شود که فقیه قدر متیقن در این تصرفات است، اما ولایت اثبات نمی‌شود. یا اگر [از این جواز تصرفات از باب قدر متیقن] به ولایت تعبیر کنیم، ولایت جزئیه در مورد خاص یعنی امور حسبیه‌ای است که چاره‌ای جز تحقق آنها در خارج نیست و معنای آن نفوذ تصرفات او بالمباشرة یا بالوکالة است، [نه ولایت عامه و مطلقه].

از اینجا ظاهر می‌شود که فقیه حق حکم به ثبوت هلال و نصب قیّم و متولّی بدون این‌که با مرگش منعزل نشوند، ندارد، زیرا همهٔ این امور از شئون ولایت مطلقه است، و دانستی که هیچ دلیلی بر ثبوت ولایت مطلقه فقیه در دست نیست. آنچه قابل اثبات است تصرف در اموری است که چاره‌ای جز تحقق آنها در خارج شخصاً یا از سوی وکیلش نیست، لذا اگر فقیه، متولّی بر وقف یا قیّم بر صغار را نصب کرد، مرجع تصرف در این دو امر، وکالت از سوی فقیه است، و تردیدی نیست که وکیل با موت موکل ــ یعنی فقیه در بحث ما ــ منعزل می‌شود.

خلاصهٔ بحث: در عصر غیبت ولایت برای فقیه با هیچ دلیلی اثبات نمی‌شود، ولایت اختصاص به پیامبر(ص) و ائمه(ع) دارد، آنچه به استناد روایات برای فقیه اثبات می‌شود، دو امر است اول: نافذبودن قضاوت، دوم حجیت فتوی. اما فقیه حق تصرف در اموال بی‌سرپرستان و دیگر شئون

ولایت را ندارد، جز در امور حسبیه. فقیه در این امور [حسبیه] ولایت دارد. اما نه به معنای ادعاشده، بلکه به‌معنای نفوذ تصرفاتش بشخصه یا از سوی وکیلش و منعزل‌شدن وکیلش بواسطه موت فقیه، و این از باب اخذ به‌قدر متیقن است، زیرا تصرف در مال احدی جز با اذن او مجاز نیست، آنچنانکه اصل، عدم نفوذ فروش مال افراد بی‌سرپرست و غایب، یا تزویج کودکان است. الا این‌که چون از امور حسبیه است و چاره‌ای جز وقوع آنها در خارج نداریم از این مطلب کشف قطعی از رضای مالک حقیقی ــ یعنی خداوند متعال ــ می‌شود و این‌که او آن تصرف را حقیقتاً نافذ کرده است و قدر متیقن کسانی که مالک حقیقی راضی به تصرفات اوست، فقیه جامع‌الشرائط است، بنابراین آنچه برای فقیه ثابت است جواز تصرف است نه ولایت [والحمدلله].

نقد مبنای انتخاب فقیه[1]

آیت‌الله مکارم شیرازی

آیا تعیین فقیه برای منصب ولایت به نصب است یا به انتخاب؟

مقتضای ادله و مفاد آنها چیست؟ روایات دهگانه بنابر دلالت آنها یا دلالت بعضی از آنها جز بر نصب فقیه به عنوان ولی امر از ناحیه امام معصوم(ع) یا پیامبر(ص) دلالت ندارد، و این در نهایت به نصب از ناحیه خداوند تبارک و تعالی برمی‌گردد.

عبارات «من او را حاکم قرار دادم» (انی جعلته حاکماً) در مقبوله، یا «من او را قاضی قرار دادم» (انی جعلته قاضیا) در مشهوره، یا «اما در حوادث واقعه به راویان حدیث ما مراجعه کنید» (اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا)، یا «مجاری امور به دست علماست» (ان مجاری الامور بیدالعلماء)، بر ثبوت این منصب برای ایشان بدون نیاز به انتخاب مردم یا بیعت مردم یا مانند آن دلالت دارد. این امر به ثبوت الهی برای فقها ثابت است، و آنچنان که ظاهر و واضح است، در این روایات از امر انتخاب عین و اثری نیست.

اما عبارت «فلیرضوا به حکما» معنایش وجوب رضا به حکومت ایشان است، و این برخلاف قول به انتخاب [به نصب از جانب خداوند و وجوب رضایت از جانب مردم] بیشتر دلالت دارد، بلکه صریح در آن است، بویژه با تعلیل به عبارت «فانی قد جعلته حاکما»، با نصب الهی، بر مردم واجب است به حکومت او راضی باشند.

اما عبارت «فان کان کل واحد اختار رجلاً من اصحابنا» به قاضی تحکیم یا توکیل در امر خاص برمی‌گردد، و ربطی به انتخاب در امر عمومی ندارد، زیرا این‌که هر انسانی فردی راکه برای حکومت در امور عمومی، صالح می‌داند، انتخاب کند، معنی ندارد، تا این‌که هریک از آنها حاکم عام باشد، حتی اگر انتخاب‌کننده فرد واحدی بیش نباشد، در غیر این صورت حکام به تعداد مردم متعدد می‌شوند.

اما دلیل عقلی مؤید به سیره نبی(ص) و ولی(ع) جز بر نصب از ناحیهٔ خدای سبحان یا نصب از ناحیهٔ نبی(ص) و امام معصوم(ع) دلالت ندارد.

---

۱. ترجمهٔ صفحات ۵۱۲ـ۵۱۶ کتاب ***انوارالفقاهة***، کتاب البیع، ج ۱ (قم، ۱۴۱۱ هـ.ق) نوشته آیت‌الله شیخ ناصر مکارم شیرازی در نقد مبنا و ادلهٔ آیت‌الله منتظری در کتاب ***«دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة»*** دائر بر لزوم انتخاب فقیه از سوی مردم. مطالعهٔ این مقاله برای آشنایی با دیدگاه مخالفان انتخاب رهبر از سوی مردم خالی از لطف نیست. هفته‌نامهٔ ***راه نو***، شمارهٔ ۲۰، ۱۴ شهریور ۱۳۷۷.

بر این همه بیفزا که در روایات اصحاب ما و تاریخ ایشان، از امر انتخاب نسبت به ولایت فقها عین و اثری نیست. اگر چیزی بود آشکار می‌شد، چه بسیار در ابواب مختلف فقهی به نفی و اثبات سخن گفته‌اند، اما کسی از اکابر و اصاغر حتی کلمه‌ای دربارهٔ انتخاب به زبان نیاورده‌اند. بلکه جز به نصب الهی به عنوان نیابت از ایشان(ع) قائل نشده‌اند، لذا در کلمات فقها تسمیه به نایب غیبت و تقسیم نواب به نواب خاصه ــ که چهارنفر از بزرگان بوده‌اند ــ و نواب عامه ــ که غیر آن چهار نفرند ــ شایع است، و معلوم است که نایب را ــ چه خاص و چه عام ــ منوب عنه تعیین می‌کند نه آحاد مردم. ضمناً در بسیاری اوقات امامان معصوم(ع)، وکیلان منصوب داشتند، بدون این‌که مردم در آن دخالت داشته باشند، در وکلا عامهٔ ایشان نیز چنین است.

با این حال عجیب است که بعضی بر این‌که فعلیت ولایت فقها با انتخاب مردم حاصل می‌شود، اصرار دارند، با این‌که چنین امری در هیچ روایت صحیحی، حتی در روایت ضعیفی یا در تاریخی از تاریخ اصحاب ما وارد نشده است.

توضیح مطلب: امر وحیدی که در امر خلافت بین شیعه و اهل سنت فرق می‌کند، این است که شیعه معتقد است که امام(ع) می‌باید معصوم و منصوب از جانب خداوند به دست پیامبر(ص) یا به نصّ از امام قبل از خود باشد، اما اهل سنت معتقدند که احدی منصوص نیست، پس بر مردم انتخاب امام و خلیفه واجب است. این فارق بین دو مذهب است، بنابراین اختیار مردم در جانشین پیامبر(ص) نزد شیعهٔ اهل بیت ــ چه کم و چه زیاد ــ هیچ دخالتی ندارد.

از سخنان عجیب (و ماعشت ارادک الدهر عجبا) جرئت بعضی در زمان ما به این است که نصب علی(ع) به خلافت در غدیر نصب الهی نبوده است، بلکه به اقتراح از جانب پیامبر(ص) بوده، سپس مردم با بیعت با علی، پیامبر را اجابت کردند، (یعنی مردم حق داشتند با او بیعت نکنند)، با این‌که آیه تبلیغ به اعلی صوت ندا می‌دهد که پیامبر نیز در این امر اختیاری نداشت، پس چگونه غیرپیامبر صاحب اختیار بوده است. از سوءفهم به خدا پناه می‌بریم.

خلاصه، آنچه ذکر کردیم از این‌که امام معصوم(ع) [منصوب] از جانب خداوند است از ضروریات مذهب شیعه است، و کتب کلامی، روایی، تفسیری و تاریخی شیعه مشحون از این امر است. آنکه این امر را انکار کند، انکار ضروری از ضروریات مذهب را نموده است.

همین کلام بعینه در والیان غیرمعصوم بعد از ایشان نیز جاری می‌شود، ایشان نیز از جانب ائمه(ع) منصوب هستند، نه از جانب مردم، مأمور به امر ائمه(ع) هستند، نه به امر مردم، ولایت منحصراً از آن خداوند است و از آن کسی که خداوند به او تفویض کند، بنابراین تعیین ولایت از عالی است نه از دانی.

در اینجا دو مسئله باقی می‌ماند یکی مسئله «لزوم هرج ومرج» و دیگری مسئله «بیعت وجایگاه آن».

اما مسئله اول: حاصل آن، این است که اگر ولایت فعلیه برای عامهٔ فقها جعل شده باشد، و [از

چند حال خارج نیست، حالت اول:] این‌که ولایت برای هریک از فقها مستقلاً و بالفعل جعل شده باشد، چنین حالتی موجب هرج و مرج شدید و اختلاف کثیر می‌شود، زیرا به تعداد فقها، والی خواهیم داشت، و این امری غیرممکن است، چراکه مشاجره و اختلال نظام پیش می‌آید. [حالت دوم:] این‌که ولایت بعضی از فقها مشروط به ولایت بعضی دیگر جعل شده باشد، [حالت سوم:] این‌که ولایت برای مجموع فقها از حیث مجموع‌بودن جعل شده باشد. [این دو حالت] محصلی برایش متصور نیست. [حالت چهارم:] بنابراین چاره‌ای نمی‌ماند جز این‌که قائل شویم که فقها به ولایت شأنیه منصوب شده‌اند و ولایت فعلیه آنها به انتخاب مردم خواهد بود.

[در پاسخ] می‌گوییم: در صورت تعدد فقها، اگر بعضی از فقها متصدی امر ولایت شوند و در آن دخالت کنند، بر بقیهٔ فقها، قبول قول و حکم او واجب است، چنانکه در امر قضاوت یا رؤیت هلال نیز چنین است. اگر قبل از به عهده گرفتن تصدی امر ولایت، بین فقها تزاحم شد، بعید نیست مرجّحات را اعمال کنیم، آنچنان که در مقبوله وارد شده است ــ بنابراین‌که بر مقصود دلالت داشته باشد. بلکه ممکن است به [دلیل] اولویت تمسک کنیم، حتی اگر [مدلول مقبوله را] مختص امر قضاوت بدانیم؛ [به هرحال] تشخیص مرجحات از علم، فقاهت، تدبیر، احاطه به امور و وثاقت و غیر آن، به دست خبرگان است آنچنان که در مرجع فتوی و تقلید نیز همین‌گونه است. و این ابداً از قبیل انتخاب نیست، بلکه از قبیل تشخیص مصداق موجود در خارج است آنچنان که در تشخیص پزشک برای سلامت و بیماری در امر روزه چنین است. بالجمله امر تمام این موضوعات به اهل خبره برمی‌گردد بدون نیاز به انتخاب.

این رویه در مرجع فتوی نیز جاری است، و تعیین اعلم در فقاهت در فرد معین یا افراد معین برعهدهٔ اهل خبره از علما در بسیاری از ازمنه بوده است. و از این امر هرج و مرج و اختلال نظام امت لازم نیامده است. تردیدی نیست که بین مسئله تقلید و ولایت تفاوت است و مقصود ما همانندی از تمام جهات نیست، بلکه غرض این است که حل مشکل تزاحم از طریق اهل خبره ممکن است، و آحاد مردم که به این امور [تخصصی] آشنا نیستند، حق انتخاب ندارند، بلکه اهل خبره نیز حق انتخاب ندارند، بلکه تشخیص مصداق مانند تشخیص پزشک و مانند سایر موارد رجوع به اهل خبره است.

این همان معیار متداول در فقه است که بر فقیه متابعت از آن شایسته است، نه انتخاب که از آن عین و اثری در فقه و تاریخ نیست.

اگر اشکال شود: از کجا دانسته می‌شود که این شخص اهل خبره است، نه دیگری؟ در پاسخ می‌گوییم به همان شیوه‌ای که پزشک و دیگر [متخصصان] از اهل خبره در اموری که به آنها نیاز است شناخته می‌شوند، آیا [تعیین] پزشک با انتخاب مردم است؟ همچنین [شناخت] خبرگان در علوم دینی با شناخت زعمای دین و [یا شناخت] کسی که در او مرجحات تصدی ولایت است [با انتخاب مردم حاصل نمی‌شود.]

خلاصهٔ آنچه ذکر کردیم، این است که اگر بعضی از فقهای لایق بر امر ولایت قیام کردند، بدون این‌که معارضی داشته باشند، بر دیگران متابعت لازم است، بدون این‌که نیازی به انتخاب باشد. و ۱۲اگر [بین فقهای لایق در تصدی ولایت] تزاحم واقع شد، رجوع به مرجحات لازم است، آنچنان که دیگر ابواب فقه چنین است، زیرا طریق منحصر در همین امر است و از آن چاره‌ای نیست. ناظر در این امر [یعنی در تعیین متصدی ولایت] اهل خبره هستند، و حاجتی به انتخاب [مردم] نیست، بلکه بر [انتخاب مردم] دلیلی نداریم. چرا که دانستی که در روایات و کتب فقها، از آن [انتخاب] اثری نیست.

اگر اشکال شود: سیرهٔ عقلا از امتها [ی مختلف] در امر ولایت بر انتخاب است، به‌علاوه ادلهٔ وفا به عقود [اوفوا بالعقود،] و عدم تسلط مردم بر اموالشان [الناس مسلطون علی اموالهم] به اولویتشان بر خودشان، آن را شامل می‌شود. در پاسخ می‌گوییم: جریان سیره [عقلا] بر [انتخاب] تنها به خاطر عدم اعتقاد ایشان به تعیین الهی از جانب امام معصوم(ع) است، اما بعد از قایل‌شدن به تعیین الهی برطبق ادلهٔ سابق، و این‌که وظیفهٔ ما از جانب ائمه(ع) معین شده است، و ولایت از ناحیهٔ خداوند است، مجالی برای [تمسک به] این کلام باقی نمی‌ماند.

به‌علاوه انتخابی که بین ایشان رایج است، انتخاب اکثریت است، نه انتخاب همگانی زیرا [انتخاب از سوی همگان] عادتاً ممکن نیست. بلکه مراد از اکثریت، اکثریت کسانی است که در انتخابات شرکت می‌کنند، گاهی در این امر اقلیت مشارکت نمی‌کند. ما در بسیاری از انتخابات شاهد هستیم که نمایندگان مردم با آرای کمی در مقایسه با کل جامعه انتخاب می‌شدند. مثلاً با یک میلیون نفر از بین ده میلیون. اگر چنین حکومتهایی صحیح باشد، از قبیل حکومت اقلیت بر اکثریت، بدون رضایت ایشان خواهد بود، نه از قبیل توکیل و نمایندگی.

اگر اشکال شود که ولی فقیه بدون مشارکت مردم، و تأیید مردمی و کوشش مردم در یاری او قادر بر اعمال اولویت نیست، و انتخاب [از سوی مردم] برای جلب مساعدت مردم در این گونه امور است و مراد از این‌که ولایت فقیه اقتضایی است و فعلیت آن با انتخاب مردم است، جز این نیست.

در پاسخ می‌گوییم: این استدلالی عجیب است، زیرا عدم قدرت فقیه بر اعمال ولایت بدون مساعدت مردم، دلیل بر عدم فعلیت ولایت بدون مساعدت مردم نمی‌شود، آنچنان که در سایر حقوق نیز چنین است مثلاً، اگر کسی مالک خانه‌ای باشد، و غاصبی آن را غصب کند، و مالک بدون مساعدت مردم قادر بر اخذ حق خود نیست، آیا این باعث می‌شود که مالکیت مالک شأنی باشد و فعلیت نداشته باشد؟ اصل ولایت منوط به مساعدت مردم نیست. آنچه به مساعدت مردم منوط است اعمال ولایت است، و فرق واضحی بین اعمال ولایت و اصل ثبوت ولایت است.

این همه به اقتضای عناوین اولیه در مسئله و مقتضای روایات و ادلهٔ سابق بود. بله، گاهی عناوین ثانویه امر انتخاب را اقتضا می‌کند، و ما را به خود می‌خواند بدون این‌که ولایت فقیه شرعاً منوط به آن باشد. [در این صورت، تن‌دادن به انتخاب ولی فقیه از سوی مردم] برای دفع تهمت استبداد و

سلطه بر مردم بدون رضایت ایشان است. به‌علاوه [انتخاب از سوی مردم] برای جلب مساعدت ایشان از طریق مشارکتشان در این امر [یعنی در تعیین ولی فقیه] و اعتمادشان به حکومت، و دفع وسوسه‌های شیاطین که معاند حکومت اسلامی هستند و امور دیگر است، اما [تمسک به این گونه امور از باب عناوین ثانویه] کجا بر وجوب شرعی انتخاب [ولی فقیه] بنا بر احکام اولیه دلالت می‌کند؟ مطلب واضح است، والحمدلله.

قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی قدس سرّه[1]

چکیدهٔ مقاله

مسئلهٔ قلمرو اختیارات حکومت دینی یکی از چهار مسئلهٔ اصلی «نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» می‌باشد.

ـ قلمروهایی که همهٔ فقیهان به عنوان حداقل محدودهٔ نفوذ فقیهان به رسمیت شناخته‌اند عبارت است از افتاء، قضاوت و تصدی امور حسبیه.

ـ فقیهان شیعه متّفق‌القولند که در قلمروهای ذیل فقیهان فاقد ولایت هستند: جعل حکم شرعی اوّلی و ثانوی، خروج از دائرهٔ شریعت و ارتکاب معصیت و حرام، ولایت استقلالی، سپهر زندگی خصوصی مردم، مصلحتهای شخصی افراد بر فرض احراز، اندیشه، اعتقادات، سلیقه‌ها و تمایلات افراد مادامی که به یک فعل اجتماعی و عمومی تبدیل نشده باشد.

ـ برمبنای مشروعیت الهی بلاواسطه، در مسئلهٔ قلمرو ولایت فقیه، قبل از ولایت مطلقه اقوال فقها به سه دسته تقسیم می‌شود: دستهٔ اول: پاسخهای ابتدایی به این مسئله بدون عنایت به ظرائف بعدی، حوزه‌ای گسترده و کلّی را معرفی می‌کند که شامل حیات عمومی و سپهر زندگی خصوصی، مصالح اجتماعی و شخصی می‌شود، یعنی اطلاق و عمومی که فقیهان بعدی به آن ملتزم نشده‌اند. دستهٔ دوم: گروهی از فقها اگرچه عنصر امور عمومی و آنچه هر قومی به رئیس خود مراجعه می‌کند را به‌عنوان میزان قلمرو ولایت مطرح کرده‌اند، اما اوّلا ولایت استقلالیه را مختص معصوم دانسته ثانیاً تصریح کرده‌اند در اثبات مشروعیتِ دخالت در امور عامّه می‌باید به دلیلی غیر از ادلّهٔ اثبات ولایت فقیه تمسّک کرد. درنتیجه عملاً ولایت فقیه محصور در امور حسبیه می‌شود. دستهٔ سوّم: جمعی از فقها اوّلا حوزهٔ ولایت را محدود به مصالح عمومی جامعه، امور سلطانی و مسائل سیاسی دانسته ثانیاً معتقد شده‌اند که در موارد مشکوک در قلمرو ولایت فقیه می‌توان به ادلّهٔ عام لفظی اثبات ولایت فقیه تمسک کرد. حاصل این قول، ولایت عامّه فقیه می‌باشد.

ـ چاره‌اندیشی‌های امام‌خمینی(ره) برای حل مشکلات حکومتی بر مبنای فقه شیعه با گذر از

---

۱. این مقاله قسمتی از مقالهٔ بلند «مبانی تصوری نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» است که در سال ۱۳۷۳ در قم به رشته تحریر درآمده، و با اصلاحاتی جزئی در سال ۱۳۷۶ به کنگرهٔ بین‌المللی امام‌خمینی و احیاء تفکر دینی تقدیم و در ۱۳ خرداد ۷۶ در تالار علامهٔ امینی دانشگاه تهران در کنگره مذکور القاء شد و بحثهایی را برانگیخت. «قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی» در جلد اوّل مجموعه مقالات کنگرهٔ یادشده صفحه ۳۸۳ تا ۴۱۳ (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، خرداد ۱۳۷۶) منتشر شده است.

دو مرحله به ابتکار ولایت مطلقه انجامیده است:

مرحلهٔ اوّل: دوران کوتاهی که کوشش می‌شود با احکام اولی مألوف فقهی جامعه اداره شود.

مرحلهٔ دوّم: بکارگیری عنصر ضرورت و احکام ثانوی در ادارهٔ جامعه.

مرحلهٔ سوم: با بکارگیری عنصر مصلحت و احکام حکومتی به‌عنوان حکم اولی شرعی آغاز شده، مصلحت نظام بر احکام فرعی دیگر مقدّم اعلام می‌شود.

ـ ارکان پنجگانهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه از دیدگاه حضرت امام خمینی قدّس‌سره عبارتند از:

۱. ولایت مقید به امور عمومی، مسائل سیاسی، قلمرو سلطانی و مرتبط با امر خطیر حکومت در جامعه می‌باشد.

۲. ولایت مقیّد به مصلحت جامعهٔ اسلامی می‌باشد.

۳. قلمرو ولایت مقید به امور حسبیه مصطلح نمی‌باشد.

۴. قلمرو ولایت مقیّد به احکام اولیٰ و ثانوی شرعی نمی‌باشد. برای ادارهٔ جامعه، فقیه اختیاراتی در حدّ اختیارات سلطانی پیامبر(ص) و امام(ع) دارد. ولی فقیه فراتر از حیطهٔ احکام اولی و ثانوی شرعی می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع نماید.

۵. ولایت مقیّد به قوانین بشری از جمله قانون اساسی نیست. قلمرو ولایت از جانب شارع مقدس تعیین می‌شود و مردم در ترسیم محدودهٔ آن دخیل نیستند. از آنجا که قانون اساسی مشروعیتش را از تنفیذ ولی فقیه کسب می‌کند، چنین قانونی نمی‌تواند ولایت مطلقه فقیه را مقیّد و محدود نماید.

مقدمه

۱. در حوزهٔ «سیاست» معاصر، امام‌خمینی(ره) نامی شاخص است.[1] امتیاز ایشان از دو جنبه می‌باشد: اول: جنبهٔ نظری یعنی ابتکار ولایت مطلقه. دوم: جنبهٔ عملی یعنی توفیق در اقامهٔ حکومت اسلامی. پژوهش در هر دو جنبه به باروری اندیشهٔ سیاسی اسلام معاصر می‌انجامد.

در بحث از آراء سیاسی امام‌خمینی(ره) دو نکته می‌تواند مانع باشد: یکی محبت و عاطفهٔ باحث نسبت به ایشان که بحث علمی و تحلیل انتقادی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. دیگری: کوشیده شود که آراء ایشان به گونه‌ای که در نظر باحث صحیح است تبیین شود و از اندیشه سیاسی ایشان رهنمود و راهکاری برای امروز استخراج شود. واضح است که طبیعت این دو مقام متفاوت است.

نگارنده با توجه به دو نکته یادشده می‌کوشد علی‌رغم احترام فراوان به شخصیت امام، در یک بحث علمی تنها در مقام کشف آراء ایشان در زمینهٔ قلمرو حکومت دینی برآید.

---

۱. ارکان چهارگانهٔ نظریهٔ سیاسی امام خمینی(ره) را در جایی دیگر مطرح کرده‌ام. ر. ک. به «***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***»، ص ۲۲ (نشرنی، ۱۳۷۶).

۲. از قلمرو حکومت دینی دو مفهوم می‌توان اراده کرد:

اول: قلمرو جغرافیایی. مرزهای حکومت اسلامی تا کجاست؟ دارالاسلام به کجا محدود می‌شود؟ آیا مرزهای حکومت اسلامی مرزهای جغرافیایی است یا باورهای اعتقادی؟

دوم: قلمرو اختیارات حکومت دینی. حکومت دینی در چه حوزه‌هایی صاحب اختیار است و حق دخالت دارد؟

هردو مراد از قلمرو حکومت دینی شایسته بحث است. این مقاله عهده‌دار تبیین مراد دوم می‌باشد، یعنی قلمرو اختیارات حکومت دینی.

۳. مسئله قلمرو حکومت دینی یکی از چهار مسئله اصلی حکومت دینی از دیدگاه امام‌خمینی(ره) است و بدون ارتباط به سه مسئله دیگر تمامی ابعاد آن به‌درستی درک نمی‌شود. آن چهار مسئله عبارتند از:

اول: شارع چه نوع حکومتی به حاکم الهی تفویض کرده است؟ حکومت الهی چگونه حکومت است؟ حاکم الهی با مردم چه رابطه‌ای دارد؟

دوم: شارع در چه محدوده‌ای به حاکم الهی اختیار داده است؟ قلمرو حکومت حاکم الهی تا کجاست؟

سوم: شارع به چه نحوی حاکم الهی را به حکومت رسانیده است؟ حاکم الهی با شارع چه رابطه‌ای دارد؟

چهارم: شارع چه کسانی را بر مردم حاکم کرده است؟ حاکم الهی چه شرایطی دارد؟

مسئله قلمرو حکومت دینی در واقع پاسخ به سؤال دوم می‌باشد. این سؤالات برمبنای مشروعیت الهی بلاواسطه شکل گرفته‌اند. پاسخ امام‌خمینی(ره) به این چهار سؤال نظریهٔ «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» را بدست می‌دهد.[۱]

۴. هریک از مسائل اصلی چهارگانه حکومت دینی از سه زاویه قابل بحث و بررسی است:

اول: از حیث مبادی تصوری. مراد از مبادی تصوری یک نظریه مفاهیمی است که در آن نظریه نقش اساسی بازی می‌کنند و تلقی صحیح آن نظریه در گرو فهم درست آنهاست.

دوم: از حیث مبانی تصدیقی. مراد از مبانی تصدیقی ادله و براهینی است که بر صحت یک نظریه اقامه می‌شود. قوام یک نظریه به قوت استدلالهای آن می‌باشد.

سوم: از حیث پیامدها و لوازم. مراد از پیامدها و لوازم، تحلیل انتقادی هر نظریه بویژه در مقایسه با دیگر نظریه‌ها، ذکر نقاط مثبت و برکات و بیان نقاط منفی و آفات هر نظریه می‌باشد.

این مقاله تنها عهده‌دار بحث اول است یعنی مبادی تصوری قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام‌خمینی(ره).

---

۱. برای آشنایی اجمالی با ابعاد این نظریه ر.ک. به «***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***»، ص ۸۰ـ۹۶ و ۱۰۷ـ۱۱۱.

با توجه به این‌که شیوه بحث حضرت امام در بحث یادشده شیوهٔ فقهی بوده است، واضح است که نگارنده نیز با همین شیوه فقهی بحث را مطرح کرده است. از زاویهٔ حقوقی و سیاسی نیز می‌توان به این مسئله پرداخت. بحث از پیامدها و لوازم این نظریه موضوع مقالهٔ دیگری است.

با توجه به حساسیت موضوع امیدوارم که این بحث در ارتقای اندیشهٔ سیاسی اسلام معاصر و تبیین اندیشهٔ سیاسی امام‌خمینی(ره) مفید باشد. نگارنده پیشاپیش از پیشنهادات و انتقادات صاحب‌نظران استقبال می‌کند.

۵. مسئله محدودهٔ ولایت و قلمرو اختیارات «حکومت ولایی» از جمله مسائل مهم و مورد بحث فقیهان شیعه بوده و هست. اقوال فقیهان در این مسئله در بدو نظر بسیار مختلف و متفاوت به‌نظر می‌رسد. در بسیاری از متون فقهی محل نزاع تنقیح نشده است. برخی از فقیهان در مقام نفی محدوده‌ای از ولایت برآمده‌اند که هیچ فقیهی قائل به ولایت در چنین محدوده‌ای نشده است. برای رهایی از این پراکندگی و رفع ابهام موجود در محدودهٔ ولایت، نخست به قلمروهایی که همهٔ فقیهان در آن اتفاق نظر دارند می‌پردازیم سپس قلمروهایی که به اتفاق همه فقیهان از ولایت فقیه بیرون است را ذکر می‌کنیم. آنگاه به ترسیم محدوده‌ای خواهیم پرداخت که می‌تواند محل نزاع محدودهٔ ولایت نامیده شود و نفی و اثبات فقیهان در آن وارد می‌شود.

در سومین قسمت بحث مراد فقیهان شیعه از دو اصطلاح ولایت عامه و ولایت مطلقه را تبیین می‌نمائیم.

در قسمت چهارم نظر امام خمینی(ره) را دربارهٔ این دو اصطلاح ارائه می‌کنیم. قسمت پنجم عهده‌دار اطلاق ولایت نسبت به احکام اولیه و ثانویه و اختیار صدور احکام حکومتی می‌باشد. آخرین قسمت بحث به اطلاق ولایت نسبت به قوانین بشری ازجمله قانون اساسی اختصاص خواهد داشت.

۱) موارد اتفاقی فقیهان در قلمرو ولایت فقیه

قلمروهایی که همه فقیهان به‌عنوان حداقل محدوده نفوذ فقیهان به‌رسمیت شناخته‌اند عبارتند از:

۱) **افتاء**، یعنی استنباط احکام شرعیه فرعیه و استخراج حجتهای شرعی از ادله تفصیلی. افتاء نوعی اخبار از احکام شرعی است. احکام مفتی یا مجتهد یا فقیه یا مستنبط در این مقام احکام ارشادی می‌باشد، یعنی فقیهان، عوام را به احکام الهی ارشاد می‌نمایند. خود فقیه در آن موضوعیت ندارد، طریقت دارد. افتاء منصب نیست تا کسی را به آن نصب یا از آن عزل نمایند، هر مسلمانی که شرایط آن از جمله فقاهت و عدالت را واجد شود، صلاحیت افتاء دارد. از افتاء نمی‌توان به ولایت اصطلاحی تعبیر کرد.

۲) **قضاوت**، یعنی رفع خصومتهای بین مسلمانان با تکیه بر احکام شرع اعم از این‌که نزاع ناشی از جهل به واقع یا ناشی از نپذیرفتن حق باشد. شرط قضاوت فقاهت و اجتهاد است. دربارهٔ قضاوت

دو قول است اکثریت فقیهان آن را یک منصب می‌دانند اما برخی از فقیهان ادله لفظیه را برای اثبات نصب در آن باور ندارند، اما فقیهان را قدر متیقن افراد مجاز به قضاوت معرفی می‌کنند. تعبیر به ولایت نیز در این باره خلاف اصطلاح ماست.

۳) **امور حسبیه**، اموری است که شارع در هیچ شرایطی راضی به ترک آنها نیست، وظیفهٔ هر فرد نیز به حساب نمی‌آید تا از واجبات کفائیه محسوب گردد. فرد معینی نیز از سوی شارع برای تصدی آن تعیین نشده است. از جمله مثالهای مورد اتفاق امور حسبیه، سرپرستی افراد بی‌سرپرست و تصدی اوقاف عامه می‌باشد. در انجام امور حسبیه بین فقیهان دو نظر است: یکی ولایت، و دیگری جواز تصرف از باب قدر متیقن.

فقیهان شیعه متفق‌القولند که در قلمروهای ذیل فقیهان فاقد ولایت هستند و به هیچ نحوی حق دخالت و تصرف در آنها را ندارند، به‌عبارت دیگر، ***امور ذیل از ولایت فقیهان بیرون است:***

اول: جعل حکم شرعی اولی و ثانوی. تشریع حکم الهی تنها در ید شارع است، فقیه قطعاً شارع نیست، و حق تشریع ندارد او تنها مخبر از تشریعهای الهی است.

دوم: خروج از دایره شریعت و ارتکاب معصیت و حرام. فقیه همانند دیگر مردم موظف است در حیات فردی و اجتماعی خود دقیقاً به اوامر و نواهی شریعت گردن نهد. ارادهٔ او نه باعث حلیّت و نه سبب حرمت می‌گردد. او تنها از راههای مجاز شرعی مالک می‌شود یا فک مالکیت می‌کند. او تنها از طریق معتبر شرعی می‌تواند همسر بگزیند یا ترک همسر گوید. هر آن‌چه بر همگان واجب یا حرام است بر فقیه نیز واجب یا حرام می‌باشد.

سوم: فقیه به‌عنوان فقاهتش در هیچ امری از امور ولایت استقلالی ندارد، به این معنا که صرف ارادهٔ او سبب جواز تصرف گردد. هر انسانی بر مال خود چنین حق تصرفی دارد. تصرف انسان در املاک خود نه منوط به مصلحت است نه متوقف بر نفی مفسده و ضرر. او بر اموال خود مسلط است. این‌گونه نیست که فقیه در جان و مال و ناموس افراد جامعه چنین ولایت و تصرفی داشته باشد، در حدی که هرگونه اراده کند، یا به هرچه امر و نهی کند نافذ باشد. احدی از فقیهان شیعه چنین ولایتی را برای فقیهی به رسمیت نشناخته‌اند. بنابراین این گونه نیست که مطلق اوامر و نواهی فقیهان حتی اوامر و نواهی اقتراحی ایشان لازم‌الاتباع باشد.

چهارم: سپهر زندگی خصوصی مردم، امور خصوصی مردم مادامی که به لحاظ عقلایی ارتباطی با حیات اجتماعی و مصالح جامعه ندارد، از تحت ولایت فقیه بیرون است. فرد در حیات خصوصی خود (همانند دیگر عرصه‌های حیات) در مقابل خداوند مسؤول است اما احدی حق ندارد او را در حیات خصوصی مؤاخذه کند، رویه خاصی را به او تحمیل کند یا از رویه‌ای بازدارد. فقیهان بر این باورند که حیطه زندگی خصوصی مردم (به شرطی که مرتبط با امور عمومی و مصالح جامعه نباشد) از قلمرو ولایت فقیه بیرون است. ولی فقیه حق ندارد خانه مرا بدون اذن و اجازه من بفروشد مادامی که مصلحت اجتماعی در آن نباشد، همسر شرعی قانونی مرا بدون نظر من طلاق دهد

مادامی که مصلحت جامعه در آن نباشد.[۱]

پنجم: مصلحتهای شخصی افراد بر فرض احراز به ولیّ فقیه اجازه تصرف در شؤون ایشان را نمی‌دهد. فرض می‌کنیم خرید خانه‌ای در فلان محله قطعاً به مصلحت خریدار نیست یا ازدواج با دختری قطعاً به صلاح داماد می‌باشد (بدون این‌که هیچ ارتباطی به مصالح جامعه و امور عمومی داشته باشد) ولیّ فقیه مجاز نیست بیع را فسخ نماید یا آن دو را بدون نظر ایشان به زوجیت یکدیگر درآورد. مصالحِ شخصیِ جزیی از قلمرو ولایت فقیه بیرون است.

ششم: اندیشه، اعتقادات، سلیقه‌ها و تمایلات افراد از سیطره ولایت فقیه بیرون است. مسلمانان هرگونه بیندیشند، درست یا غلط، به هرکس یا هرچه تمایل داشته باشند، مادامی که به یک فعل اجتماعی و عمومی تبدیل نشده است، احدی حق دخالت در آن را ندارد. هر انسانی در مقابل فکر و احساس و علاقه نادرست خود در مقابل خدای خویش مسؤول است هرچند خداوند رحمان فکر ناصواب را عقاب نمی‌کند، اما به فکر صواب جدای از عمل صالح ثواب تفضل می‌کند.

۲) اقوال سه گانه در قلمرو ولایت فقیه

الف) اقوالی که نخستین جوابهای فقیهان را به سؤال محدوده ولایت دربرمی‌گیرد. پاسخهایی بسیار کلی و بدون عنایت به سؤالهای ریز و دقیقی که به دنبال سؤال اصلی مطرح شده است. ظاهر این اقوال قلمرو ولایت فقیهان را حوزه‌ای گسترده و کلی معرفی می‌کند که هم شامل حیات عمومی و هم سپهر زندگی خصوصی می‌شود، هم مصالح اجتماعی و هم مصالح شخصی را دربرمی‌گیرد. در این اقوال از سیاست و امور عامه و مسائل سلطانی به‌عنوان میزان قلمرو ولایت عین و اثری نیست. چه‌بسا منظور این فقیهان همان محدوده‌ای باشد، که فقیهان دو دسته دیگر آنها را اثبات نموده‌اند، اما هرچه هست در این اقوال اطلاق و عمومی هست که فقیهان بعدی به آن ملتزم نشده‌اند. بسیار بعید می‌دانیم که خود گویندگان این اقوال چنین گستره‌ای را اراده کرده باشند. اینجاست که انسان ایمان پیدا می‌کند عمل بیرونی و تجربه خارجی در مسائل فقهی به چه میزان در تصحیح بینش و نظر فقیه می‌تواند مؤثر باشد.

محقق کرکی معتقد است هرآنچه در آن نیابت دخالت دارد، ولایت رواست، یعنی استنابه بر وجه کلی[۲] به‌نظر محقق نراقی در هر آنچه پیامبر و امام ولایت دارند مگر آنچه دلیل خارج کرده است فقیهان ولایت دارند.[۳] حوزه دوم ولایت فقیه به نظر نراقی همان حوزه امور حسبیه است. میر

---

۱. رجوع کنید به امام خمینی، ***کتاب البیع*** (قم، بی‌تا)، ج ۲، ص ۴۸۹.

۲. محقق کرکی، رسالة صلوة الجمعة، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق الشیخ محمد الحسون (قم، ۱۴۰۹)، ج ۱، ص ۱۴۲؛ ***جامع‌المقاصد فی شرح القواعد***، تحقیق مؤسسة آل‌البیت(ع) (قم، ۱۴۰۹)، ج ۱۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۳. محقق ملااحمد نراقی، ***عوائد الایام***، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی (قم، ۱۴۱۷ ق)، ص ۵۳۶.

عبدالفتاح حسینی مراغی معتقد است فقیه عادل در هر آنچه از جانب شرع ولی خاصی برای آن تعیین نشده است ولایت دارد.[۱] به نظر فاضل دربندی هرآنچه در آن مصلحت (چه مخفی و چه ظاهر) باشد، تحت ولایت فقیه است.[۲] مرحوم صاحب جواهر در یکی از اقوالش فرموده است: هرآنچه شرع در آن مدخلیتی دارد چه به لحاظ حکمی، چه به لحاظ موضوعی تحت ولایت فقیه است.[۳] و بالاخره فقیه معاصر آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری نوشته است هرآنچه اسلام حدوثاً یا بقاءً در آن دخیل است و مرتبط با مسلمانان می‌باشد نوعاً یا شخصاً، به‌عنوان دعوت به اسلام و بیان و انفاذ احکام و عقوبت بر ترک آن، و تنظیم امور شهرها و گسترش آنچه صلاح بندگان خدا در شؤون اجتماعی و فردی می‌باشد حوزهٔ ولایت تدبیری پیامبر(ص) و امام علی(ع) است که عیناً به فقیه جامع‌الشرایط منتقل می‌شود.[۴]

اگر توجیه و تأویل یادشده در سطور گذشته دربارهٔ این اقوال را نپذیریم و این اقوال را در اطلاق و گسترهٔ وسیعشان باور کنیم می‌باید آن را ولایت مطلقه به معنای واقعی کلمه و در حد ولایت پیامبر(ص) و امام(ع) (به جز اختصاصات ایشان) دانست.

ب) اقوالی است که عنصر «امور عمومی» و «آنچه هر قومی به رئیس خود مراجعه می‌کند» را به‌عنوان میزان قلمرو ولایت مطرح کرده‌اند. فقیهان این دسته اولاً ولایت استقلالیه به آن معنی که هرگاه ولی اراده کند تصرف در اموال و انفس مردم برایش جایز باشد را منحصر به معصوم(ع) دانسته و آن را به شدت در حق فقیهان رد کرده‌اند. ثانیاً: ولایت فقیه را در امور عامه که هر قومی به رییس خود مراجعه می‌کند ثابت دانسته‌اند. هرچند ولایت فقیه در امور حسبیه که لزوماً وظیفهٔ حکومتها نیست را نیز پذیرفته‌اند. ثالثاً: در اثبات مشروعیت ایجاد امور عامه می‌باید از دلیلی غیر از ادله اثبات ولایت فقیه استفاده کرد. جرقه این قول در آراء شیخ اعظم انصاری زده شده است.[۵] وی پس از نفی ولایت استقلالیه فقیهان ولایت اذنیه فقیهان را با شرایطی به رسمیت می‌شناسد. ضابطه ولایت اذنیه فقیهان سه نکته است: اول: مورد ولایت از امور عامه‌ای باشد که هر قومی به رئیس خود مراجعه می‌کند. این ضابطه بی‌شک شؤون حکومت و امارت و ریاست جامعه را شامل می‌شود. دوم: مورد ولایت امری باشد که ایجادش مطلوب شارع باشد، به حیثی که در فقدان امام(ع) و فقیه اقدام به آنها بر مردم واجب باشد. سوم: مورد ولایت وظیفهٔ شخص خاص یا اشخاص خاص نباشد، از واجبات کفائیه محسوب نشود و احتمال اعتبار اذن فقیه در وجوب یا وجود آن داده شود.[۶] شیخ

---

۱. میر عبدالفتاح حسینی مراغی، ***عناوین الاصول*** (طبع حجری)، ص ۳۵۳.

۲. فاضل دربندی، ***خزائن‌الاحکام***، طبع حجری فاقد شماره صفحه.

۳. محمدحسن نجفی، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع‌الاسلام***، ج ۱۵، ص ۴۲۲.

۴. آیة‌الله سید عبدالاعلی سبزواری، ***مهذب الاحکام***، ج ۱۶، ص ۴۰۰ و ۴۰۲.

۵. شیخ مرتضی انصاری، ***المکاسب***، (بیروت، طبع سه جلدی) ج ۲، ص ۴۸.

۶. آیت‌الله سیدحسن طاهری خرم‌آبادی، ***مسئلة ولایة الفقیه فی کلام شیخ الانصاری***، (قم: ۱۳۷۳)، ص ۵۶؛ نظر شیخ

اعظم را بنابر آنچه در مکاسب نگاشته است نمی‌توان به ولایت عامه فقیهان عادل قائل دانست. اما او در امور عامه‌ای که جواز شرعی آن از غیر دلیل ولایت فقیه به‌دست آمده باشد، ولایت فقیهان عادل را پذیرفته است. فارغ از ظرایف علمی در این دسته از اقوال عملاً قلمرو ولایت فقیه در امور حسبیه محصور می‌باشد.

ج) اقوالی است که حوزهٔ ولایت را محدود به مصالح عمومی جامعه، امور سلطانی و مسائل سیاسی دانسته‌اند به‌علاوه به ادلّه عام لفظی باور دارند که در موارد مشکوک می‌توان با تمسک به عموم آنها قائل به مشروعیت اعمال ولایت شد. تفاوت این دسته اقوال با دسته اول در قید اول و با دسته دوم در قید دوم می‌باشد. بنابراین زندگی خصوصی مسلمانان مادامی که متعلق مصلحت جامعه نباشد از ولایت فقیهان بیرون است. فقیهان تنها در آنچه مرتبط با حکومت و سیاست و مسائل عمومی جامعه است ولایت دارند. فقیهان این دسته قدم بزرگی در تکامل فقه عمومی شیعه برداشته‌اند و ولایت فقیه را به یک نظریه سیاسی و نظریه‌ای دربارهٔ دولت نزدیک کرده‌اند. این تلقی از قلمرو ولایت فقیه از سوی دو گروه از فقیهان تأیید شده است: گروهی که یا به طور کلی منکر ولایت فقیهان هستند (و حداکثر به جواز تصرف در امور حسبیه از باب قدر متیقن اعتقاد دارند) و یا منکر ولایت فقیهان خارج از امور حسبیه می‌باشد، با این همه محل نزاع بحث ولایت فقیه را حوزه مصالح عمومی و امور سیاسی دانسته‌اند. از این گروه می‌توان از نظر آخوند خراسانی و آیت‌الله سیدمحسن حکیم و شیخ‌الفقهاء آیت‌الله محمدعلی اراکی یاد کرد.[1]

و گروهی که خود به ولایت در چنین محدوده‌ای باور دارند از این گروه: مرحوم صاحب جواهر در یکی از اقوالش همه امور عمومی و مصالح عام جامعه را حوزه ولایت فقیه معرفی می‌کند. در جای دیگر همه امور کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رئیس جامعه می‌باشد و نیز نظام سیاست و نظم

← انصاری درباره ولایت فقیه از جمله مسائل بحث‌انگیز کنگره دویستمین سال تولد شیخ انصاری (قم ۱۳۷۳) بود و مقالات متعددی در این باره با دیدگاههای متفاوت عرضه شد. فارغ از مقاله یادشده، مقالات آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی (***ولایةالفقیه فی مدرسة شیخنا الاعظم العلامة الانصاری***)، و آیت‌الله احمد آذری قمی (***شیخ اعظم انصاری و مسئله ولایت فقیه***) در این باره قابل ذکر است.

۱. آخوند مولی محمدکاظم خراسانی، ***حاشیة المکاسب***، ص ۹۳ ایشان حتی ولایت معصومان(علیهم‌السلام) را نیز در محدودهٔ امور سیاسی می‌داند و امور جزیی شخصی را از تحت ولایت ایشان خارج می‌داند، به‌عبارت دیگر ولایت معصومان را نیز مطلقه نمی‌داند. «لا ریب فی ولایتة فی مهام الامور الکلیه المتعلقه بالسیاسة التی تکون وظیفة من له‌الریاسة، و اما فی‌الامور الجزئیه المتعلقه بالاشخاص.... ففیه اشکال»؛ آیت‌الله سیدمحسن طباطبایی حکیم، ***نهج‌الفقاهة***، ص ۳۰۰، در بحث از دلالة مقبوله می‌فرماید: و «لیس له ظهور بمعنی السلطان او الامیر، کی یکون له ولایةالتصرف فی الامور العامّة فضلا عن ان یکون بمعنی من له الولایة المطلقة بالتصرف فی الاموال والانفس»؛ آیت‌الله شیخ محمد علی اراکی، ***کتاب‌البیع***، ج ۲، ص ۱۷: «انما الکلام فی الامور الراجعة الی الریاسة و الرتق و الفتق فی امور المملکة.»

جامعه در زمان غیبت را محدودهٔ ولایت فقیه می‌داند.[۱] علامه میرزای نائینی دقیقتر از همه فقیهان به ترسیم محل نزاع در مسئله ولایت فقیه پرداخته است. به‌نظر وی بحث در «ولایت عامه» می‌باشد و ظاهرترین مصادیق آن نظم شهرها و حفظ مرزهاست. علامه نائینی برای اولین بار در فقه شیعه می‌نویسد: مقصود از اثبات ولایت فقیه اثبات محدوده‌ای است که مالک‌اشتر نخعی، قیس بن سعد بن عباده، محمدبن ابی‌بکر، و نظایر آنها [از استانداران امیرالمؤمنین علی(ع)] سیطره داشته‌اند. به‌نظر نائینی وظیفه والی، امور نوعیه راجع به تدبیر کشور و سیاست، گردآوری مالیات و صرف آن در مصالح عمومی که همگی وظیفه سلطان مملکت است می‌باشد.[۲]

آیت‌الله بروجردی همه امور اجتماعی که وظیفه افراد خاصی نیست و شارع به اهمال آنها راضی نمی‌باشد را محدودهٔ ولایت معرفی کرده است.[۳] آیت‌الله گلپایگانی نیز محدودهٔ ولایت فقیه را امور عامه متعلق به حفظ رعیت و نظم امرایشان و صیانت آنها از تجاوز و خلاصه در آنچه مرتبط به سیاست جامعه و ادارهٔ مجتمع است می‌داند.[۴]

امام خمینی را به شهادت کتابهای استدلالی فقهی و اصولی ایشان می‌توان از فقیهان دسته سوم به‌حساب آورد. به نظر امام:

فقیهان از جانب معصومان(علیهم‌السلام) در همه آنچه ولایت معصومان(علیهم‌السلام) از حیث سلطنتشان بر امت اثبات شده، ولایت دارند. آنچه برای پیامبر و امام(ع) از جهت ولایت و سلطنت ثابت است برای فقیه نیز ثابت می‌باشد. اما اگر اثبات شد ولایت ایشان از غیر این ناحیه است، چنین ولایتی به فقیه منتقل نمی‌شود، مثلاً اگر بگوییم معصوم ولایت بر طلاق همسر فرد یا فروش مالش یا اخذ آن از او دارد، و مصلحت عامه چنین اقتضایی نکند، چنین حقی برای فقیه ثابت نیست.[۵] مراد از ولایت، ولایت جعلیه اعتباریه مانند سلطنت عرفیه و سایر مناصب عقلائیه است... ولایة یعنی این‌که ولی از خود مؤمنین در اموری که راجع به حکومت و امارت است اولی می‌باشد به فقیهان منتقل می‌شود.[۶] فقیهان بر جمیع امور سلطانی ولایت دارند.[۷]

---

۱. شیخ محمدحسن نجفی، ***جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام***، ج ۲۱، ص ۳۵۹ و ۳۹۸، ج ۲۲، ص ۱۵۵.

۲. میرزا محمد حسن غروی نائینی، ***منیة الطالب***، تقریر ابحاث به قلم شیخ موسی نجفی خوانساری ج ۲، ص ۳۲۸ و ۳۲۹؛ ***المکاسب والبیع***، تقریر ابحاثه به قلم شیخ محمدتقی آملی ج ۲، ص ۳۳۴؛ لازم به ذکر است که نظریه سیاسی علامه نایینی در دو کتاب یادشده با نظریهٔ سیاسی ایشان در کتاب ***تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*** متفاوت است. وی در دو کتاب فقهی استدلالی خود بر مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه سلوک می‌کند. بنا به تقریر مرحوم آملی، مرحوم نائینی ولایت عامه فقیهان را پذیرفته، اما بنا بر تقریر مرحوم خوانساری، این مسئله در نظر ایشان اثبات نشده است.

۳. آیت‌الله بروجردی، ***البدر الزاهر فی صلوة الجمعه والمسافر***، ص ۵۷.

۴. آیت‌الله گلپایگانی، ***الهدایة الی من له الولایة***، ص ۴۶ و ۴۷.

۵. امام‌خمینی، ***کتاب البیع***، ج ۲ ص ۴۸۸ و ۴۸۹. ۶. ***همان***، ص ۴۸۳.

نظر فقیهان به حسب مصالح عامه مسلمین متّبع است.[۸] فقیه در عصر غیبت در هر آنچه امام(ع) در آن ولایت دارد ولی امر است... مگر آن چه دلیلی اقامه شود که از حیث ولایت و سلطنت امام نبوده، بلکه از جهات شخصیّه و به‌واسطه شرافت ایشان بوده است، یا این‌که دلیل بر این دلالت کند که فلان شیء اگرچه از شؤون حکومت و سلطنت است اما مختص به امام معصوم(ع) است و از او به غیر تعدی نمی‌کند. ...هرآنچه در نصوص دینی به‌عنوان امام، یا سلطان یا والی مسلمانان یا ولی امر یا رسول یا نبی و مشابه آنها وارد شده است با ادله ولایت فقیه برای فقیه ثابت است.[۹] آنچه برای نبی و وصی از حکومت و ولایت در امور سیاسی و حسبی ثابت است برای فقیهان نیز ثابت می‌باشد. مستثنی از این موارد جداً قلیل است. آنچه از مختصات نبی است از شؤون حکومت نمی‌باشد مگر نادری از آنها، مختصات امامان(علیهم‌السلام) نیز علی‌رغم عدم کثرتشان جز نادری از آنها به مقام حکومت ارتباطی ندارد.[۱۰] فقیه از ناحیه معصومان(علیهم‌السلام) به قضاوت و ولایت و حکومت منصوب شده است در آنچه مسلمانان در حیات و معاششان احتیاج دارند، آنچه مرتبط به اصلاح زندگی و تنظیم سیاستهای دینی می‌باشد.[۱۱]

در اقوال دسته سوم بویژه قول امام‌خمینی(ره) نکات ذیل **مقوم قلمرو ولایت** محسوب می‌شوند:

اول: محدودهٔ ولایت، سیاست، مسائل سلطانی، امور مرتبط با حکومت، مسائل عمومی و اجتماعی، آنچه هر قومی به رئیس خود مراجعه می‌کند تعیین شده است. بنابراین ولایت از این حیث مقید و محدو داست نه مطلق و نامحدود. این محدودهٔ ولایت، یک محدوده **عقلایی** است نه تعبدی. محدوده امور عمومی و مسائل سیاسی تابع مقتضیات زمان و مکان است.

دوم: ولی فقیه مطلق‌العنان نیست تا هرگونه خواست و اراده کرد عمل نماید. «فعل ولایی» مقید به «مصلحت جامعه اسلامی» است. هر اعمال ولایتی که چنین مصلحتی را تحصیل نکرده باشد نافذ نیست. واضح است که در این نظریه مرجع تشخیص مصلحت شخص ولی فقیه (مباشرة یا بالتسبیب) می‌باشد.

سوم: ولایت در حوزه امور عمومی و مصالح اجتماعی مسلمانان و مسائل حکومتی و سلطانی ***«عام»*** می‌باشد. در این حوزه هیچ امری از حیطه ولایت فقیهان خارج نیست. این محدوده هرگز منحصر به امور حسبیه نمی‌باشد.

---

۷. ***همان***، ص ۴۷۲

۸. ***همان***، ص ۴۹۵.

۹. ***همان***، ص ص ۴۹۶ و ۴۹۷.

۱۰. امام‌خمینی، ***الرسایل***، ج ۲، ص ۱۱۹.

۱۱. امام‌خمینی، ***تهذیب‌الاصول***، تقریر ابحاث به قلم آیت‌الله جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۴۹.

۳) ولایت عامه و ولایت مطلقه در آثار دیگر فقیهان

در مجموع در بحث از قلمرو ولایت دو واژه اصلی به چشم می‌خورد: ولایت عامه و ولایت مطلقه (و گاهی نیز ولایت عامّه مطلقه). اصطلاح اکثر فقیهان شیعه در بحث از قلمرو ولایت به قرار زیر است:

اول: مراد از «ولایت مطلقه» ولایت بر اموال و انفس، ولایت استقلالی به این معنی که ارادهٔ ولی سبب جواز تصرف و اعمال ولایت وی می‌باشد و مقید به هیچ مصلحتی برای مسلمانان یا مولی علیه خاص نمی‌باشد. مراد از «ولایت مطلقه» همان نحوه تصرفی است که هر فرد بر مایملک خود می‌تواند داشته باشد و پیامبر(ص) برطبق نص «النبیّ اولی بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب آیه ۶) از خود مؤمنان بر چنین تصرّفاتی اولی است این ولایت در چنین محدوده وسیعی مختص معصومان(علیهم‌السلام) است. فقیهان در پذیرش چنین محدوده‌ی وسیعی برای معصومان بر دو قولند: اکثر فقیهان، معصومان علیهم‌السلام را در چنین محدوده‌ای صاحب ولایت می‌شمارند و برخی در اثبات این محدوده یا لااقل در استفاده از چنین حقّی از جانب حضرات معصومان(علیهم‌السلام) تردید روا می‌دارند یا بحث در این امور را بی‌مورد می‌شمارند و جمعی نیز براین باورند که ولایت در چنین محدوده‌ای حتی بر معصومان نیز ثابت نیست[۱]

به نظر شیخ اعظم انصاری: ولایت مستقله جواز تصرف ولی در اموال و نفوس مانند تصرف انسان در نفس خود و در اموال شخصی بدون تقید به چیزی می‌باشد، آن‌چنان که ارادهٔ ولی سبب تام جواز تصرف اوست. نفوذ ولی منوط به وجود مصلحت نیست وگرنه سبب تام جواز تصرف نبود. یعنی ولی هرگاه اراده تصرف در مال و جان کرده تصرف برای او جایز است و تصرفش نافذ خواهد بود. این ***«سلطنت مطلقه»*** می‌باشد یعنی اطلاق ولایت و عدم تقید آن به چیزی. به‌نظر شیخ، این نوع ولایت متوقف بر مصلحت عامه یا مصلحت مولی علیه خاص نمی‌باشد. شیخ اعظم چنین ولایتی را برای امامان(ع) ثابت دانسته اما برای فقیهان ثابت نمی‌داند.[۲] محقق همدانی نیز در ضمن اشکالی از محدودهٔ یادشده به «ولایت مطلقه» یاد می‌کند.[۳] آخوند خراسانی صاحب کفایة الاصول، محدودهٔ ولایت معصومان را خارج از امور شخصی می‌داند و معتقد است که حضرات معصومان(ع) با اموال مردم، معامله بقیه مردم را می‌نموده‌اند. آیه اولویت تنها در امور اختیاری جاری است نه در احکام تعبدی و بدون اختیار. مردم موظف نیستند به اوامر و نواهی ائمه(ع) غیر از امور سیاسی و احکام شرعی، در امور عادی گردن بنهند. قدر متیقن آیات و روایات وجوب اطاعت معصومان(ع) در

---

۱. برای آشنایی با این سه قول به‌عنوان نمونه به‌ترتیب رجوع کنید به: آیت‌الله خویی، ***مصباح‌الفقاهة***، ج ۵، ص ۳۵؛ آیت‌الله گلپایگانی، ***الهدایة الی من له الولایة***، ص ۲۱ـ۳۱؛ (قول ابتدایی ایشان مراد است)؛ آخوند ملامحمد کاظم خراسانی، ***حاشیة المکاسب***، ص ۹۳.

۲. شیخ انصاری، ***المکاسب*** ج ۲ ص ۴۶ـ۴۸ (با تلخیص) و نیز رجوع کنید به طاهری خرم‌آبادی، ***مسئلة ولایة‌الفقیه فی کلام شیخ الانصاری***، ص ۳۸ـ۵۱.

۳. حاج‌آقا رضا همدانی، ***مصباح‌الفقیه***، فی‌الخمس، ۱۶۱.

اوامری است که از جهت نبوت و امامت ایشان صادر شده باشد.[۱] میرزای نائینی چنین قولی را تأثیر از اهل سنت می‌شمارد.[۲] آقا نجفی نیز نظری مشابه شیخ انصاری دارد.[۳] آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی (مشهور به کمپانی) نیز برهمین منوال سلوک کرده است.[۴] آیت‌الله حکیم ولایت مطلقه را به‌معنای تصرف در اموال و نفوس دانسته، آن را در حق فقیهان ثابت نمی‌داند.[۵] به‌نظر آیت‌الله سیداحمد خوانساری ونیز آیت‌الله خویی معصومان اگرچه ولایت مطلقه داشته‌اند اما در امور اجتماعی همچون دیگر مردم سلوک می‌کرده‌اند.[۶] آیت‌الله گلپایگانی ولایت به معنای یادشده را ولایت عامه مطلقه دانسته آن را این‌گونه معنی کرده: به حیثی که در اموال رعیت تصرف کرده، بر مردم اطاعتش در هر آنچه امر و نهی می‌کند مطلقاً واجب است.[۷] شیخ‌الفقهاء آیت‌الله محمد علی اراکی ولایت مطلقه را این‌گونه معنا می‌کند: هر تصرفی که نسبت به امور غیر اراده کند، حاجتی به تحصیل دلیل از خارج برای اثبات مشروعیت آن نیست، بلکه خود ولایت متکفل مشروعیت آن باشد.[۸] ایشان چنین محدوده‌ای را برای ولایت فقیهان باور ندارند.

دوم: مراد از «ولایت عامه» در کلام اکثر فقیهان، ولایتی محدودتر از ولایت مطلقه معصومان(علیهم‌السلام) (به‌معنای یادشده) است. از سه دسته اقوال یادشده در محدوده ولایت، فقیهان دسته اول مانند محقق کرکی و محقق نراقی، ولایت فقیه را در هر آنچه نیابت در آن مدخلیت دارد، (الا آنچه دلیل خارج می‌کند) یا هر آنچه پیامبر و امام در آن ولایت دارند را «ولایت عامه» خوانده‌اند.[۹] میر عبدالفتاح حسینی مراغی ولایت در هر آنچه در آن ولی معین شرعی وجود ندارد را «ولایت عامّه مطلقه» خوانده است.[۱۰] فقیهان دسته سوم از قبیل صاحب جواهر و میرزای نائینی «ولایت فقیه» در امور عمومی را «ولایت عامه» نامیده‌اند[۱۱]. آیة‌الله سیداحمد خوانساری و آیت‌الله

---

۱. آخوند خراسانی، ***حاشیة‌المکاسب***، ص ۹۳ و ۹۴. ۲. میرزای نائینی، ***المکاسب والبیع***، ج ۲، ص ۳۳۳.

۳. شیخ محمد تقی نجفی، بحث فی ولایة الحاکم الفقیه، ***حکم نافذ آقانجفی***، ص ۲۴۵، و هذه الاخبار لا تقتضی الولایة الا فی‌الفتوی والقضاء و لا یدل علی کونه ولیاً مطلقاً له‌التصرف کیف شاء».

۴. آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی، ***تعلیقة‌المکاسب***، ج ۱، ص ۲۱۲.

۵. آیت‌الله حکیم، ***نهج‌الفقاهة***، ص ۳۰۰.

۶. آیت‌الله سیداحمد خوانساری، ***جامع‌المدارک فی شرح مختصرالنافع***، ج ۳، ص ۹۹ و ۱۰۰؛ آیت‌الله خویی، ***مصباح‌الفقاهة*** ج ۵، ص ۳۹. ۷. آیت‌الله گلپایگانی، ***الهدایة الی من له الولایة***، ص ۳۱.

۸. آیت‌الله اراکی، ***کتاب‌البیع***، ج ۲، ص ۱۳.

۹. محقق کرکی، رسالة صلوة الجمعة، ***رسائل المحقق کرکی***، ج ۱، ص ۱۴۲، ***جامع‌المقاصد***، ج ۱۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ محقق نراقی، ***ولایة الفقیه من عوائد الایام***، ص ۳۰.

۱۰. میر عبدالفتاح حسینی مراغی، ***عناوین الاصول***، ص ۳۵۵.

۱۱. شیخ محمدحسن نجفی، ***جواهر الکلام***، ج ۱۶، ص ۱۷۸ و ۱۸۰، ج ۲۱ ص ۳۹۵، ج ۲۲ ص ۱۵۶؛ میرزائی نائینی، ***منیة‌الطالب***، ج ۲، ص ۳۲۵؛ ***البیع والمکاسب***، ج ۲، ص ۳۳۴.

خویی نیز ولایت در امور عمومی را «ولایت عامه» خوانده‌اند.[۱]

بنابراین می‌توان گفت در نظر اکثر قریب به اتفاق فقیهان «ولایت مطلقه» ولایتی است فارغ از هر قیدی، بدون لزوم احراز مصلحت در امور عمومی، یا خصوصی، ولایت استقلالی که جواز تصرف ولی، اراده وی است. فقیهان این محدوده ولایت را منحصر به معصوم(ع) دانسته‌اند. «ولایت عامه» در نظر غالب فقیهان ولایت در امور عمومی و سیاسی و سلطانی جامعه مقید به مصلحت عمومی می‌باشد و محدودتر از ولایت مطلقه می‌باشد. وجه اطلاق واژه عامه این است که چون قلمرو این ولایت امور عمومی و مسائل عامه می‌باشد و اختصاصی به امور حسبیه ندارد بـه «ولایت عـامه» مشهور شده است.[۲]

۴) قلمرو ولایت در آثار فقهی امام خمینی

امام‌خمینی علی‌رغم این‌که بحث از قلمرو ولایت را مفصل‌تر و مبسوط‌تر از دیگر فـقیهان مـطرح کرده است اما از واژه‌های «ولایت عامّه» یا «ولایت مطلقه» بسیار کم استفاده نموده است. در کلیه آثار فقهی و اصولی، استدلالی و فتوایی ایشان واژه‌های ولایت عامه و ولایت مطلقه تنها در موارد ذیل به‌کار رفته است و در بقیه موارد نام خاص یا اصطلاح ویژه‌ای بر قلمرو ولایت نهاده نشده است:

یک: بنا بر مذهب حق، امامان و والیان پس از پیامبر(ص) سید اوصیاء امیر مؤمنان و اولاد معصوم ایشان هستند، یکی پس از دیگری تا زمان غیبت. ایشان والیان امر باشند و همان «ولایت عـامه» و «خلافت کلیّه الهیه» که پیامبر دارا بودند، دارا می‌باشند.[۳]

دو: در توضیح حدیث شریف «الفقهاء امناءالرسل» می‌نویسد: فقیهان امینان پیامبران و دژهای اسلام در این خصوصیات (اجراء حدود، منع از تعدی، جلوگیری از اندراس اسلام و تغییر سنت و احکام) و غیر اینها هستند این عبارت اخری «ولایت مطلقه» است.

سه: صور مزاحمت بعد از ثبوت «ولایت مطلقه» فقیه جداً فراوان است.[۴]

چهار: همه پیامبران دارای «ولایت عامّه» بر خلق هستند.[۵]

پنج: در ضمن بحث از اخباری که دلالت بر این دارد که دنیا و زمین همگی از آن امام(ع) است نوشته‌اند: اقرب احتمالات این است که خداوند تعالی برای ایشان (ائمه) اختیار تصرف در دنـیا و آخرت را جعل کرده است پس ایشان (ائمه) مالک تصرف در همه اشیاء هستند، اگرچه اموال ازآن

---

۱. آیت‌الله سید احمد خوانساری، ***جامع‌المدارک***، ج ۳ ص ۹۸؛ آیةالله خویی، ***مصباح‌الفقاهة***، ج ۵، ص ۴۹.

۲. لازم به ذکر است گاهی در بعضی متون فقهی به جای ولایت عامه، ولایت مطلقه به‌کار رفته، در حالی که همان فقیه در همان متن، ولایت عامه را برای فقیهان استعمال کرده و ولایت مطلقه را قبلاً نفی کرده بود. این گونه استعمالات را نمی‌باید اصطلاحی دانست. برای نمونه: آیةالله گلپایگانی، ***الهدایة الی من له الولایة***، ص ۴۷؛ آیةالله سید عبدالاعلی سبزواری، ***مهذب‌الاحکام***، ج ۱۶، ص ۴۰۲.

۳. امام خمینی، ***کتاب‌البیع***، ج ۲، ص ۴۶۴.

۴. ***همان***، ص ۴۷۳ و ۵۱۴.

۵. ***همان***، ص ۴۸۳.

صاحبانشان است. این «ولایت عامه کلیه» به نسبت جمیع موجودات غیر از «ولایت تکوینی» و غیر از «ولایت سلطانیه» ثابت برای فقیهان از جانب ایشان می‌باشد، پس امامان حق تحلیل و تحریم دارند...»[۱]

بنابراین امام خمینی آنچه دیگر فقیهان «ولایت مطلقه» خوانده‌اند، «ولایت عامه» یا «ولایت عامه کلیه» یا «خلافت کلیه الهیه» نامیده است. این همان قلمرو معصومان می‌باشد، که به‌نظر ایشان در کتابهای فقهی اصولیشان فراتر از ولایت فقیهان عادل می‌باشد. و تنها دوبار آنچه مشهور فقیهان «ولایت عامه» خوانده‌اند، «ولایت مطلقه» نامیده است. و مراد ایشان از «ولایت مطلقه» در موارد استعمال محدودش، همان است که بارها آن را تبیین کرد: **ولایت در امور سلطانی و مسائل عمومی به قید رعایت مصلحت جامعه اسلامی**. ایشان در معنای مشهور فقیهان هرگز از واژه «ولایت عامه» استفاده نکرده‌اند. در این باره دو احتمال می‌توان داد: **احتمال اول** این‌که امام در موارد یادشده در مقام جعل اصطلاح جدیدی در بحث قلمرو ولایت هستند. در این صورت اصطلاح مختار ایشان با اصطلاح مشهور فقیهان متفاوت است. آنچه را ایشان «ولایت عامه» خوانده‌اند، مشهور فقیهان «ولایت مطلقه» نامیده‌اند و آنچه ایشان «ولایت مطلقه» اسم گذاشته‌اند، مشهور فقیهان «ولایت عامه» نام نهاده‌اند. از آنجاکه این دو واژه در هیچ آیه و روایتی به‌کار نرفته و از اصطلاحات متشرعه و مجعول فقیهان است، داشتن اصطلاحات متفاوت در آن ممنوع نیست، مهم این است که مراد هر فقیهی از به‌کاربردن این اصطلاحات را نیک دریابیم و آن را با مراد دیگران خلط نکنیم.

احتمال دوم این است که قائل شویم حضرت امام(ره) در مقام جعل اصطلاح جدید نیستند. با توجه به سازگاری مراد ایشان با مشهور فقیهان در مسئله قلمرو ولایت و موارد بسیار اندک استعمالهای خلاف اصطلاح مشهور یادشده این احتمال تقویت می‌شود. به‌هرحال هریک از دو احتمال یادشده را بپذیریم نظر حضرت امام‌خمینی(ره) در زمینه قلمرو ولایت در آثار فقهی اصولی ایشان کاملاً مشخص است: ***همان اختیارات پیامبر و امام(ع) در امور عمومی و مسائل سلطانی و موارد مرتبط با حکومت با رعایت مصلحت جامعه اسلامی***. امام در این مسئله سازگار با فقیهان دسته سوم از قبیل صاحب جواهر و مرحوم نائینی است.

با توجه به اهمیت فراوان مطلب بار دیگر تأکید می‌کنیم، در کلیهٔ آثار فقهی، اصولی، و فتوایی حضرت امام خمینی، ***قلمرو ولایت فقیه*** واجد صفات ذیل است:

۱) محدود به امور عمومی، مسائل سیاسی و قلمرو سلطانی و مرتبط با امر خطیر حکومت در جامعه است.

۲) برطبق مصلحت جامعه اسلامی تصمیم‌گیری می‌شود.

۳) قلمرو ولایت محدود به امور حسبیه مصطلحه نمی‌باشد.

و این همان «ولایت عامه» در اصطلاح مشهور فقیهان در دو قرن اخیر می‌باشد.

---

۱. **همان**، ج ۳، ص ۱۱ و ۱۲.

۵) ولایت مطلقه و احکام حکومتی

آنچه در باب قلمرو ولایت و محدوده اختیارات ولی فقیه گذشت آراء امام‌خمینی(ره) و دیگر فقیهان قبل از استقرار حکومت اسلامی و تجربه عملی ایشان بود. حکومت، مسائل و مشکلات جدیدی را فراروی فقه شیعه نهاد. مسایلی که قبلاً هرگز مطرح نبوده تا به دنبال پاسخ آن در نوشته فقیهان گذشته بگردیم. دست وپنجه نرم‌کردن فقیهان با مسائل سیاسی و اداره جامعه افقی جدید بر فقه شیعه گشود. امام خمینی(ره) معمار بزرگ جمهوری اسلامی نخستین فقیه شیعی است که مشکلات فقهی حکومت را لمس کرد و برای حل آنها راه‌حلهای جدید اندیشید. این راه‌حلها همان قلمرو اختیارات حاکم و محدودهٔ ولایت فقیه از دیدگاه ایشان را رقم خواهد زد. ***چاره‌اندیشی‌های امام برای حل مشکلات حکومتی برمبنای فقه شیعه را می‌توان به چهار مرحله تقسیم کرد:***[۱]

مرحله اول: دوران کوتاهی که کوشش می‌شود با احکام اولی مألوف فقهی جامعه اداره گردد. از آنجاکه این احکام فارغ از حیات اجتماعی و عنصر اساسی حکومت اسلامی مورد استنباط و اجتهاد واقع شده، بسیاری از مسائل مبتلا به حکومت با چنین معیاری خلاف شرع قلمداد می‌شود. در ذهن مسؤولین اوایل دهه شصت چنین سؤالی خلجان می‌کند: آیا با این تلقی از شرع می‌توان جامعه را اداره کرد؟ این دغدغه را در نامه رئیس وقت مجلس شورای اسلامی به حضرت امام خمینی به نحوی می‌توان مشاهده کرد.[۲]

مرحله دوم: به‌کارگیری عنصر «ضرورت» و احکام ثانوی، اگرچه حکم ثانوی و ضرورت از مسائل دیرپای فقهی است اما از اوایل دهه شصت در حل مسائل حکومتی به کار گرفته می‌شود. نحوه تشخیص ضرورت ملاکهای عمومیت «ضرورت نوعی» برای اولین‌بار در کلام فقیهان تبیین می‌شود. از سوی امام خمینی(ره) مجلس شورای اسلامی به‌عنوان مرجع تشخیص ضرورت تعیین می‌شود تا با اکثریت نسبی درجهت تشخیص ضرورت گام بردارد. پس از مدتی حضرت امام ملاک تشخیص ضرورت را به دوسوّم نمایندگان مجلس ارتقا می‌دهند.[۳] حکم ثانوی اگرچه شرعی و متّبع است اما مادام‌الضرورة والاضطرار و الحرج است و ماندنی نیست. با حکم ثانوی و ضرر و حرج و اضطرار چند صباحی نظم فقهی سامان می‌یابد. اما مشکلات چنگ و دندان نشان می‌دهد و اختلافات طبیعی فقیهان شورای نگهبان با نمایندگان مجلس شورای اسلامی مشخص می‌سازد که راه‌حل «ضرورت» کارساز نیست.

مرحله سوم: به‌کارگیری عنصر «**مصلحت**» و احکام حکومتی به‌عنوان حکم اولی شرعی. در

---

۱. رجوع کنید به مقاله «سیری در مجموعه نظریات شورای نگهبان»، در همین کتاب.

۲. نامه حجت‌الاسلام والمسلمین اکبر هاشمی رفسنجانی به حضرت امام در تاریخ ۱۳۶۰/۷/۵ رجوع کنید به: حسین مهرپور، ***مجموعه نظریات شورای نگهبان***، دوره اول، (تهران: ۱۳۷۱) ج ۱، ص ۷۳.

۳. ***همان***، صفحه ۶۸ تا ۸۰.

این مرحله «مصلحت نظام» فراتر از احکام فرعی نماز و روزه و حج قرار می‌گیرد و حکومت با امکان خروج از چهارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی با مجوز مصلحت جامعه اسلامی توان تازه‌ای می‌یابد. اگرچه حکم حکومتی در فقه ما بی‌سابقه نیست و همگان حداقل حکم تاریخی میرزای بزرگ شیرازی در تحریم تنباکو در عصر ناصرالدین‌شاه را به‌خاطر دارند.[۱] اما ابعاد و ضوابط به‌کارگیری مصلحت و فرق آن با مصلحت در فقه سنت هرگز تبیین نشده بود. نظریهٔ «ولایت مطلقه» محصول این دوره است.

مرحله چهارم: به‌کارگیری «عنصر زمان و مکان» «در فقه» نه به‌عنوان ملاک حکم حکومتی، بلکه به‌عنوان یکی از ضوابط استنباط. این‌که مرحله سوم و چهارم یکی هستند یا این‌که مجزای از یکدیگرند مجال و مقال دیگری می‌طلبد.[۲] امام تنها طرح این مرحله را درانداخت اما توفیق تبیین و ارائه احکام آن را نیافت.

موضوع بحث ما مرحله سوم می‌باشد. ویژگی اصلی این مرحله عدم تقید به احکام فرعی اولی و ثانوی در عین تقید به مصلحت نظام است. فقیه در بیان احکام فرعی اولی و ثانوی «فتوی» می‌دهد. فتوی اخبار از انشاء شارع است. حکم فقیه در این زمینه «ارشادی» است. اما در زمینه تدبیر امور عامه و حکومت و سلطنت، در زمان و مکان خاص فقیه «حکم» می‌دهد نه فتوی، «حکم» انشاء خود فقیه حاکم است و از ولایت او ناشی است لذا «حکم مولوی» می‌باشد. فتوی کلی است، حکم، خاص و جزئی است. برای ادارهٔ حکومت، «حکم» لازم است. با فتوی نمی‌توان جامعه را اداره کرد. برای ادارهٔ حکومت اختیاراتی در حد اختیارات سلطانی پیامبر و امام(ع) لازم است تا بتوان با تشخیص مصلحت جامعه اسلامی، مسلمانان را به نحو احسن اداره نمود. فقیهان پیشین توانسته بودند حصار تنگ امور حسبیه را شکسته «ولایت عامه» را فراتر از آن در امور عمومی و مسائل سیاسی جامعه ترسیم نمایند. ابتکار امام‌خمینی این بود که قلمرو ولایت را یک پله بالاتر برد. به‌نظر ایشان در حیطه امور عامه ولی فقیه مقید به احکام فرعی اولی و ثانوی نیست. ولی فقیه فراتر از حیطهٔ شرع (اما در چهارچوب دین) می‌تواند براساس مصلحت نظام، حکم وضع نماید. این احکام نه‌تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعة هستند بلکه در صورت تزاحم مقدم بر همه احکام شرعیه

---

۱. نگاه کنید به: امام‌خمینی، ***ولایت فقیه***، ص ۱۱۳ و ۱۱۴ و نیز یحیی دولت‌آبادی، ***حیات یحیی***، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابراهیم تیموری، ***تحریم تنباکو***، ص ۱۱۹ ناظم‌الاسلام کرمانی، ***تاریخ بیداری ایرانیان***، ج ۱، ص ۱۴.

۲. به‌عنوان نمونه به عبارت زیر از امام‌خمینی توجه کنید:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند، مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بود به‌ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.» **صحیفه نور**، ج ۲۱، ص ۹۸.

فرعیه می‌باشند. ولایت فقیه، مطلقه است یعنی مقید به محدودهٔ احکام فرعی شرعی اولی و ثانوی نیست و فقیه می‌تواند حکم حکومتی صادر نماید. قلمرو ولایت با این وسعت را نمی‌توان به فقیهان گذشته نسبت داد، چراکه چنین سؤالی برای ایشان مطرح نبوده و چنین مشکلی فراراه آنها نبوده است. حتی این قلمرو را به آثار فقهی خود امام نیز نمی‌توان نسبت داد. اگرچه چنین قلمرویی در حیطه مسائل حکومتی و سلطانی و از اختیارات سیاسی پیامبر و امام(ع) است، اما استفاده از اطلاق کلام ایشان متوقف بر اثبات این نکته است که ایشان در عبارات یادشده از کتاب ***البیع*** «نسبت به نکته مذکور در مقام بیان» بوده‌اند یعنی چنین سؤالی برای ایشان مطرح بوده است. نامأنوس‌بودن ولایت مطلقه با ویژگی اختیارات فراتر از احکام اولی و ثانوی شرعی برای بعضی از شاگردان امام بزرگترین مؤید تازه‌بودن این نظریه است. ما «**ولایت مطلقه**» را ابتکار حضرت امام‌خمینی(ره) می‌دانیم که به‌صورت صریح در سال ۱۳۶۶ ابراز شد. «ولایت مطلقه» به‌معنای یادشده نه قبل از ایشان سابقه دارد، نه به این معنی در هیچ متن فقهی گذشته ایشان به کار رفته است. ذیلاً به آرای امام‌خمینی(ره) درباره «ولایت مطلقه فقیه» که همگی از مکتوبات دو سال آخر حیات مبارکشان است اشاره می‌کنیم:

جوانه‌های این مسئله از چندسال قبل به‌طور جسته و گریخته از کلام امام بروز می‌نماید.[۱]

امام مسائل حکومتی را از مسائل غیرمرتبط با حکومت تفکیک کرده در مسائل قسم اخیر تقید به احکام شرعی اولی را دقیقاً لازم می‌داند و تنها قسم اول را محدوده احکام حکومتی و حکم سلطانی می‌داند.[۲] حضرت امام در پاسخ شورای نگهبان نوشت:

> **دولت حق دارد تا از تصرف بیش از حق عرفی شخص و اشخاص جلوگیری نماید. این معادن (نفت و گاز) چون ملی است و متعلق به ملتهای حال و آینده است که در طول زمان موجود می‌گردند از تبعیت املاک شخصیه خارج است و دولت اسلامی می‌تواند آنها را استخراج کند...**[۳]

اما در پاسخ وزیر کار دربارهٔ جواز قراردادن شروط الزامی نسبت به کارفرمایانی که از خدمت دولتی بهره‌مند می‌شوند نوشتند: «چه در گذشته، چه در حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید».[۴]

---

۱. در پاسخ این‌که کنترل موالید شرعاً صحیح است یا نه؟ امام می‌نویسد: «تابع آن است که حکومت چه تصمیمی بگیرد.»، ***صحیفهٔ نور***، ج ۴، ص ۳۹.

در باره مالکیت خصوصی می‌فرماید: «یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است تحریر این امور است، مالکیت را در عین حالی که شارع مقدس محترم شمرده است ولکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت را که می‌بیند خلاف مصالح اسلام و مسلمین است همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معین و با حکم فقیه از او مصادره شود.» ***صحیفه نور***، ج ۱۰، ص ۱۳۸.

۲. پاسخ به استفتاء آیت‌الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی رئیس دیوان عالی کشور، ***صحیفه نور***، ج ۱۹، ص ۲۶۳.

۳. امام‌خمینی، ***صحیفه نور***، ج ۲۰، ص ۱۵۵ (مورخ ۱۳۶۶/۸/۳).

۴. ***همان***، ج ۲۰، ص ۱۶۳ (مورخ ۱۳۶۶/۹/۱۶).

امام در پاسخ به استفسار شورای نگهبان درباره پاسخ ایشان به وزیر کار نوشتند:

دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی و حتی بدون شرط قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطه حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامهٔ وزیر کار ذکر شده ندارد، بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی امر را اجرا کند.[۱]

امام جمعه تهران و رئیس جمهور وقت در توضیح نامه شورای نگهبان و نظر امام در نماز جمعه ۱۳۶۶/۱۰/۱۱ این‌گونه اظهارنظر کردند:

اقدام دولت اسلامی، در برقرارکردن شروط الزامی به‌معنای برهم‌زدن قوانین و احکام پذیرفته‌شده اسلامی نیست... امام که فرمودند دولت می‌تواند هر شرطی را بر دوش کارفرما بگذارد، این هر شرطی نیست، آن شرطی است که در چهارچوب احکام پذیرفته‌شده اسلام است، و نه فراتر از آن.

سؤال‌کننده سؤال می‌کند: برخی این‌طور از فرمایشات شما استنباط می‌کنند که می‌شود قوانین اجاره و مضاربه، احکام شرعیه و فتاوای پذیرفته‌شده مسلم را نقض کرد و دولت می‌تواند برخلاف احکام اسلامی شرط بگذارد، امام می‌فرمایند: این شایعه است، ببینید قضیه چقدر روشن و جامع‌الاطراف است.[۲]

این سخنان سبب خیر گشت و باعث شد حضرت امام خمینی(ره) طی نامه‌ای تاریخی پرده از «ابتکار ولایت مطلقه فقیه» بردارند:

از بیانات جنابعالی در نماز جمعه این طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را به‌معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خداوند به نبی اکرم(ص) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آن که این جانب گفته‌ام «حکومت درچهارچوب احکام الهی دارای اختیار است» به کلی برخلاف گفته‌های اینجانب است. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیهٔ الهیه است باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقهٔ مفوضه به نبی اکرم(ص) یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچکس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله است یکی از احکام اولیه

---

۱. ***همان***، ج ۲۰، ص ۱۶۵ (مورخ ۱۳۶۶/۹/۲۶) این جواب به نامه آیت‌الله صافی دبیر شورای نگهبان در همان تاریخ است. رجوع کنید به مقاله «مجمع تشخیص مصلحت و جایگاه قانونی آن»، دکتر حسین مهرپور، ***دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی*** (تهران: ۱۳۶۵).

۲. ***روزنامه جمهوری اسلامی***، شنبه ۱۳۶۶/۱۰/۱۲، ص ۹، خطبه‌های نمازجمعه حجت‌الاسلام والمسلمین سیدعلی خامنه‌ای.

است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در مواقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو نماید. حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن با این اختیارات از بین خواهد رفت صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد این از اختیارات حکومت است و بالاتر از این هم مسایلی است که مزاحمت نمی‌کنم.[1]

امام جمعهٔ تهران در نامه‌ای خطاب به امام اعتقاد خود را به ولایت مطلقه فقیه ابراز داشت و حضرت امام خمینی(ره) نیز در پاسخ ضمن تجلیل از وی آن را تأیید نمودند.[2]

امام خمینی(ره) واژه «ولایت مطلقه» را دقیقاً به همان اصطلاحی که مشهور فقیهان دربارهٔ ولایت معصومان(ع) به‌کار برده‌اند در بخش حکومتی آن استعمال کرده است. «ولایت مطلقه» واژه‌ای دیرپا در فقه ماست که تنها استعمال آن در مورد فقیهان تازگی دارد. تأکید این نکته خالی از فایده نیست که این اختیارات مطلقه تنها در امور حکومتی است نه همه اختیارات پیامبر و امام در غیر این قلمرو.

در برابر سه دسته اقوال گذشته فقیهان دربارهٔ قلمرو ولایت، «ولایت مطلقه فقیه» با تبیین یادشده قول دسته چهارم است. تفاوت دسته سوم با دسته چهارم این است که آن فقیهان حوزهٔ ولایت را در امور عمومی می‌دانستند اما فقیه دسته چهارم یعنی حضرت امام خمینی(ره) (در عصر جمهوری اسلامی) حکومت را فراتر از چهارچوب احکام الهی دارای اختیار می‌داند و مقید به احکام اولیه و ثانویه

---

۱. امام خمینی، ***صحیفه نور***، ج ۲۰، ص ۱۷۰ (مورخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۶، ص ۱۱) و نیز رجوع کنید به ج ۲۰، ص ۱۷۴.

۲. ***روزنامه جمهوری اسلامی*** (۱۳۶۶/۱۰/۲۲)، ***صحیفه نور***، ج ۲۰، ص ۱۷۳ (مورخ ۱۳۶۶/۱۰/۲۱) در نامه حجت‌الاسلام والمسلمین خامنه‌ای آمده است: «برمبنای فقهی حضرت عالی که این جانب سالها پیش آن را از حضرت عالی آموخته و پذیرفته و براساس آن مشی کرده‌ام موارد و احکام مرقومه در نامه حضرتعالی جزو مسلمات است و بنده همه آنها را قبول دارم، مقصود از حدود شرعیه در خطبه‌های نماز جمعه چیزی است که در صورت لزوم مشروحاً بیان خواهد شد.»

در پاسخ حضرت امام خمینی(ره) به ایشان آمده است: «اینجانب که از سالهای قبل از انقلاب با جنابعالی ارتباط نزدیک داشته‌ام و همان ارتباط تاکنون باقی است جنابعالی را یکی از بازوهای توانای جمهوری اسلامی می‌دانم و شما را چون برادری که آشنا به مسائل فقهی و متعهد به آن هستید و از مبانی فقهی مربوط به ولایت مطلقه فقیه جداً جانبداری می‌کنید می‌دانم و در بین دوستان و متعهدان به اسلام و مبانی اسلامی از جمله افراد نادری هستید که چون خورشید روشنی می‌دهید».

برای آشنایی با آراء جدید دومین رهبر جمهوری اسلامی درباره ولایت مطلقه فقیه رجوع کنید به: اجوبة الاستفتاءات، لسماحة ولی امرالمسلمین آیةالله العظمی السید علی الحسینی الخامنئی (دام ظله‌الوارف) العبادات، الجزءالاول، بیروت، ۱۴۱۶ ص ۱۶ـ۲۰.

نمی‌شناسد. در مقابل نظریه «ولایت مطلقه» می‌توان فقیهانی که قائل به اختیارات فقیه در امور عامه در چهارچوب احکام الهی و احکام پذیرفته‌شده اسلام هستند را قائل به «ولایت عامه فقیه» دانست.[۱]

در ولایت انتصابی عامهٔ فقیهان این نکات اختصاصی به‌چشم می‌خورد.

۱. فقیهان عادل و حکومت اسلامی فراتر از چهارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی دارای اختیار نیستند. فقیهان ولایت مطلقه ندارند، به حیثی که در اموال مردم تصرف نمایند و اطاعت ایشان مطلقاً در هر آنچه امر و نهی می‌کنند واجب باشد اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعیهٔ الهیه است و هیچ شرط و قانونی فراتر از آن پذیرفته نیست.[۲]

۲. برای حفظ نظام دین و مصالح مسلمین، احکام سلطانی صادره از ولی فقیه محدود به دو مورد است: یکی تنفیذ احکام شرعی و دیگری ترجیح بعضی احکام شرع بر بعضی دیگر در زمان تزاحم حقوق و احکام. لذا با احکام سلطانی هرگز از احکام شرعی دست برداشته نمی‌شود نظامات اسلامی از قبیل مضاربه، اجاره و تجارت هرگز قابل تغییر و تعطیل نیست.[۳]

جلوه‌هایی از این نظریه در نامهٔ آیت‌الله صافی گلپایگانی دبیر وقت شورای نگهبان به امام خمینی(ره) قابل رؤیت است.[۴] نظریهٔ ولایت انتصابی عامهٔ فقیهان تاکنون به محک تجربه زده نشده است و از سوی قائلین آن توضیحی در این باره که چگونه مشکلات و مسائل حکومت اسلامی را می‌توان با این نظریه حل کرد منتشر نشده است.

اما در نظریهٔ ولایت مطلقه فقیه فراتر از حیطه شرع (اما درچهارچوب دین) فقیه می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع نماید این احکام نه‌تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه است بلکه در صورت تزاحم مقدم بر همهٔ احکام شرعیهٔ فرعیه می‌باشند.

۶) ولایت مطلقه و قانون اساسی

آیا ولایت مطلقه فقیه، می‌تواند مقید به قانون اساسی باشد؟ واضح است که با توجه به این‌که مشروعیت قانون اساسی منوط به امضای ولی فقیه است، ایشان خود آن را محترم می‌دارند. اما اگر

---

۱. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی را به شهادت‌نامه‌های ایشان به امام خمینی می‌توان از قائلین این نظریه به‌حساب آورد.

۲. رجوع کنید به ***الهدایة الی من له الولایة***، تقریر ابحاث آیت‌الله سیدمحمدرضا گلپایگانی به قلم میرزا احمد صابری همدانی، (قم، ۱۳۸۳ ق) ص ۳۱.

۳. رجوع کنید به آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی، ***ضرورة وجود الحکومة الاسلامیة فی عصرالغیبه***، (قم، ۱۴۱۵ ق) و ***الاحکام الشرعیه ثابتة لاتتغیر*** (قم، ۱۴۱۲ ق).

۴. نامه آیت‌الله صافی گلپایگانی به امام‌خمینی(ره) ۱۳۶۶/۹/۲۶. رجوع کنید به مقالهٔ مجمع تشخیص مصلحت و جایگاه قانونی آن در کتاب ***دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی***، دکتر حسین مهرپور (تهران، ۱۳۶۵). پاسخ امام‌خمینی(ره) به نامهٔ دبیر شورای نگهبان، ***صحیفهٔ نور***، ج ۲۰، ص ۱۶۵.

در مقطعی مصلحت در امری بود که در قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود، آیا ولی فقیه حق ندارد به تکلیف شرعی خود برای حفظ مصلحت جامعه اسلامی عمل کند ولو برخلاف قانون اساسی باشد؟

امام خمینی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی فرموده‌اند:

ما از طریق «الزموهم بما الزموا علیه انفسهم» با ایشان، (مقامات دولتی) بحث می‌کنیم، نه این‌که قانون اساسی [زمان شاه] در نظر ما تمام باشد، بلکه اگر علما از طریق قانون صحبت می‌کنند، برای این است که در اصل دوم متمم قانون اساسی [مشروطه] قانون خلاف قرآن را از قانونیت انداخته است والا «مالنا والقانون»؟ مائیم و قانون اسلام، علماء اسلامند و قرآن کریم، علماء اسلامند و احادیث نبوی، علماء اسلامند و احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام، هرچه موافق دین و قوانین اسلام باشد ما با کمال تواضع گردن می‌نهیم و هرچه مخالف دین و قرآن باشد ولو قانون اساسی باشد ولو الزامات بین‌المللی باشد، ما با آن مخالفیم.[1]

ذیل فرمایشات فوق، عمومیت دارد و نظر همه قایلین به مبنای مشروعیت الهی دربارهٔ قانون اساسی می‌باشد.

درباره قانون اسلام باید اسلام‌شناس نظر بدهد، قانون اساسی جمهوری اسلامی یعنی قانون اسلام.[2]

برمبنای مشروعیت الهی محدودهٔ ولایت را شارع مقدس تعیین می‌نماید نه مردم به‌مثابه مولّی‌علیهم. وقتی قانون اساسی، مشروعیتش را از تنفیذ ولی فقیه کسب می‌کند چگونه چنین قانونی می‌تواند ولایت مطلقه فقیه را مقید و محدود نماید؟ ولی فقیه هرگاه صلاح بداند و مصلحت اسلام و مسلمین را در طرق پیش‌بینی‌نشده در قانون بیابد حق دارد قانون را نقض کند. اما این نقض «ظاهری» است زیرا «قانون واقعی» همان قانون اسلام است که ولی فقیه آن را نقض ننموده است. اصولاً با اندیشهٔ قانون اساسی و میثاق نمی‌توان بنای مشروعیت الهی بلاواسطه و نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقه فقیه را تقیید کرد. این مبنا و نظریه ریشه‌ای فراتر از «قرارداد اجتماعی» و حق مردم دارد. به هرحال مشکلات دهه اول انقلاب، جنگ تحمیلی و بویژه نقصان قانون اساسی (از دیدگاه امام خمینی«ره») در بعضی مقاطع اقتضاء می‌کرد برای نجات کشور از مهلکه‌ها تصمیماتی گرفته شود که گاهی خلاف قانون اساسی بود.

نگاهی به روش و سیرهٔ عملی امام نشانگر این نکته است که در بعضی موارد حضرت امام مقید به قانون اساسی نبوده و تصمیماتی فوق قانون اتخاذ می‌نمودند. از جملهٔ این موارد شورای عالی انقلاب فرهنگی و دادگاه ویژهٔ روحانیت و مهم‌تر از آن که مورد گلایه نمایندگان مجلس شورای اسلامی نیز واقع شد، مسئله تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام بود. مجمع فوق داوری بین

---

۱. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۱، ص ۱۷.
۲. **همان**، ج ۷، ص ۱۵۲.

مجلس و شورای نگهبان و احیاناً وضع قوانین را به عهده گرفته بود. اما در قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود.[۱] امام در پاسخ نوشت:

مطلبی که نوشته‌اید کاملاً درست است انشاءالله تصمیم داریم در تمام زمینه‌ها وضع به‌صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سالها انجام گرفته است در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت نظام و اسلام اقتضا می‌کرد تا گره‌های کور قانون سریعاً به نفع مردم و اسلام بازگردد.[۲]

حضرت امام یک ماه بعد، در تذکری خطاب به شورای نگهبان فرمودند:

این بحثهای طلبگی مدارس که در چهارچوب نظریه‌هاست نه تنها قابل حل نیست بلکه ما را به بن‌بستهایی می‌کشاند که منجر به «نقض ظاهری» قانون اساسی می‌گردد.[۳]

تعبیر لطیف «نقض ظاهری» خاطرنشان می‌سازد که قانون اساسی واقعی همان احکام اسلام است که با توجه به رعایت مصلحت مسلمانان نقض نشده است پس نقض این قانون اساسی، نقض ظاهری محسوب می‌شود.

حضرت امام چندماه بعد برای رفع این نقض ظاهری و دیگر نقیصه‌های قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸، دستور بازنگری قانون اساسی و اصلاح آن در مواردی ازجمله اختیارات رهبری را صادر فرمودند.[۴] اعضای شورای بازنگری قانون اساسی زمانی موفق به بحث پیرامون این فرمان حضرت امام شدند که ایشان به ملکوت اعلی پیوسته بودند. واژه «ولایت مطلقه فقیه» در قانون اساسی بازنگری شده گنجانیده شد.[۵]

اصل پنجاه و هفت قانون اساسی (مصوب ۱۳۶۸):

قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه فقیه برطبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند، این قوا مستقل از یکدیگرند.

---

۱. نامه جمعی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به امام خمینی: «مجمع تشخیص مصلحت نظام که مسؤولیت داوری و اصلاح نهایی مصوبات مورد اختلاف مجلس و شورای نگهبان را به‌عهده داشت هم‌اکنون بعضاً این شورا قانونگذاری نیز می‌کند و مهمتر این‌که تقدیم لوایح قانونی به این شورا خالی از جمیع مقررات و مقدماتی است که یک لایحه قانونی از طریق متعارف دارد». روزنامه ***جمهوری اسلامی*** (۱۳۶۷/۹/۷)، ص ۹.

۲. امام خمینی، ***صحیفهٔ نور***، ج ۲۱، ص ۵۷. ۳. ***همان***، ج ۲۱، ص ۶۱، (مورخ ۶۷/۱۰/۸).

۴. ***همان***، ج ۲۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳ (۱۳۶۸/۲/۴)؛ امام‌خمینی پیشتر هم فرموده بودند: «این‌که در قانون اساسی است بعضی شؤونات ولی فقیه است نه همه شؤون ولایت فقیه»، ***صحیفه نور***، ج ۱۱، ص ۱۳۳.

۵. صورت ***مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران***، جلد سوم (تهران: ۱۳۶۹، جلسه چهلم، ص ۱۶۳۸ـ۱۶۳۹) و نیز رجوع کنید به آیت‌الله آذری قمی، ***پرسش و پاسخهای مذهبی، سیاسی و اجتماعی*** (قم: ۱۳۷۲)، ص ۱۵۵.

بند هشتم اصل یکصد و دهم قانون اساسی دربارهٔ اختیارات رهبری به گونه‌ای تنظیم شد که ولی امر و امامت امت از حیث قانونی در اعمال ولایت مطلقه مشکلی نداشته باشد. «۸ـ حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام».

ظاهراً براساس قانون اساسی بازنگری شده اعمال «ولایت مطلقه فقیه»، می‌تواند در بسیاری موارد «نقض ظاهری قانون اساسی» را نیز بدنبال نداشته باشد. بنابراین ولایت مطلقه نه در چهارچوب احکام فرعیه اولیه و ثانویه الهیه محصور است و نه در محدودهٔ قانون اساسی اسیر و نسبت به هر دو امر مطلق است نه مقید. اوامر او در حکم قانون است و در صورت تعارض ظاهری با قانون، مقدم بر قانون می‌باشد. مطالعه مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی در این باره، رافع هر ابهامی در عدم تقید ولایت مطلقه فقیه به قانون اساسی از دیدگاه اکثریت اعضای شورای بازنگری قانون اساسی خواهد بود.[۱]

در مقابل نظریهٔ یادشده در باب عدم تقید ولایت مطلقه به قانون اساسی فقیه برجستهٔ معاصر آیت‌الله منتظری معتقد است: «معنی ولایت مطلقه فقیه این نیست که ولی فقیه فعال ما یشاء باشد و بتواند بدون حساب و کتاب هر کاری را انجام دهد. مثلاً قانون اساسی و قوانین مصوبه کشور یا قوانین اسلامی را نادیده بگیرد. بلکه معنی ولایت مطلقه فقیه اداره کشور برطبق مصالح عالیهٔ کشور در چهارچوب قوانین اسلامی و قانون اساسی است. چنانچه ولایت مطلقه پیامبر اکرم(ص) نیز بدین معنی است که در چهارچوب احکام خدا ملت را اداره کند. چون جمع کثیری از فقها ولایت فقیه را محدود به تصرف آن در امور جزیی از قبیل اموال ایتام و مجانین و اشخاص غایب و قاصر می‌دانستند، تعبیر به ولایت مطلقه در مقابل محدودیتی است که این جمع از فقهاء قائل بودند و منظور از آن ولایت در همه شؤون سیاسی و بلاد اسلامی است که او را به رهبری انتخاب کرده‌اند، ولی در چهارچوب قوانین اسلام و مقررات تصویب‌شده از ناحیه ملتی که رهبری او را پذیرفته‌اند. با فرض این‌که ملت به قانون اساسی رأی داده و مجلس شورا به‌عنوان مرکز قانونگذاری تعیین شده و رهبر و خبرگان براساس قانون اساسی انتخاب شده‌اند قهراً اختیارات رهبر در چهارچوب قانون اساسی و اختیاراتی است که در آن برای او تعیین شده است».[۲] این تقید به قانون اساسی اگرچه «بنا بر مشروعیت الهی-مردمی» در «نظریهٔ ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه» صحیح است و بنابر همان نیز

---

۱. صورت ***مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران***، صفحات ۲۱۹، ۲۲۰، ۶۷۳، ۶۷۶ و ۷۰۰.

۲. آیت‌الله شیخ حسینعلی منتظری نجف‌آبادی ۱۳۷۲. فارغ از عبارت یادشده درباره نفی ولایت مطلقه از نظر ایشان رجوع کنید به «دراسات فی ولایةالفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیه» ج ۱، ص ۵۳۸: «حکومت اسلامی در شعبه‌های سه گانه‌اش از تشریع و تنفیذ و قضاء در چهارچوب قوانین اسلام و موازین آن است و بر حکومت اسلامی تخلف از حکم اسلام حتی به اندازه مویی جایز نیست. پس حکومت اسلام مشروطه و مقید است و حاکم در حقیقت خداوند و دین حنیف است همراه با مقررات جامع آن.» و نیز رساله استفتاءات ص ۱۰۷.

می‌باشد، اما در تعارض آشکار با نظریه حضرت امام یعنی ولایت مطلقه فقیه که مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه است می‌باشد و هرگز نمی‌توان چنین توضیحی را ترجمان نظر حضرت امام دانست.

وقتی ولایت فقیه مقید به احکام شرعی اولی و ثانوی نباشد چگونه آن را مقید به قانون اساسی می‌دانیم؟

ولایت مطلقه براساس مبانی حضرت امام خمینی(ره) یعنی:

۱. عدم تقید به امور حسبیه.

۲. تقید به امور عمومی و حکومت و سیاست.

۳. تقید به مصلحت جامعه اسلامی.

۴. عدم تقید به چهارچوب احکام فرعیه اولیه و ثانویه.

۵. عدم تقید به قوانین بشری از جمله قانون اساسی.

این مقاله را با عبارتی قابل تأمل از مرحوم آیت‌الله سبزواری به‌پایان می‌بریم:

> **اصل ولایت فقیه فی‌الجمله شایسته نیست دربارهٔ آن بحث شود، آنچه باید درباره آن بحث شود، قلمرو ولایت و عدم اختصاص آن به مورد (خاصی) است مگر آنچه دلیل آن را خارج کرده باشد [یعنی ولایت عامه] یا مختص به موارد خاصی است. حق این است که این بحث (قلمرو ولایت فقیه) دائر مدار سعه بسط ید و عدم آن است. متشرعه برای فقیه مبسوط‌الید ولایتی را باور دارند که برای غیر او قبول ندارند. هرچه به بسط ید فقیه اضافه شود، وسعت ولایت او بیشتر خواهد شد.**[1]

یعنی در نظر ایشان، سعه و ضیق نظری ولایت، تابع سعه و ضیق بسط ید خارجی فقیه است و این نکته‌ای بدیع در باب قلمرو ولایت به‌حساب می‌آید.[2]

بحث از مبانی تصدیقی و لوازم و پیامدهای قلمرو ولایت در نظریهٔ امام خمینی(ره) مجال و مقال دیگری می‌طلبد. والسلام

---

۱. آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری، ***مهذب‌الاحکام***، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. قد نسب بعض مشایخنا (آیت‌الله الشیخ محمدحسین الغروی الاصفهانی) الی شیخنا البهایی والمحقق الثانی، انهما قالا: «ان التلبس بالزعامة العامه قد یلازم سقوط مخالفة الهوی، فیلزم من فرض ثبوت هذه الولایة عدمها، و لعل السر فی سکوت قدماء الفقهاء عن تفصیل الکلام کان لاجل التفاتهم الی جملة من الامور» آیت‌الله سبزواری، ***مهذب‌الاحکام***، ج ۱۱، ص ۲۸۲.

جایگاه رأی مردم در حکومت دینی*

● نظریات حضرت امام(ره) نسبت به حکومت چه بود؟ و در ذهن ایشان چه استراتژی و اولویت‌بندیهایی مطرح بود؟

○ امام(ره) نکته مهمی را در تاریخ و اندیشه سیاسی ما درانداختند. اهمیت این نکته در فلسفه سیاسی شیعه همپایه مطلبی بود که «کانت» در متافیزیک مطرح کرد: آیا متافیزیک ممکن است؟ از ظاهر مطالب امام(ره) نیز چنین استنباط می‌شود که: آیا حکومت دینی ممکن است؟ جواب این سؤال در تلقی اکثر روشنفکران ما منفی بود. درواقع، جواب مثبت یاکم بود و یا بیشتر از حد یک رؤیا نبود. چنانچه مسئله حکومت اسلامی را در مجموع متون اسلامی بررسی کنید، می‌بینید که بیشتر شبیه به یک آرزوی بسیار دور در حد انتظار ظهور امام زمان(ع) بود. وقتی به نوع فقهای ما اشکال می‌شود که چرا در مورد جزییات حکومت اسلامی کار نکرده‌اید تا وقتی ما حکومت را تشکیل دادیم این مسائل برای انجام آماده باشند؟ پاسخ آنها این است که ما فکر نمی‌کردیم به این زودی حکومت داشته باشیم. لذا به پاسخگویی چیزی که بعید به حساب می‌آمده است نپرداخته‌اند.

ابعاد تأثیر انقلاب اسلامی در مسئله حکومت از دو حیث عملی و نظری قابل بررسی است. ما توانسته‌ایم حکومت اسلامی را با تمام فراز و نشیب‌هایش تشکیل دهیم و بیش از پانزده‌سال نیز این مملکت را اداره کنیم. به‌طوری که جامعه‌شناسان یا سیاستمداران می‌توانند این مسئله را از این حیث بررسی کنند. در بعد نظری انقلاب اسلامی باعث شد که ما در فلسفه سیاسی شیعه شاهد یک گام بلند و حتی یک جهش باشیم. مجموعه سؤالاتی که از بدو اندیشه سیاسی شیعه مطرح بود در مقایسه با مسائلی که بعد از انقلاب اسلامی مطرح شده، حداقل پنج برابر شده است. سؤالاتی که قبل از انقلاب در مورد اندیشه سیاسی برای فقهاء ما مطرح بود، نوعاً این بود که: چه کسی باید حاکم باشد؟ چه شرایطی را باید دارا باشد؟ چگونه نصب می‌شود؟ و چگونه عزل می‌شود؟ و سؤالاتی از این حیث. اما در حال حاضر ما حداقل شاهد بیش از بیست و پنج مسئله در اندیشه سیاسی معاصر شیعه هستیم، سؤالاتی که به هیچوجه هیچ فقیهی قبل از انقلاب به ذهنش خطور نکرده بود. این‌که پاسخ ما و یا پاسخ حضرت امام(ره) به این سؤالات چه بود، خیلی مهم نیست. مهم این است که این مسائل به لحاظ نظری در اندیشه سیاسی شیعه مطرح شده است.

---

* پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده در نشست بهمن‌ماه جامعهٔ اسلامی مهندسین «انقلاب، اسلام و جمهوریت»، ماهنامهٔ جام، شمارهٔ ۳۳، اسفند ۱۳۷۳.

ارزش هر عالمی، ابتکاراتی است که به حوزهٔ علم عرضه کرده باشد. قرون ۴ و ۵ هجری از این حیث قرون طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی محسوب می‌شوند که بیشترین مسئله و ابتکار در ابعاد مختلف در علوم اسلامی مطرح شد. یعنی قرونی که شخصیت‌هایی چون ابن سینا، زکریای رازی، شیخ مفید، ابوریحان بیرونی و... را به خود دیده است. در فلسفه سیاسی شیعه نیز اینک دوران شکوفایی اندیشه سیاسی ما است و این از برکات پربهای انقلاب اسلامی است. بعضی از مسائل تا اتفاق نمی‌افتاد، سؤالش نیز مطرح نمی‌شد. به‌عنوان مثال بحث جمهوری‌بودن حکومت اسلامی و نحوه مشروعیت آن مطالبی هستند که قبلاً کمتر فقیهی به آن می‌پرداخت. اما امروزه با سؤالات بسیار فراوانی روبرو هستیم که بعضی از آنها را حضرت امام(ره) صریحاً پاسخگو بودند. بعضی از سؤالات هم پس از رحلت ایشان مطرح شده است که نیاز به پاسخ دارند. آزادی که یکی از برکات انقلاب اسلامی است باعث شده است که این سؤالات شکوفا شده و رشد پیدا کند، حتی اگر پاسخ بایسته و شایسته‌ای نیز ندهیم. کما این‌که بسیاری از پاسخها نیز ممکن است پاسخهای خوبی باشد، اما صرف برانگیختن این سؤالات در اندیشه شیعه بسیار مبارک است.

● **نظر خود را راجع به تشکیل قدرت و جایگاه رأی مردم بفرمایید؟ ملاکی که در غرب مطرح می‌شود مثلاً ملاک رأی اکثریت است که بعضیها مشروعیت را از رأی اکثریت مردم می‌آورند که این درحقیقت مساوی با حکومت عدد است. در حقیقت کاری ندارند که یک مسئله، حق است یا باطل؟ هرچه اکثریت رأی دادند همان نیز ملاک عمل می‌شود و اگر بخواهیم پایگاه مشروعیت را از رأی اکثریت مردم بگیریم، این اشکال نیز وجود دارد لطفاً در مورد این اشکال هم نیز توضیح بفرمایید؟**

○ جایگاه رأی مردم در حکومت اسلامی مسئله مستحدثه‌ای است. این مسئله بعد از مشروطه در اندیشه اسلامی شیعی مطرح شد. در اندیشه اسلامی اهل سنت حداقل یک قرن قبل از ما با این مسائل برخورد داشته و پاسخهایی را نیز داده‌اند. متفکرین اهل سنت در این مسئله، راحت‌تر از متفکرین شیعه برخورد می‌کنند چرا که بلافاصله خود را به مسئله اجماع متصل می‌کنند وچون از ابتدا نیز مسئله‌ای به‌نام نصب الهی نداشتند، لذا به راحتی می‌توانند جایی را برای رأی مردم در اندیشه سیاسی خودشان دست‌وپا کنند. اما از زمانی که جامعه ما با ارزشهای غربی آشنا شد، کوشید که فکر خود را با محکهایی که از تمدنها و فرهنگهای دیگر آمده است مقایسه کند و احیاناً نکات مثبتی را از آنان بگیرد و در اندیشه خود کاوش کند که آیا این نکات مشروع است یا غیرمشروع؟ بحثی بین متفکرین شیعه در مورد این مسئله در اولین نزاع علمی در مسئله رأی مردم بین دو عالم بزرگ در صدر مشروطه را شاهدیم مرحوم شیخ فضل‌الله نوری و مرحوم میرزای نائینی(ره)، این دو بزرگوار دو طرف این مسئله هستند و هردو نیز رأی خود را اسلامی دانسته و فتوا به عدم مشروعیت طرف مقابل داده‌اند. *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة* مرحوم میرزای نائینی مطالبی را در باب رأی مردم ذکر کرده و کوشیده است مبانی فقهی آن را تبیین نماید.

در این کتاب علامه نائینی، اولین فقیه شیعی، درباره رأی مردم این سؤال برایش ایجاد شده است که در چه موضع و چه حوزه‌ای می‌توان به رأی مردم رجوع کرد؟ این مطلب را بعد از تفحص، در هیچیک از آثار شیعه قبل از ایشان پیدا نمی‌کنیم. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری قائل به این هستند که اسلام در کل به معنای تسلیم و تعبد می‌باشد و ما جایی برای رجوع به رأی مردم نداریم. این ظاهر فرمایش ایشان است و زمانی که ایشان این مسائل را مطرح می‌کردند، جزئیاتی که امروز در زمان ما مطرح است، مطرح نبود. ایشان می‌فرمایند که همه اینها بدعت است و ما چنین مطالبی را در شرع مقدس نداریم.

بعضی از فقهای ما از «آزادی» به «کلمه قبیحه آزادی» یاد می‌کنند. ظاهراً ایشان تلقی صحیحی از مسائل جدید نداشته‌اند یا مثلاً از مرحوم شیخ فضل‌الله نوری شاهد هستیم که ما جایی را برای رجوع رأی مردم نداریم. ایشان نوعاً مسئله احکام را مطرح می‌کند که مثلاً اگر همه مردم رأی دادند به این‌که ما نماز نخوانیم آیا این رأی معتبر است؟ که قطعاً معتبر نیست. فردا رأی‌گیری کنیم که مثلاً ازدواج این گونه که هست، نباشد و به گونه دیگری باشد. پس قطعاً رأی مردم معتبر نیست.

مرحوم میرزای نائینی اشکالات مرحوم شیخ فضل‌الله نوری را پاسخ داده است. چکیده پاسخ ایشان این است: رجوع ما به رأی مردم در جایی است که شریعت نص خاصی ندارد. یعنی اگر در جایی حکم خاص شرعی مانند احکام عبادات داریم اینجا دیگر جای رجوع به رأی مردم نیست. این‌که ما بگوییم که فردا رأی می‌گیریم که مثلاً همجنس‌بازی جایز باشد یا نباشد، از بحث ما خارج است. ما ابتدا مسلمان هستیم و بعد می‌خواهیم حکومت اسلامی تشکیل دهیم. دوام حکومت اسلامی، احترام به همه احکام آن است. با حفظ حرمت همه احکام اسلامی بحث می‌شود که آیا جایی سراغ داریم که شارع ما آزاد گذاشته باشد، مطلبی را بدست ما سپرده باشد یا خیر؟ در مورد رأی اکثریت، مرحوم نائینی توضیح داده و مبنای شرعی‌اش را نیز ذکر کرده است رأی اکثریت در فقه شیعه در جایی معتبر است که منافی هیچ حکم شرعی نباشد ایشان رجوع به رأی اکثریت را دلیل عقلایی می‌نامند و می‌فرمایند اگر یک عاقل تصمیم بگیرد، این رأی اتقان مثلاً یک درصدی دارد، اگر صد عاقل با همدیگر مشورت کنند و نظر همدیگر را نقد کنند اتقان این به ۹۰ یا ۹۵ درصد می‌رسد و احتمال خطا در آن بسیار ناچیز می‌شود، لذا من معتقد هستم حوزهٔ رأی اکثریت را در فقه شیعه باید مشخص کنیم.

امروز حکومت ما در قبال مسائلی چون آذربایجان و چچن مواضع مختلفی داشته است و جواب به این مسائل لزوماً جواب واحدی نبوده است. امروز در شورای محترم نگهبان وقتی در مورد مسئله‌ای بحث می‌شود آیا جز این است که نظر اکثریت فقها شورای نگهبان در مسائل فقهی و نظر اکثریت شورا در مسائل حقوقی ملاک قرار می‌گیرد؟ قطعاً به این نکته اذعان دارند که رأی اکثریت حتماً اعتبار فقهی دارد و وقتی مثلاً سه رأی فقهی یک طرف و دو رأی در طرف دیگر قرار می‌گیرد حاصل آن سه رأی است که این مطلب، خلاف شرع نیست. آیا در مجمع تشخیص مصلحت

نظام که ممکن است واجبی، موقتاً تعطیل اعلام بشود آیا این جز با رجوع به رأی اکثریت صورت می‌گیرد؟ ما همیشه وقتی می‌خواهیم راجع به اکثریت بحث کنیم، اکثریت جهان را مورد نظر می‌گیریم و بلافاصله نیز که به آیه قرآن تمسک می‌جوئیم و می‌گوییم: اکثرهم لا یعقلون. این «اکثرهم» که به آن استناد شده، در مسائل موضوعی و در موضوع‌شناسی که قطعاً حوزهٔ عقلایی است نمی‌باشد و در اینجا ما هر مقدار که مشورت بیشتری داشته باشیم، قطعاً آن رأی از اتقان بیشتری برخوردار خواهد بود. این‌گونه آیات ناظر به مباحث حکمی بلکه مسائل اعتقادی است و ربطی به مباحث درون‌دینی ندارد.

اما در مورد مسئله مشروعیت، سؤال این است که چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ و دلیل اطاعت ما از حکومت چیست؟ آیا چون خدا فرموده است باید اطاعت کنیم؟ آیا چون حکومت برخاسته از ما است، باید از آن تبعیت کنیم؟ آیا چون حکومت زور دارد باید از آن تبعیت کنیم؟ خوب پاسخ غالب حکومتهای جهان سوم این وجه سوم است. چون حکومت قدرت دارد پس باید از آن اطاعت کرد. اما در اندیشه سیاسی اسلامی و بویژه اندیشه سیاسی شیعه، پاسخهای جدیدی به مسئله مشروعیت در شرف تکوین است. این‌که چرا باید اطاعت کرد؟ باید گفت چون خدا اراده کرده و مردم نیز خواسته‌اند. جمهوری اسلامی، دقیقاً پیوندی بین حکم خدا و رأی مردم است. حکم خدا، دستوراتی است که در کتاب خدا و سنت رسول گرامی(ص) و ائمه هدی(ع) آمده است. اما رأی مردم در چهارچوب و حیطه شرع معتبر است. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم این‌که چرا باید از حکومت اسلامی اطاعت کرد چون حکومت ما ضوابط دینی دارد، الهی است. وجه الهی‌بودن حکومت به رعایت ضوابط و دنبال‌کردن اهداف دینی و نیز اجراکردن احکام شرع است. اما چرا مردمی است؟ چون با خواست و رأی و نظارت مردم چه در حدوث و چه در بقا حکومت بر سرکار است. یعنی ما در اینجا بین این دو تنافری نمی‌بینیم؟ و می‌توانیم بگوییم مشروعیت حکومت ما، مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی است. اگر الان یکی از خبرنگاران خارجی از شما سؤال کند چه پاسخی دارید؟ می‌گوئید که ۹۸/۲ درصد مردم به این حکومت رأی داده‌اند، مردم خودشان این حکومت را قبول کرده‌اند این حکومت از متن آنها برخاسته، بین ضوابط الهی و هم بین مردمی‌بودن حکومت وجه جمعی است. پس پاسخ به این سؤال که آیا ممکن است رأی و انتخاب مردم و ضوابط الهی را جمع کرد پاسخ ما این است که به وجهی ممکن است.

بررسی ضوابط حکومت دینی[1]

● بنا بر تقریرهای متفاوتی که از مشروعیت حکومت ولایت فقیه وجود دارد نقش مردم، و آزادی و محدویت مردم در اداره و تدبیر جامعه دینی تا چه میزان است؟

○ در اسلام شیعی در باب مشروعیت حکومت دینی دو دیدگاه متفاوت توسط عالمان و فقیهان اتخاذ شده است:

دیدگاه اوّل: مشروعیت الهی بلاواسطه

دیدگاه دوم: مشروعیت الهی مردمی

دیدگاهی که برای ضوابط دینی در مشروعیت حکومت نقشی قائل نباشد و مشروعیت حکومت را صرفاً ناشی از مردم بداند، در بین متفکران شیعه جایگاهی ندارد. در دیدگاه اوّل یعنی مشروعیت الهی بلاواسطه یا ربانی سالاری، ولایت الهی بر جامعهٔ بشری مستقیماً و بدون وساطت امت اسلامی به فقیهان عادل تفویض شده است. رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد. حکومت و تدبیر امور سیاسی وظیفهٔ فقیهان است و اطاعت تکلیف مردم. نقش مردم در حکومت دینی در این دیدگاه همانند نقش مردم در حج یا نماز جمعه یا جهاد است. مردم در همهٔ این امور موظفند اطاعت کنند. اما جهت حکومت یا حج یا محتوای خطبه‌های جمعه یا احکام جهاد تابع رضا و خواست مردم نیست. تابع دستور خداوند است که توسط ولیّ مردم به ایشان ابلاغ می‌شود. مردم در صورت ادبار در موارد یادشده مستوجب عقوبت خواهند بود و چه‌بسا با عدم یاری ولیّ خدا واجب الهی یعنی حکومت، حج یا جهاد یا نماز جمعه ترک شود، اما این کجا و مشروعیت را به عهدهٔ مردم دانستن کجا؟

از آنجا که همهٔ فقیهان عادل بالفعل (نه بالقوه) از سوی شارع به ولایت بر امت منصوب شده‌اند، اگر یکی از ایشان به هر طریقی اعمال ولایت نمود، در آن حوزه دیگر فقیهان مجاز به مزاحمت با وی نیستند. از آنجا که طبع حکومت تعدد برنمی‌دارد، جمعی از فقیهان مبادرت به تعیین یا تشخیص ولی فقیه می‌کنند. تعیین یا تشخیص یا کشف از حیث خبرویّت و فقاهت و نصب الهی ایشان است. سبقت فرد تعیین شده و غلبه بر مجاری امور باعث می‌شود دیگران مجاز به دخالت در ولایت نباشند. بنابراین ولی فقیه نمی‌تواند بلاواسطه یا مع‌الواسطه (توسط فقهای منتخب مردم) «انتخاب» شود. زیرا مردم در امور کلان سیاسی اجتماعی ذی‌حق نیستند تا حق انتخاب حاکم داشته باشند.

---

۱. فصلنامهٔ *قبسات*، شمارهٔ پنجم و ششم، تهران، پائیز و زمستان ۱۳۷۶.

ولایت بر مردم در حوزهٔ عمومی یکی از احکام وضعیه است که توسط شارع مقدس برای فقهای عادل جعل شده است. مولّیٰ علیهم شرعاً مجاز به انتخاب ولیّ شرعی، یا دخالت در اعمال ولایت، یا نظارت بر وی نیستند. تعیین حاکم از سوی فقها انتخاب نیست، کشف و تشخیص است. رجوع به رأی مردم در بعضی مواقع تنها از باب حکم ثانوی و بستن دهان دشمنان اسلام نسبت به تهمت استبداد است[1] والاّ رأی مردم در این دیدگاه در مشروعیت حکومت دینی دخالتی ندارد. براین مبنا مردم در نصب و عزل ولی فقیه، در نظارت حقوقی و نهادینه‌شده بر اعمال ولی فقیه، در سؤال قانونی و استیضاح ولی فقیه هیچ نقشی ندارند. ولی فقیه توسط خداوند نصب شده و درصورت از دست‌دادن شرائط خودبخود عزل می‌شود. خبرگان تنها کاشف از نصب و عزل الهی هستند نه ناصب و عازل. خبرگان تنها جهت احراز بقای شرائط نظارت دارند، اما خبرگان حق سؤال قانونی و استیضاح را ندارند. لذا ولی فقیه به لحاظ حقوقی تنها در برابر خداوند مسئول است. مشروعیت تمامی ارکان مملکت اسلامی حتیٰ مجلس خبرگان و قانون اساسی از ولی فقیه است. براین مبنا مردم تنها موظف به اطاعت از اوامر ولی فقیه و تأمین رضایت ایشان هستند. البته در اموری که ولی فقیه صلاح بداند، میزان رأی مردم است. بنابراین تا آنجا که ایشان صلاح بداند و از اساس نظام احساس خطر نکند، می‌توان به رأی مردم رجوع کرد. البته در هر مقطعی که ایشان نتیجهٔ رأی مردم را به صلاح اسلام ندانست، حق دارد آن را نقض کند. ولی فقیه مصلحت مردم را بهتر از خود مردم تشخیص می‌دهد. رأی مردم مادامی که توسط ولی فقیه تنفیذ نشده فاقد هر نوع ارزشی است.

براین مبنا محدودهٔ آزادی‌های مردم توسط ولی فقیه تعیین می‌شود. این محدوده براساس مقتضیات زمان و مکان تغییر می‌کند. هر فعل و قولی که خلاف نظر ولی فقیه باشد شرعاً مجاز نیست. حتی اگر در قول و فعلی احتمال مخالفت و عدم رضایت ولی فقیه باشد آن قول و فعل مجاز نیست، قول و فعل سیاسی در این نظریه اذن قبلی می‌طلبد (حداقل اذن فحوی).

اما درمبنای دوّم، مشروعیت الهی مردمی، خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را در عصر غیبت معصوم به خود ایشان تفویض کرده است تا در چهارچوب ضوابط دینی حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت خویشند و احدی حق ندارد این حق الهی را ازایشان سلب نماید. رأی مردم مادامی که در راستای اهداف دین باشد و با احکام شرع ناسازگاری نداشته باشد دخیل در مشروعیت است. پس مشروعیت دو مؤلفه دارد: اوّل رعایت ضوابط الهی، دوّم: رعایت رضایت مردمی. در نظریه‌های حکومت دینی مبتنی بر این مبنا بعضی قائل به ولایت فقیه هستند و بعضی شرط فقاهت را در مدیر سیاسی جامعه لازم نداشته‌اند. در نظریهٔ ولایت فقیه مبتنی بر این مبنا (مشروعیت الهی مردمی) ولی فقیه اوّلاً منتخب مردم (بلاواسطه یا مع‌الواسطه) است ثانیاً مردم و حاکم در یک معاهدهٔ لازم متعهد می‌شوند که حقوق یکدیگر راکه در قانون اساسی

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ «نقد مبنای انتخاب» در همین کتاب.

به‌عنوان شرط ضمن عقد آمده است رعایت کنند. لذا می‌توان چنین نظریه‌ای را ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه نامید. در چنین نظریه‌ای:

۱. ولی فقیه توسط مردم انتخاب می‌شود و تنها ضوابط و شرائط عمومی او از سوی دین اعلام شده نه این‌که در عصر غیبت منصوب خداوند باشد.

۲. در صورت از دست‌دادن شرایط یا تخلف در انجام وظایف پیش‌بینی شده در قانون اساسی، توسط مردم (یا نمایندگان مردم) عزل می‌شود.

۳. مردم توسط نمایندگان خود بر کار ولی فقیه نظارت قانونی دارند.

۴. مردم توسط نمایندگان خود از ولی فقیه حق سؤال دارند و او موظف به پاسخ در مهلت قانونی است و در صورت کافی‌نبودن پاسخ، توسط نمایندگان مردم قابل استیضاح است.

۵. حاکم اسلامی خادم مردم در حوزهٔ خدمات عمومی است و در منطقه‌الفراغ براساس ارادهٔ عمومی عمل می‌کند نه برعکس.

۶. انتقاد از ولی فقیه با رعایت ضوابط قانونی آزاد است.

۷. ولی فقیه براساس قانون به عنوان شرط ضمن عقد مادام‌العمر نیست، بلکه ادواری مثلاً مقید به ده‌سال خواهد بود.

۸ مشروعیت رأی مردم متوقف به تنفیذ ولی فقیه نیست، بلکه پس از احراز شرائط، مشروعیت ولی فقیه متوقف به انتخاب و رأی مردم است.

۹. مردم در چهارچوب قانون اساسی از آزادی‌های کامل سیاسی و اجتماعی برخوردارند.

● **آیا حضور ثابت و دائم یک فرد به‌عنوان ولی فقیه که در جامعه اسلامی حرف آخر را او بزند و پس از او کسی حق «اظهارنظر» یا «اعمال نظر» در موضوعات مختلف را نداشته باشد، مانع از آزادی اجتماعی و سیاسی و موجب خفقان و تک‌محوری در اداره حکومت نمی‌شود (ولو آنکه شخص ولی‌فقیه عادل و عالم به دین و غیره باشد. و از روی عدالت بخواهد دیدگاهی را تقویت و تأکید کند و باقی دیدگاهها را طرد و تضعیف کند؟)**

● **آیا ثابت‌بودن شخص ولی فقیه (و بصورت دوره‌ای انتخاب‌نشدن ولی فقیه مانند ریاست جمهوری) باعث آن نمی‌شود که همیشه یک سلیقه و یک دیدگاه و یک نگرش بر جامعه حاکم باشد اما اگر ولی فقیه بصورت دوره‌ای انتخاب شود این امر به ایجاد تنوع دیدگاهها و نگرشها در اداره جامعه کمک نمی‌کند؟ و باعث آن نمی‌شود که آزادی بیشتری (به جهت آنکه فقهای مختلفی در دوره‌های متعددی با دیدگاهها و سلایق متنوعی انتخاب می‌شوند) در جامعه دینی بوجود آید؟**

○ برطبق مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه آنچه مهم است اجرای تکالیف الهی است و سلب آزادی‌های اجتماعی و سیاسی، خفقان و تک‌محوری و یکه‌سالاری مانع اجرای تکالیف الهی نیستند، ضمناً اگر اجرای تکالیف الهی و هدایت مردم و رعایت مصالح مردم و نظام در گرو سلب آزادی‌ها و دیکتاتوری صالح باشد، از باب مقدّمه واجب، نه‌تنها مجاز بلکه واجب می‌شود. آنگاه که

زمام امور مردم به دست کسی باشد که مصلحت مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد، آزادی واقعی آن است که ولی‌فقیه می‌پسندد، آنچه او نمی‌پسندد آزادی‌های شیطانی است. براین مبنا ثبات و مادام‌العمربودن ولایت فقیه به ثبات بیشتر سیاستهای دینی و تقویت بیشتر مصالح نظام می‌انجامد.

اما برطبق مبنای مشروعیت الهی مردمی با توافق مردم و حاکم اسلامی به‌عنوان شرط ضمن عقد، حکومت فرد دوره‌ای می‌شود. به لحاظ عقلایی مادام‌العمربودن زمامداری در انسان غیرمعصوم (ولو عادل) با مشکلاتی مواجه است:

اوّل: از آنجا که حکومت از آنِ «افضل» امت است، معلوم نیست فردی که دیروز افضل بوده در موقعیت دیگر افضل مانده باشد. در هر مقطع زمانی مثلاً ده‌سال باید سنجید که افضل کیست.

دوّم: تمرکز و استمرار قدرت در غیر معصوم (بویژه اگر نظارت‌ناپذیر و در مقابل نهادهای بشر غیرمسئول باشد) خطرآفرین است. عدالت مانع از معصیت است، مانع از خطا نیست. عرصهٔ سیاست مثل دیگر عرصه‌های انسانی عرصهٔ خطاست. تقلیل خطا با روش عقلایی میسر است، یکی از روشهای عقلایی ادواری‌بودن قدرت سیاسی است.

به‌علاوه حاکم در دورهٔ حکومت خود (مثلاً ده‌سال) می‌تواند به نحوه‌ای عمل کند که رضایت مردم جلب شده در دورهٔ ده‌سالهٔ بعدی هم انتخاب شود. ثانیاً گردش سالم و قانونی قدرت از مفاسد انباشته‌شدن قدرت در یک شخص در طول عمر او می‌کاهد. ثالثاً با تنوّع در چهارچوب قانون جامعه به پویایی و شکوفایی و بالندگی استعدادها رو می‌کند. رابعاً ضریب مشروعیت نظام بالا می‌رود.

ادواری‌بودن و توقیت زمامداری (به ده‌سال) در مجلس بازنگری قانون اساس جمهوری اسلامی رأی آورد، اما با نامهٔ جامعهٔ محترم مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم دوباره نسبت به اصل مذکور رأی‌گیری شد و موقت‌بودن دوران ولایت فقیه به ده‌سال قابل تمدید (در یک دوره) از قانون اساسی حذف شد.[1]

● این‌که مردم مجبور باشند همیشه از ولایت فقیه دفاع کنند و آنرا بهترین نوع حکومت دینی بدانند آیا در واقع مُخلّ آزادی مردم در عمل (دفاع الزامی از ولایت) و در نظر (لزوماً ولایت فقیه را بهترین نوع حکومت دانستن) نیست؟

● آیا نهادهای اجتماعی و سیاسی حکومتهای آزادی‌طلب و دموکراتیک در «مقام عمل» (و نه در مقام نظریه‌پردازی) مانند حضور احزاب آزاد و قوی و متعدد با حضور حکومت مبتنی بر ولایت فقیه که بیشتر بر تبعیت از عقیده‌ای واحد دعوت می‌کند قابل جمع است؟

○ پاسخ سؤال اوّل نگفته پیداست اما پاسخ به سؤال اخیر برمبنای مشروعیت الهی بلاواسطه و نظریهٔ سیاسی مبتنی بر آن ولایت انتصابی مطلقه چون حکومتی تمامت‌خواه، فراگیر و فوق قانون است،

---

۱. رجوع کنید به صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۲۰۹ـ۱۲۶۱ و ۱۲۸۴.

تنها می‌توان حزبی فراگیر داشت و بیش از یک حزب واقعی که مجری منویات ولایت مطلقه فقیه است نه مجاز است نه مفید. البته در این حزب فراگیر فراکسیونهای مختلف مجاز است که سلایق مختلف و راهکارهای متفاوت اجرای اوامر ولی فقیه را دنبال کنند. اما در چنین دیدگاهی احزاب مستقل و متعدد مجاز نیست. بنابراین چنین مبنایی جامعه مدنی را برنمی‌تابد، چراکه شرط جامعه مدنی وجود نهادهای آزاد، مختار و مستقل از دولت است که برطبق قانون بر عملکرد دولت نظارت می‌کنند. جامعهٔ متناسب با این مبنا و نظریه، جامعهٔ توده‌وار می‌باشد.

اما برمبنای مشروعیت الهی مردمی، و نظریهٔ سیاسی مبتنی بر آن حکومت انتخابی مقیده فقیه هر فقیهی می‌تواند رهبر حزب خاص تلقی شود و در صورتیکه از جانب مردم رأی آورد برای مدت معینی زمام امور را بدست می‌گیرد. در زمان زمامداری هر حزبی، دیگر احزاب به‌عنوان نهادهای جامعهٔ مدنی مستقل از دولت، به نظارت بر عملکرد حزب حاکم مبادرت می‌کنند. این مبنا و نظریه‌های مبتنی بر آن با جامعهٔ مدنی سازگار است.

تأملی در مسئلهٔ ولایت فقیه[1]

موضوعی که برای طرح در این جلسه انتخاب کرده‌ام، «تأملی در مسئلهٔ ولایت فقیه» است. دربارهٔ مسئلهٔ خطیر ولایت فقیه بسیار سخن گفته‌اند. در این زمینه من کمتر سخن گفته‌ام، فراوان خوانده‌ام، بیشتر اندیشیده‌ام و لختی نوشته‌ام. تصمیم دارم در این جلسه که خواهران و برادران انجمن‌های اسلامی دانشجویان سراسر کشور حضور دارند به تأمل دربارهٔ مسئله‌ای بپردازم که می‌گویند عمود خیمهٔ انقلاب است. تلقی از ولایت فقیه در جامعه و زمان ما چنان متنوع و متفاوت است که طیفی از یک حکومت نسبتاً دمکراتیک دینی تا یک حکومت تمامت‌خواه توتالیتر مذهبی را شامل می‌شود. دربارهٔ ولایت فقیه از زوایای مختلف می‌توان و باید بحث کرد، از زاویهٔ فقهی، کلامی، قرآنی، روایی، تاریخی، حقوقی، سیاسی، جامعه‌شناسی و... در هریک از این زوایا مسائل متعددی قابل طرح و تأمل است. آنچه در این مجال اندک عرضه می‌کنم، تنها تأمل پیرامون چهار مسئله است که در زاویهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی قرار می‌گیرد. امید آن دارم که مباحث این جلسه به اندیشه و مطالعات شنونده در این بحث مهمّ سمت و جهت دهد و طرح‌کنندهٔ سؤالات جدی‌تری در این زمینه باشد. به عبارت دیگر «تأملی در مسئلهٔ ولایت فقیه» عهده‌دار بحثی مقدماتی و تمهیدی است.

نخستین مسئله‌ای که مورد بحث قرار خواهم داد «سیر تطور اندیشهٔ ولایت فقیه در فقه شیعه» است. ولایت فقیه چه سیر تطوّر و تحولی را طی کرده است؟ آیا تلقی فقها همواره از این مسئله همین بوده که امروز هست؟ آیا همه فقها در این مسئله همداستانند؟ ولایت فقیه به چه معنا امری اجماعی است؟ ولایت سیاسی فقیه از چه زمانی آغاز شده و چه مراحلی را تا امروز پیموده است؟

دومین مسئله مورد بحث ما «ولایت فقیه از منظر امام خمینی» است. با توجه به این‌که تحقق و قوام ولایت فقیه در جامعه ما بیش از همه مرهون امام‌خمینی است، شایسته است مستقلاً دیدگاه امام را در این زمینه مورد مطالعه قرار دهیم. تلقی امام از ولایت فقیه چه بوده است؟ آیا تلقی امام در طول نیم‌قرن حیات علمی و سیاسی، از این مسئله واحد و ثابت بوده یا متحوّل و متطوّر شده است؟ تلقی فقهی امام از ولایت فقیه چه بوده است؟ تلقی امام به‌عنوان یک رهبر سیاسی از این مسئله چه بوده و آن را چگونه به مردم عرضه داشته است؟ مراد ایشان از ولایت مطلقه فقیه چه بوده است؟ چرا تلقی یاران انقلاب از نظریهٔ سیاسی امام‌خمینی در باب ولایت فقیه متفاوت است؟

---

۱. تحریر سخنرانی در اردوی سالیانه دفتر تحکیم وحدت، دانشگاه مشهد، تابستان ۱۳۷۶، هفته‌نامهٔ **پیام هامون**، شماره‌های ۱۹ و ۲۰، مشهد، ۱۳ و ۲۰ اردیبهشت ۱۳۷۸.

مسئله سوم بحث ما «ولایت فقیه و انقلاب اسلامی» است. در آغاز انقلاب اسلامی این مسئله به چه صورت و در چه سطحی و به کدام عمق در جامعه ما مطرح بود و امروز چگونه مطرح است؟ تعبیر آن زمان با تفسیر امروز تا چه حد همخوانی دارد؟ مسئله ولایت فقیه از چه زمان در شعارهای انقلاب و مردم مطرح شده است؟ آیا در عرف عمومی جامعهٔ ما قبل از رفراندم جمهوری اسلامی این مسئله مطرح بوده است؟

مسئلهٔ چهارم بحث، «ولایت فقیه و جمهوری اسلامی» است. ولایت فقیه و جمهوری اسلامی تا چه حد با هم سازگارند، یا به چه نحوی می‌توانند با هم سازگار باشند؟ مراد از جمهوری اسلامی چیست؟ نظریه‌پردازان انقلاب آن را چگونه به مردم معرفی کردند؟ جمهوری اسلامی با کدام تلقی و قرائت از ولایت فقیه سازگار است و با کدام برداشت از ولایت فقیه متناقض است؟

در خاتمه نیز به تلقی رسمی از ولایت فقیه به اجمال اشاره خواهم کرد. پیشاپیش از سؤالات، تذکرات، پیشنهادات و انتقادات شما استقبال می‌کنم.

مسئله اوّل: سیر تطور ولایت فقیه در فقه شیعه

گفته می‌شود که ولایت فقیه یک مسئلهٔ اجماعی است. مراد از مسئله اجماعی این است که مورد اتفاق همه یا اکثریت فقهای شیعه است. به نحوی که کاشف از قول معصوم(ع) باشد. اگر مسئله‌ای اجماعی باشد، انکار آن و اتخاذ قول خلاف آن بسیار دشوار است. حال سؤال این است که آیا ولایت فقیه یک مسئلهٔ اجماعی است؟ پاسخ منفی است. ولایت فقیه به یک معنی ــ ولایت در امور حسبیه ــ قول اکثر فقهاست و به معنای دیگر ــ ولایت عامه فقها یا ولایت مطلقهٔ فقیه ــ قول اقل فقیهان است. اما حتی نمی‌توان ولایت در امور حسبیه که مضیق‌ترین اقوال در بحث ولایت فقیه است، قائل به اتفاق و اجماع شد، چرا که برخی از قوی‌ترین فقهای معاصر، ولایت فقیه در امور حسبیه را نیز انکار کرده‌اند و جواز دخالت فقیه در امور حسبیه را از باب قدر متیقن دانسته‌اند نه از باب ولایت. در این زمینه به‌عنوان نمونه می‌توان از قول حضرات آیات سیدمحسن حکیم، سیداحمد خوانساری و سید ابوالقاسم خویی یاد کرد که معتقدند ولایت فقیه در تمامی سطوح آن فاقد دلیل معتبر است. اگر از قول اخیر اغماض کنیم و به نادرست ولایت فقیه در امور حسبیه را اجماعی فرض کنیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که ولایت فقیه در دیگر سطوح آن به‌ویژه ولایت عامه فقها یا ولایت مطلقه فقیه اجماعی است. برای ولایت فقیه ــ آنچنان‌که به تفصیل خواهد آمد ــ شش مرحلهٔ تاریخی قابل تنظیم است. در این مراحل شش‌گانه به‌تدریج مسئلهٔ ولایت فقیه، بسط، گسترش و تعمیق یافته و به حالت مطرح در عصر ما درآمده است. آن معنائی که مورد اتفاق اکثر فقهاست، ولایت سیاسی فقیه نیست. آنچه به‌عنوان ولایت فقیه در فقه شیعه از آغاز مطرح بوده، لزوماً ولایت سیاسی فقها نبوده، ولایت سیاسی فقیه یک مسئلهٔ متأخر و مستحدث است. اگر گفته شود ولایت فقیه مسئله‌ای اجماعی است (و حمل بر صحت آن تنها ولایت فقیه در امور حسبیه است

نه بیشتر) و آن‌گاه نتیجه بگیریم ولایت سیاسی فقیه یا ولایت فقیه به مثابه یک نظریهٔ سیاسی در باب ادارهٔ جامعه و کشورداری هم اجماعی است، مرتکب مغالطه‌ای مبتنی بر اشتراک لفظی شده‌ایم. به‌معنای ولایت فقیه و مراد فقها از استعمال این اصطلاح در لابلای طرح مراحل شش‌گانه اشاره خواهد شد.

مرحلهٔ اوّل: از اواخر قرن سوّم و اوایل قرن چهارم تا اواخر قرن دهم هجری یعنی از آغاز غیبت کبری تا بر تخت‌نشستن صفویه در ایران. در اکثر کتب فقهی این هفت قرن نشانی از «ولایت فقیه» دیده می‌شود. از ابن‌بابویه و شیخ صدوق و شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی گرفته تا محقق حلی و علامه حلّی و شهید اوّل و بالاخره شهید ثانی رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین. آنچه فقها در این مرحله به‌عنوان وظایف فقیه برشمرده‌اند عبارت است از: قضاوت و توابع آن یعنی قضاوت‌کردن و اجرای حکم قضایی و اقامهٔ حدود و تعزیرات که از متصدی آن با عنوان «حاکم شرع» یاد می‌شود، اخذ مالیاتهای شرعی از قبیل زکات و زکات فطره، اقامهٔ نماز جمعه و جماعت، سرپرستی افراد بی‌سرپرست از قبیل ایتام، مجانین و سفها و تصرف در اموال آنها و ازدواجشان به عنوان امور حسبیه، ادارهٔ اوقاف عامّه، تصدی اموال بی‌صاحب و... البته فقهای این مرحله در این‌که تمامی این وظایف به‌عهدهٔ فقیهان است همداستان نیستند. اقوال فقها در این زمینه طیفی را تشکیل می‌دهد که یک سر آن فقیهی مانند محقق حلّی است که در انجام بسیاری از این امور در زمان غیبت تردید دارد، لذا در اقامهٔ حدود شرعی هم در عصر غیبت تأمل روا می‌دارد و سر دیگر آن فقیه دیگری مانند شهید ثانی است که به انجام همهٔ امور یادشده توسط فقها فتوا می‌دهد. ناگفته نماند در آثار برخی فقها مانند ***المقنعه*** شیخ مفید (فقیه قرن پنجم) در وظایف فقها اطلاقاتی بدوی به چشم می‌خورد، که اثبات در مقام بیان‌بودن آنها ــ با توجه به قرائن متعدّد مقامی و لفظی دالّ بر تقیید ــ دشوار است و بسیار مستبعد است که ملازمات برقرار در ذهن فقیه قرن چهاردهم بین اجرای حدود شرعی و اقتدار سیاسی را به فقیه قرن پنجم نسبت داد و از آن قول به ولایت عامه استخراج کرد.

اما در مجموعه وظائفی که به‌عنوان «امور شرعیه» به‌عهده فقها شمرده شده، از امور مهمی از قبیل انتظام دنیای مردم، تدبیر امور سیاسی، دفع دشمنان خارجی، برقراری نظم و امنیت در جامعه و مانند آن به‌عنوان وظیفهٔ فقیه در ادبیات فقهی و متون دینی این مرحله خبری نیست. لذا به جرأت می‌توان نتیجه گرفت که گزارهٔ «تصدی امور سیاسی وظیفهٔ شرعی فقیهان است» هرگز به مخیلهٔ فقیهان این مرحله حتی خطور هم نکرده است. به‌عبارت واضحتر ولایت فقیه به‌عنوان زمامداری جامعهٔ دینی در گفتمان مرحله اول هرگز مطرح نبوده است. علتش هم واضح است، در آن مرحله فشار بر شیعه غالباً آنقدر زیاد است که نوبت به اندیشیدن به این‌گونه امور نمی‌رسد، اهتمام عالمان دین از جمله فقیهان شیعه در آن عصر این بوده که شیعیان را به‌عنوان یک اقلیت حفظ کنند و نگذارند هویت مستقل اعتقادی، اخلاقی و فقهی آنها در مذهب مسلط زمانه مضمحل شود. و اتفاقاً حفظ و تقویت کیان هویت مستقل مذهبی کاری سترگ و شایسته بوده که عالمان شیعه انصافاً خوب از عهدهٔ

آن برآمده‌اند، و اگر کوششهای خستگی‌ناپذیر آنان در آن شرائط نفس‌گیر و دشوار نبود، امروز ما از چنین میراث غنی علمی ــ یعنی معارف اهل بیت(ع) ــ برخوردار نبودیم و معلوم نبود بتوانیم به تشیع علوی مفتخر باشیم. درود و رضوان خدا بر آنان باد.

جالب اینجاست که در ادبیات دینی این مرحله نه‌تنها برای فقیه (و البته و غیر فقیه نیز) منصب سیاسی به‌رسمیت شناخته نشده، بلکه بالاتر از آن فقیه معتبری همچون علاّمه حلی که عنوان فاخر آیت‌الله علی‌الاطلاق را به خود اختصاص داد، و قطعاً از مفاخر شیعهٔ امامیه است، در دائرةالمعارف عظیم فقهی «***تذکرةالفقهاء***» ــ که کتابی عمیق در فقه تطبیقی و مقارن است ــ در بحث جهاد، شرائط شرعی زمامدار و حاکم را چنین برمی‌شمارد: شرط اول عصمت، شرط دوّم نصب از جانب خداوند یا معصوم قبلی. یعنی تا آن زمان ــ قرن هشتم ــ اندیشهٔ غیبت و انتظار فرج ــ به‌قدری بر معارف مذهبی سایه افکنده که هر حاکم غیرمعصومی طاغوت شمرده شده، منتظر بوده‌اند خود امام معصوم (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) ظهور کرده زمام جامعه را به‌دست بگیرد، لذا واضح است که در این مرحله اصولاً اندیشهٔ حکومت بر حق غیرمعصوم در بینش شیعی راه ندارد. یعنی تا قرن دهم اندیشهٔ سیاسی شیعه، صرفاً اندیشهٔ حکومت معصوم است و در غیبت معصوم هیچ نظریهٔ سیاسی برای ادارهٔ جامعه پیش‌بینی و طراحی نشده است. عالمان و فقیهان شیعه تا قرن دهم از مجموعهٔ آیات و روایات نص و توصیه‌ای دال بر چگونگی ادارهٔ جامعه در عصر غیبت را نیافته‌اند. هرکس با این نتیجه مخالف است باید بتواند دلیلی اقامه کند که در این هفت قرن حداقل یک مورد، فقیهی از ضرورت یا جواز حکومت غیرمعصوم سخن رانده باشد. چه‌بسا گفته شود همین علامه حلّی تصدی قضاوت، اخذ مالیاتهای شرعی، امامت جمعه و جماعت و اجرای حدود را از وظایف فقها دانسته است. آیا بدون اقتدار سیاسی امکان اجرای این امور مثلاً اقامه حد هست؟ آیا توجه به این امر دلالت بر ملازمهٔ در دست‌داشتن حکومت از جانب فقها نمی‌کند؟ یعنی شبیه همان استدلالی که حضرت امام‌خمینی برای اثبات ضرورت حکومت دینی از احکامی از قبیل لزوم اقامه حدود و اجرای احکام شرع استفاده کرد. این ملازمه قابل توجه است، اما چنین ملازمه‌ای برای فقیه قرن پانزدهم مطرح شده و به برکت مطرح‌شدن آن فقیهی همچون امام خمینی توفیق به‌پاکردن یک انقلاب دینی و استقرار یک حکومت دینی را پیدا می‌کند، ولی اگر فقهای قبل از ایشان، به‌ویژه فقهای مرحلهٔ مورد بحث ما (قرن ۴ تا قرن ۱۰) به چنین ملازمه‌ای التفات پیدا کرده بودند، کوشش برای اقامهٔ حکومت دینی را وظیفهٔ شرعی خود می‌دانستند. تحقیق و تتبع در مجموعهٔ آثار فقیهان این مرحله نشان می‌دهد که چنین ملازمه‌ای هرگز به مخیلهٔ آنها خطور نکرده بود، لذا برای فقیه تنها مناصب پیش‌گفته را برشمرده بودند. نسبت‌دادن چنین ملازمه‌ای به فقهای متقدم نسبتی بدون دلیل است. بلکه با توجه به اسنادی از قبیل آنچه از ***تذکرةالفقهاء*** نقل شد دلیل برخلاف آن است. در هیچیک از رسائل و کتب متعددی که در احکام غیبت نوشته شده کمترین اشاره‌ای به وظایف فقها در تصدی امور سیاسی مردم به چشم نمی‌خورد. لذا با اطمینانی برخاسته از تتبّع در مجموعهٔ متون دینی این مرحله می‌توان گفت: ولایت

فقیه محدود به حوزهٔ مشخص شرعیات بوده که امور حسبیه، قضاوت و توابع آن را دربرمی‌گرفته و هرگز سامان عرفیات و تدبیر امور عمومی و ادارهٔ جامعه و انتظام دنیای مردم از وظایف فقها شمرده نشده است.

مرحلهٔ دوّم: از قرن دهم با برتخت‌نشستن صفویان مرحله‌ای جدید در اندیشهٔ سیاسی شیعه آغاز می‌شود. بین تطوّر اندیشهٔ ولایت با تحولات اجتماعی سیاسی جامعه شیعه رابطهٔ مستقیم برقرار است. تا زمانی که شیعه «تجربهٔ حکومت» نداشته و به شکل عینی با مقولهٔ ادارهٔ جامعه و تدبیر امور عمومی مواجه نشده است و «امکان» تصدی حوزهٔ سیاست را نداشته، هیچ بحثی در زمینهٔ حکومت غیرمعصوم در متون فقهی و غیر آن مشاهده نمی‌شود. حکومت صفویان از جهات مختلف قابل بحث است. دولت صفویه، نقطه عطفی در اندیشهٔ سیاسی محسوب می‌شود. قصدم از نقطه‌عطف ارزش‌گذاری مثبت یا منفی نیست. بلکه تفاوت جدی منظر سیاسی فقیهان قبل و بعد از آن است. علمای عصر صفوی یعنی محدثان، فقیهان، ملایان، صدرها، شریعتمدارها و شیخ‌الاسلام‌ها درمی‌یابند که سلاطینی بر سر کار آمده‌اند که مدافع اسلام و تشیع هستند، امنیت جامعه را حفظ می‌کنند، ظواهر احکام را رعایت می‌کنند، حامی علما هستند، مروّج فرقهٔ ناجیه‌اند و در مواجهه با مذهب عامّه سختگیر و بی‌گذشت. اولین سؤالی که مطرح می‌شود چنین است: آیا سلاطینی با این صفات، سلاطین جور و طاغوتند؟ واضح است که شاه‌اسماعیل صفوی با زور و قدرت نظامی بر سر کار آمد. در مشروعیت او نه نص خاصی در کار است نه اذن عامّی. از فقیهی نیز اجازه و اذن سلطنت تحصیل نکرده است، تحت نظارت فقها نیز سلطنت نمی‌کند، بلکه برعکس این سلاطین صفویه‌اند که فقیهان را به مناصب مختلف دینی نصب می‌کنند. اما با توجه به خدمات چشمگیر مذهبی این سلاطین (از منظر فقها و محدثان آن زمان) آیا می‌توان آنها را مصادق حاکم ظالم دانست؟ بذر تردید در ذهنیت عالمان آن عصر می‌افتد.

نظریهٔ سیاسی قبل از صفویه این بود: حکومت حق منحصر در حکومت معصوم است و هر حکومت دیگری طاغوت است. اما از این زمان نظریهٔ سیاسی غالب در اندیشهٔ شیعی چنین تغییر می‌یابد: حکومت مشروع بر دو قسم است: اگر معصوم حاضر و مبسوط‌الید باشد، تنها حکومت حق و مشروع همان حکومت معصوم است، اما در عصر غیبت معصوم، سلطان شیعی عادل نیز زمامدار مشروع است و عناوین طاغوت و حاکم ظالم بر او صدق نمی‌کند. امام عادل غیرمعصوم، بهرهٔ عصر صفوی است که برای نخستین بار در اندیشهٔ سیاسی شیعه به رسمیت شناخته می‌شود. قبل از آن، همواره امام عادل همان امام «علیه‌السلام» بود، یعنی عادل عبارت اخرای معصوم و امام علیه‌السلام بود. اما از این مرحله امام عادل غیرمعصوم که نمی‌توان بر او «علیه السلام» اطلاق کرد در اندیشهٔ سیاسی شیعه پذیرفته می‌شود. پذیرش این نکته که بدون برخورداری از ملکه عصمت امکان برقراری حکومت حق و دولت مشروع و امامت عدل میسر است، گام بلندی در اندیشهٔ سیاسی است. برداشتن چنین گام بلندی بدون لمس واقعیت خارجی سیاست ممکن نبود.

پذیرش این نکتهٔ به‌ظاهر ساده و درواقع تحول‌آفرین، اندیشهٔ سیاسی شیعه را از نوعی آرمانگرایی انتزاعی به‌نوعی واقع‌بینی سیاسی هدایت کرد. فقهای عصر صفوی با این‌که به «ولایت فقها در امور شرعیه» همچون اسلاف مرحلهٔ اول خود قائلند، اما علاوه بر آن معتقدند که اگر در امور عرفیه از جمله برقراری نظم اجتماعی و امنیت بلاد اسلامی و مقابله با دشمن مذهب حقه یک مسلمان شیعهٔ ذی‌شوکت و مقتدر زمام امور را به‌دست بگیرد، به‌شرط این‌که احکام و ظواهر شریعت را رعایت کند و حق علما را در امور شرعیه پاس بدارد، چنین فردی قابل تحمل است و چنین حکومتی مشروع است. فقیهان این مرحله در تحقق شرط عدالت در سلطان حوزهٔ عرفیات نه‌تنها سختگیر نبودند، بلکه نسبت به آن به نحو آشکاری اغماض می‌کردند. دشوار است بپذیریم ضوابط دقیق شرعی عدالت بر سلاطین عصر صفوی صادق بوده باشد. به‌هرحال نظریهٔ سیاسی غالب در مرحله دوّم عبارت است از: ولایت فقها در شرعیات و سلطنت مسلمان شیعهٔ ذی‌شوکت در عرفیات.

در این مرحله «حوزه شرع» و «حوزهٔ عرف» از هم جدا شد. سلاطین ادارهٔ حوزهٔ شرعیات را برعهدهٔ فقها گذاشتند و ادارهٔ حوزهٔ عرفیات که همان سیاست به‌معنای امروزی کلمه است خود به‌عهده گرفتند. با این‌که فقها برای تصدی امور شرعیه در هر منطقه و شهری رسماً و صریحاً از جانب سلاطین صفوی منصوب شده‌اند، اما مشروعیت فعالیتهای مذهبی خود را ناشی از نصب عام از جانب شارع مقدس می‌دانند، گویی سلاطین تنها مؤید و ممهّد همان نصب شرعی هستند. اما سلاطین به قدرت بازوی خود بر سر کار آمده‌اند، به اصطلاح ذی‌شوکتند، این سؤال که سلاطین مروج مذهب حقّه چگونه و با شیوه‌ای بر سر کار آمده‌اند در ذهنیت عالمان آن عصر مطرح نبوده است، مسئله مهم برای متدیّنان آن زمان این بوده که این سلاطین شیعه در برابر سلاطین اهل سنت عثمانی قد علم کرده‌اند و حافظ بیضهٔ اسلام و مروّج فرقهٔ ناجیه‌اند.

نظریهٔ ولایت فقها در شرعیات و سلطنت مسلمان شیعه ذی‌شوکت در عرفیات نظریه‌ای ثنوی و مبتنی بر تفکیک دین و سیاست است. و البته در عین توأم‌بودن دین و سیاست با یکدیگر. فقها به سلاطین برای ترویج مذهب نیازمندند و سلاطین برای کسب مشروعیت دینی در جهانگشایی و جنگهای مذهبی به فقها محتاج. این نیاز متقابل که با نوعی واقع‌بینی از سوی هردو گروه پذیرفته شده خمیرمایهٔ انسجام عملی این نظریه است. البته نباید از نظر دور داشت که اقتدار سلاطین در این زمان به‌مراتب بیش از فقهاست. ترویج تشیع در سایه قدرت حکومت صورت می‌گیرد و به هرحال این فقها هستند که از جانب سلاطین حکم می‌گیرند و در شرعیات مشغول به خدمت می‌شوند، نه برعکس، یعنی این‌که سلاطین برای سلطنت در حوزهٔ عرفی از فقها تحصیل اذن کنند، هنوز رایج نشده و مربوط به این مرحله نیست. اقتدار فقها نیز به میزانی نیست که چنین انتظاراتی داشته باشند.

این نظریه اگرچه مولود شرائط و مقتضیات عصر صفوی است، اما بعد از آن نیز ادامهٔ حیات می‌دهد. علامه مجلسی محدث بزرگ و خدوم عصر صفوی از نخستین قائلان این نظریه است. در

زمان قاجار در ***ارشادنامهٔ*** مرحوم میرزای قمی فقیه و اصولی بزرگ قرن دوازدهم و آثار مرحوم سیدکشفی نیز به وضوح همین نظریه را می‌بینیم. در عصر مشروطه مرحوم شیخ فضل‌الله نوری بنابر همین نظریه از محمدعلی شاه قاجار حمایت کرد. در عصر پهلوی نیز شیخ‌الفقهاء آیت‌الله محمدعلی اراکی و قبل از او استادش مرحوم آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزهٔ علمیهٔ قم نیز چنین باوری داشتند.

در آثار قائلان این نظریه به‌تدریج با نوعی ریشه‌یابی مذهبی و قداست الهی برای سلطنت مواجه می‌شویم. به‌عنوان نمونه این‌گونه تعبیر می‌شود که نبوت و سلطنت در زمان پیامبر(ص) و ائمهٔ معصومین(ع) مشترک بوده در یک نفر جمع می‌شد، اما بعد از معصومین این دو شاخه از هم تفکیک شد. منصب دینی یعنی ادامهٔ نبوت به علما و فقها رسید و منصب سیاسی و نظامی آن بهرهٔ سلاطین شد. لذا همچنان‌که فقیهان از جانب شارع به ولایت نصب شده‌اند، سلاطین نیز از همان ناحیه به سلطنت منصوب شده‌اند. این‌که «سلاطین در حوزهٔ عرفیات از جانب شارع منصوب شده‌اند»، نکته‌ای به‌غایت تأمل‌برانگیز است. بنابراین در این مرحله برای نخستین‌بار بحث تصدی حوزهٔ عرفیات مطرح شد و شرائط اقتدار، اسلام، تشیع و حمایت از شعائر مذهبی به‌عنوان شرائط متصدّی برای آن لازم شمرده شد. دیدیم که در این مرحله سخنی از ولایت فقیه بر حوزهٔ عرفیات (سیاست) یا اذن سلاطین از فقها مطرح نیست، اما مهمترین امتیاز این مرحله به رسمیت‌شناختن امام عادل غیرمعصوم بود.

مرحلهٔ سوّم: به میزان افزایش اقتدار اجتماعی فقها، به لحاظ نظری نیز شاهد گسترش اختیارات ایشان هستیم. نظریهٔ «ولایت عامهٔ فقها» حاصل چنین شرایطی است. در دو مرحله قبلی گفتمان غالب اندیشهٔ سیاسی شیعه ولایت فقها در امور حسبیه و شرعیه بود. اما برای نخستین بار این نکته مطرح می‌شود که فقها در حوزهٔ امور عمومی صاحب حق تصرف و دخالت، و دارای اولویت شرعی و ولایت هستند. امور عمومی در مقابل امور شخصی و خصوصی قرار دارد.

مصادیق امور خصوصی و شخصی عبارت است از: فرد چه بپوشد، کجا زندگی کند، چه بخورد، با چه کسی ازدواج کند، چه شغلی انتخاب کند، چه بگوید، چه طریقه‌ای را برای زندگی انتخاب کند؟ و... این مسائل ربطی به حکومت و دولت ندارد، مادامی که باعث اضرار به غیر نشود. اگر کسی در حوزه امور شخصی و خصوصی خلاف شرع مرتکب شود، در قیامت جزای تخلف خود را خواهد دید و اگر مطابق ضوابط شرعی حیات خصوصی خود را سامان دهد ثواب و جزای خیر اخروی نصیب او خواهد شد. در این حوزه نه کسی را می‌توان به امری مجبور کرد و نه تحت ولایت کسی قرار داد، یعنی سپهر زندگی خصوصی از ولایت فقیهان بیرون است. همچنانکه از سیطرهٔ دولتها خارج است.

حوزهٔ امور عمومی حوزهٔ مشترک انسان‌های عضو یک جامعه است که در زندگی یکایک آنها نقش دارد. اموری از قبیل نظم و امنیت اجتماعی، دفاع در مقابل دشمن متجاوز خارجی، بهداشت

عمومی در آن زمان از جمله مصادیق حوزهٔ عمومی شمرده می‌شد. فقها از این حوزه این‌گونه تعبیر می‌کنند: مسائلی که افراد به حکومت یا سلطان یا رئیس مراجعه می‌کند. اموری که اختصاص به شخص یا اشخاص خاصی ندارد. برای نخستین بار سؤالی جدید به سؤالات قبلی اندیشه سیاسی افزوده می‌شود. تصدی امور حوزهٔ عمومی به‌عهده کیست؟ چه کسی وظیفهٔ ادارهٔ امور عمومی را دارد؟ شارع تدبیر دنیای مردم را به چه کسی یا چه کسانی سپرده است؟ برای تنظیم حوزهٔ عمومی برطبق ضوابط دینی چه شرایطی لازم است؟ پاسخ فقیهان این مرحله به سؤالات اصلی مطرح‌شده یک کلمه است: «فقها». ولایت بر مردم در حوزه امور عمومی وظیفهٔ فقهاست.

نخستین جوانهٔ نظریهٔ ولایت عامهٔ فقها را در رسالهٔ نمازجمعهٔ محقق کرکی یا محقق ثانی (متوفی ۹۴۰) فقیه بزرگ عصر صفوی می‌توان مشاهده کرد. او در شرائط امام جمعه عبارتی دارد که می‌توان از آن قول به ولایت عامه فقها را نتیجه گرفت. البته میان محقق کرکی و سلطان صفوی اختلاف افتاد و بزرگترین فقیه عصر صفوی مجبور به مهاجرت به عتبات عالیات شد. واضح بود که اعتقاد به ولایت عامّه فقها با نظریهٔ ثنوی ولایت فقها در امور حسبیه و سلطنت مسلمان شیعی ذی‌شوکت در عرفیات نمی‌توانست سازگار باشد. به‌هرحال نظریه ولایت عامهٔ فقها نظریهٔ غالب عصر صفوی نبود و همزمان با ازدیاد اقتدار سیاسی اجتماعی فقها و کاهش قدرت سلاطین در عصر قاجار به نظریهٔ غالب قرون یازدهم تا سیزدهم تبدیل می‌شود. در عصر صفویه همهٔ مردم شیعه نبودند، بعلاوه تعداد فقها انگشت‌شمار بود، تا آنجا که سلاطین صفوی برای ترویج معارف مذهبی دست نیاز به علمای جبل‌عامل دراز کردند. لذا در میان فقیهان مهم این دوره فقهای عرب و غیرایرانی چشمگیر هستند. درعوض سلاطین از اقتدار و نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردارند.

برعکس در عصر قاجاری اولاً اکثریت تعیین‌کنندهٔ جامعه شیعه هستند. فقیهان از اقتدار و نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردارند. شیخ جعفر کاشف‌الغطاء فقیهی است که فتحعلی‌شاه قاجار برای مبارزه با دشمن روسی از او اذن جهاد می‌گیرد. سیدمحمد مجاهد در صف اول جنگ ایران با روس قرار می‌گیرد. میرزای قمی، ملااحمد نراقی، شیخ‌محمد حسن نجفی صاحب جواهر، شیخ مرتضی انصاری رضوان‌الله علیهم اجمعین فقیهان مقتدر این مرحله هستند. برخلاف عصر صفوی، این شاه نیست که فقیه را به منصب شیخ‌الاسلامی و قاضی‌القضاتی نصب کند، بلکه این فقیه است که به سلطان اذن جهاد و اجازهٔ سلطنت می‌دهد. لذا از منظر فقیهان این مرحله نه‌تنها اشراف بر امور شرعیه برعهدهٔ فقهاست بلکه تدبیر امور عرفیه نیز می‌باید با اذن و نظارت فقها صورت گیرد.

ملااحمد نراقی (متوفی ۱۲۴۸) فقیه عصر فتحعلی‌شاه قاجار برای نخستین‌بار «انتظام امور دنیای مردم» را از جمله وظایف فقها می‌شمارد. چنین تعبیری قبل از نراقی از جانب هیچ فقیهی بکار نرفته است. براین اساس ولایت سیاسی فقیه که از آن به انتظام امور دنیای مردم تعبیر شده، صدوپنجاه‌سال بیشتر سابقه ندارد. البته نراقی در کتاب ***عوائدالایام*** در شرح و تفصیل وظایف فقها اشاره‌ای به وظیفهٔ خطیر انتظام دنیای مردم نکرده است و به تبیین همان مناصب سنتی که از آن به

تصدی امور شرعیه یاد می‌کردیم اکتفا کرده است. به‌هرحال «ولایت عامهٔ فقها» به‌عنوان گفتمان غالب و نظریهٔ رایج، بهرهٔ عصر قاجاری و نتیجهٔ منطقی ازدیاد روزافزون قدرت اجتماعی فقهاست. اما حتی در این مرحله نیز هیچ فقیهی ادعای سلطنت و ادارهٔ بالمباشرهٔ جامعه را نکرده است. نه فقها آمادگی ادارهٔ مستقیم حوزهٔ امور عمومی را داشته‌اند، نه سلاطین از چنین امری استقبال می‌کرده‌اند. حداکثر ادعای فقها در این مرحله این بوده که به سلاطین اذن تصرف و تدبیر حوزهٔ امور عمومی را می‌دهند.

نظریه غالب مرحلهٔ سوم را می‌توان به «ولایت عامهٔ فقها و سلطنت مأذون شاهان شیعه» تعبیر کرد. مراد از اذن این نبوده که فقها از بین افراد لایق فردی را به‌عنوان سلطان انتخاب کرده به او اجازهٔ سلطنت بدهند، بلکه در تعامل بین فقها و سلاطین، فقها با اذن خود به سلطان وقت به او مشروعیت می‌دادند، شاه نیز چاره‌ای جز مماشات با فقها نداشت. بعلاوه از جانب فقها نظارتی اجمالی و کلی بر اعمال سلاطین نیز در کار بود که غالباً در رعایت شعائر دینی و ظواهر مذهبی خلاصه می‌شد. هرچند با تنزل قدرت سلاطین و وابستگی تدریجی آنها که پابه‌پای از دست‌دادن پایگاه‌های اجتماعیشان بود، این نظارت به‌ویژه در نحوهٔ ارتباط با اجانب و مسئله استقلال از سوی فقها برجسته‌تر و جدی‌تر می‌شد. کاهش جدی اقتدار شاهان، همراه با افزایش وابستگی به اجانب و ظلم به مردم، مسئله «اذن» را از یک امر تشریفاتی به یک وظیفهٔ شرعی توأم با نظارت کلّی تبدیل کرد.

به هرحال دستاوردهای تازهٔ مرحلهٔ سوّم عبارتند از:

اوّل: گسترش قلمرو اختیارات فقها از امور حسبیه به حوزهٔ امور عمومی.

دوّم: لزوم تحصیل اذن سلاطین از فقها.

سوم: با این همه در این مرحله همچون مراحل قبلی از تصدی مستقیم فقها در تدبیر جامعه خبری نیست. و به لحاظ عملی (و نه نظری) تدبیر حوزهٔ عرفیات با مرحلهٔ قبلی تفاوتی ندارد.

مرحلهٔ چهارم: عصر مشروطه، قرن چهاردهم. در این مرحله تحوّلی بنیادی در اندیشهٔ سیاسی شیعه به‌چشم می‌خورد. برای نخستین‌بار مسائلی در فقه ما مطرح می‌شود که بی‌سابقه است و آن پرداختن به مبحث «حقوق مردم» است. آنچه در مراحل پیشین مطرح بود، تکلیف مردم و وظایف حکام بود. سؤال اصلی آن مراحل صرفاً این بود که چه کسی باید حکومت کند؟ کسی که از جانب خداوند به حکمرانی منصوب شده است. سؤال دیگر فلسفهٔ سیاسی آن مراحل این بود حوزهٔ اختیارات و وظایف او تا کجاست؟ اما در این مرحله سؤالات جدیدی فراروی فقها قرار می‌گیرد. آیا مردم در ادارهٔ امور جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند ذی‌حقند؟ حقوق عمومی مردم چیست؟ آیا به لحاظ حقوقی مردم مساویند؟ قلمرو آزادی مردم تا کجاست؟ آیا حکومت غیرمعصوم محتاج نظارت دنیوی و انسانی است؟ آیا حکومت در برابر مردم مسئول است؟ قلمرو اختیارات حکومت‌ها تا کجاست؟ آیا ادارهٔ جامعه فارغ از احکام شرعی نیازمند قانون نیز هست؟ این سؤالات فلسفهٔ سیاسی مدرن است که با واسطه در جوامع اسلامی از قبیل ایران، مصر و ترکیه مطرح شده است.

چهرهٔ شاخص فقهی عصر مشروطه میرزای نائینی است. نائینی فقیه و اصولی قرن چهاردهم یکی از استوانه‌های بزرگ علمی عصر خود بوده است. نگارش کتاب کم‌حجم و پرمحتوای «***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة***» از او نامی ماندگار در فلسفه سیاسی و حقوق اساسی به‌یادگار گذاشته است. کتاب نائینی چه‌بسا در مقایسه با فیلسوفان سیاسی غرب از قبیل منتسکیو از سویی و آثار فیلسوفان سیاسی عرب همچون کواکبی حرف تازه‌ای نداشته باشد، اما اهمیت وافر این کتاب در دو نکته است: یکی سؤالات جدیدی که در اقتباس از فلسفه سیاسی جدید در حوزهٔ سنتی فقاهت مطرح کرده است، دیگر آنکه ***تنبیه‌الامه*** نخستین کوشش‌های حوزهٔ علمی شیعه در پاسخگویی به این سؤالات جدید است. پاسخ‌های نائینی به سؤالات بنیادی حقوق اساسی و فلسفهٔ سیاست که متکی بر منابع معتبر قرآنی و روایی و عقلی و برخاسته از شیوهٔ بدیع اجتهادی اوست، از هرحیث قابل توجه است. برای نخستین بار برای قواعد فلسفهٔ سیاسی جدید از قبیل برابری انسان‌ها در برابر قانون، آزادی سیاسی، اعتبار رأی اکثریت، حقوق مردم، لزوم نظارت عمومی بر کار حکومت، لزوم قانون، مسئولیت حکومت در برابر مردم و... مبانی فقهی تدوین می‌شود. ادلهٔ شرعی برای چنین اموری تنظیم می‌شود. بسیاری از استدلال‌های نائینی هنوز از اعتبار و تازگی برخوردار است.

در مقایسه با نظریات مراحل گذشته، نائینی به «ولایت فقها در امور حسبیه» معتقد است، اما در عرفیات به‌جای این‌که «سلاطین» را به رسمیت بشناسد و از سلطنت مسلمان شیعهٔ ذی‌شوکت دفاع کند، به «مردم» اذن حکومت می‌دهد، تا تحت نظارت حقوقی مجتهدان منتخب خود زمام امور جامعه را به‌دست بگیرند. بحث سلطنت به حاشیه می‌رود. ولایت شرعی فقها در امور حسبیه و نظارت مضبوط آنها در حوزهٔ عمومی با سپردن امور عرفی به‌دست مردم منافاتی ندارد. مردم برای ادارهٔ جامعه نمایندگان خود را انتخاب می‌کنند، دولت در برابر مجلس مسئول است و تحت نظارت نمایندگان مردم انجام وظیفه می‌کند. هیئت مجتهدان منتخب مراقبت می‌کنند که قانونی منافی شرع انور به جریان نیفتد. نظریه نائینی و همفکران او از قبیل شیخ اسماعیل محلاتی را می‌توان «دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان» نامید.

اگرچه تنبیه‌الامه نائینی مزین به تقریظ دوتن از مراجعه بزرگ عصر یعنی آخوند خراسانی و مرحوم مازندرانی است، اما متأسفانه این نظریه در اندیشهٔ فقهی ما به یک جریان تبدیل نمی‌شود و بصورت تک‌خال باقی می‌ماند. ستاره‌ای است که می‌درخشد و زود نیز افول می‌کند. فشارهای اجتماعی به‌حدی است که نائینی مجبور می‌شود نسخه‌های کتاب ***تنبیه‌الامه*** را جمع‌آوری کند. در آراء بعدی نائینی در آثار فقهیش دیگر اثری از حقوق مردم نیست و عملاً به گفتمان مرحله قبل یعنی ولایت عامه فقها عدول می‌کند. با این همه اهمیت ***تنبیه‌الامه*** و اندیشهٔ دولت مشروطه به حدی است که علی‌رغم کوتاهی زمان و قلت قائلان مرحله‌ای را به‌نام خود در اندیشهٔ سیاسی شیعه ثبت کرده است.

مرحلهٔ پنجم: به‌دنبال تسلط سلاطین ظالم، دین‌ستیز و نوکر اجنبی و شکست عملی دولت

مشروطه شاهد نوعی سرخوردگی در فقها و حوزه‌های علمیه هستیم. در مرحلهٔ پیشین «نظریهٔ ولایت فقها در امور حسبیه و سلطنت مسلمان شیعه ذی‌شوکت در عرفیات» و «نظریه ولایت عامهٔ فقها و سلطنت سلطان شیعهٔ مأذون» در میان فقها ادامه می‌یابد. برخی از فقها نیز با انکار ولایت فقیه در امور حسبیه تصرف فقها در امور حسبیه را تنها از باب قدر متیقن پذیرفته نسبت به حوزهٔ عرفیات سکوت می‌کنند.

در این دوران امام خمینی با مطالعه وضعیت پیش‌آمده و عبرت از مراحل پیشین در عین پذیرش «ولایت عامه فقها» برای نخستین بار «زمامداری مستقیم فقیه» را مطرح می‌کند، و به‌دنبال پیگیری قابل تحسینی با قیامی مردمی موفق به تجربهٔ نظریهٔ خود در عمل می‌شود. ولایت عامه فقها مورد پذیرش دیگر فقیهان بزرگ این مرحله یعنی آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله گلپایگانی نیز هست، اما امتیاز امام بر همگنان خود بیان این نکته است که اصولاً حکومت دینی در عصر غیبت چیزی جز تصدی مستقیم امور توسط فقها به نیابت از معصوم نیست و اذن به سلاطین در شرایطی است که امکان مدیریت خود فقها در کار نباشد. اصولاً شرط اداره جامعه فقاهت و عدالت است. بهترین حالت حکومت این است که خود فقیه مستقیماً زعامت جامعه را به‌عهده بگیرد و چه کسی بهتر از فقیه؟

امام خمینی در لمس مشکلات حکومت وتجربه عینی آن دو مؤلفه دیگر نیز به نظریهٔ خود افزود، نخست آنکه قلمرو اختیارات ولی فقیه را در حوزهٔ عمومی مقید به احکام اولی و ثانوی شرع ندانست یعنی قائل به ولایت مطلقه شد. حاکم می‌تواند در جهت مصلحت نظام احکام اولی و ثانوی را درنوردد و حکم حکومتی صادر کند. قول به «ولایت مطلقه فقیه» از ابتکارات امام‌خمینی است. ولایت مطلقه به‌مراتب وسیعتر از ولایت عامه و ولایت در امور حسبیه است. دیگر آنکه مصلحت و مقتضیات زمان و مکان محور و مدار زمامداری دین قرار گرفت، ورود مصلحت نظام به حوزهٔ فقاهت شیعه به دگرگونی وسیعی در فقه خواهد انجامید و به‌نوعی عرفی‌شدن فقاهت منجر خواهد شد. دربارهٔ دیدگاه حضرت امام در مسئله دوّم به تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت.

مرحلهٔ ششم: عصر جمهوری اسلامی (قرن پانزدهم). مرحلهٔ ششم دوران تالیف تکلیف الهی با حقوق بشر است. یعنی نظریه‌هایی مطرح می‌شوند که در کار سازگاری ضوابط شرعی با حکومتی مبتنی و برخاسته از مردم هستند، نوعی تئودمکراسی یا مردسالاری دینی. این مرحله درواقع ادامهٔ منطقی مرحله چهارم یعنی عصر مشروطه و تداوم دیدگاه نائینی است. «نظریهٔ خلافت مردم با نظارت مرجعیت» آیت‌الله شهید سیدمحمّد باقر صدر، «نظریه ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه» استاد آیت‌الله منتظری، «نظریه دولت انتخابی اسلامی» ابرازشده از سوی شیخ محمد جواد مغنیه و شیخ مهدی شمس‌الدین، و بالاخره «نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع» دکتر مهدی حائری یزدی نمایانگر پرباری و شکوفایی عصر جمهوری اسلامی است. از این چهار نظریه اگرچه در نظریات آیت‌الله صدر و آیت‌الله منتظری قرائتی دمکراتیک از «ولایت فقیه» به‌چشم می‌خورد اما در دو نظریهٔ

دیگر نه از شرط فقاهت برای زمامدار خبری است و نه از رابطه «ولایت حاکم» بر مردمی اثری. به‌عبارت دیگر در دو نظریهٔ اخیر «حکومت اسلامی منهای ولایت فقیه» ترسیم شده است. این‌که کدامیک از این نظریات «جمهوری اسلامی» است، بحثی است قابل تأمل و پرداختن به این مهم مجالی دیگر می‌طلبد.

اگرچه در هریک از مراحل شش‌گانه ولایت فقیه مطرح بود، اما قلمرو آن متفاوت است، در مرحلهٔ اوّل حوزهٔ سیاست را دربرنمی‌گرفت. در مرحلهٔ دوّم عرفیات به سلاطین شیعه سپرده شد، در مرحلهٔ سوّم با قبول ولایت عامهٔ فقها، سلطنت شاهان با اذن فقها مشروع شناخته شد. در مرحلهٔ زودگذر چهارم، حوزهٔ عمومی با نظارت فقها به مردم سپرده شد، در مرحلهٔ پنجم بنابر ولایت مطلقهٔ فقیه، برای نخستین بار فقها بالمباشره و مستقیماً زمامداری را خود شخصاً به‌عهده گرفتند. در مرحلهٔ ششم با قرائتی دمکراتیک از ولایت فقیه یا تحقق حکومت دینی و جمهوری اسلامی منهای ولایت فقیه مواجه هستیم.

اگر مراحل چهارم و ششم راکه ماهیتاً از چهار مرحلهٔ دیگر متفاوت است جدا کنیم (چراکه مبنای مشروعیت در این دو مرحله با مراحل چهارگانه متفاوت است) در چهار مرحلهٔ مبتنی بر «مشروعیت الهی بلاواسطه» با نوعی گسترش قلمرو اختیارات فقها مواجهه هستیم که نسبت مستقیم با اقتدار خارجی فقیهان دارد. به‌عبارت دیگر نظریات سیاسی متأثر از واقعیت خارجی‌اند. و در ذهن عالمان دینی با تعامل با عینیت اجتماعی ترسیم می‌شوند، به‌عبارت دیگر این نظریات بیشتر از آنکه الهی و قدسی باشند، بشری و انسانی‌اند و حاصل برداشت فقها از دین و شرائط زمانه است. رنگ و بوی شرائط، گشاده‌دستی‌ها و محدودیت‌های هر عصری در نظریهٔ سیاسی فقهای آن عصر به‌وضوح قابل رؤیت است.

به‌هرحال ولایت فقیه در دو محور تطور یافت، محور اوّل حوزهٔ اختیارات فقها که از امور حسبیه به امور عامه و سپس به اختیارات مطلقه گسترش یافت. محور دوّم نحوهٔ دخالت در سیاست که از تفکیک حوزهٔ شرعیات از حوزهٔ عرفیات آغاز شد و با اذن به سلاطین و سپس به دخالت مستقیم و بالمباشره فقها در امر سیاست به پایان رسید. دو مرحلهٔ چهارم و ششم یعنی مراحل مشروطه و جمهوری اسلامی مبتنی بر مبنای مشروعیت الهی مردمی هستند که شرح و بسط آن از حوصله این بحث بیرون است.

مسئلهٔ دوّم: امام خمینی و ولایت فقیه

ورود ولایت فقیه به عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی معاصر و نیز عرصهٔ عینی واقعیت سیاسی عصر ما مرهون امام خمینی است. بی‌شک اگر کوشش‌ها و مجاهدتهای ایشان نبود ولایت فقیه همچنان در سینهٔ کتب تخصصی فقهی باقی می‌ماند و هرگز در ایران شاهد حکومت فقها نبودیم. غالباً می‌پندارند که امام خمینی در باب ولایت فقیه از آغاز نظر واحدی داشته‌اند، اما تأمل در آثار مختلف امام نشان

می‌دهد که علی‌رغم موارد ثابت در اندیشهٔ سیاسی ایشان، نظریهٔ سیاسی امام از نوعی تطور و تحوّل برخوردار بوده است. می‌باید از نظریه‌های سیاسی امام خمینی سخن گفت نه از نظریهٔ سیاسی امام. به‌هرحال اندیشهٔ سیاسی امام خمینی را به چهار دوران می‌توان تقسیم کرد، ما این دوران‌های چهارگانه را به نام جغرافیایی که امام غالباً در آن ساکن بوده‌اند نامگذاری کرده‌ایم. هر دوران کتب ویژه و امتیازات خاص خود را دارد.

دوران اوّل: این دوران به لحاظ زمانی از آغاز فعالیت علمی و سیاسی امام تا قضایای زمان تبعید ایشان از ایران را دربرمی‌گیرد، یعنی تقریباً از ۱۳۲۰ هجری شمسی تا حدود ۱۳۴۳. و به لحاظ مکانی، مسکن امام در قم است لذا از این دوران به «امام قم» تعبیر خواهیم کرد. مهمترین کتاب امام در این دوران ***کشف‌الاسرار*** به زبان فارسی است. کتب عرفانی ***چهل حدیث***، ***مصباح‌الهدایه***، ***اسرارالصلوة***، و حواشی کتب عرفانی محصول این دوره است. فردی به‌نام حکمی‌زاده در جزوه‌ای سی چهل صفحه‌ای به‌نام ***اسرار هزارساله*** اشکالاتی علیه حوزه، روحانیت و فقه مطرح می‌کند، امام که در آن زمان از مدرسین جوان حوزهٔ عملیه قم محسوب می‌شوند، جلسات تدریس خود را حدود شش‌ماه تعطیل می‌کنند تا به اشکالات جزوهٔ یادشده پاسخ گویند. ***کشف‌الاسرار*** به این صورت در سال ۱۳۲۳ هجری شمسی منتشر می‌شود. این کتاب در اوایل انقلاب یکی دوبار بصورت افست تجدید چاپ شد، اما تاکنون رسماً از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی تصحیح و منتشر نشده است. امام در این کتاب، دیدگاه‌های خاص خود را دربارهٔ حکومت، ولایت فقیه، نقش فقها در سیاست، انتظارات دینداران از حکومت، تلقی فقها از سلطنت، دولت مشروطه و مانند آن قلمی کرده‌اند. از جمله دربارهٔ ولایت فقیه نوشته‌اند:

«ولایت مجتهد از روز اول میان خود مجتهدین مورد بحث بوده، هم در اصل داشتن ولایت و نداشتن و هم در حدود ولایت و دامنهٔ حکومت او، و این یکی از فروع فقهیه است که طرفین دلیل‌هایی می‌آورند که عمدهٔ آنها احادیثی است که از پیغمبر و امام ظاهر شده است.» (ص ۱۸۵)

براساس عبارت فوق از دیدگاه امام قم:

اوّلا ولایت فقیه یک فرع فقهی است نه یک مسئلهٔ اعتقادی و از اصول دین و مذهب.

ثانیاً: این فرعی فقهی از ضروریات فقه و مذهب یا از امور اتفاقی و اجماعی نیست، از مسائل مورد اختلاف فقهاست که قائل و منکر دارد.

ثالثاً: اختلاف فقها در مسئله ولایت فقیه در دو ناحیه است یکی در اصل مشروعیت یا عدم مشروعیت ولایت فقیه و دیگری در حدود اختیارات و قلمرو حاکمیت فقیه. بنابر اختلاف دوّم برخی از فقها قائل به ولایت فقیه در امور حسبیه هستند و برخی دیگر معتقد به ولایت عامهٔ فقها می‌باشند.

دومین نکتهٔ قابل توجه در کتاب ***کشف‌الاسرار*** دیدگاه امام در مورد دولت مشروطه با نظارت فقهاست: «ما که می‌گوییم ولایت فقیه، منظورمان این نیست که فقیه شاه باشد، پاسبان باشد و...

منظور ما این است که فقیه بر امور جامعه نظارت داشته باشد، همان نظارتی که فقهای عصر مشروطه داشتند».

«ما که می‌گوییم حکومت و ولایت در این زمان به‌دست فقهاست، نمی‌خواهیم بگوییم فقیه هم شاه باشد، هم وزیر، هم نظامی و هم سپور باشد، بلکه می‌گوییم همان‌طور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می‌شود از افراد یک مملکت... اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دیندار... تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلّف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد، به مال و جان و ناموس آنها تجاوز نکند، به کجای نظام مملکت برخورد می‌کند و همین‌طور اگر مجلس شورای این مملکت از فقهای دیندار تشکیل شود یا به نظارت آنها باشد، چنانچه قانون هم همین را می‌گوید، به کجای عالم برخورد می‌کند؟» (ص ۱۸۵).

«ما نمی‌گوئیم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این بی‌نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد، چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده» (ص ۲۳۳).

براساس عبارات فوق از دیدگاه امام قم:

اوّلاً: مراد از ولایت فقیه حکومت مستقیم و بالمباشرهٔ فقیه نیست، بلکه مقصود «نظارت فقیه» است.

ثانیاً: دولت مشروطهٔ سلطنتی اگر برطبق قانون اساسی مصوب عمل شود مشروع و دینی است.

ثالثاً: بدون ولایت مستقیم فقیه (یعنی بدون این‌که فقها زمامدار باشند) تحقق حکومت دینی میسر است، به‌شرطی که حکومت براساس قوانین دینی اداره شود که لازمهٔ تحقق آن، نظارت مجتهدان از نوع نظارت پیش‌بینی‌شده در دولت مشروطه است. بنابراین می‌توان «نظریهٔ دولت مشروطه با اذن و نظارت فقها» را نظریهٔ امام قم دانست که با نظریهٔ ولایت عامه یا ولایت مطلقه فقیه یا زمامداری مستقیم فقیه جداً متفاوت است.

شاگرد فاضل امام، استاد شهید مرتضی مطهری در چند موضع از کتابهایش تصریح کرده که ولایت فقیه یعنی همان نظری که فقهای عصر مشروطه داشتند. از جمله در کتابهای ***پیرامون انقلاب اسلامی*** و ***پیرامون جمهوری اسلامی*** متذکر شده: «ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند. وظیفهٔ ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد...» (***پیرامون انقلاب اسلامی***، ص ۸۶)

دوران دوّم: دورانی است که به لحاظ زمانی از آغاز قضایای منجر به تبعید یعنی حدود ۱۳۴۰ آغاز شود و تا ۱۳۵۶ و مهاجرت به فرانسه ادامه می‌یابد. به لحاظ مکانی امام در این دوران در قم، بورسای ترکیه و نجف اشرف ساکن هستند. به اعتبار این‌که اکثر این دوران یعنی بیش از ده‌سال را در

نجف هستند، از این دوران به «دوران نجف» تعبیر می‌کنیم. دستاورد علمی دوران نجف آثار استدلالی فقهی و اصولی است. قبل از تبعید کتاب ***الطهارة، الخلل فی الصلوة، المکاسب المحرمة، الرسائل*** و دورهٔ اصول فقه که تقریرات آن به‌نام ***تهذیب الاصول*** منتشر شده را می‌توان نام برد. ***تحریرالوسیلة*** که حاوی یک دورهٔ کامل فتاوای فقهی ایشان است یادگار تبعید در بورسای ترکیه است. و دورهٔ پنج جلدی کتاب ***البیع*** مکتوبات فقه استدلالی امام در نجف اشرف است که در ضمن آن نظریهٔ «ولایت انتصابی عامهٔ فقها» مورد تحلیل و استدلال واقع شده. کتاب مختصر فارسی ***حکومت اسلامی*** پیاده‌شدهٔ نوار جلسات درس امام در سال ۱۳۴۸ است. برای نخستین بار در قرون اخیر در یک متن استفتایی فقهی بحث امر به معروف و نهی از منکر در ***تحریرالوسیلة*** مطرح شد و در خلال آن مسائل جدید به‌ویژه در ارتباط با منکرات عمومی و دولتی مورد بحث قرار گرفت. به‌نظر امام در نهی از منکراتی که اساس دین را نشانه رفته‌اند و سکوت علما در برابر آنها باعث وهن دین می‌شود، شرط احتمال تأثیر مطرح نیست. مبانی نظری انقلاب اسلامی را می‌باید در مبحث امر به معروف و نهی از منکر ***تحریرالوسیلهٔ*** جستجو کرد. در انتهای این بحث امام تصریح می‌کند که در زمان غیبت فقهای عادل از جانب شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند و در حوزهٔ عمومی اختیاراتی همپای اختیارات پیامبر(ص) و امام(ع) دارند و حکومتی که در رأس آن فقیه نباشد یا مأذون از فقیه نباشد طاغوت است. در کتاب ***البیع*** به شکل تفصیلی بر نظریه ولایت انتصابی عامهٔ فقها براساس عقل و نقل استدلال شده، آنچه امام در این مرحله در باب ولایت فقیه مطرح کرده نظریه‌ای است که قبلاً از سوی ملااحمد نراقی، صاحب ***جواهر*** و آیت‌الله بروجردی نیز مورد قبول واقع شده بود. اگرچه در کتاب ***البیع*** گاهی از واژهٔ ولایت مطلقه هم استفاده شده اما با تأمل در مفاد بحث و ریشه‌یابی اصطلاحات مورد استعمال امام درمی‌یابیم که مراد امام در این مقطع از ولایت مطلقه چیزی بیشتر از «ولایت عامه» در اصطلاح رایج فقها نیست، و قرینه‌ای نداریم که آن توسعه‌ای که در قلمرو ولایت فقیه در مرحلهٔ بعدی قائل شده‌اند، در اینجا اراده شده باشد. به‌هرحال در دوران نجف، نظر امام از «دولت مشروطه با نظارت و اذن فقها» به «نظریه ولایت انتصابی عامهٔ فقها و زمامداری بالمباشرهٔ فقیه» تغییر می‌یابد.

دوران سوّم: از ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸، این دوران از اواخر تبعید در نجف آغاز شده، اقامت پربار پاریس و بالاخره اقامت کوتاه در تهران و اقامت مجدد در قم را شامل می‌شود. به علت اهمیت فراوان مصاحبه‌های پاریس دوران سوم را «دوران پاریس» نامیده‌ایم. این مصاحبه‌ها حاوی مهمترین سؤالات سیاسی از حضرت امام از سوی معتبرترین خبرنگاران سراسر جهان است و نزدیک دو جلد از ***صحیفهٔ نور*** را دربرمی‌گیرد. تغییر شعار محوری انقلاب از حکومت اسلامی به جمهوری اسلامی در این مرحله انجام می‌شود. حضرت امام در این مرحله با این‌که در مقام بیان بوده، در ترسیم حکومت آیندهٔ ایران و تعیین ابعاد مختلف جمهوری اسلامی حتی یک بار هم از واژهٔ ولایت فقیه استفاده نکردند و برای خود شأنی جز نظارت و ارشاد دولت قائل نشدند.

بنابر نظر «امام پاریس»، حکومت اسلامی حکومتی است که برمبنای قوانین اسلام جامعه را اداره می‌کند و زمامدار جامعه توسط مردم انتخاب می‌شود. مردم از زمامدار و دولت حق انتقاد، سؤال و استیضاح دارند. هیچ نسلی حق ندارد سرنوشت و مقدرات نسل دیگر را تعیین کند. سرنوشت و مقدرات هر نسل و جامعه‌ای به‌عهدهٔ خود آنهاست. در پاسخ به سؤال محوری مراد شما از جمهوری اسلامی چیست تصریح کردند: جمهوری به همان معنی که همه‌جای دنیا جمهوری است. نفرمودند جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که بر آن فقیه حکومت می‌کنند و جمهور مردم موظفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند. این تفاسیر عجیبی که اخیراً از جمهوری اسلامی می‌شود آن روز بر زبان امام جاری نشد و مردم نشنیدند. آنچه مردم براساس آن به جمهوری اسلامی با اکثریت قریب به اتفاق رأی مثبت دادند همان تصویری بود که حضرت امام در پاریس تصویر فرمودند و هرگونه تغییر و تحولی در مبانی آن نیازمند رجوع دوباره به رأی مردم و اذن از مردم دارد.

جالب این‌که در پیش‌نویس قانون اساسی که به امر امام تنظیم شد و بعد از تدوین به نظر ایشان رسید و قرار بود به رأی عمومی گذاشته شود، هیچ اشاره‌ای به ولایت فقیه نشده بود، در تذکرات مکتوب در حاشیهٔ این پیش‌نویس از سوی امام نیز تکیه‌ای بر افزودن ولایت فقیه بر متن قانون اساسی نمی‌شود. در مجلس خبرگان قانون اساسی که به‌جای مجلس مؤسسان تشکیل شد نظریهٔ ولایت فقیه به متن قانون اساسی اضافه شد و بشدت مورد تأیید حضرت امام قرار گرفت. و فی‌الواقع با این تأیید مرحلهٔ بعدی آغاز می‌شود، برای نخستین‌بار حدود آذر ۱۳۵۸ حضرت امام در سخنان عمومیشان از واژهٔ ولایت فقیه استفاده می‌کنند، به این بیان که «پشتیبان ولایت فقیه باشید که به مملکت آسیبی نرسد».

لذا در این دوران محور نظریهٔ سیاسی امام «نظارت» است نه «ولایت». امام تصریح می‌کند که من تنها بر حکومت «اشراف» خواهم داشت و نظارت می‌کنم تا حکومت منحرف نشود، البته نظارتی مقتدرانه با ضمانت اجرایی دخالت در مواقع لازم. نظریهٔ سیاسی اعلام‌شدهٔ امام پاریس «جمهوری اسلامی با نظارت فقیه» است نه حکومت اسلامی به معنای ولایت فقیه. مردم به حکومتی رأی دادند که امام اعلام کرد، نه یک کلمه کم، نه یک کلمه زیاد. نظریهٔ «جمهوری اسلامی با نظارت فقیه» مشابه نظریهٔ «دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیه» نائینی است و در مواردی پیشرفته‌تر از آن است. اما قطعاً با نظریه دوران نجف یعنی «ولایت انتصابی عامهٔ فقها» متفاوت است.

دوران چهارم: از ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸، دوران زمامداری در تهران. در این دوران امام به‌واسطهٔ مشکلاتی که در جامعه بروز می‌کند تصمیم می‌گیرد از قم به تهران آمده، مستقیماً زمام امور مملکتی را به‌دست بگیرد. اینجاست که «نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه» (به معنای متفاوت از ولایت عامه فقها) آغاز می‌شود. تکوین ولایت مطلقه در گرو تحقق و طی مراحلی بود که بدون گذر از آنها امکان تصوّر و روکردن به چنین نظریه‌ای نبود. ابتدا پندار آن بود که می‌توان جامعهٔ اسلامی را با احکام اولیه از قبیل خمس و زکات و امر به معروف و نهی از منکر و نماز جمعه و حدود و تعزیرات و قصاص

و... اداره کرد. در مرحلهٔ بعدی دست نیاز به ضرورت و اضطرار، عسر و حرج و احکام ثانویه دراز شد، با این نکتهٔ تازه که برای نخستین بار بود که به احکام ثانویه رویکردی نوعی و نه شخصی صورت می‌گرفت. در سومین مرحله با بروز ناکارآمدی راه‌حل اضطرار نوعی در مدیریت جامعه بحث حکم حکومتی و مصلحت از سال ۶۵ به‌بعد مطرح می‌شود. نامهٔ وزیر کار، پاسخ شورای نگهبان، سؤال دوبارهٔ وزیر جرقه‌های ابتدایی بحث است، که بالاخره با صدور نامهٔ تاریخی دی ۶۶ در تصحیح برداشت امام‌جمعهٔ تهران، ولایت مطلقهٔ فقیه در فضای سیاسی ایران رسماً متولد می‌شود، امام در این نامه تصریح می‌کند که: «ولایت مطلقهٔ فقیه همان ولایتی است که از جانب خداوند به نبی اکرم(ص) و ائمه(ع) واگذار شده است و از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد. اختیارات حکومت محصور در چهارچوب احکام الهی نیست. حکومت یکی از احکام اولیه است و مقدّم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی راکه خود با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادهای مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو نماید. حکومت می‌تواند هر امری را، چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین است جلوگیری کند...، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از اینها هم مسائلی است.» (**صحیفهٔ نور**، ج ۲۰، ص ۱۷۰)

تفاوت ولایت مطلقه با ولایت عامه: ولایت شرعی فقها به لحاظ محدودهٔ اختیارات فقها به سه نوع ولایت تقسیم می‌شود:

اوّل: ولایت در امور حسبیه که حوزه‌ای محدود و مضیق دارد و منحصر به ادارهٔ افراد بی‌سرپرست و اوقاف عامهٔ و مانند آن می‌شود. امور حسبیه اموری است که شارع در هیچ شرایطی راضی به ترک آنها نیست و حتی در غیاب فقهای واجد شرائط، عدول مؤمنین و در غیاب مؤمنان عادل، مسلمانان فاسق وظیفه دارند آنها را انجام دهند. محدودهٔ امور حسبیه یک «قلمرو حداقل» برای رفع نیازهای مدنی است. و اکثریت فقها، ولایت فقیه در امور حسبیه را باور دارند.

دوم: ولایت عامّه. یعنی ولایت در همهٔ اموری که مردم در آنها به حکومت مراجعه می‌کنند، به بیان دیگر حوزهٔ امور عمومی و مسائل غیرشخصی، از قبیل نظم، امنیت، دفاع و بهداشت عمومی. حوزهٔ عمومی بسیار گسترده‌تر از امور حسبیه است. ولایت فقها در امور عمومی حداقل به دو ضابطه مقید است، اولاً مقید به رعایت مصلحت عامّه است، ثانیاً تنها در محدودهٔ احکام شرعی (احکام اولی و ثانوی شرعی) معتبر است به اعتبار دیگر قلمرو آن همان فقه مألوف است.

سوّم: ولایت مطلقه که گسترده‌تر از ولایت عامه است، یعنی اگرچه فقیه ملتزم به رعایت مصالح عمومی البته با تشخیص خود است اما در چهارچوب احکام اولی و ثانوی نمی‌ماند و می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم حکومتی صادر کند که آن نیز حکم شرعی باشد. امام در تصحیح برداشتی که از نظریهٔ ایشان در نماز جمعه مطرح شده بود، تذکر داد: «این‌که من گفته‌ام تصرفات فقیه در محدودهٔ احکام اولیه و ثانویه است، بکلی برخلاف گفته‌های اینجانب است» (**صحیفهٔ نور**، ج ۲۰

ص ۱۷۰) واضح است که اگر مواجههٔ عملی امام با مشکلات ادارهٔ یک کشور حاصل نمی‌شود، نظریهٔ ولایت مطلقه، مصلحت نظام و حکم حکومتی نیز مدّنظر قرار نمی‌گرفت. لذا چنین نظریه‌ای نمی‌توانست قبل از انعقاد شرائط و زمینه‌های آن متولد شود.

یکی از مسائل جنجال‌برانگیز بحث ولایت مطلقه از دیدگاه امام، اطلاق یا تقیید آن نسبت به قانون اساسی است. بی‌شک از زاویهٔ فقهی بحث همان بود که به آن اشاره کردم یعنی عدم تقیید به احکام اولیه و ثانویهٔ شرعی و امور حسبیه، اما از زاویهٔ حقوقی نخستین سؤال در بحث ولایت مطلقه این است که آیا رهبر فقیه مافوق قانون است یا مادون و محکوم قوانین کشور، آیا مقید به قانون اساسی است یا برعکس مشروعیت و تنفیذ قانون اساسی به امضای اوست؟ پاسخ به این سؤال بسیار مهم که تأثیر جدی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی دارد مجالی دیگر می‌طلبد. به اختصار اشاره کنم رهبر فوق قانون هرگز با جمهوری اسلامی سازگار نیست و با ضوابط دینی لزوم وفای به‌عهد و شرط ضمن عقد (بیعت) ناسازگار است. و منجر به حکومت توتالیتر و تمامت‌خواه می‌شود. بگذاریم و بگذریم.

اکنون عناوین دوران‌های چهارگانه تطوّر اندیشهٔ سیاسی حضرت امام را با هم درنظر می‌گیریم:

۱) دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان منتخب،

۲) ولایت انتصابی عامه فقها،

۳) جمهوری اسلامی با نظارت فقیه،

۴) جمهوری اسلامی با ولایت مطلقهٔ فقیه.

در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود، یکی این‌که به لحاظ تاریخی و تحقیقی نظریهٔ سیاسی یا نظریات سیاسی امام چیست؟ آیا این چهار عنوان تعابیر مختلف متناسب با مقتضیات زمان و مکان از یک نظریهٔ واحد واقعی است؟ یا واقعاً چهار نظریهٔ متفاوت است؟ این بحثی جدی است و پاسخ علمی به آن مجالی دیگر می‌طلبد.

سؤال دوّم متناسب با بحث ما این است که فارغ از وحدت و تعدد واقعی و اعلامی نظریات فوق‌الذکر، نظر نهایی امام که به رفراندم گذاشته شده مبنای قانون اساسی قرار گرفت و از آن به «خط امام» تعبیر می‌شود کدامیک از نظریات چهارگانه است؟ تصدیق می‌کنید که دربارهٔ نظریهٔ سیاسی امام حداقل در دو محور اختلاف نظر جدی است، یکی این‌که آیا ایشان قائل به انتخاب رهبر از سوی مردم هستند یا به انتصاب حاکم از سوی شارع؟ انتخابی یا انتصابی؟ دیگر این‌که مراد ایشان از ولایت مطلقه اطلاق از تقید و تعهد به قانون اساسی را نیز دربرمی‌گیرد و درنتیجه رهبر مافوق قانون است یا به نظر ایشان ولی فقیه و رهبر مقید و مادون و تحت قانون اساسی است؟ انصاف مطلب این است که این اختلاف ناشی از آثار و سخنان متفاوت خود امام خمینی است. از امام عباراتی در دست است که دال بر انتخاب و تقید و مادون قانون‌بودن رهبر است، چنین عباراتی بیشتر در ***صحیفهٔ نور*** به‌چشم می‌خورد و از سخنان و مصاحبه‌های «امام پاریس» و در درجهٔ بعدی یکی

دوسال آخر «امام تهران» است. عباراتی نیز در دست است که تصریح بر انتصاب و مافوق قانون اساسی‌بودن رهبر دارد، چنین عباراتی در مکتوبات فقهی «امام نجف» (دوران دوّم) و بعضی مقاطع «امام تهران» مشاهده می‌شود. در مجموع امام قسم مشروطه‌خواه، امام پاریس جمهوری‌خواه و دمکراتیک، امام نجف انتصابی و کاملاً سنتی، مشکل در «امام تهران» است، آمیزه‌ای از امام نجف و امام پاریس.

در فرمایشات امام در دههٔ اخیر حیات پربارشان در تهران هم «ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» مورد تأکید قرار گرفته، هم عباراتی از قبیل «میزان رأی مردم است» و «ولیّ منتخب مردم». امروز در تفسیر خط امام دو جریان متفاوت در جامعهٔ ما به چشم می‌خورد: جریان اول: امام تهران را به امام نجف تاویل می‌کنند و «نظر واقعی» امام را «ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» دانسته و همهٔ عبارات متضاد با این نظریه در صحیفهٔ نور را از متشابهات کلام امام دانسته، آنها را براساس محکمات نظر امام که همان دیدگاه فقهی امام در آثار عربی نجف اشرف است تفسیر می‌کنند. از این زاویه هرآنچه امام دربارهٔ انتخاب و امکان سؤال و استیضاح و نظارت بر رهبری و حاکمیت قانون بر همگان از جمله رهبری بیان کرده است از فرمایشات خطابی و شفاهی امام به‌حساب می‌آید که نباید به ظاهر آنها توجه کرد بلکه این‌گونه بیانات خطابی را در سایهٔ مکتوبات فقهی و فنی معظم‌له باید فهمید. امام قبل از این‌که خطیب یا سیاستمدار باشد فقیه و مجتهد است، آراء یک مجتهد را باید از رسائل فقهی و کتب استدلالی عربی او اخذ کرد نه از خطابه‌های عمومی که به‌واسطه تنزل به سطح عامّه چه بسا اشتباهاتی در فهم مقصود اصلی گوینده در آنها رخ دهد. آنان که نظریهٔ سیاسی را می‌خواهند از لابلای خطابه‌ها و سخنرانی‌ها استخراج کنند به بیراهه می‌روند. واضح است که رأی مشخص فقهی حضرت امام ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه است. براین اساس «جمهوری» امری ثانوی، عرضی و از متشابهات کلام امام است.

جریان دوّم: امام تهران را به امام پاریس تأویل می‌کند و معتقد است اجتهاد حضرت امام مطابق مقتضیات زمان و مکان تحوّل یافته است. امام صادقانه و صمیمانه با مردم سخن گفته و مردم براساس همین صداقت و صمیمیت به امام عاشقانه روی آوردند آنچه در بیانات عمومی امام افاده می‌شد، حرف دل بود که بر دل می‌نشست. عموم مردم براساس همین سخنرانی‌ها و پیام‌ها با انقلاب اسلامی همراه شدند و به جمهوری اسلامی آری گفتند. همین خطابه‌ها و پیام‌های شفاهی هویت انقلاب است. بعلاوه آنچه در ***صحیفهٔ نور*** منعکس است اعم از خطابه‌های شفاهی و پیام‌ها و احکام کتبی است که از سوی فقیهی منعزل از جامعه و در عالم انتزاعیات وامانده صادر نشده بلکه از سوی یک رهبر دینی صادق و صمیمی شرف صدور یافته است. دیدگاه‌های فقهی انتزاعی در مواجهه با عمل سیاسی و کشورداری تحول و تطور یافته است. آنچه به سبب آن آیت‌الله سیدروح‌الله خمینی، امام خمینی شد و در سطح عمومی و بین‌المللی به آن شناخته شد، دیدگاهی بود که در ***صحیفهٔ نور*** مطرح شده، نه در فلان کتاب فقهی دوران نجف. این‌که ظاهر بیانات امام خطاب به مردم چیزی باشد

و ارادهٔ واقعی او چیز دیگر، این از صداقت و یکرنگی دینی به‌دور است و با سیاست دینی که مبتنی بر عدم توجیه وسیله توسط هدف است سازگار نیست، اگرچه دروغ مصلحت‌آمیز و توریه شرعاً مجاز است، اما هرگز نمی‌توان در مقام هدایت و رهبری جامعه از چنین راه‌حل‌های مقطعی استفاده کرد. امام که در بحث ربا حیله‌های شرعی را با قاطعیت مردود می‌داند، چگونه ممکن است با مردم خود با توریه و دروغ مصلحت‌آمیز سخن بگوید. مقام هدایت و رهبری جامعه مقام تقیه نیست. نه تقیه خوفی، نه تقیهٔ مداراتی. بر این همه خلوص و تهذیب نفس امام را باید اضافه کنیم که چنین روشهایی را هرگز برنمی‌تابد.

اگر عبارات دال بر انتخاب و تحت قانون‌بودن رهبر همگی متأخر بر عبارات دال بر انتصاب و مافوق قانون‌بودن رهبر بود، بی‌شک جریان دوّم اولی بود، اما متأسفانه در دههٔ اخیر عمر امام بدون ترتیب مشخصی عبارات دال بر هردو گرایش به چشم می‌خورد، لذا قبول هریک از دو جریان با دشواری‌هایی مواجه است که منشاء این مشکلات قبل از همه بیانات دوگانهٔ امام است بی‌آنکه کوششی از خود امام بر سازگاری دو مبنای متفاوت ولایت و انتصاب از یک سو با جمهوریت و انتخاب از سوی دیگر به عمل آید، کوشش برای سازگاری این دو متعلق به دورهٔ بعد از امام است، گویی در عصر امام، عظمت شخصیت ایشان چنان بود که فرصت تفکر دربارهٔ تناقض این دو بروز نکرده بود، چه برسد به نحوهٔ سازگارکردن آن دو. در مورد دیدگاه امام در باب ولایت فقیه و جمهوری اسلامی، اگرچه سخن بسیار است، اما در این مجال به همین اندک اکتفا می‌کنیم.

مسئلهٔ سوّم: ولایت فقیه و انقلاب اسلامی

آیا ولایت فقیه به‌عنوان یک نظریهٔ سیاسی در سطح عموم و نه به‌عنوان یک مسئله فنی و فقهی تخصّصی، مولّد انقلاب بود یا مولود انقلاب؟ به زبان ساده‌تر آیا ولایت فقیه به‌عنوان یک نظریهٔ سیاسی در سطح عموم فرزند انقلاب اسلامی است یا مادر انقلاب؟ آیا انقلاب باعث شد مسئله‌ای بنام ولایت فقیه در سطح جامعه مطرح شود یا اصولاً انقلاب با شعار ولایت فقیه به پیروزی رسید؟ آیا تحقق ولایت فقیه یکی از خواست‌های مردم در طول نهضت اسلامی بود یا اصولاً از چنین خواسته‌ای در سطح عموم و به‌عنوان شعار ملی خبری نبود؟ ولایت فقیه از چه تاریخی از سوی حضرت امام خمینی در سطح عموم و در پیام‌های همگانی مطرح شد؟ از چه تاریخی به عنوان یکی از مطالبات مردم مطرح شد؟

خواست علما و مردم در آغاز نهضت سلبی خواستی سلبی بود: رفع ظلم، نفی وابستگی به اجنبی، نفی سیاست دین‌ستیزی و مذهب‌زدایی. این مطالبات بتدریج قالب اثباتی و ایجابی گرفت: آزادی، استقلال، عدالت و حکومت اسلامی. حکومت اسلامی در آن روزهای پرهیجان امری مبهم، اما جذاب بود. مجمع همهٔ خوبیها و آرزوها، مرکز ثقل آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها. قبلاً وقتی نامی از حکومت اسلامی برده می‌شد، الگوی عربستان یا پاکستان به ذهن می‌آمد که بی‌شک این الگوها

موردنظر نبود. از جانب امام آرام‌آرام نکاتی کلی دربارهٔ حکومت اسلامی با مردم درمیان گذاشته شد. حکومت اسلامی همان حکومت علوی است، که در آن حقوق مردم در کنار تکالیف الهی رعایت می‌شود. در پائیز ۵۷ از سوی امام‌خمینی نوع حکومت اسلامی «جمهوری اسلامی» تعیین شد. نظام شاهنشاهی ضداسلام اعلام شد و جمهوری اسلامی براساس تبلیغ صدر انقلاب حکومتی دمکراتیک بود با تقیّد به ضوابط اسلامی.

استاد مطهری قبل از رفراندم جمهوری اسلامی حکومت مطلوب انقلاب اسلامی را این‌گونه معرفی کرد: «جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است برای مدت موقت، و محتوای آن اسلامی است.» (***پیرامون انقلاب اسلامی***، ص ۸۰)

این سخنان که قبل از رفراندوم از رادیو تلویزیون انقلاب پخش شد سه ضابطه برای جمهوری اسلامی مشخص می‌کند:

اوّل: سازگاری قوانین با احکام اسلامی،

دوّم: انتخاب ارکان دولت به‌ویژه رهبر از سوی مردم (نه انتخاب از بالا و کشف از سوی فقها)

سوّم: موقت‌بودن دوران زمامداری و ادواری‌بودن رأس هرم قدرت (نه مادام‌العمربودن دوران رهبری یا مادام‌الشرائط‌بودن دوران ولایت).

پس اسلامی‌بودن حکومت با عدم منافات قوانین آن با شریعت تضمین می‌شود، نه این‌که مثلاً رئیس آن از سوی خداوند نصب شده باشد و حق ویژه‌ای به‌نام ولایت بر مردم داشته باشد. جمهوری‌بودن حکومت نیز با انتخابی‌بودن تمام مشاغل عمومی از جمله رهبری و ادواری‌بودن و گردش مسالمت‌آمیز قدرت و موقت‌بودن دوران زمامداری تأمین می‌شود. واضح است که در یک حکومت جمهوری همه تحت قانون هستند و اراده و مقام فوق قانون معنی ندارد. مقام فوق قانون میراث شوم روش کشورداری شاهنشاهی بود.

این جمهوری اسلامی صدر انقلاب بود، اما این‌که جمهوری اسلامی یعنی ولایت فقیه و این‌که شیوهٔ حکومت، روش ولایی باشد، و فقیهان حق ویژه در مدیریت کشور (بیشتر از نظارت حقوقی بر قوانین) داشته باشند در صدر انقلاب هرگز مطرح نبود. اگرچه حضرت امام در سال ۱۳۴۸ مسئله ولایت فقیه را در نجف مطرح کرده بودند، اما از سال ۱۳۵۶ در بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها و اظهارنظرهای عمومی به‌ویژه در مصاحبه‌های پاریس و سخنرانی‌های تهران بالاخص در زمان رفراندم کمترین اشاره‌ای به ولایت فقیه از سوی ایشان صورت نگرفت. از زمان تصویب اصل ولایت فقیه و اضافه‌شدن آن به متن قانون اساسی در مجلس خبرگان یعنی حدود آذر ۱۳۵۸ به‌تدریج از سوی حضرت امام و برخی از فقها و رجال سیاسی مطرح‌کردن اصل ولایت فقیه آغاز می‌شود. «ولایت فقیه» هرگز جزء شعارهای انقلاب اسلامی نبوده است و اقبال مردم به حضرت امام‌خمینی هرگز به‌عنوان ارتباط مولّی‌علیهم و ولی امر مطرح نبود، عنوان مرجع تقلید و محبوب ملت و رهبر انقلاب بوده اما اسمی از ولایت فقیه در میان نبود. ولایت فقیه از نیمهٔ دوّم سال ۵۸ از نمازجمعهٔ تهران

بصورت گسترده‌ای طرح شد و کم‌کم «شعار مرگ بر ضد ولایت فقیه» یکی از شعارهای ثابت محافل مذهبی رسمی شد. ولایت فقیه مولود انقلاب است نه مولّد انقلاب. غلظت رو به تزاید ولایت فقیه به حدّی شدید شده است که سیمای جمهوری اسلامی را بتدریج فرا می‌گیرد، به نحوی که از جمهوری اسلامی با ضوابط صدر انقلاب چیزی بیش از لفظ باقی نمانده، شاهد حکومت اسلامی برمبنای ولایت مطلقه فقیه هستیم.

مسئلهٔ چهارم: ولایت فقیه و جمهوری اسلامی

به‌نظر می‌رسد برخی از فقهای رسمی مافی‌الضمیر خود را اخیراً تحت نام جمهوری اسلامی مطرح کرده‌اند، این الگوهای شنیدنی حرفهای تازه‌ای است که اوّلاً در صدر انقلاب مطرح نبود ثانیاً مورد ارزیابی و رأی و رفراندم عمومی واقع نشده، در ضمن این‌که به‌عنوان آراء علمی مورد احترام است، اما هرچه هست، «جمهوری اسلامی» نیست و نمی‌تواند به‌عنوان تنها نظریهٔ برخاسته از دین و فقه معرفی شود. جمهوری اسلامی عصارهٔ اندیشهٔ انقلاب اسلامی است و من آن را اندیشه‌ای قابل دفاع، سازگار با دین و مبتنی بر مقتضیات زمان می‌دانم. می‌پندارم آنان که می‌خواهند دیندار بمانند و به ضوابط دینی وفادار باشند و در فضای حکومت دینی نفس بکشند و ضوابط مترقی قرآن و نهج‌البلاغه و ظرائف فقهی «حق‌الناس» را محقق کنند، می‌توانند بی‌دغدغه و با آرامش خیال طالب «جمهوری اسلامی» باشند.

«حکومت اسلامی براساس ولایت مطلقهٔ فقیه» به تفسیر رسمی، از اصول دین و اعتقادات مذهبی ما نیست، ولایت فقیه در هیچ آیهٔ قرآن نیامده است، به‌عینه در هیچ‌یک از روایات منقول از پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیز وارد نشده است. از احکام عقلی یا عقلایی نیز نیست، از مسائل اجماعی فقه امامیه نیز نمی‌باشد، بلکه برداشت خاص برخی فقهای ما از بعضی روایات است. این برداشت خاص بشدت متأثر از شیوهٔ کشورداری غالبِ محیطی است که آن فقها در آن نفس کشیده‌اند. یعنی بشدت رنگ وبوی سیاست شرقی دارد. فقها هیچ تصویر دیگری از حکومت، زمامداری و کشورداری جز آنچه در آن بوده‌اند نداشته‌اند، و در پس ذهن خود با الگوی رایج جامعه و عصر خود و استنتاجاتی خاص نتیجه گرفته‌اند که شارع نیز می‌باید برداشت آن را تأیید کند.

آنچه این گروه از فقها به‌عنوان ولایت فقیه مطرح کرده‌اند آمیزه‌ای از امامت انتصابی در کلام شیعه با شاهنشاهی ایرانشهری است که با فلسفهٔ فیلسوف شاهی افلاطونی عجین شده با تغییراتی جزئی به‌عنوان نظریه‌ای شرعی و فقهی بازتولید شده است. فقیه فرهمند نه از سوی مردم که از سوی شارع به ولایت می‌رسد، مصلحت مردم را بهتر از مردم درک می‌کند، و اختیاراتی همانند انسان کامل محیی‌الدین دارد: ولایت مطلقه.

ریشهٔ چهار اندیشه را به وضوح می‌توان در این نظریهٔ محترم بازجست:

اول: مؤلفه‌ای از کلام شیعه: امامت انتصابی.

دوّم مؤلفه‌ای از فلسفهٔ افلاطونی: تئوری حکیم حاکمی.
سوّم: فلسفهٔ سیاسی شاهنشاهی ایرانشهری.
چهارم: ولایت مطلقهٔ انسان کامل در عرفان محیی‌الدین.

می‌دانیم که در یک نظریهٔ سیاسی در یک فلسفهٔ سیاسی مهمتر از این‌که چه کسی باید حکومت کند، فیلسوف یا فقیه یا انسان متوسط کاردان؟ آنچه بااهمیت‌تر است: این است که چگونه باید حکومت کرد؟ در حکومت ولایی و ولایت فقیه، آنچه از شرط فقیه‌بودن زمامدار مهمتر است، مناسبات و شیوهٔ ادارهٔ جامعه است. برای تقریب به ذهن به عصر مشروطه مثال می‌زنم. مشروعه‌خواهان فقهای طرفدار مشروطه را متهم می‌کردند که شما تحت تأثیر لیبرالیسم غربی واقع شده‌اید، مشروطه لباس است که به قامت فرنگی‌ها دوخته‌اند، و شعارهایی از قبیل برابری، آزادی و قانون‌خواهی با احکام شرع انور سازگار نیست. به‌راستی قابل انکار نیست که فقهای مشروطه‌خواه از تجربه بشری در غرب استفاده کردند، اما پرسیدنی است آیا اندیشهٔ سیاسی مشروعه‌خواهان امثال مرحوم شیخ فضل‌الله نوری متاثر از استبداد شرقی و نظام شاهنشاهی نبود؟

ریشهٔ نظام شاهنشاهی در جامعه ما قدمتی دوهزار و پانصدساله دارد. این استبداد شاهنشاهی عرف دینی ما را نیز متاثر کرده است. اگر از شاه خصلت‌های عرضی ظالم‌بودن، وابستگی به اجنبی، و دین‌ستیزی و جهل از احکام شرعی را برداریم و به جای شاهِ عامیِ ظالمِ وابستهٔ دین‌ستیز، فقیهِ عادلِ مستقلِ مروج دین بگذاریم چه اشکالی دارد؟ آیا ذهنیت بسیاری از متشرعین و فقهای ما جز این است؟ یعنی یک نظام شاهنشاهی با تغییر رأس هرم قدرت سیاسی و حفظ مناسبات و شیوهٔ کشورداری که می‌توان از آن به دیکتاتوری صالح، و سلطنت اسلامی تعبیر کرد. در «سلطنت اسلامی» قدرت سیاسی متمرکز، مادام‌العمر، بدون نظارت نهادینهٔ مردمی بر آن، مافوق قانون، و قدسی است. پرسیدنی است آیا چنین حکومتی «جمهوری اسلامی» است؟ پاسخ من صریحاً منفی است. جمهوریت ضوابطی دارد، امری ذوقی و استحسانی نیست که بگوئیم: «جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که جمهور مردم مکلفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند.» بدون قائل‌شدن به حق انتخاب مردم، حق سؤال، حق نظارت، گردش مسالمت‌آمیز رأس هرم قدرت سیاسی، برابری حقوقی همه آحاد مردم، عدم اعتقاد به حق ویژه برای هیچ طبقه، صنف و گروهی جمهوریت محقق نمی‌شود. اگر ولی فقیه فوق قانون اساسی باشد، دیگر حکومت جمهوری نیست. اگر رهبر منتخب مردم نباشد، منصوب شارع باشد که توسط فقهای عظام کشف می‌شود، قطعاً چنین حکومتی جمهوری نیست. باور کنیم که «جمهوری اسلامی» بتدریج به «حکومت ولایی» استحاله شده است.

یکی از فقهای محترم شورای نگهبان در کتابی بنام ***کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*** دربارهٔ حکومت اسلامی مرقوم فرموده‌اند: «مقام رهبری به نسبت مردم مقام ولیّ و قیم به نسبت مولّی علیه است، لازمهٔ این‌که کسی ولیّ دیگری باشد، چه دیگری فرد یا جامعه باشد، این است که ادارهٔ امر مولّی‌علیه در دست ولیّ اوست، این مقتضای ولایت است، هرآنچه به مصالح امّت از حیث امت‌بودن

مربوط می‌شود، او ولیّ ایشان است و در این امور مردم اختیاری ندارند و اعتباری به رضایت و کراهت مردم در این امور [عمومی] نیست، وقتی خداوند فقیه را ولیّ امت کرده است، تصمیمات او در حق مردم نافذ است و اراده و رضایت ولیّ بر مردم حاکم است. مردم در امور [عمومی] اصولاً اختیاری ندارند. مقتضای ولایت، الغای اختیار مولّی‌علیه [در حوزهٔ ولایت] است.» (صفحهٔ ۱۶ـ۱۸) «دایرهٔ ولایت گسترده‌تر از حدود تصمیم‌گیری دربارهٔ مصالح عمومی است. ولیّ باید فضای جامعه را به گونه‌ای آماده سازد که امت به سوی عمل به احکام اسلام هدایت شود و همگی آنان به احکام جامهٔ عمل بپوشانند و از آن سر برنتابند.» به نظر ایشان حوزهٔ ولایت مطلقه فقیه از حوزهٔ امور عمومی هم فراتر است، یعنی وظیفه حکومت است که همهٔ مردم را عامل به احکام کند و آحاد جامعه را به بهشت ببرد. حکومت ولایی را درست بشناسیم.

در خاتمه لازم می‌دانم عباراتی از مقام محترم رهبری جمهوری اسلامی که دربارهٔ ولایت فقیه منتشر شده از کتاب ***اجوبة الاستفتاءات*** را به اطلاع شما برسانم، تا با بصیرت بیشتری بدانیم کدام اندیشه و برداشت از ولایت فقیه بر جامعه ما حکومت می‌کند، برای دقت بیشتر ترجمهٔ عبارات را از دفتر ایشان بی‌هیچ توضیحی می‌خوانم:

«ولایت فقیه که عبارت است از حکومت فقیه عادل و دانا به احکام دین، حکم شرعی تعبّدی است که مورد تأیید عقل نیز می‌باشد و در تعیین مصداق آن روش عقلایی است» (سؤال ۵۹).

«ولایت فقیه در رهبری جامعه اسلامی و ادارهٔ مسائل اجتماعی در هر عصر و زمان از ارکان مذهب حقّه اثنی‌عشری است که ریشه در اصل امامت دارد.» (سؤال ۶۴).

«در نظر ما التزام به ولایت فقیه همان التزام به اسلام و ولایت ائمهٔ معصومین است و قابل فسخ نیست. مراد از ولایت مطلقهٔ فقیه این است که باید خواسته و صلاحیت حاکم اسلامی در مواردی که به مصالح عامهٔ اسلام و مسلمین مربوط می‌شود برخواسته و صلاحدید عامهٔ مردم مقدّم گردد.» (سؤال ۶۶).

در آخرین سؤال پرسیده‌اند: «آیا ولایت فقیه یک مسئله تقلیدی است یا اعتقادی و حکم کسی که به آن اعتقاد ندارد چیست؟» پاسخ: «ولایت فقیه از شئون ولایت و امامت و از اصول مذهب است و احکام راجع به ولایت مثل سایر احکام فقهی از ادلهٔ شرعی استنباط می‌شدند، و کسی که نهایتاً براساس دلیل به عدم قبول ولایت رسیده، معذور است» (سؤال ۷۰)

امیدوارم مباحث مطرح‌شده در این جلسه اوّلا معتقدان جمهوری اسلامی را به تأمل بیشتر برانگیزد و ثانیاً در اتقان و استحکام اندیشهٔ جمهوری اسلامی به‌کار آید.

اندیشه جمهوری اسلامی از دیدگاه استاد مطهری[1]

آراء شهید مطهری اندک‌اندک به بوتهٔ فراموشی سپرده می‌شود. حال آنکه اندیشه‌های وی نقطهٔ وفاقی بین اهل علم و زمامداران جامعه است.

در اندیشهٔ سیاسی، چهار مفهوم حق، عدالت، آزادی و قدرت، نقشهای محوری و اصلی دارند. خوشبختانه شهید مطهری آراء خود را در این محورها به‌روشنی بیان کرده است.

اول: حق

مهمترین مفاهیم چهارگانه حق است. وجه تمایز شهید مطهری از دیگر فقها به رسمیت‌شناختن حقوق فطری و طبیعی انسان توسط ایشان است. حقوق فطری و طبیعی انسان یعنی حقوقی که غیرقابل سلب و دائمی بوده و لزوماً از متن احادیث و قرآن برنیامده است ولی این امر از دینی‌بودن این حقوق چیزی نمی‌کاهد. این حقوق از جمله حقوق امضایی هستند که توسط عقل کشف می‌شوند و شرع نیز آنها را تأیید می‌کند و هر انسانی بما هو انسان واجد این حقوق است. پذیرش حقوق طبیعی، حق تعیین سرنوشت، حق حاکمیت ملی، حق آزادی، حق حیات، حق مقاومت در مقابل ظلم و... را به‌دنبال خود خواهد داشت.

البته مطهری «تکلیف» را هم به رسمیت می‌شناسد. او از جمله متفکرانی است که حق انسانی را با تکلیف الهی سازگاری می‌بخشد و از فروافتادن در وادی حق‌اندیشی‌های مطلق یا تکلیف‌اندیشی‌های مطلق مصون مانده است. برخلاف دو جریانی که در جامعه امروز ما یکی تنها به تکالیف نظر دارد و حقوق طبیعی انسانها را منکر می‌شود و جریان دیگری که در مقابل این تفریط به افراط افتاده است و تنها به حقوق انسانی نظر دارد و از تکالیف الهی غافل مانده است.

دوم: عدالت

در مورد رابطهٔ عدالت و دین مطهری معتقد است که عدلیه از جمله شیعه به این پرسش تاریخی ــ دین بر عدالت مقدم است یا عدالت مقدم بر دین و به عبارت دیگر دین باید عادلانه باشد یا عدالت دینی باشد؟ ــ در مواجهه با اشاعره پاسخ داده است که عدالت ماقبل دین است و معیار انتخاب و گزینش دین می‌باشد، پس دین باید عادلانه باشد، نه این‌که عدالت دینی باشد.

---

۱. گزارش هفته‌نامهٔ *آبان* (شمارهٔ ۲۴، ۷۷/۲/۱۹) و هفته‌نامهٔ *توس* (شمارهٔ ۷۵۵، ۷۷/۲/۲۱) از سخنرانی سالگرد شهادت استاد مطهری در دانشگاه صنعتی امیرکبیر، تهران، ۱۲ اردیبهشت ۱۳۷۷.

سوم: آزادی

در مورد آزادی، منطق مطهری، منطق حجت و برهان و استدلال است و معتقد است که اسلام هیچگاه در مواجهه با افکار دیگر کم نمی‌آورد که مجبور به استفاده از زور باشد. دینداری باید با اختیار همراه باشد و به این بهانه که اگر مردم را به حال خود رها کنیم، اشتباه می‌کنند، حکمرانان حق ندارند که آزادی را از آنان سلب کنند. ملتی که همواره قیّمی بالای سر اوست و نمی‌گذارد که اشتباه کند، هرگز رشد نمی‌کند و قدرت انتخاب بدست نمی‌آورد. مطهری می‌گوید که هرگز از طرح شبهات نگران نبوده‌ام، زیرا اسلام با طرح این سؤالات رشد می‌کند. من از آن می‌ترسم که دینداران جرأت رویارویی و پاسخگویی به سؤالات را نداشته باشند، تنبلی کنند و اندیشهٔ خود را بکار نگیرند.

چهارم: قدرت

در زمینهٔ قدرت، مطهری به مسئولیت حاکم در برابر مردم تصریح می‌کند. یعنی مردم حق سؤال‌کردن از حکام را دارند. او حکومت علی(ع) را حکومتی پاسخگو در مقابل مردم معرفی می‌کند و معتقد است دین به مردم اجازهٔ انتقاد از زمامداران را داده است و حتی آنها را تشویق به این امر کرده است. مطهری خط قرمز حکومت علی(ع) را تمسک مخالفان به سلاح می‌داند و درغیر این صورت مردم را در سؤال و انتقاد و استیضاح آزاد می‌گذارد. از نظر او هیچ فرد غیرمعصومی مافوق انتقاد نیست و اگر باب انتقاد بسته شود، حاکم بیش از هر فرد دیگری متضرّر خواهد شد.

حکومت دینی حکومتی است انتخابی که در آن فقیه منتخب مردم است و خادم مردم محسوب می‌شود. حتی پیامبر(ص) در منصب زمامداری مردم ــ بعد از مناصب تبلیغ احکام الهی و قضاوت که در آنها رأی مردم خواسته نمی‌شود ــ بنا به امر قرآنی «شورا» نظر مردم را جویا شده و ملاک عمل قرار می‌دادند.

جمهوری اسلامی از دیدگاه مطهری

جمهوری اسلامی آنگونه که استاد مطهری معرفی می‌کند حکومتی است که زمامدار آن از طرف مردم به‌طور موقّت انتخاب می‌شود و براساس قوانین اسلامی حکومت می‌کند. و با این اندیشه که فقها رهبر منصوب از طرف خداوند را «کشف» می‌کنند و او را «می‌پذیرند»، به هیچ وجه سازگاری ندارد.

امروز از تریبونهای رسمی گفته می‌شود که جمهوری اسلامی حکومتی است که مردم موظفند آنرا بپذیرند و پذیرفته‌اند. به این معنی قرآن هم جمهوری است اسلام هم جمهوری است. می‌گویند که امام خمینی «اسلام ناب» را معرفی کرد و فرصت تبیین «جمهوری ناب» را نیافت. در جمهوری ناب مردم موظف به پذیرش و تولّی هستند، حال آنکه در جمهوری غیر ناب مردم ذی‌حقّند و رهبر را انتخاب می‌کنند.

در پاسخ به این اندیشه باید گفت که حضرت امام قبلاً روشن کرده‌اند که «جمهوری به همان معنایی که در همه جای دنیا جمهوری است، منتها حاکم باید به قوانین اسلام حکم کند». اگر امروز کسانی معانی جدیدی را برای جمهوری تعبیه کرده‌اند، جهت مشروعیت‌بخشیدن به این معانی و آراء باید باز هم از مردم نظر خواسته شود و رأی گرفته شود. چنین نظریاتی که مبتنی بر تکلیف‌اندیشی مطلق هستند، راه را برای طرح نظریات مخالف افراطی حق‌اندیشی‌های مطلق باز می‌کنند.

فلسفهٔ موقت‌بودن دوران رهبری

اما فلسفهٔ موقتی‌بودن دوران زمامداری حاکم اسلامی را می‌توان از بیانات حضرت امام استفاده کرد. ایشان در آغاز انقلاب در نخستین سخنرانی خود در بازگشت پیروزمندانه به وطن در بهشت‌زهرا فرمودند: «اگر پدران ما زمانی به حکومت مشروطه رأی دادند، چرا برای ما معتبر باشد؟» اگر فردی دیروز افضل بوده به چه دلیل همواره افضل است؟ آیا نباید در هر دوره مشخص زمانی این مهم را سنجید؟

مطهری اولین فقیه شیعی است که مبنای موقت‌بودن دوران زمامداری را مطرح کرده است. قرائت مطهری از ولایت فقیه همان قرائت فقهای مشروطه است. علمای عصر مشروطه قائل بودند که فقها باید بر حکومت نظارت کنند و ببینند که آیا حاکمان شرائط دینی را حائز هستند یا خیر؟ و نظارت کنند که آیا قوانین اسلامی در جامعه اجرا می‌شود یا نه؟ به‌نظر مطهری، ولایت فقیه یک ولایت ایدئولوژیکی است و این‌گونه نیست که فرد مباشرتاً ادارهٔ جامعه را برعهده بگیرد. ولایت فقیه از دیدگاه شهید مطهری نظارت یک ایدئولوگ و کارشناس اسلامی بر اجرای قوانین اسلامی در جامعه است.

ضوابط انتقاد از حاکمیت و موقت‌بودن دوران رهبری در حکومت دینی[1]

● آیا انتقاد از حاکم برای «عموم» مجاز است یا به «خواص» اختصاص دارد و آیا تمام موضوعات انتقادی از حاکم می‌تواند جنبه طرح عمومی داشته باشد یا خیر؟ با انتقاد از حاکم چه اهدافی را (اهداف مثبت) پیگیری می‌کنیم؟

○ در منابع معتبر اسلامی از فریضه‌ای بنام «النصیحة لائمة المسلمین» سخن به میان آمده است. نصیحت یعنی خیرخواهی. خیرخواهی اقتضا می‌کند که اگر زمامداران اسلامی موضعی به حق گرفتند، تأیید و حمایت شوند و اگر در موردی خطا کردند، جهت اصلاح به آنها تذکر داده شود و از آنان خیرخواهانه انتقاد شود.

امیرالمؤمنین(ع) در موارد متعددی از انتقادات و اعتراضات صریح خود از خلیفهٔ سوّم و نیز معاویة به‌عنوان «نصیحت» یاد کرده است (برای نمونه رجوع کنید به نامهٔ ۲۸ و ۷۳ نهج‌البلاغه) امام علی(ع) یکی از حقوق متقابل مردم و زمامداران را «نصیحت» نگاشته است. در اندیشهٔ اسلامی نصیحت از دو حیث عمومیت دارد: اوّل، همگانی است و تنها به خواص و نخبگان جامعه اختصاص ندارد. دوّم: این نصیحت همگانی می‌تواند عمومی و علنی و آشکار باشد، و لزوماً پنهانی و خصوصی و محرمانه نیست، جز در امور نظامی و موارد هم‌عرض آن. از جملهٔ ادلّهٔ عمومیت فریضهٔ نصیحت و انتقاد و عدم اختصاص انتقاد از رهبری به خواص، فرمایشات صریح امیرالمؤمنین(ع) در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه ــ منشور جاودانهٔ حقوق عمومی در اسلام ــ می‌باشد:

«پس در ادای آن حق (حق والی بر مردم) بر شما باد یکدیگر را نصیحت‌کردن و یاری‌رساندن، ولکن از جمله حقوق واجب خداوند بر بندگان، به مقدار توان نصیحت‌کردن است و در برپاداشتن حق میان خود یاری یکدیگر نمودن. وهیچکس هرچند قدر وی در حق بیشتر بود و فضیلت او در دین پیشتر، بی‌نیاز نیست که او را در گزاردن حق خدا یاری کنند. و هیچکس هرچند مردم او را خوار شمارند و دیده‌ها وی را بی‌مقدار، خُردتر از آن نیست که کسی را در انجام‌دادن حق یاری کند یا دیگری به یاری او برخیزد.» این فرمایشات به صراحت به عمومیت نصیحت دلالت می‌کند. در همین خطبهٔ شریفه امام(ع) می‌فرمایند: «شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید و نخواهم مرا بزرگ

---

۱. خبرنگار روزنامهٔ ***فردا*** پس از انتشار خبر سخنرانی پیشین در سالگرد استاد مطهری در دانشگاه صنعتی امیرکبیر (اردیبهشت ۱۳۷۷) دو سؤال مطرح کرد که کتباً به آنها پاسخ گفتم (۱۳۷۷/۲/۲۸). روزنامهٔ ***فردا*** از چاپ آن امتناع کرد.

انگارید، چه آن کس که شنیدن سخن حق بر او گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بود، کار به حق و عدالت بر وی دشوارتر است. پس از گفتن حق یا رأی‌زدن در عدالت بازمایستید، که من نه برتر از آنم که خطاکنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن تواناتر است.»

وقتی امام معصوم(ع) چنین می‌فرماید، رهبران غیرمعصوم جای خود دارد که از انتقاد استقبال نمایند. از جمله ادلّهٔ جواز نصیحت و انتقاد علنی و آشکار خطبهٔ ۳۴ نهج‌البلاغه است: «مردم مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی. بر من است که خیرخواهی از شما دریغ ندارم...، اما حق من بر شما این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکارا حق نصیحت را ادا نمائید.» (النصیحة فی‌المشهد و المغیب) سیرهٔ امیرالمؤمنین نیز در هر دو مورد دالّ بر عمومیت است. انتقادکنندگان از ایشان تنها از خواص نبودند و علنی و آشکارا و در مجالس عمومی به حضرت اعتراض می‌کردند. امیرالمؤمنین(ع) نیز همواره (تا زمانی که دست به اسلحه نبرده بودند) با سعهٔ صدر و حجت و منطق با مخالفین و منتقدین خود مواجه می‌شد و هرگز از بابت این‌که انتقاد از خلیفه و امام و رهبر مختص به خواص است و یا انتقاد از خلیفهٔ مسلمین در ملأ عام ممنوع است، سخنی و نهیی وارد نشده است.

در زمان امام علی(ع) با وجود سه جنگ خانگی طی ۴ سال و شش ماه تمسک به عناوین ثانویه برای جلوگیری از انتقادات به بهانهٔ تضعیف رهبری و توطئه دشمنان غدّار از همهٔ زمانها فراهم‌تر بود، اما حضرت هرگز از انتقاد و آزادی‌های مشروع جلوگیری نفرمودند. در عصر ما نصیحت و انتقاد عمومی نهادینه شده است. مردم از طریق رسانه‌های گروهی بویژه جرائد و برگزاری سخنرانی و تظاهرات در چهارچوب قانون آراء خود را با زمامداران در میان می‌نهند. نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی نیز موظفند به وظیفهٔ شرعی نصیحت به ائمهٔ مسلمین عمل کنند. مهمتر از آن نمایندگان مردم در مجلس خبرگان موظفند بر عملکرد رهبر نظارت نمایند و او را از انتقادات و ارشادات و تذکرات خود محروم ننمایند. قانون اساسی نیز مردم را از چنین حق مسلم شرعی محروم نکرده است. نحوهٔ طرح انتقاد از زمامداران در هر عصری با فرهنگ عمومی جامعه تناسب دارد. هرچه جامعه رشیدتر و رهبر تواناتر و متشرع‌تر باشد، نصیحت و انتقاد روان‌تر و عادی‌تر است. در جوامعی که فرهنگ عمومی نحیف و رنجور است و یا زمامداران به لحاظ علم و تدبیر و تهذیب ناتوان‌ترند، انتقاد به رهبر تضعیف نظام و توطئهٔ استکبار قلمداد شده از خیرخواهی و انتقاد جلوگیری می‌شود. یک رهبر مقتدر در یک جامعهٔ رشید نه‌تنها از انتقادات و تذکرات قانونی نمی‌هراسد بلکه برای استحکام و اتقان بیشتر تصمیمات بشریش (که قطعاً در معرض خطا و کاستی است) استقبال می‌کند. بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی(قدس‌سرّه) در موارد متعددی بر لزوم انتقاد از رهبر تأکید فرموده‌اند، به‌عنوان نمونه: «اگر من پایم را کج گذاشتم، شما مسئولید، اگر نگوئید چرا پایت را کج گذاشتی، باید هجوم کنید، نهی کنید که چرا؟» (**صحیفهٔ نور**، ج ۸، ص ۴۷) «اگر من یک خلافی کردم، همه‌تان هجوم آورید که چرا اینکار را می‌کنی؟ من سرجایم

می‌نشینم، همه‌تان مسئولید، همه‌مان مسئولیم» (ج ۸، ص ۶۰).

«تربیت اسلامی این است که در مقابل اجرای احکام خدا، هیچ ملاحظه از کسی نکند، این آقاست، این غیرآقا، این پدر است، این پسر، این رئیس است این مرئوس، ابداً این مسائل نباشد در کار، مسئله این باشد که این آیا به طریق اسلام عمل می‌کند یا نه. (اگر) به طریق اسلام دارد عمل می‌کند، هر فردی باشد باید از او قدردانی کرد و تشویق کرد و محبت کرد (و اگر) برخلاف اسلام باشد، هر فردی باشد، یک روحانی عالی‌مقام باشد، یک آدمی باشد که مثلاً رأس باشد، یک سرکرده باشد، وقتی دیدند برخلاف مسیر دارد عمل می‌کند، هریک از افراد موظفند که به او بگویند که این خلاف است و جلویش را بگیرند.» (ج ۹، ص ۱۹۴).

«شیطان وسوسه می‌کند در انسان که تو حالا صاحب قدرت هستی، صاحب کذا هستی دیگران چکاره‌اند؟... دیگران می‌باید اطاعت‌کننده چشم‌بسته باید اطاعت کنند... این همه برای این است که انسان خودش را نساخته، اگر انسان خودش را ساخته بود، هیچ بدش نمی‌آمد که یک رعیتی هم به او انتقاد کند، اصلاً بدش نمی‌آمد، از انتقاد بدش نمی‌آمد.» (ج ۱۳، ص ۷۲).

«انسان باید از کسانی که به او خرده می‌گیرند از آنها یاد بگیرد، کسانی که از او تعریف می‌کنند، بداند که این زبان تعریف ــ خصوصاً در اموری که جای انتقاد است ــ این همان زبان شیطانی است، آن هم تأییدش شیطانی است.» (ج ۱۴، ص ۹۷).

«نباید گمان کنیم که هرچه می‌گوییم و هرچه می‌کنیم کسی را حق اشکالی نیست، اشکال بلکه تخطئه هدیهٔ الهی است برای رشد انسانها.» (ج ۲۰، ص ۱۷۰).

بنابراین در اندیشهٔ امام‌خمینی انتقاد از رهبری نه‌تنها جایز بلکه لازم است.

استاد شهید مرتضی مطهری که «آثار او بدون استثنا خوب است»، انتقاد از رهبران را از لوازم جامعهٔ اسلامی می‌داند. در توصیف پیامبر(ص) می‌نویسد: «ظرفیت شنیدن انتقاد و تنفر از مداحی و چاپلوسی. او گاهی با اعتراضات برخی یاران مواجه می‌شد، اما بدون آنکه درشتی کند نظر ایشان را به آنچه خود تصمیم گرفته موافق می‌کرد.» (مجموعه آثار ج ۲، ص ۲۶۰، وحی و نبوت). مطهری ضمن ممنوع‌دانستن نشر دروغ و اغفال، نسبت به رهبران تصریح می‌کند: «یک‌وقت کسی به کار رئیس حکومت ایراد می‌گیرد که مثلاً آقا فلان کارکردی، به این دلیل غلط بوده است، واضح است که این آدم باید بیاید حرف خودش را بزند.» (پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۷۷). مطهری براین قاعدهٔ نورانی تأکید می‌کند که «معتقد بوده و هستم که هر مقام غیرمعصومی که در وضع غیرقابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است، هم برای اسلام.» (پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب مسئلهٔ حجاب ص ۷۱) بنابراین در اسلام مقام مافوق انتقاد نداریم.

اهدافی که در امر انتقاد از رهبری دنبال می‌شود:

۱. عمل به تکلیف شرعی نصیحت به ائمه مسلمین.

۲. امور عمومی ملک جامعهٔ اسلامی است. رهبر به‌عنوان نماینده و امین مردم متصدی امور

عمومی است. واضح است که آراء و تذکرات مردم (ولی‌نعمتان حقیقی) در چهارچوب شرع توسط رهبر به عنوان خدمتگزار مردم می‌باید دقیقاً رعایت شود.

۳. به سبب تذکرات و انتقادات عمومی، رهبر به بسیاری از جوانب امور که از دید وی مخفی مانده بود علم پیدا می‌کند.

۴. با جواز انتقاد از زمامداران مشارکت عمومی در ادارهٔ جامعه و سطح فرهنگ عمومی بالا رفته، جامعه رشیدتر می‌شود.

۵. با انتقاد از رهبران ضریب خطای تصمیمات کلان اجتماعی تنزل کرده، ضریب اطمینان تصمیمات رهبری بالا می‌رود. درنتیجه انتقاد قانونی از رهبر و زمامداران به تقویت نظام می‌انجامد و دشمنان نظام را ناامید می‌سازد.

۶. با محروم‌کردن جامعه از انتقاد به رهبری، خصائل ناپسند نفسانی در رهبر رشد می‌کند و روحیهٔ تملق و چاپلوسی بالا می‌گیرد و درنهایت نظام تضعیف می‌شود. در خطبه‌های نمازجمعه تهران در ۱۱ محرم امسال در بحث از عبرتهای عاشورا به حق از تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت موروثی احساس خطر شد. یکی از عواملی که جمهوری اسلامی را به نظام سلطنتی استحاله می‌کند جلوگیری از انتقادات قانونی و مشروع جامعه از رهبری است.

● با توجه به این که حاکم در حکومت اسلامی و قانون اساسی به‌عنوان بالاترین مرجع، شخصی با ویژگی‌های خاص که در قانون اساسی به آن اشاره شده است، به‌شمار می‌رود. آیا این ویژگی‌ها، خصایصی هستند که با تغییر زمان در آنها کاستی یا افزایشی صورت می‌گیرد که باعث [تغییر] نظر مردم بشود؟ به‌ویژه که در قانون پیش‌بینی شده هرگاه حاکم واجد این شرایط نباشد از سمت خود معزول است. با درنظرداشتن این آرایش حکومتی جایگاه انتخاب نسلها کجاست؟ ضمن این‌که باوجود مجلس خبرگان رهبری ــ که در هر دوره انتخاب مجدد می‌شود ــ و رهبری را تأیید و یا رهبر جدید را تعیین می‌کنند، آیا نظر امام(ره) ــ استناد به آنچه که در بهشت زهرا فرموده‌اند که هر نسلی به حاکمان خودش مشروعیت می‌بخشد ــ تامین نخواهد شد؟

○ آیا در جمهوری اسلامی رهبری مادام‌الصفة و مادام‌العمر است یا این‌که دوران زمامداری موقت و ادواری است؟ آنچه قبل از رفراندم جمهوری اسلامی از سوی نظریه‌پردازانی از قبیل استاد مطهری به مردم معرفی شد و مردم براساس آراء آنان با اکثریت قریب به‌اتفاق به جمهوری اسلامی رأی مثبت دادند، موقت‌بودن دوران رهبری جمهوری اسلامی است. استاد شهید مطهری (که بنا به تصریح مقام محترم رهبری آرائش مبنای نظری جمهوری اسلامی است) در مصاحبهٔ رسمی تلویزیونی در آستانهٔ رفراندم جمهوری اسلامی (فروردین ۱۳۵۸) تصریح کرد: «جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامهٔ مردم است، برای مدت موقت و محتوای آن اسلامی است.» (پیرامون انقلاب اسلامی ص ۸۰) مهمتر از آن امام خمینی معمار بزرگ

جمهوری اسلامی در پاریس در معرفی جمهوری اسلامی به جهانیان فرمودند: «اما جمهوری به همان معنایی که همه‌جا جمهوری است، لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام می‌باشد این‌که ما جمهوری می‌گوییم اینست که هم شرائط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است... و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه‌جا هست.» (***صحیفهٔ نور***، ج ۳، ص ۱۴۵). امام‌خمینی در نطق تاریخی خود در بهشت‌زهرا در ۱۲ بهمن ۵۷ فرمودند: «به چه حقی ملّت پنجاه‌سال پیش از این سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملّتی به دست خودش است... ملت در صدسال پیش از این، صدوپنجاه‌سال پیش از این یک ملّتی بوده، یک سرنوشتی داشته و اختیاری داشته، ولی او اختیار ماها را نداشته است که یک سلطانی را بر ما مسلط کند.» (ج ۴، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).

بار دیگر امام تصریح می‌فرمایند: «هر ملتی باید خودش سرنوشت خودش را تعیین کند یعنی ما الان خودمان باید سرنوشت خودمان را تعیین کنیم. ما حق نداریم سرنوشت اعقابمان را تعیین کنیم. اعقاب ما بعد می‌آیند، خودشان سرنوشتی دارند، به دست خودشان باید باشد، نه به‌دست من و شما... چه حقی دارند پدرهای ما که سرنوشت ما را تعیین بکنند.» (***صحیفهٔ نور***، ج ۵، ص ۱۵).

براساس فرمایش امام، جمهوری در همه‌جای دنیا (امثال جمهوری مادام‌العمر عراق مراد نظر نیست) سه شاخصه دارد: زمامدار با رأی مردم انتخاب می‌شود، مدت زمامداری او موقت و ادواری است، محدودهٔ اختیارات او مقید به قانون و در برابر نمایندگان مردم مسئول است.

نویسندگان قانون اساسی مسئله موقت‌بودن ریاست جمهوری را در اصل ۱۱۴ پیش‌بینی کردند: «رئیس جمهور برای مدت چهارسال با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود و انتخاب مجدّد او به‌صورت متوالی تنها برای یک دوره بلامانع است.» (رجوع به صورت ***مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی***، صفحات ۱۲۱۱ و ۱۲۱۲) خاطرنشان می‌سازد که ادلهٔ ارائه‌شده از سوی قانونگذار عام است و اختصاصی به رئیس‌جمهوری ندارد «فلسفهٔ این اصل این است که یک نفر جا خوش نکند و قدرتش به حدی ریشه‌دار نشود که بتواند مقدرات مردم را قبضه کند و نظام به فساد و دیکتاتوری کشیده نشود. حکومت طولانی غالباً به استبداد کشیده می‌شود. در این مدت افراد لایق در گوشه و کنار مملکت پیدا می‌شوند.» (منبع پیشین)

وقتی ریاست جمهوری که به‌مراتب قدرتش از مقام رهبری کمتر است و تحت نظارت رهبر و مجلس نیز هست، دوران ریاست و اقتدارش باید موقت و محدود باشد به طریق اولیٰ (دلیل اولویت) رهبری که اختیارات مطلقه دارد و نظارتی از قبیل نظارت بر رئیس‌جمهوری شامل حالش نمی‌شود، ادلهٔ توقیت و ادواری‌بودن زمامداری در مورد آن صادق است. سؤال جدی این است که فرد واحدی که دیروز رئیس‌جمهور بود و امروز رهبر شده است، چه نکته‌ای در وی عوض شده است که ادامهٔ ریاست جمهوری او ممنوع بود اما زمامداری مادام‌العمر او بدون اشکال است؟ بقول استاد مطهری «ضمن این‌که مانند عوام فکر نمی‌کنم که هرکه در طبقهٔ مراجع قرار گرفت مورد عنایت

خاصّ امام زمان(عج) است و مصون از خطا و گناه و فسق است. اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلاموضوع بود.» (پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب ***مسئلهٔ حجاب***، ص ۷۱).

اصل تقید دوران زمامداری به ده‌سال پس از رحلت امام(ره) در مجلس بازنگری قانون اساسی مطرح شد و به تصویب کمیسیون مربوط رسید و در چندین جلسه عمومی مورد بحث قرار گرفت و بالاخره با عنایت به نامهٔ دبیر وقت جامعهٔ مدرسین از متن اصلاحات قانون اساسی حذف شد، (مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی از صفحه ۱۲۰۹ الی ۱۲۸۴ بویژه صفحهٔ ۱۲۴۸).

صفات رهبری مانند هر انسان دیگری می‌تواند در طول زمان دستخوش تغییر قرار گیرد. احتمال زوال عدالت بواسطه ارتکاب بعضی امور، زوال صفت علم بواسطهٔ کبر سن، زیر سؤال‌رفتن صفت تدبیر در اثر کثرت خطا در ادارهٔ جامعه و در هر صورت ادبار مردم در صورت ضعف عملکرد رهبر یا منصوبین طراز اولش (از قبیل رئیس قوهٔ قضائیه، اعضای شورای نگهبان، فرمانده سپاه، رئیس بنیاد مستضعفان، تولیت آستان قدس رضوی، رئیس سازمان صدا و سیما و...). خبرگان مطابق اصل ۱۱۱ قانون اساسی بر بقای شرائط رهبری نظارت می‌کنند. این حداقل نظارت است. تنها با اضافه‌شدن توقیت و نظارت بر عملکرد (علاوه بر نظارت بر بقای شرائط) و حق سؤال قانونی و استیضاح، نظر حضرت امام خمینی(ره) در بهشت‌زهرا تأمین می‌شود. چه‌بسا در این فاصلهٔ ده‌ساله افراد دیگری افضل شده باشند، بویژه که کارنامهٔ ده‌ساله رهبر در انتهای مدت زمامداری او قابل ارزیابی و نقد است. واضح است که انتخاب مجدد تنها یک دورهٔ متوالی بلامانع است.

ضمناً تجدید انتخابات مجلس خبرگان در هر ۸ سال باعث نمی‌شود مشکلات مادام‌العمربودن رهبری مرتفع شود. براساس چنین استحساناتی با تجدید انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی در هر ۴ سال نیازی به تجدید کابینه نیز باقی نمی‌ماند. این اشکالات بویژه زمانی که در مقطعی مجلس خبرگان با نظر غیرمستقیم رهبر تعیین شوند مضاعف می‌شود. به این معناکه شورای نگهبان (منصوب رهبر) به اندازهٔ تعداد نمایندگان خبرگان یا یکی دو نفر بیشتر را از میان قائلان به یک مشی خاص به مردم معرفی کند، در این صورت چنین مجلسی پیش از آنکه منتخب مردم باشد به یک واسطه منصوب رهبر است. (شبههٔ جدی دور) و واضح است که با ضعف مفرط مهمترین نهاد نظارتی، نظام با چه مخاطرات جدی مواجه می‌شود. به هرحال سلامت و اتقان و بقای نظام جمهوری اسلامی اقتضا می‌کند مطابق نظر حضرت امام در بهشت‌زهرا، و براساس معرفی نظریه‌پرداز بزرگ جمهوری اسلامی استاد مطهری و برمبنای ضوابط جمهوریت در همه جای دنیا (به فرمودهٔ امام راحل) دوران زمامداری رهبر موقت باشد.

رئیس‌جمهور، منتخب مردم یا معاون اجرایی منصوب رهبر؟[1]

● یکی از بحثهایی که طی روزهای اخیر مطرح شده انتصابی‌بودن رئیس جمهور است. گفتگو را از اینجا شروع می‌کنیم که اصولاً چرا این نظر و دیدگاه در چنین شرایطی طرح می‌شود و جریان یا افرادی که این نگاه را دارند از چه ویژگیهایی (به لحاظ سیاسی) برخوردارند؟

○ این دیدگاه قبلاً هم در جامعه ابراز شده، من از آقای مصباح یزدی تشکر می‌کنم که با وضوح و صراحت، عقیده خود را ابراز کردند. قطعاً این اظهارنظرها موجب شفاف‌ترشدن جریانهای موجود سیاسی در جامعه دینی ما می‌شود. اما این‌که چرا الان مطرح می‌شود باید گفت به‌طور کلی دیدگاه موردنظر به این نتیجه رسیده است که به شکل رو به تزایدی خودش را مطرح کند. صاحبان این دیدگاه در زمان پیروزی انقلاب مطلقاً در مورد این زوایای فکرشان سخنی به میان نیاوردند و به‌تدریج در زمان تصویب قانون اساسی خصوصاً در مجلس بازنگری قانون اساسی و قبل از رحلت امام(ره) رگه‌هایی از آنرا مشاهده می‌کنیم. اما در دههٔ اخیر، یعنی پس از رحلت حضرت امام(ره) ما شاهد این هستیم که به شکل زائدالوصفی این دیدگاه در جامعه مطرح می‌شود.

جریانی به شکل پیش‌بینی‌شده‌ای تبدیل «جمهوری اسلامی» به «حکومت اسلامی» را دنبال می‌کند برای این مسئله قراین متعددی می‌توان ارائه کرد. در جمهوری اسلامی مردم صاحب «حق انتخاب» هستند و تمامی ارکان سیاسی جامعه مستقیم و غیرمستقیم توسط مردم انتخاب شده و مقابل مردم مسئولند و در غیر حوزه الزامات شرعی موظفند به رأی و نظر مردم عمل کنند. ضوابط دینی هم در این جامعه اجرا می‌شود چون اکثریت مردم دیندار هستند و در قانونی هم که به رفراندوم گذاشته شد و توسط اکثریت مردم پذیرفته شد این ضابطه آمده است لذا جمهوری اسلامی آمیزه‌ای از ضوابط دینی و حق انتخاب مردم است، اما جریانی وجود دارد که به هیچ‌وجه با «جمهوریت» جمهوری اسلامی سازگار نیست و برای حذف جمهوریت یا قلب ماهیت آن اقدام می‌کند. در این دیدگاه مردم صاحب «حق انتخاب» نیستند و اگر هم در مواقعی می‌بینیم که گفته می‌شود که مردم می‌توانند رئیس‌جمهور و یا نمایندگان مجلس را انتخاب کنند درواقع رسمیت و اعتبار و مشروعیت آن فرد منتخب را به لحاظ دینی به تنفیذ ولی فقیه می‌دانند نه به رأی مردم، و اکتفا نمی‌کنند به این‌که حتی آن منتخب شرایط شورای نگهبان را احراز کرده باشد و توسط مردم از بین احرازشدگان شورای نگهبان انتخاب شده باشد، بلکه معتقدند اعتبار قانونیش باید با نصب ولی فقیه باشد.

---

۱. *صبح امروز*، ۱۳۷۷/۱۰/۱۵.

این دیدگاه به واقع به هیچ وجه به «حق انتخاب» قائل نیست و اگر جایی به انتخاب تن داده از «باب ضرورت» است، مثل «اکل میته» یعنی این‌که وقتی ما به اضطرار بیفتیم و یا به حرج دچار شویم می‌توانیم گوشت مرده هم بخوریم، این اندیشه اگر به انتخاب تن می‌دهد برای این است که به اصطلاح حکومت اسلامی را به استبداد متهم نکنند و وهنی به دین نباشد[1] والا این‌که به‌معنای واقعی معتقد باشند که مردم دارای حق انتخاب هستند چنین نیست. در این دیدگاه فی‌الواقع باید گفت که قرار به پذیرش افرادی است که حاکمیت به مردم معرفی می‌کند و بین «وظیفه پذیرش» و «حق انتخاب» تفاوت بسیار است. حق انتخاب مبنایش حق مردم است و این حق خدادادی است. اما «وظیفهٔ پذیرش» تکلیف و عمل به یک حکم شرعی است یعنی مردم اقرار می‌کنند که ما منصوبین شما را قبول داریم.

نکتهٔ مهم در حال حاضر که از سوی این طیف ذکر می‌شود این است که رئیس‌جمهور توسط رهبر تعیین می‌شود این تفکر وقتی تمام مشروعیت نظام را از ولی فقیه می‌داند، خودبخود مشروعیت رئیس‌جمهور و مشروعیت وکلای مجلس هم به نصب ولی فقیه خواهد دانست. یعنی در شرایطی ولی فقیه می‌تواند حتی بدون رجوع به رأی مردم «معاون اجرایی» نصب کند به‌نام «رئیس‌جمهور» و یا مشاورینی نصب نماید به عنوان «نمایندگان مجلس» همانگونه که «رئیس قوهٔ قضائیه» را نصب می‌کند. یعنی در این دیدگاه هیچ تفاوتی بین رئیس قوهٔ قضاییه با رئیس قوهٔ مجریه و یا نمایندگان مجلس از حیث لزوم نصب‌شدن از سوی ولی‌فقیه نیست و همهٔ ارکان نظام بازوان ولی فقیه هستند و او حق دارد آنچه را که خود می‌پسندد انتخاب کند و معتقدند تنفیذ منتخب مردم از سوی رهبر «وظیفه» وی نیست بلکه از اختیارات اوست، یعنی اختیار دارد تنفیذ کند و مختار است که تنفیذ نکند، نه این‌که موظف باشد فردی را که از فیلتر شورای نگهبان گذشته و توسط مردم هم انتخاب شده بپذیرد و تنفیذ کند.

حتی اگر شورای نگهبان افرادی را واجد صلاحیت تشخیص دهد، ولی فقیه در هر شرایطی می‌تواند رأی مردم را به رسمیت نشناسد و آن را امضا نکند. این دیدگاهی است که الان تبلیغ می‌شود و حاصلش «تحریف جمهوریت نظام» است و کاملاً با آن جمهوری اسلامی که در اول انقلاب به مردم معرفی شد و مردم برمبنای آن دیدگاه به جمهوری اسلامی رأی مثبت دادند منافات دارد. امام(ره) می‌فرمودند: جمهوری به همان معنا که در همهٔ جای دنیا جمهوری است، منتها در این جمهوری ضوابط اسلامی باید رعایت شود (**صحیفهٔ نور**، ج ۳، ص ۱۴۵). مرحوم مطهری هم همین دیدگاه را عنوان کرد و مردم هم با این بیانات بود که به سمت جمهوری اسلامی رفتند، اما این دیدگاهی که الان دارد به‌نام جمهوری اسلامی از تریبونهای رسمی معرفی می‌شود کاملاً با جمهوری اسلامی آغازین متفاوت است.

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ «نقد مبنای انتخاب» در همین کتاب.

● این‌که چنین دیدگاهی چرا باید به این گستردگی مطرح شود تحلیلهای مختلفی را دربرمی‌گیرد، عده‌ای معتقدند از آنجا که این دیدگاه رو به فروپاشی و نابودیست بنابراین آخرین تلاش‌هایش را برای بقا به کار می‌گیرد و عده‌ای دیگر معتقدند که این دیدگاه دارد حاکم می‌شود و امکانات بیشتری را در اختیار دارد و بنابراین فضای بازتری را برای ابراز وجود پیدا کرده است، به‌نظر شما کدامیک از دو تحلیل واقع‌بینانه‌ترند؟

○ معتقدم که صاحبان این دیدگاه فکر می‌کنند که در اوج قدرت قرار دارند و لذا آرای واقعی خود را بیان می‌کنند و سعی دارند جامعه را با آراء خودشان آشنا بکنند، به بیان دیگر اگر این بخش از زوایای اندیشهٔ خود را در اول انقلاب بیان می‌داشتند یقین داشتند که اکثر مردم به آنها پشت می‌کردند و اکنون که فکر می‌کنند کاملاً قدرت را در دست دارند و امکان مخالفت مؤثری با آنها نیست، دارند زوایای پنهان اندیشه‌هایشان را مطرح می‌کنند.

● جایگاه اجتماعی این دیدگاه کجاست؟ گرایش و استقبال جامعه از آن تا چه اندازه است؟

○ در حوزه‌ها و در میان علمای بزرگ حوزوی و همچنین در دانشگاهها و در میان روشنفکران دینی این تفسیر مخالفان جدی دارد. و اصلاً این را منافی با جمهوری اسلامی و ضوابطی که مورد رضایت مردم است می‌دانند.

● مبانی تئوریک و ریشه‌های دینی این برداشت چیست؟

○ این دیدگاه که جناب آقای مصباح یزدی مطرح کردند فی‌الواقع همان مسئلهٔ ولایت انتصابی است. اینها معتقدند که فقیه عادل از جانب شارع به ولایت شرعی بر مردم منصوب شده است یعنی ولی فقیه بر مردم ولایت شرعی دارد و معنی ولایت شرعی هم این است که هر نوع تصرف و یا هر نوع دخالتی در حوزهٔ امور عمومی بدون اذن قبلی از ولی فقیه و یا بدون اجازهٔ بعدی از ولی فقیه مجاز نیست.

به این معنی که اصلاً حوزهٔ امور عمومی در زمان غیبت، اولاً و بالذات متعلق به ولی‌فقیه است و بنابراین تعریف، از آنجا که ریاست جمهوری یکنوع دخالت در حوزهٔ امور عمومی است لذا هرکسی که می‌خواهد در آن تصرف کند باید اول از ولی‌فقیه اذن بگیرد. اینها حتی احراز صلاحیت از سوی شورای نگهبان و انتخاب‌شدن توسط مردم را نیز کافی نمی‌دانند. به بیان دیگر ولایت انتصابی فقیه این است که تمامی مصادیق اصلی در امور دینی و حکومت الهی همگی منصوب ولی فقیه باشد، حالا یا مستقیم یا غیرمستقیم یعنی هم رئیس قوهٔ قضائیه، هم رئیس قوهٔ مجریه و هم وکلای مجلس همه باید منصوب ولی فقیه محسوب شوند.

قبل از این بعضی از فقهای دیگر هم به این مسئله اشاره کرده‌اند که به دو موردش اشاره می‌کنم. یکی از فقهای محترم شورای نگهبان آیت‌الله محمد مؤمن قمی در کتاب ***کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*** مقاله‌ای دارند که ترجمه‌اش می‌شود مزاحمت اقدامات حکومت اسلامی با حقوق اشخاص. در آنجا این نکته را نوشته‌اند که «مقام رهبری نسبت به مردم مقام ولی و قیم نسبت به مولّیٰ علیه

است. لازمهٔ این‌که کسی ولی دیگری باشد (چه دیگری فرد یا جامعه باشد) این است که ادارهٔ امر مولّیٰ علیه در دست ولی اوست. این مقتضای ولایت است. هر آنچه به مصالح امت از حیث امت‌بودن مربوط می‌شود او ولی ایشان است و در این امور مردم اختیار ندارند و اعتباری به رضایت و کراهت مردم در این امور نیست. وقتی که خداوند فقیه را ولی امت کرده است. تصمیمات او در حق مردم نافذ است و اراده و رضایت ولی بر مردم، حاکم خواهد بود و مردم در این امور اصلاً اختیاری ندارند. مقتضای ولایت الغای اختیار مولی‌علیه است. امت اسلام مولی‌علیه است و معلوم است که مولی‌علیه در حیطهٔ اعمال ولایت ولی، اختیار و اراده‌ای ندارد.» قبل از ایشان هم آیت‌الله جوادی آملی، از دیگر قائلین به نظریهٔ ولایت انتصابی فقیه، در کتاب پیرامون وحی و رهبری مرقوم فرمودند «مردمیکه مبدأ قابلی امر حکومتند نه مبدأ فاعلی آن، صاحب اختیار آن امر نخواهند بود تا زمام‌دار آن باشند و با تبادل نظر همدیگر آن را انشا کنند و بیافرینند».

این دیدگاهها را که مجموعاً کنار هم بگذاریم حاصلش این خواهد شد که آقایان به این قائل هستند که تمامی مقامات اجرائی کشور معاون اجرایی ولی فقیه هستند.

دربارهٔ این موضوع باید اول مشخص کنیم که آیا در حوزهٔ امور عمومی، فردی از جانب شارع دارای آن نوع ولایت شرعی که مردم بدون اذن و اجازه او فاقد هر نوع اختیاری هستند، منصوب شده یا خیر؟ فقهای مورد اشاره به این قائل هستند که چنین فردی منصوب شده است. بنابراین دیدگاه ولایت شرعی انتصابی فقیه به این نتیجه می‌رسد که رئیس‌جمهور هم منصوب ولی‌فقیه است مانند رئیس قوهٔ قضائیه. حالا دیدگاه مقابل اینها هم وجود دارد که به لحاظ مبانی نظری دیدگاه غالب است براساس این دیدگاه در حوزهٔ اندیشه سیاسی شیعه، مردم در حوزهٔ امور عمومی «ذی‌حق» هستند و برخلاف دیدگاه اول که می‌گفت تمام حق از جانب خدا به ولی فقیه داده شده اینجا حق خداداد سامان حوزه امور عمومی در دست مردم است و در اینجا مردم فردی را که صاحب شرایط معتبر شرعی است انتخاب می‌کنند و اگر در آن شرایط فقاهت هم پیش‌بینی شده باشد این مردمند که فقیه را انتخاب می‌کنند و این رهبری که انتخاب کردند وکیل مردم است و می‌باید در حوزهٔ غیرالزامیات به نظر و خواست مردم عمل کند.

لذا تمامی مصادر کشور همه به‌نحوی از انحاء باید منتخب مردم باشند و در مقابل مردم و نمایندگان مردم مسئول خواهند بود. این دیدگاه کاملاً با دیدگاه اول متفاوت است و از جمله قائلین این دیدگاه می‌توان به استاد مطهری، مرحوم صدر و مرحوم مغنیه از علمای لبنان اشاره کرد.

و در میان معاصرین می‌توان از حضرت استاد آیت‌الله منتظری، دکتر مهدی حائری یزدی و آیت‌اللّه شمس‌الدین در لبنان نام برد. اینها کسانی هستند که در مجموع به نحوی از انحاء معتقد به حق انتخاب مردم هستند. ریشهٔ این مباحث را هم نخستین بار مرحوم علامهٔ نائینی عنوان کرده‌اند. فرمایشات حضرت امام هم اینجا فی‌الواقع دو جنبه دارد یعنی مواردی از بیانات ایشان که بویژه در کتابهای فقهیشان نقل شده است دیدگاه اول را تأیید می‌کند و در کتاب **صحیفهٔ نور** و گفتارهای

عمومیشان مبتنی بر دیدگاه دوم است و هریک از قائلین به این دو دیدگاه به وجهی از وجوه سخن امام تمسک می‌کنند. اگر ما قائل باشیم که ایشان در همان نامه‌ای که به رئیس مجلس بازنگری قانون اساسی نوشتند و «ولی منتخب» را مطرح کرد سخن نهایی را عنوان ساخته‌اند و رأی ایشان در **صحیفهٔ نور** بر آراء گذشته‌شان در کتب فقهی که در نجف و مانند اینها نوشته‌اند ارجح باشد در این‌صورت باید گفت که دیدگاه دوم، نظر نهایی حضرت امام است. واضح است که پیش‌فرض‌های مورد اشاره قابل بحث است.

● **آنچه در دیدگاه اول (ولایت شرعی انتصابی) مطرح می‌شود عدم آشنایی مردم با مسائل خصوصاً مسائل دینی است. به نظر این گروه اگر امور به دست مردم سپرده و حق انتخاب به مردم داده شود امکان خطا و ضربه‌زدن به دین و جامعه بالا می‌رود. این بیان چگونه قابل تحلیل است؟**

○ در وهله اول باید گفت «موضوع‌شناسی» اصلاً کار فقها نیست و بحثی کارشناسی و عرفی است نه بحث دینی. لذا هیچ فقیهی هم ادعا نکرده که من در مسائل موضوعی متخصصم و باید به من رجوع بکنید. حداکثر در این مسائل اگر فقها و کارشناسان دینی و علمای دین امین مردم باشند و مورد سؤال هم قرار بگیرند مردم به‌واسطه راستی و امانتداری آنهاست که به سراغشان می‌روند. اما عمل به آراء فقیه در باب موضوعات عرفی به هیچ‌وجه الزامی نیست. خود حضرت امام هم به همین نکته اشاره کرده، در یکی از این انتخابات بود که به مردم گفتند اگر شما به یقین رسیده باشید که این فرد اصلح است و بعضی آقایان بفرمایند که خیر اصلح نیست به یقین و نظر خود عمل کنید. همان زمان مطرح شده بود که غیر مجتهدین صلاحیت دخالت در سیاست را ندارند و می‌باید در مصادیق به فقها مراجعه کرد. امام صریحاً گفتند این توطئه‌ای است برای جداکردن مردم از سیاست.

در مجموع می‌خواهم بگویم که فقها صلاحیتشان فقط در اظهارنظرهای حکمی است و مباحث تعیین مصداق و مانند اینها، مباحث موضوعی است و به هیچ‌وجه به لحاظ فنی و فقهی در صلاحیت فقیه نیست که اظهارنظر کند و اگر اظهارنظر کند نظرش شرعاً برای دیگران معتبر نیست. این نکته خیلی مهمی است. فقیه فقط می‌گوید به شکل کلی این واجب است و آن حرام، اما به محض این‌که مباحث موضوعی مطرح شد، بحث کارشناسی می‌شود و نظر وی به‌عنوان نظر دینی معتبر نیست.

اما این‌که مردم امکان خطا دارند این یک امر طبیعی است. مگر فقها احتمال خطا ندارند؟ در با توجه به این‌که فقها متخصص موضوعی نیستند بنابراین به همان میزان که مردم احتمال خطا دارند فقها نیز در مسائل غیرحکمی امکان خطا برایشان وجود دارد.

یعنی در هر دو طرف این احتمال هست. می‌توانم بگویم که دیدگاه اول یک سوءظن نسبت به مردم دارد. یعنی مبتنی بر نوعی حقیردیدن انسان است. در حالیکه قائل به دیدگاه دوم به دنبال استیفای حق مردم است و با نوعی واقع‌بینی و مبناقراردادن انسان عادی و متعارف به‌جای انسان کامل و پیش‌بینی راهکارها و نهادهای قانونی ضریب خطا را به حداقل کاهش می‌دهد. از جمله این نهادها، نهادهای نظارتی منتخب است.

● قانون اساسی کدام دیدگاه را تأیید می‌کند؟

○ قانون اساسی فی‌الجمله با دیدگاه انتخاب سازگار است و البته بعضی از فقهای دیدگاه اول در مجلس خبرگان بوده‌اند و کوشش هم کردند که دیدگاه خودشان را به کرسی بنشانند، اما موفق نشدند و در قانون اساسی ما در اصل ششم آمده که:

«در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از جمله انتخاب ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی و اعضاء شوراها و نظایر اینها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که اصول دیگر قانون معین می‌کند.» یعنی تمام امور کشور باید برمبنای رأی عموم اداره شود.

به‌علاوه مهمتر از آن اصل ۵۶ قانون اساسی است که تصریح می‌کند: «حاکمیت مطلق در جهان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته و هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند و در اختیار منافع فرد یا گروه خاصی قرار دهد، و ملت این حق خداداد را از طریق اصولی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». یعنی اگر رهبر هم رهبری می‌کند این نمایندهٔ حاکمیت ملی است که دارد به ارادهٔ مردم در چهارچوب قانون اساسی تحقق می‌بخشد و این نکتهٔ بسیار مهمی است و این دو اصل مادر باید در تمام اصول دیگر مورد توجه قرار گیرند.

حالا این‌که رابطه رهبر و رئیس‌جمهور چگونه است، در همان قانون اساسی می‌گوید که رئیس‌جمهور توسط مردم انتخاب می‌شود اصل ۱۱۴ «رئیس جمهور برای مدت ۴ سال با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود». مسئلهٔ تنفیذی را هم که آقایان اشاره کردند در اصل ۱۱۰ قانون اساسی جزء اختیارات رهبری آمده، در بند نهم اصل صدودهم، «امضای حکم ریاست جمهوری»، بلافاصله توضیح داده شده که «صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان رسیده باشد و در دورهٔ اول به تأیید رهبری برسد». این اصل با صراحت تمام بر این نکته گویاست که افرادی که صلاحیتشان به تأیید شورای نگهبان ــ که فقهای آن منصوب مستقیم ولی فقیه است و حقوقدانان آن منصوب غیرمستقیم و باواسطهٔ وی ــ رسید بعد مردم هم به او رأی دادند و انتخاب کردند. رهبر «موظف» است که حکم او را امضا کند. به‌عبارت دیگر امضای حکم ریاست جمهوری احترامی است که قانون برای مقام رهبری به‌عنوان نمایندهٔ حاکمیت ملی قائل شده است. براساس قانون اساسی این‌گونه نیست که فردی را که شورای نگهبان صلاحیتش را تأیید کرده و منطبق بر قانون دانست و مردم هم به او رأی داده‌اند رهبر حق داشته که او را تأیید نکند و حکم ریاست جمهوریش را تنفیذ نکند. به شکلی که جناب مصباح ذکر می‌کنند، «رهبر رئیس‌جمهور را تعیین می‌کند». معنای این سخن آن است که می‌تواند تنفیذ هم نکند. باید آقای مصباح مشخص بفرمایند براساس کدام اصل قانون اساسی این حق را برای مقام رهبری قائل است.

آقایان می‌توانند رأی فقهی خود را در مجامع علمی داشته باشند، اما سخنی که از یک تریبون عمومی، آن هم نماز جمعه که می‌باید مبین قانون اساسی مورد اعتبار نظام باشد، مطرح می‌شود، باید

مطابق و موافق قانون اساسی باشد. رأی آقای مصباح در حد یک رأی علمی قابل احترام است اما این رأی قطعاً با مسلمات قانون اساسی ــ با اصول ۵۶، ۶، ۱۱۴ و با بند ۹ اصل ۱۱۰ قانون اساسی ــ منافات دارد. لذا امضای حکم رئیس‌جمهور منتخب و تأییدشدهٔ شورای نگهبان بر رهبری الزامی است و رئیس‌جمهور طبق اصل ۱۱۴ که ذکر شد با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود و در این اصل ذکر نگردیده که رئیس‌جمهور با امضاء مقام رهبری منصوب می‌شود. بنابراین بین این دو تفاوت است. این‌گونه اظهارنظرها «جمهوریت» نظام را بشدت زیر سؤال می‌برد. رأی و حق مردم را بی‌اعتبار جلوه می‌دهد و از حکومت اسلامی سیمایی استبدادی و یکه‌سالار به جهانیان عرضه می‌کند. با تفسیر به رأی قانون اساسی قدمی در طریق تحریف معنوی جمهوری اسلامی برداشته شده است. همچنانکه مطابق بند ۱۰ اصل ۱۱۰ رهبر موظف است (نه این‌که مختار است) پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف رئیس‌جمهور از وظایف قانونی یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی براساس اصل ۸۹، رئیس‌جمهور را با درنظرگرفتن مصالح عزل کند. به قرینهٔ مقابله در هر دو مورد (بند ۹ و ۱۰) «وظیفه» رهبر امضاء رأی مردم یا امضای رأی دیوان عالی و مجلس شورا است، نه «اختیار» عدم امضا.

● اگر رئیس‌جمهور رأی بیاورد و رهبر امضاء نکند آیا در آن صورت فرد انتخاب‌شده به‌صورت رسمی رئیس‌جمهور است یا خیر؟

○ رهبر «موظف» است که آن را امضا کند و حتی عنوان اصل ۱۱۰ قانون اساسی «وظایف و اختیارات رهبری» است و یکی از وظایف رهبری امضاء حکم تنفیذ است.

● عنوان اصل ۱۱۰، «وظایف و اختیارات رهبری» است، می‌توان امضاء حکم ریاست جمهوری را از اختیارات رهبری قلمداد کرد.

○ دربارهٔ عبارت «وظایف و اختیارات رهبر» در مجلس خبرگان قانون اساسی به تفصیل بحث شده است و رجوع به مشروح مذاکرات رافع هرگونه ابهامی در این زمینه است.

یکی از اعضای خبرگان قانون اساسی (آیت‌الله مکارم شیرازی) می‌پرسد «منظور از وظایف و اختیارات چیست؟ اگر منظور از وظایف این است که حتماً باید کارش را انجام بدهد و اختیارات معنایش این است که اگر مصلحت دید انجام می‌دهد. پس اینها که در این اصل شما ذکر کرده‌اید جزء وظایف است یا اختیارات؟ من فکر می‌کنم منظور شما وظایف است. پس کلمه اختیارات را حذف کنید تا ابهامی پیش نیاید» (جلسه ۴۳، ج ۲، ص ۱۱۷۰) وی در ادامه می‌گوید:

«آیا امضا کردن از اختیارات رئیس‌جمهور است؟ زیرا با آن بحثی که امروز صبح شد فرض براین است که اگر صلاحیت کاندیدا تأیید شد و مردم هم انتخاب کردند که رهبر هم حتماً امضا می‌کند، آن‌وقت اینجا نوشته‌ایم آن از اختیاراتش است ما از کجا بفهمیم که این از اختیارات رئیس‌جمهور است؟ نایب رئیس مجلس (آیت‌الله دکتر بهشتی) در پاسخ می‌گوید:

«این بحث اصولاً مربوط به این است که در بعضی از بندها کلمهٔ اختیارات قید شده باشد چون

همه‌اش از وظایف است. بنابراین در پایان حذف اختیارات هیچگونه اشکالی ندارد» (جلسه ۴۴، ج ۲، ص ۱۱۹۱). مطالعه دقیق مباحثات خبرگان نشان می‌دهد که در بندهای مختلف اصل ۱۱۰ اصل بر وظیفه‌بودن است، مگر این‌که تصریح به اختیاربودن شده باشد. واضح است که رهبر موظف است (نه این‌که می‌تواند سرباز زند) فرماندهی کل نیروهای مسلح را به‌عهده گیرد. فقهای شورای نگهبان را نصب کند و... اگر سایر موارد اصل ۱۱۰ را هم به اختیار (مقابل وظیفه) تعبیر کنیم، در این صورت اجازه تعطیل مهمترین نهادهای نظام و هرج‌ومرج را ندانسته صادر کرده‌ایم.

در مورد امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم یکی از اعضای خبرگان قانون اساسی (آیت‌الله خزعلی) تذکر می‌دهد که «کسی که انتخاب می‌شود به خاطر اسلامی‌بودنش و پیاده‌شدن قید اسلامی، باید به تصویب رهبر برسد.» نایب‌رئیس (دکتر بهشتی) پاسخ می‌دهد چه مطلبی را می‌خواهید بگویید؟ اگر مردم انتخاب کردند یعنی شرائط را ما گفتیم در فصل مربوط به ریاست جمهوری که ریاست جمهور چه صفاتی باید داشته باشد و بعد مردم انتخاب کردند... آیا معنی رأی مردم این است که ما با توجه به این شرایطی که در قانون اساسی آمده است این را واجد شرایط و مورد قبول می‌دانیم. شما می‌فرمایید که بعد رهبری می‌تواند بگوید خیر شما اشتباه کرده‌اید و ایشان واجد شرائط نیست؟!» (جلسهٔ ۴۳ ج ۲، ص ۱۱۸۲ــ۱۱۸۱) دکتر بهشتی در جلسه ۴۴ تذکر می‌دهد که امضا، نه تصویب نه تنفیذ. به هرحال جناب آقای مصباح دارند نظری را در تریبون عمومی نماز جمعه مطرح می‌فرمایند که در مجلس خبرگان قانون اساسی بحث شده و به اتفاق آراء رد شده است.

● **تبعات اعمال دیدگاه اول در سرنوشت دین چگونه است؟**

○ به‌نظر من این اظهارنظرها روند سکولاریسم را تشدید می‌کند و متفکرین و اندیشمندان و جوانان جامعه از دین زده می‌شوند و فکر می‌کنند حکومت دینی مطابق تفسیر آقایان همان استبداد و توتالیتریانیسم و یکه‌سالاری است. اگر خوش‌بین باشیم باید بگوییم به سمت سکولاریسم و اگر بدبین باشیم به سمت لائیسم پیش می‌روند این تندرویها جز دین‌زدایی در عرصهٔ جامعه اثری نخواهد داشت.

استاد مطهری در کتاب علل گرایش به مادیگری یکی از دلایل گرایش به مادیگری را این دانسته بودند که مقامات روحانی اختیارات تمام امور حوزه‌های عمومی مردم را در حیطهٔ مسئولیت خود بدانند و خود را نمایندهٔ تام‌الاختیار خدا معرفی نمایند، در حالیکه خود خداوند متعال هم مستقیماً تنزل نمی‌کند این امور را انجام دهند و معصومین هم الان حضور ندارند و این انسان عادی است که بالاخره امور را در دست می‌گیرد و اگر ما این‌گونه امور را که بشر دارد انجام می‌دهد و احتمال خطا هم در آن است را به اراده خداوند نسبت دهیم و استبداد و یکه‌سالاری حکام را در زیر لایهٔ ارادهٔ الهی بخواهیم پنهان کنیم در اینجا آنچه که نصیب دین می‌شود جز تضعیف دین نیست، آنچه ما در قرون وسطی در اروپا شاهدش بودیم این بود که ارباب کلیسا آمدند خود را نمایندهٔ انحصاری خداوند در

زمین دانستند حاصل این شد که نه‌تنها آن نفوذ معنوی خودشان را از دست دادند بلکه به‌تدریج دین از صحنهٔ جامعه و سیاست حذف شد. اگر آقایان به این زیاده‌رویها در حوزهٔ امور اجتماعی ادامه بدهند یقین داشته باشید که شریعت منور اسلام در امور اجتماعی از ذهنیت جامعه حذف می‌شود و مثل مسیحیت دین فقط به حوزهٔ اخلاق و آخرت تبعید می‌شود و خدا آن روز را نیاورد. بنده ضمن احترام به این نظر معتقدم که در منابر عمومی و باز هم تأکید می‌کنم بویژه نماز جمعه آن هم نماز جمعه پایتخت نباید مباحث خلاف قانون اساسی مطرح شود و اگر این مباحث خلاف مطرح شود بنده هم به‌عنوان صاحب دیدگاه مخالف ایشان حق دارم که بیایم از همین تریبون آراء خود را در دفاع از دین حنیف و قانون اساسی مطرح بکنم.

جناب آقای مصباح همواره در این سلسله سخنرانیهایشان فکر مقابل خودشان را به‌عنوان کسانیکه هیچ اعتقادی به دین ندارند مطرح می‌کنند درحالی‌که طرف مقابل ایشان کسانی هستند که اگر اعتقادشان نسبت به دین بیشتر نباشد طبعاً کمتر نخواهد بود، ولی دین را به شکل استبدادی و یکه‌سالارانه برداشت نمی‌کنند و به قول استاد مطهری معتقدند در دین اندیشه‌های لیبرالی و دموکراتیک هم وجود دارد.

آنچه در انتقاد به آراء نظریه‌پرداز رسمی «ولایت شرعی انتصابی» استاد محترم جناب آقای مصباح یزدی ذکر شد از باب عمل به فریضه نصیحت به ائمه مسلمین بود و اگر معظم‌له در این زمینه ابهامی دارند، بنده با کمال احترام حاضرم در یک جلسهٔ مناظره با این استاد محترم فلسفه اثبات کنم که اسلام عزیز را مقابل آزادی‌ها و حقوق قانونی مردم قراردادن کاری ناصواب است.

بخش سوّم

دین و سیاست

پیام دین و رسالت اجتماعی[1]

● امروزه دین و خصوصاً مذهب شیعه محور بسیاری از بحث‌هایی است که در میان اندیشمندان دینی و غیردینی وجود دارد و در این مورد شاید بتوان گفت آنچه بیش از سایر مباحث عمده شده است مبحث دین در جامعه است. در این خصوص سؤالات گوناگونی مطرح می‌شود: آیا دین می‌تواند «نظام» ــ اعم از نظام اقتصادی سیاسی و... را تعیین کند؟ آیا دین نوع مدیریت را نیز مشخص می‌کند؟ آیا برنامه‌ریزی در عرصه‌های گوناگون، دینی است و دین باید آنرا تعیین بکند؟ و نظایر اینها. در مقابل پاسخهای مثبتی که به این سؤالات داده شده است، برخی نیز معتقدند دین فقط جهت را مشخص می‌کند.

○ مسئله‌ای که اشاره کردید مسئله بسیار مهمی است که موضوع روز جامعه فرهنگی ما نیز هست. این بحث از بحث‌های جدیدی است که قدمتی بیش از نیم‌قرن ندارد. تا حدودی پس از مشروطه و به‌طور دقیق از دهه ۱۳۲۰ به این سو و به شکل بسیار جدی در آستانه نهضت اسلامی و پس از پیروزی انقلاب اسلامی این سؤالات مطرح شده است. این را نیز باید به فال نیک گرفت. جمهوری اسلامی ایران این فضا را ایجاد کرده که مسائل تازه‌ای در باب رابطه دین و مسائل اجتماعی عنوان شود. مهم این است که در ذهن مسلمان معاصر این مسائل به‌طور جدی بروز کرده و جواب می‌طلبد. لازم است در شروع بحث این نکته مشخص شود که مراد ما از دین در اینجا دین اسلام است و ما به دین به‌معنای مطلق آن و یا ادیان دیگر نمی‌پردازیم. بنابراین نقطه تأکید ما فقط اسلام است و از مذاهب اسلامی تنها شیعه را مدنظر قرار می‌دهیم. منظور از شیعه تلقی خاصی از کتاب و سنت (تلقی اهل بیت علیهم‌السلام) می‌باشد.

بدون شک دین حاوی یک پیام معنوی برای انسان است. در این موضوع هیچ متفکری تردید ندارد اما آنچه اخیراً مطرح شده این است که آیا اسلام شیعی فارغ از پیام معنوی و رسالت انسان‌ساز خود، به ساختن جامعه عنایت دارد یا خیر؟ پاسخهای متفاوتی به این پرسش داده شده است که به دو بخش قابل تقسیم است. پاسخ اول کلیه ابعاد اجتماعی اسلام را نادیده گرفته است این طرز تفکر تا پیروزی انقلاب در حوزه تفکر اسلامی وجه غالب داشت. بسیاری از عالمان اسلامی به مسائل اجتماعی توجه نمی‌کردند. پس از انقلاب، با گرایش دومی روبه‌رو هستیم که به تناسب نیاز زمانه به مسائل اجتماعی اسلام با عنایت بیشتری می‌نگرد و کفه مسائل اجتماعی دین را بسیار سنگین‌تر از

---

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۴ و ۵ آذر ۱۳۷۴.

کفه معنوی و انسانی آن می‌بیند. این گروه آنقدر به مسائل اجتماعی اهمیت می‌دهند که گویی می‌خواهند مسیر طی‌نشده طولانی را در عرض همین ایام جبران کنند. رسیدن به تعادل میان مسائل اجتماعی و مسائل معنوی در دین، نیاز به زمان طولانی دارد. هردو تلقی‌ایی که ذکر شد نشان از افراط و تفریط است، دسته اول یک حقیقت را در دین نادیده گرفتند و دسته دوم به مسائل اجتماعی بیشتر از مسائل فردی و معنوی توجه می‌کنند. به هرحال این موضوع اهمیت دارد که توجه به مسائل اجتماعی نباید ما را از رسالت اصلی دین که انسان‌سازی و معنویت است غافل کند. می‌توانیم از زبان اسلام شیعی این را بگوییم که اسلام برای معتقدان خود رسالت اجتماعی قائل است و فرد مسلمان نمی‌تواند نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت، منزوی و برکنار باشد.

حال به یک سؤال می‌رسیم، مسلمان می‌باید در مسائل اجتماعی دخالت کند، سؤال اینجاست که آیا اسلام برای این دخالت شکل خاصی طرح کرده است یا خیر؟ توجه داشته باشیم که در اینجا بین رسالت اجتماعی مسلمان و راه‌حل اسلامی در اجتماع تفاوت قائل هستیم. به‌عنوان یک مسلمان وظیفه داریم که چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی در مسائل اجتماعی و سیاست، اقتصاد، فرهنگ و... شرکت کنیم. اما سخن براین است که فراتر از این رسالتی که اسلام برای پیروان خود قرار داده آیا برنامه‌ای هم برای آنها تجویز کرده، روش خاصی هم برای پیشبرد اهداف مختلف اجتماعی مسلمانان پیش‌بینی کرده یا نه؟ در اینجا دو پاسخ متفاوت از سوی متفکران اسلامی عنوان شده است. پاسخ اول که جامعه ما با آن مأنوس‌تر است این است که بله، یعنی علاوه براین که مسلمان رسالت دخالت در امور اجتماعی را دارد، اسلام نیز راه‌حلهای متفاوتی در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، حقوقی و... ارائه کرده است و این راه‌حل‌ها اعم است از ارائه نظام، برنامه‌های کلی، اهداف، روش‌ها و... به‌نظر این عده در تمام این موارد اسلام نه‌تنها ارائه طریق کرده بلکه بهترین طریق را هم ارائه داده است. پس پاسخ اول آن است که اسلام در همه زمینه‌های اجتماعی سخن دارد و بهترین طریق را تضمین کرده است. به عقیده این متفکرین از مجموع متون اسلامی هم می‌توان به یک نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی رسید و هم برنامه‌های کلان را می‌توان استخراج کرد. البته همین نظریه طیفهای گوناگونی را در دل خودش جای داده بعضی بسیار کامل‌تر و جامع‌تر گفته‌اند و بعضی هم به بخشی از مطالبی که ذکر شده پرداخته‌اند. در نظریه اول از اسلام، و بویژه فقه اسلامی انتظارات فراوانی است در اینجا فقه، تئوری اداره جامعه معرفی می‌شود. فقه ارائه‌کننده نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است و اگر گفته شود که در کتابهای موجود فقهی چنین مطالبی به چشم نمی‌خورد، ذکر می‌شود مراد آن فقهی است که با شرایط زمانی و مکانی تدوین شود. غالب قائلین نظریه اول به کمبودهای فقه موجود هم واقف هستند اما قائلند به این‌که اگر از تمام پتانسیل‌های فقه استفاده شود، فقه توان اداره جامعه، مدیریت، نظام‌سازی و برنامه‌ریزی را دارد. به‌طور خلاصه مطابق نظریه اول دین و به‌عبارتی فقه توان نظام‌سازی، مدیریت، اداره جامعه و برنامه‌ریزی را دارد.

نظریه دوم این است که علی‌رغم پذیرش رسالت اجتماعی مسلمان و این‌که باید در صحنه باشد

و زهد منفی را بشدت نفی می‌کند، قائلند که برای تشخیص نسبت بین اسلام با نظام و مدیریت و علوم اجتماعی باید ماهیت دوطرف را دقیق شناخت. باید بدانیم دین چه می‌گوید و چه ارائه می‌کند و مراد از مدیریت و نظام و برنامه چیست؟

بنابر نظر دوم، در تعالیم دینی با اهداف کلی حیات فردی و اجتماعی مواجه هستیم، یعنی دین ارائه‌کننده اهداف کلی حیات فردی و اجتماعی و جهتهای عام است، اما با توجه به این‌که اسلام جهان‌شمول است، یعنی برای همه زمانها و همه جوامع پیام دارد، نمی‌تواند خودش را به زمان خاص محدود کند و نیز از آنجا که برنامه‌ها و نظامهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تابع شرایط خاص زمان یا مکان هستند نظام مطلوب اقتصادی و فرهنگی در شرایط صنعتی معاصر با نظام اقتصادی دامپروری و کشاورزی در گذشته تفاوت بنیادی دارد.

مشترکاتی که در این نظام اقتصادی در قرون پیشین و قرن حاضر بتواند مؤثر باشد در حد تجویزهای بسیار کلی و عام است که چیزی بیش از آن اهداف و جهتها نیست و از این امور عامی که در همه زمانها مشترک است نمی‌توان انتظار یک نظام به معنای امروزیش را داشت. لذا در مورد برنامه‌ریزی: در برنامه‌ریزی ما باید مشخص بکنیم مرادمان از برنامه‌ریزی چیست و دین در آن چه نقشی دارد؟

برای نمونه، یکی از مسائلی که هر نظام اقتصادی باید به آن پاسخ بدهد راه‌حلهایی است که برای برخورد با مهار تورم پیش می‌گیرند. بنابر نظر دوم، از دین یک انتظار ویژه و یک راه‌حل خاص برای حل تورم و قطع تورم نداریم، آنچه که دین در این زمینه ارائه می‌کند این است که جامعه به سمت عدالت اجتماعی، کفاف و رفاه عمومی پیش برود، قناعت پیشه کند و ارزشهای متعالی از این قبیل را دنبال نماید. در مورد مسائل سیاسی هم شرایط زمانی و مکانی باعث تفاوت در مسائل مختلف می‌شود. آنچه که ما از دین انتظار داریم و شارع مقدس ارائه کرده است این است که تحت سلطه دشمنان اسلام قرار نداشته باشد، عزت جامعه اسلامی حفظ شود و مسائل کلی از این قبیل. با این ارزشها و اهدافی که دین ارائه می‌کند نظامهای متفاوتی می‌شود ساخت. نظام‌سازی دین را می‌توان در مثال ذیل مجسم کرد: به یک مهندس ساختمان سفارش کشیدن نقشه یک خانه را می‌کنیم و شرایطی را برای آن بیان می‌کنیم. مثلاً این خانه شمالی باشد، آفتاب‌گیر باشد، مشرف نداشته باشد، خانواده در آن بتواند با کمال آسایش و آزادی زندگی بکند، آشپزخانه بزرگی داشته باشد و مسائلی از این قبیل. براساس شرایطی که به مهندس می‌دهیم، ایشان نقشه‌های مختلفی را می‌کشد. بنابر ارزشهایی که در دین یافت می‌شود و اهداف کلی که دین ارائه کرده است می‌توان بناهای مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... ساخت. نظامهای متعددی را می‌توان ایجاد کرد و با این همه، همه اینها می‌توانند غیراسلامی نباشند اما راستی کدامیک از این بناها اسلامی‌اند؟ استفاده کردن از پسوند اسلامی و دینی در نظریه دوم می‌باید بشدت با احتیاط باشد. برای نمونه آنچه که در اقتصاد در پانزده‌سال گذشته شاهد بوده‌ایم در مرحله اول انقلاب بیشتر به اقتصاد متمرکز متمایل بودیم، در

مرحله دوم به اقتصاد غیرمتمرکز روی آوردیم. کدامیک اسلامی بود؟ یا صریح‌تر کدامیک غیراسلامی بود؟ با این همه هیچکدام از اینها غیراسلامی هم نیست. در شرایط خاص ممکن است اولی یا دومی درست و مناسب باشند، بنابراین پاسخی که نظریه دوم به این مسئله می‌دهد این است که مسلمانان براساس ارزشهای دینی برای رسیدن به اهداف متعالی دین، نظام‌های گوناگونی را طراحی کنند. این نظامها همگی می‌توانند غیراسلامی نباشند، اما اسلامی‌بودن آنها تنها به این معناست که به‌سوی اهداف اسلامی هستند به‌عبارت دیگر ما در تدبیر امور جامعه بیشتر از روش‌های عقلایی مدد می‌جوییم. از عقل خداداد خودمان استفاده می‌کنیم، تدبیر جامعه، نظام‌سازی در راستای اهداف دین یک کار بشری، عقلایی، خطاپذیر و خلاصه یک کار انسانی است و از تجربه دیگر جوامع و دیگر انسانها در این زمینه بشدت باید کمک گرفت. خلاصه این‌که جهت را دین می‌دهد و برنامه را باید از معارف انسانی گرفت.

● **گفتید که در اقتصاد، سیاست، فرهنگ و... دین به تعیین جهت می‌پردازد و نظام‌سازی و برنامه‌ریزی توسط معارف انسانی انجام می‌گیرد. درباره این موضوع مباحث گوناگون و مهمی می‌توان طرح کرد، اما نکته‌ای که به ذهن خطور می‌کند آن است که عده‌ای معتقدند از دین تفاسیر و برداشتهای عدیده و متفاوتی وجود دارد که باعث می‌شود «جهت»های عدیده و متفاوت مطرح شود. علاوه بر این موضوع دیگری که بحث را پیچیده‌تر می‌کند، یافتن «مصداق»های این «جهت»هاست. به‌عنوان مثال شما گفتید که مسلمان در اقتصاد باید کفاف داشته باشد و این یک «جهت» است، اما برای یافتن مصداق‌های «کفاف» بحث‌های بسیاری می‌تواند عنوان شود. با توجه به این مسئله یعنی وجود برداشت‌ها و تفاسیر گوناگون از «جهت»ها و «مصداق»های آن، چه مرجع و منبعی می‌تواند حرف نهایی را در میان تفاسیر گوناگون مطرح کند و به تعیین «جهت» بپردازد؟**

○ اگر به خود کتاب و سنت مراجعه کنیم، الگوهایی به ما معرفی کرده‌اند: لقد کان لکم فی رسول‌الله اسوة حسنة. وجود مقدس پیامبر(ص) الگویی مناسب برای جامعه هست. روشی را که معصومین و امامان پیشنهاد کردند و عمل کردند می‌تواند برای امروز ما اتخاذ شود. حکومت خود امیرالمؤمنین(ع)، روش اجتماعی که سیدالشهداء اتخاذ کرده بود یا بقیه ائمه یا خود پیامبر(ص) اینها بهترین درسها برای ما هستند.

البته از تعالیم قرآن کریم و سیره پیامبر و ائمه(ع) برداشتهای مختلفی می‌شود. تفاوت این برداشتها وقتی شدت پیدا می‌کند که به مقام تطبیق برسیم یعنی مثلاً فرض کنیم عزت ما در رابطه با فلان کشور تأمین می‌شود یا نمی‌شود.

آن‌چیزی که ما از دین انتظار داریم این است که به‌طور کلی بگوید این شرایط باید تحصیل بشود، این که آیا این شرایط تحصیل می‌شود یا نمی‌شود، به‌نحوه شناخت ما از زمان برمی‌گردد.

● **در بسیاری از موارد و جهت‌گیری‌ها کمتر مکاتبی هستند که به این اصول و جهت‌گیری‌ها معتقد نباشند. یعنی جهت‌گیریهایی چون عدالت، آزادی، عزت نفس و... موارد عامی هستند که غالباً آنها**

را طرح می‌کنند. در اینجا پیدا کردن مصداق برای آن جهت‌گیری‌ها اهمیت پیدا می‌کند.

○ آری، دین غیر از ارائه جهت‌های کلی مواردی را هم که انسان باید از آن پرهیز بکند ارائه کرده است منهیات، اموری که انسان از آن نهی شده، ارائه شده که در کنار آن مسائل کلی قرار دارد، فرض بکنید در مسئله آزادی‌ها، بخشی از آزادی‌ها مربوط است به مسئله آزادی رابطه انسانها با یکدیگر، دین در روابط خانوادگی حد و مرزهایی را مشخص کرده است. در مسائل اجتماعی، بیشتر مسائلی که ذکر کرده مسائل عقیدتی و کلّی است، که ممکن است بیشتر جوامع دیگر هم به آن رسیده باشند. یعنی اهداف کلی که دین ارائه می‌کند با اهداف عقلایی مشترکات فراوانی دارند. اگرچه ممیزاتی هم دارد، این‌گونه نیست که تمام مسائل با ادیان و مکاتب دیگر مشترک باشد. اشتراک دارند و مواردی اختلاف هم دارند. ضمناً این اشتراک با دیگر مکاتب و ادیان اشکالی ندارد. در این صورت این موارد جهان‌شمول می‌شوند، همین‌که از سوی دین ما نیز تأیید می‌شوند اعتبار و اهمیت بیشتری می‌یابند.

● **این ممیزات را چطور می‌شود شناخت؟**

○ این ممیزات را بیشتر می‌توان در حقوق فردی و نیز حقوق خانواده مشاهده کرد. در حوزهٔ عمومی اشتراک با دیگر تجارب بشری بیشتر است. ضمناً این سؤال را می‌توان این‌گونه تعمیم داد که تعالیم دینی با دستاوردهای بشری چه نسبتی دارند؟

● **برگردیم به بحث اول که مربوط می‌شود به مرجع تعیین‌کننده «جهت».**

● اول الگوهای ثابتی داریم مثل پیامبران، معصومین، اولیاء خدا و ثانیاً مطلب مهمتری که می‌شود از آن استفاده کرد و به آن استناد کرد وفاق جامعه اسلامی است. این را در هر رشته علمی می‌توان ذکر کرد که علماء هر رشته به یک اتفاق‌نظر می‌رسند. در این مسئله هم باید دید عرف دینی زمانه چه چیزی را اقتضا می‌کند؟ وگرنه ما در امور جزئی و متغیر و نیز در برداشت‌های مختلف از بعضی از اصول، با توجه به اختلاف‌نظرها و برداشت‌های مختلفی که در بسیاری از اصول ممکن است داشته باشیم، بعید است بتوانیم معیاری را پیدا کنیم و ارائه دهیم که در همه زمان‌ها و در تمام امکنه بشود از آنها استفاده کرد. البته واضح است که هر برداشت دینی باید منطبق بر تعالیم کتاب و سنت معصومین علیهم‌السلام باشد.

● **موضوع دیگری مطرح است، شما می‌گویید الگوها و جهت‌ها باید منطبق با کتاب و سنت باشد درحالی که ممکن است از کتاب و سنت برداشت‌های شخصی انجام گیرد، به‌عنوان مثال از یک آیه تفاسیر گوناگونی ممکن است انجام پذیرد که در مسئله، تأثیر بسیاری دارد.**

○ موضوع هم از منظر گوینده‌اش باید منطبق با کتاب و سنت باشد و هم در عرف علمی جامعه دینی پذیرفته شده باشد. بالاخره یک نظر علمی می‌باید عرف علمی جامعه خودش را همراه بکند. گاهی البته عالمانی بوده‌اند که از زمان خودشان جلوتر بوده‌اند، فرض بکنید ملاصدرا سخنی گفته، دوقرن بعد جامعه آن را پذیرفته است. در برداشتهای دینی ممکن است امروز هم چنین مسائلی داشته باشیم که در عرف علمی زمان گوینده مطلب پذیرفته نشود، اما چند قرن بگذرد بعد مطلب پذیرفته شود.

بهرحال معیار، کتاب سنت و عقل و وفاق عالمان دین است. وقتی برداشت‌ها از دو معیار اصلی یعنی کتاب و سنت متفاوت باشد و قائلین این نظریه‌های متفاوت نیز همگی از عالمان دین باشند. همه این نظریه‌ها دینی‌اند و نمی‌توان جامعه را از آنها محروم کرد. این در حیطه نظری است، البته به لحاظ علمی و اجرایی آن نظری متبع است که مورد وفاق عالمان دین قرار گیرد.

در جامعه ما روی مسائل اصلی دینی اتفاق‌نظر فراوانی است، یعنی فرض بکنید که دین در مقام معرفی خدای واحد است و از جانب پیامبری مشخص و آخرتی با ابعاد مشخصی را دارد ارائه می‌کند در بسیاری از این مسائل بین جامعهٔ علمی ما و جامعه عالمان دینی ما اتفاق‌نظر وجود دارد. اختلاف‌نظرهایی که در هر برداشت انسانی طبیعی است، در مسائل دینی هم هست. یعنی ما فکر نکنیم که این اختلاف‌نظر مختص به دین هست. و اصولاً صحنه علوم، صحنه اختلاف‌نظرهای بنیادی است. از علوم محض مثل ریاضی و منطق که بگذریم، در هر علمی اختلاف علمی است.

یعنی ما هیچ علم اجتماعی را نمی‌توانیم پیدا بکنیم که تلقی واحدی از آن وجود داشته باشد. هرچه ما بتوانیم بیشتر گفتگو را در جامعه بالاتر ببریم این افکار به هم نزدیکتر می‌شوند. اما تا جامعه انسانی است ما تفاوت این برداشتها را شاهدیم. لذا این‌که ذکر می‌شود چه بکنیم که قداست دین حفظ بشود باید گفت با رشد آگاهیهای عمومی دینی قطعاً همه دینداران به این می‌رسند که در ورای اختلاف‌نظرهای عالمان امور مشترکی هم هست که به آن امور مشترک عنایت بیشتری خواهند کرد و اموری راکه در آن اختلاف‌نظر دارند بسته به اعتمادی است که به آن عالم دارند. حالا بخشی از این مسائل تقلیدبردار است در حوزه فروع فقهی، در فروع دینی که آن را تقلید می‌کنند و پیش می‌روند و برخی از مسائل تقلیدبردار نیست. اگر فرد متخصص است که سخنی نیست و اگر متخصص نیست، اعتماد به یک عالم دارد و حسب نظر آن عالم موضعگیری می‌کند.

به میزانی که به عالم دینی اعتقاد دارد آن برداشت را هم برداشت صائبی می‌داند و اما این احتمال را هم باید برای خودش بگذارد که هروقت به این نتیجه رسید که این برداشت، برداشت ناصحیحی بوده است آن برداشت را عوض می‌کند و بعد به این نتیجه نمی‌رسد که دین عوض شده است، دین امر ثابتی است، مهم این است که ما به این نتیجه، بسیار ساده برسیم که برداشتهای ما در بخشی از مسائل دستخوش تغییر می‌گردد.

● پس درواقع علم تابع آن جهتهاست، حال اگر در بعضی از موارد «علم» و «جهت» به نوعی به اختلاف و تعارض برسند، یعنی علم ادعا کند این جهت اصلاً قابل اجرا نمی‌باشد، در این صورت مسئله چگونه قابل طرح است؟

○ در این موارد باید مشخصاً بحث مورد به مورد و اصطلاحاً مطالعات موردی کرد. باید بررسی کرد و گفت آن مورد چیست. این مطالعات موردی است که مشخص می‌کند تفوق با علم است یا برداشتی که ما از دین داریم. گاهی اوقات ما در بحث عقل و دین چه‌بسا تلقی ما از دین و ارزش در آن مسئله ناصواب بوده باشد. بعضی از موارد هم این است که آن داده‌های تجربی ما ناصواب باشد، یعنی در

برداشت و نتیجه گیری و استنتاج اجتماعی اشتباه کرده باشیم، هردو احتمال می‌رود.

● **به‌عبارت دیگر نوعی تعامل میان احکام علمی و دینی وجود دارد.**

○ بله بین برداشت دینی و برداشت علمی تعامل و دادوستد است.

● **در تعامل میان برداشت دینی و علمی، آیا معیار «واقعیت» است؟ به‌عبارت دیگر آیا این واقعیت است که مشخص می‌کند برداشت دینی یا علمی صحیح است یا آن‌که به گونه دیگری باید به موضوع پرداخت؟**

○ همه‌جا نمی‌شود نسخه واحدی پیچید.

● **بگذارید یک مورد عینی را مثال بزنم. یعنی اقتصاد بازار یا اقتصاد دولتی. مدتی ادعا این بود که اقتصاد دولتی می‌تواند مشکلات ما را حل کند، و بعد دین هم این را تجویز می‌کرد، یعنی جهت دین همین بود...**

○ عالمان دینی این را تجویز می‌کردند.

● **عالمان دینی این را تجویز می‌کردند و علمای اقتصاد هم دنبال تحقق آن بودند. بعد از مدتی مشخص شد که این گرایش یا به اصطلاح اقتصاد دولتی نمی‌تواند مشکلات را حل کند و تلقی این شد که اقتصاد بازار می‌تواند مشکلات را حل کند. عالمان دینی باز هم این را تأیید کردند.**

○ اگر ما تابع نظر اول بودیم بله، اما بنا بر نظر دوّم یعنی اگر ما مشخص کنیم که هیچکدام از این تأییدها فی‌الواقع تأیید از حیثیت دینی نبوده است مسئله فرق می‌کند. یک مثال ساده بزنم، شورای نگهبان وقتی می‌خواست مطلبی را مورد بررسی قرار دهد مرقوم می‌فرمودند این مطلب موافق شرع است بعد از مدتی بسیار زود به این نتیجه رسیدند که بنویسند این مطلب مخالف شرع نیست. و به نظر من قدم بلندی برداشته شد.

در جواب شما می‌توانم بگویم که اقتصاد متمرکز خلاف شرع نیست. اقتصاد غیرمتمرکز هم خلاف شرع نیست اما مهم این است که کدامش تحت چه شرایطی برای چه جامعه‌ای مناسب هست این کار مدیر جامعه است نه کار عالم دینی. اینجا دو مطلب وجود دارد. به‌نظر می‌رسد در بخشی از تصمیماتی که گرفتیم مسائی را به دین نسبت دادیم که ظاهراً بیشتر به علوم خودمان بستگی داشت. ما ناتوانی‌های خودمان را تا حدودی به دین نسبت دادیم.

● **حالا یک سؤال دیگر مطرح می‌شود که برطبق نظریه دوم وقتی دین جهت را مشخص کرد براساس آن به مهندسین اجتماعی گفته می‌شود که برمبنای آن جهتها سازمانهای مختلف یا نظامهای مختلف را پی‌ریزی کنند. این‌که آیا چگونه این جهت‌گیری به این نظامها یا به این مدیریت منتقل می‌شود و این‌که آیا این پی‌ریزی و یا این ساختمانی که بنا شده می‌تواند این جهت را تحقق ببخشد یا نه توسط چه مرجعی مورد کنترل قرار می‌گیرد؟ به‌طور کلی چگونه می‌توان بر آن روند نظارت داشت؟**

○ یعنی از کجا مطمئن بشویم که مهندسی اجتماعی ما آن جهتهای دینی را جامه عمل می‌پوشاند؟

اینجا نظریات متفاوت است. الآن عده‌ای معتقدند که ما باید علم جدیدی تأسیس کنیم که وظیفه‌اش دقیقاً انطباق سیاستهای مختلف اجتماعی با فقه باشد و معتقد هستند که ما یک حلقه مفقوده‌ای داریم که بین فقه و دین از یکسو و بین مدیریت اجتماعی و برنامه‌ریزی اجتماعی از سوی دیگر وجود داشته و این به یک علم احتیاج دارد و این، آن علمی است که این وظیفه را باید به‌عهده بگیرد، این یک نظر است. علمی است که هنوز هم تأسیس نشده است. نظریهٔ دوم این است که علم خاصی متکفّل این مسئله نیست. مدیریت جامعه اسلامی و عالمان باید این مقدار تبحر را داشته باشند که با مطالعه مختلف نظامهای برنامه‌ریزی‌شده و برنامه‌های مختلفی که از جانب مهندسین اجتماعی ارائه می‌شود ببینند که آیا این برنامه مثلاً برنامه الف آن هدف را جامه عمل می‌پوشاند یا برنامه‌ای مانند ب و اصلاً ممکن است هردوتای این برنامه‌ها این هدف‌ها را جامه‌عمل بپوشانند؟ کدامشان با هزینه کمتر، با سرعت بیشتر و با اتقان بیشتری می‌تواند پیش برود.

اگر ما علمایی داشته باشیم که به هیچ‌وجه از سیاست روز، اقتصاد روز و... اطلاعی نداشته باشند هر مطلبی را ممکن است بپذیرند. نمونه‌اش فرض کنید که در ابتدای تشکیل حکومت اسلامی در نظام اقتصادی به علت کم‌اطلاعی ممکن بود بعضی از مسائل را صحه بگذاریم که امروز به بطلانش رسیده باشیم. این باز برمی‌گردد به میزان اطلاعات آن عالمان دین که این را مشخص بکنند که نظامهای مختلف، برنامه‌های مختلف چه مقدار می‌توانند آن جهت موردنظرشان را تأمین بکنند. خلاصه بدون عالم آگاه، بدون عالم بصیر نمی‌توان یک جامعه اسلامی را بنا نهاد.

● **رابطه بین «جهت» و «علم» چیست؟ چه ارتباطی میان علومی چون علم اقتصاد، علم مدیریت و... با «جهت» و تحقق آن وجود دارد؟**

○ همچنانی که در علوم تجربی بحث این‌که فارغ از عالم مادی، عالمی هست یا نیست به‌عهده علوم تجربی نیست در علوم اجتماعی هم ارزشگذاری در حد علوم اجتماعی نیست. ارزش از نهادی فراتر از علوم تجربی برمی‌آید.

ارزشگذاری یا با دین است یا با عرف بشری یا با ایدئولوژی یا... ما از علوم، ارزش نمی‌خواهیم همچنان که از دین برنامه‌ریزی نمی‌خواهیم. هرکدام به‌جای خود. ممکن است یک هندو، علم مدیریت را به خدمت بگیرد و جامعه خود را برای رسیدن به اهداف هندوئیسم هدایت کند. یک مسلمان هم علوم مختلف را برای رسیدن به ارزشهای اسلامی به خدمت بگیرد.

آسیب‌شناسی دینی[1]

خوشبختم که در این محفل علمی خدمت خواهران و برادران عزیز جهاد دانشگاهی هستم. عنوان صحبتی که جهت ارائه در این جلسه پیشنهاد شد آسیب‌شناسی دینی است. این عنوان خود محتاج توضیح است از آنجا که همهٔ ما معتقد هستیم برخلاف تلقی‌ای که در مسیحیت است اسلام فی حد نفسه آسیب‌ناپذیر است بنابراین، خودِ این عنوانِ آسیب‌شناسی دینی عنوانی متناقض به‌نظر می‌رسد. با عنایت به این‌که این مسئله یکی از مسائل کلام جدید و تا حدودی فلسفه دین محسوب می‌شود و در جامعه ما هم درباره این مسائل کمتر سخن گفته شده و کمتر مطلبی نوشته شده است لذا این بحث از حساسیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. برای فهم بهتر و دقیقتر مطلب مقدمتاً ذکر این نکته لازم است که بین دین و دینداری تفاوت می‌باشد و آنچه که در این جلسه قرار است مورد بحث قرار گیرد آسیب‌شناسی دینداری است نه آسیب‌شناسی دین.

دین یک امر قدسی است، یک حقیقت متعالی است و قطعاً از هر آسیب و آفتی به‌دور است آن چیزی که بشری است خطاپذیر است و آنچه که الهی است قطعاً خطاناپذیر می‌باشد. بنابراین، بسیاری از کژفهمی‌ها، کژتابی‌ها و سوءفهم‌ها از همین ابتدا به کنار خواهد رفت و وقتی سخن از آسیب‌شناسی دینی گفته می‌شود مراد ما خودِ حقیقت دین ــ که یک امر قدسی و متعالی است ــ نمی‌باشد. بلکه آسیب‌شناسی تلقی انسانها از دین یا معرفت دینی یا دینداری مراد ماست. این سخن هم تازگی ندارد و برخی از علما قبلاً به این مسئله پرداخته‌اند. مباحثی که استاد شهید مطهری تحت عنوان «تحریفات عاشورا» مطرح نمودند یکی از مصادیق بارز آسیب‌شناسی دینی است. به عبارتی شهید مطهری به این نتیجه رسیده بود که در دینداری ما آفتی پیدا شده که آن تلقی محرّف و غیرحماسی، از حماسه مقدس امام حسین(ع) می‌باشد. آنچه ایشان آغاز کرد و بدان پرداخت و بخشی از غبارِ نشسته بر این چهره قدسی را زدود مبحثی است که ذیل عنوان سخن امروز ما قرار می‌گیرد. یعنی ایشان فی‌الواقع یک نوع آسیب‌شناسی دینی کرد. گفتیم هر چیزی که بشری است می‌تواند خطا در آن راه یابد. به‌طور کلی هر امر انسانی خطاپذیر است و لذا تلقی انسان از دین می‌تواند مشمول همین قاعده خطاپذیری قرار گیرد. بنابراین یک پای دین در عالم ماوراءالطبیعه است اما پای دیگرش در عرصه زمینی تلقی انسانی به دین قرار دارد. به عبارتی تلقی عالمِ قرن

---

۱. سخنرانی درچهارمین کنگرهٔ فرهنگی جهادهای دانشگاهی سراسر کشور، رشت، شهریور ۱۳۷۴. یادنامهٔ کنگره، ص ۱۵ــ۲۵.

چهارمی با عالم قرن پانزدهمی لزوماً یکسان نیست و اگر تلقی این دو از دین با همدیگر متفاوت باشد احتمال خطا در تلقی یکی یا هردوی ایشان وجود دارد.

با عنایت به این مباحث می‌توان از آفات دینداری سخن گفت لیکن از دو زاویه و به دو شیوه. یک شیوه این است که از موضع غیردینی می‌توان به آفات دینداری نگریست که تنها منبع نگاشته‌شده به زبان فارسی از این موضوع به مسئله پرداخته است یعنی از خارج دین به امر دینداری پرداخته و آفات آن را مورد بررسی قرار داده است. و نتیجه گرفته که دینداری فی نفسه آفت‌زاست. که من در این مجلس چنین موضعی نخواهم داشت بلکه از موضع دوم یعنی موضع و منظر دینی به مسئله آفات دینداری خواهم پرداخت به نحوی که ضمن قبول دینداری به بررسی آفاتی که متوجه این امر مهمّ است اقدام خواهم کرد و خواهیم دید که از آنجا که دین مسئله بسیار مهمی است که با همه انسانها در ارتباط است در طول زمان با روزمره‌گیها و عرفیات آمیخته می‌شود و به‌تدریج زنگار می‌گیرد لذا در هر زمان به احیاگری نیاز است تا این زنگارها را از چهره دین بزداید.

مرحوم امام خمینی رضوان الله تعالی علیه یکی از عالمانی بود که نوعی آسیب‌شناسی دینی انجام داد و مثل یک پزشک حاذق توانست چیزی را که آسیب و آفت اندیشه دینی تشخیص داده بود (جدایی دین از سیاست) از چهره دین بزداید. بنابراین می‌بینیم که هریک از متفکرین بزرگ احیاگر ما به نحوی آسیب‌شناسی دینی کرده‌اند. مثلاً در زمانی مرحوم مهندس بازرگان به این نتیجه رسید که دوری دین از معارف تجربی آفتی جدی برای اندیشه دینی است و لذا کوشید نوعی سازگاری بین اندیشه دینی و علوم تجربی ایجاد کند یا مثلاً احیاگر دیگری چون مرحوم دکتر شریعتی به این مسئله رسید که اگر ما برخورد حماسی منضبط و ایدئولوژیک با دین نداشته باشیم و دین حالتی مرده و بی‌تحرک در جامعه داشته باشد نسل جوان از دین بیزار می‌شود. بنابراین، آسیب‌شناسی نوعی پیشگیری است. نوعی بهداشت دینداری است. یعنی با این مباحث و مفاهیم ما درصدد این هستیم که دینداریمان به اصل و گوهر دین نزدیکتر باشد. این نوعی دلسوزی و شفقت نسبت به دینداری است.

یکی از آفاتی که قرآن به‌عنوان آفات دینداری برشمرده مسئله تحریف معنوی اندیشه‌های دینی است. مرحوم مطهری در توضیح این آفت مسئله زهد را مثال می‌زند که زهدی که فی‌المثل امیرالمؤمنین علی(ع) داشته و منافاتی با تحرک اجتماعی مؤمن نداشته بعد از حمله مغول در قرن هفتم به یک زهد منفی تبدیل شده است و مساوی انزواطلبی، عافیت‌جویی و بی‌تفاوتی نسبت به اجتماع و سیاست شد. یعنی زاهدبودن بعد از قرن هفتم برای جامعه دینی یک آفت است. مرحوم مطهری در بحث علل انحطاط مسلمین به بررسی عواملی می‌پردازد که باعث تنزل همه‌جانبه مسلمین شد به نحوی که از پیشگامی علمی به ذلت عقب‌ماندگی علمی فعلی رسیده‌ایم که در هیچ رشتهٔ علمی به عنوان یک قطب شاخص مطرح نیستیم. تنزّل از یک جامعه علمی با افرادی چون ابن‌سینا، فارابی، ابوریحان، خوارزمی و... به جامعه عقب‌افتادهٔ مصرف‌کننده علم نشانه یک جامعه

آفت‌زده است. استاد مطهری در پاسخ به این سؤال که چگونه به ارج و منزلت قدیم بازگردیم تغییر در برخی دیدگاه‌ها و نگرش‌ها را عنوان می‌کند وی می‌گوید در بسیاری از اندیشه‌های دینی تلقی و برداشت انحرافی وجود دارد همچون مسئله توکل. اگر توکل در یک جامعه قوی، به پویایی آن می‌انجامد در جامعه منحط موجب ایستایی می‌شود. یا اگر به نگرش سی‌سال گذشتهٔ جامعهٔ خودمان نسبت به مسئله غیبت امام عصر(عج) نگاه کنیم به آثار مخرب این دیدگاه و تلقی واقف خواهیم شد و لذا وقتی مرحوم شریعتی، مبحث اعتراض را به‌مثابهٔ فلسفه انتظار مطرح کرد به‌نحوی می‌خواست آفت مربوط به این اندیشه دینی را برطرف نماید بنابراین همه احیاگران کوشش کرده‌اند که به‌نحوی از انحاء اندیشه دینی را از این زنگارها بزدایند.

اما امروزه مبحث آفت‌شناسی دینی تأکید مضاعفی یافته است که در زمان شریعتی، مطهری، بازرگان و حتی امام این همه حساسیت حول این مسئله نبوده است و اگر ما در شرایط کنونی به بهداشت دینداریمان و پیشگیری از آفات دینداری نپردازیم بی‌شک در آینده نزدیک با یک فاجعه نظری مواجه خواهیم شد. مراد از فاجعه نظری، حدوث یک فاجعه در قلمرو معرفت دینی است. یعنی دینداری ما در بسیاری عرصه‌ها با تناقضات، تضادها و مشکلات لاینحلی مواجه خواهد شد که برخی نتایج آن در عرصه‌های مطبوعاتی و هنری از هم‌اکنون بر اهل بصیرت مشهود است.

پس خلاصه کلام اینکه، مراد از آسیب یا آفت همان معنای لغوی آن است. همان چیزی که باعث می‌شود یک شیء یا پدیده از حالت طبیعی‌اش خارج شود. دینداری هم اگر از حالت طبیعی‌اش خارج شود دچار آفت شده است. مراد از دینداری در عرصه نظر، اندیشه، معرفت، باور و ایمان دینی است یعنی مجموعهٔ معرفت و ایمان دینی را دینداری می‌نامیم. در احادیث و روایات هم، این بحث آسیب‌شناسی دینی دارای سابقه است فی‌المثل «نهی از غلو» که در روایات آمده است به نوعی ممانعت از حدوث آسیب در دینداری است. بدین معنی که در اکثر جوامع عشق به رهبران به نحوی فزونی می‌گیرد که برای ایشان توانایی مافوق انسانی تصور می‌شود. این است که امام علی(ع) در عصرخود با این اندیشه مخالفت می‌کند و همطرازساختن انسان ضعیف با خداوند قدیر را نوعی خطا می‌داند و آن را نکوهش می‌کند.

به‌طور کلی آسیب‌های دینی را در عصر ما می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: قسم اول آسیب‌های عمومی است یعنی آسیب‌هایی که مختص زمان و مکان خاصی نیست و در هر جامعه و هر دینی احتمال حدوث آن وجود دارد. از موارد این نوع آسیب تحریفِ مفهومی و معنوی است که در مقابل تحریف لفظی قرار دارد بدین معنی که لفظ را می‌گیریم ولی مفهومش را عوض می‌کنیم یا یک واژه اصیل دینی با گذشت زمان به‌تدریج از مفهوم واقعی خودش منفصل شده، قلب معنی می‌شود. و این آسیب در تمام ادیان و مذاهب دیده می‌شود. قرآن در این باره می‌فرماید: «یحرفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظّاً ممّا ذکروا به» (مائده / ۱۳).

از دیگر موارد قسم اول آفت‌های دینی این تلقی است که ما امت حضرت رسول(ص) تنها امتی

هستیم که صلاحیت ورود به بهشت را دارا می‌باشیم اگر دینداران به این نتیجه رسیدند که صرفاً به‌خاطر اعتقادشان و نه بخاطر عمل صالح بهشت برایشان آماده شده است دچار نوعی آفت در دینداری شده‌اند که قرآن نسبت به این نوع آسیب هشدار داده و برحذر داشته است: «ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنّوا الموت ان کنتم صادقین» (جمعه / ۶) «اگر می‌پندارید که در میان مردم تنها شما اولیاء الهی هستید، تمنای مرگ کنید [تا به دیدار محبوبتان نائل شوید] اگر راست می‌گوئید.» این تصور که صرف حب علی و اولاد علی(ع) حتی بدون انجام عمل صالح ایشان را بهشتی می‌کند از آسیب‌های بزرگ دینداری است که متأسفانه در شرایط فعلی هم گریبان تفکر تبلیغی ما را گرفته است.

اما بخش دوم مبحث آسیب‌شناسی دینی که از حساسیت بیشتری برخوردار است به اقتضاهای زمان خاص اشاره دارد یعنی در عصر ما صرفاً اقتضای پدیده‌های این دوران است که می‌توان این زمان را مدرنیته اسم گذاشت. در دوران مدرنیته ما دیگر در قرن ۱۶ میلادی نیستیم در زمان ما جدال سنت و مدرنیسم هر اندیشه دینی را تحت تأثیر قرار داده است. در قرون گذشته دانش تجربی در وضعی نبود که با اندیشه‌های دینی تعارضی را ایجاد کند و صحنه را بر اندیشه‌ها و معارف دینی تنگ کند، به این معنی که غالباً علوم تجربی دیروز و اندیشهٔ دینی گذشته در سازگاری و ملایمت با یکدیگر بودند. اما از دوران رنسانس به بعد می‌بینیم که جهان‌شناسی دینی در مقابل جهان‌شناسی علم تجربی قرار می‌گیرد که این تقابل حداقل در آئین مسیحیت کاملاً قابل مشاهده است.

اگر در اندیشه اسلامی هم دقت کنیم می‌بینیم که در تفسیر ***مجمع‌البیان*** (قرن ششم) آیات جهان‌شناختی قرآن با هیئت بطلمیوسی تفسیر می‌شود حال آنکه تفسیر قرن پانزدهمی ***المیزان*** سعی دارد آیات قرآن را به نحوی تفسیر نماید که به مشکلات ***مجمع‌البیان*** دچار نشود. بنابراین، انسان امروزی سعی دارد معارف تجربی را در حوزه جهان‌شناختی قرآن به رسمیت بشناسد همان کاری که قبلاً انجام می‌شد و سعی می‌شد تفسیر روایات یا آیات به نحوی باشد که با فلسفه یونانی، نوافلاطونی و ارسطویی معارضه نداشته باشد. نه این‌که تنها معارضه نداشته باشد بلکه حتی سازگاری داشته باشد. یعنی علمای اسلامی به نحوی دنبال این سازگاری بوده‌اند در ابعاد فلسفی، شهودی و عرفانی واخیراً در بعد علوم انسانی. این علوم انسانی مولود تازه تمدن کنونی است. بسیاری از این علوم همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... سابقه‌شان به یکی دو قرن بیشتر نمی‌رسد.

لذا این علوم جدید در حوزه دینداری وارد می‌شوند. وقتی در دانشگاهی علوم انسانی تدریس می‌شود غیرممکن است که با اندیشه‌های یک موحد و دیندار تقابل و اصطکاک نداشته باشد. وقتی یک دانشجوی مسلمان علوم سیاسی به مطالعه نظریه‌های سیاسی می‌پردازد غیرممکن است اصول این نظریه‌ها را با اندیشه‌های دینی خود به چالش نطلبد و مقایسه نکند. بی‌شک یک دانشجوی اقتصاد مباحث جدید علم اقتصاد را با مباحث مربوط به فقه دینی به مقایسه می‌گذارد و این مقایسه‌ها

سؤالات جدیدی پدید می‌آورد و چنین سؤالاتی، مبارک و شایسته است و نباید پنداشت که این علوم از سر توطئه و جهت دین‌زدایی مطرح شده‌اند. واقعیت این است که تمدن جدید مقتضیات جدیدی دارد و لذا باید مشخص شود که هر دین و از جمله اسلام در این عرصه چه حرفی برای ارائه دارد و به سؤالات جدید چه پاسخ‌هایی تدارک دیده است. بسیاری از علمای ما در برخوردهای اولیهٔ خود با پدیده‌های تکنولوژیک واکنش مناسبی نداشتند. پدیده‌هایی همچون بلندگو، دوش حمام، قاشق و چنگال، رادیو، تلویزیون و تلفن در این زمینه قابل ذکر است. سالیان درازی گذشت که این پدیده‌ها به رسمیت شناخته شدند و این تلقی جا باز کرد که این وسایل می‌توانند هم در خدمت صلاح باشند هم در خدمت فساد.

آفت‌های نوع دوّم را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: نوع اوّل که نحوه‌ای تحجر است ناشی از به رسمیت‌نشناختن زمان حال و مقتضیات آن است و آداب و رسوم عرفی گذشته را بنام دین و ارزش دینی تحمیل‌کردن. نوع دوّم که محصول شیفتگی در برابر مدرنیته است و آن را شاقول همه چیز از جمله تدین دانستن و دین را به نفع مدرنیته شناورکردن. لذا بایستی آسیبهایی راکه از ناحیه مدرنیته به معنای علوم جدید و تکنولوژی متوجه دینداری است جدی گرفت. امروز مسئله حفظ معنویت در یک جامعه تکنولوژیک امر ساده‌ای نیست و بسیاری از مسائل عصر جدید هنوز به شکل جدی در جامعه ما مطرح نشده است و تا مرز دین را با علوم انسانی به دقت ترسیم نکنیم جواب شایسته و بایسته‌ای در این صحنه نخواهیم یافت.

اما بخش سوم از آفات دینداری آفاتی است که متوجه و مختص این زمان و مکان خاص است یعنی دقیقاً متوجه امروز ایران است. دسته سوم آفتهایی است که بعد از تشکیل حکومت اسلامی در ایران از سال ۵۷ به بعد پدید آمده است و این دسته سوم از هر دو دسته آفات قبل برای ما حساس‌تر و قابل توجه‌تر است. مسائلی که از رسمی‌شدن دین، از ایجاد یک حکومت دینی در جامعه ما ناشی شده است به‌عنوان دسته سوم آفات مورد بحث ما خواهد بود.

اگر بخواهیم نگاهی گذرا به پیشینه تاریخی کشورمان و سلسله‌هایی که تحت عناوین و اسامی گوناگون قدرت را در دست داشته‌اند بیفکنیم خواهیم دید که برخی سلسله‌های قدرت داعیه دینداری در سر داشته‌اند اما در هیچ زمانی در جامعهٔ اسلامی شیعی این‌گونه نبوده است که عالم دین، خود در رأس حکومت بوده باشد. ممکن است در جای دیگر و در آئین دیگری علمای دین به حکومت رسیده باشند. اما این اولین بار است که در تاریخ تشیع علمای مذهب شیعه خود مصدر حکومت شده‌اند لذا این رویدادی بی‌سابقه در مذهب شیعه است. کلاً حکومت‌های شیعی مذهب بسیار کوتاه‌مدت و منحصر به یک محیط محدود جغرافیایی بوده است.

تشکیل حکومت دینی هم دارای برکات است و هم آفات. و استاد مطهری در انتهای کتاب ***بررسی نهضت‌های اسلامی*** و در کتاب ***پیرامون جمهوری اسلامی*** این مسئله را با همین دو عنوان مطرح کرده است. چون بحث از آسیب‌ها و آفات است به برکات اشارهٔ چندانی نمی‌کنیم زیرا برکات

بر ما پوشیده نیست. این‌که دینداران می‌توانند به آسانی به تکالیف خود عمل کنند. این‌که درهای بهشت باز و درهای جهنم بسته می‌شود و گناه کردن در چنین جامعه‌ای دشوار می‌گردد و... از برکات حکومت دینی است و اما آفات تشکیل حکومت دینی در جامعهٔ ما، بیشتر بعد از جنگ بروز می‌کند و آشکار می‌شود. زیرا آسیب‌ها و آفت‌ها در دوران جنگ هشت‌ساله و تحت تأثیر هیجانات، حساسیت‌ها و آرمان‌های آن دوران مجال خودنمایی نمی‌یافت. اما پایان جنگ یک سؤال مهم را برای بسیاری مطرح ساخت و آن این‌که آیا تشکیل حکومت در یک جامعه توسط دینداران آفاتی را متوجه دینداری می‌کند؟

برای پاسخ به این سؤال لازم است نگاهی به پیشینه بحث داشته باشم لذا اشاره‌ای دارم به سخنان یکی از رهبران انقلاب ضداستعماری الجزایر که مبحث آفات دین رسمی را به‌نحوی مطرح می‌سازد. طبق گفته‌های این رجل انقلابی، مردم الجزایر نسبت به مساجد تحت نظر دولت روی خوش نشان نمی‌دهند و درمقابل دین رسمی به نحوی از خود مقاومت نشان می‌دهند و در این جا این سؤال مطرح است که آیا هر حکومت دینی فارغ از مشروعیت و حقانیتش با آفتی بنام «دین رسمی» مواجه نخواهد شد؟ و اگر دینداری را عاملی اختیاری بدانیم و دین را از مقوله ایمان، اعتقاد، باور، احساس، شهود (که همهٔ اینها فراتر از اجبار، زور و قدرت هستند) بدانیم لذا هنگامی که یک حکومت داعیه تبلیغ اندیشه دینی پیدا می‌کند آیا بین حکومت که پایه آن براساس «قدرت» است با دین که اساس آن بر «رحمت و معنویت» (که مخالف زور و قدرت است) استوار است نوعی تنافی و تعارض ایجاد نخواهد شد؟ پس چه کنیم که این دو با هم سر سازگاری داشته باشند یعنی سازگاری حکومتی که مایه آن قدرت است با دینی که قوام آن رحمت است؟

جمع بین قدرت و رحمت چگونه است؟ چگونه می‌توان قدرت رحیمانه داشت. آیا هر حکومت دینی محکوم است به این‌که اگر اندیشه دینی رسمی شد، دین خود به‌خود از صحنه اجتماع حذف می‌شود؟ این توهم لااقل نزد برخی متفکرین دیده می‌شود که معتقدند حکومت دینی بلافاصله به ضد خود تبدیل می‌شود و اولین نتیجه حکومت دینی حذف دیانت از صحنهٔ عمومی جامعه خواهد بود یعنی معتقدند به این‌که حکومت دینی مقدمه سکولاریسم است که آن هم بتدریج به لائیسم دچار خواهد شد. یعنی به جایی می‌رسد که به‌تدریج نهاد دین از نهاد سیاست (یعنی دولت) جدا شود و دین از صحنه اجتماع حذف شود و فراتر از آن دین از حوزهٔ باور و اعتقاد مردم غائب شود. آیا این یک مسیر حتمی است؟

در این مجال سعی می‌کنم برخی آفات را مختصراً مطرح نمایم. این آفات نوعاً آنهایی هستند که بیشتر در یک جامعه با حاکمیتِ دینِ رسمی بروز می‌نمایند. البته این بدان معنا نیست که در جوامع دیگر بروز نکنند. تفاوت در این است که در چنین جامعه‌ای شدیدتر بروز می‌نمایند. با برداشتی که از معارف دینی داریم، اسلام نسبت به اجتماع و سیاست لااقتضاء نیست و برای حوزهٔ عمومی احکام کلی و عامی دارد، با چنین پیش‌فرضی بحث را دنبال می‌کنم.

یکی از آفات دینداری این است که غالب دینداران مخاطب خود را «انسان کامل» می‌گیرند نه «انسان متوسط و عادی». توجه به این نکته علی‌الخصوص برای متصدیان امر تبلیغ، کاملاً ضروری است. این‌که مطلوب ما کیست و ما برای چه کسی می‌خواهیم برنامه‌ریزی کنیم؟ و جامعه مطلوب کدام است؟ سؤالاتی است که در این حوزه بایستی مطرح و پاسخ آن دریافت گردد.

اگر به برنامه‌های شبهای جمعه، در ده‌سال پیش برگردیم پخش دعای کمیل و عدم نمایش فیلم در شبهای جمعه در خاطرمان زنده خواهد شد و اگر برنامه شبهای جمعه فعلی را مورد توجه قرار دهیم به تفاوت عمیق برنامه‌ها در این دو زمان پی خواهیم برد. در ده‌سال پیش ما می‌پنداشتیم که همگان بایستی به مسجد بروند، نمازشان را اول وقت بخوانند، مستحباتشان را بجا بیاورند، دعای شب جمعه‌شان فراموش نشود، قرائت قرآنشان ترک نگردد اما با ادامه این سیر به این نتیجه می‌رسیم که ایجاد این روحیه در اکثریت مردم غیرممکن است و همه مردم نمی‌توانند این‌گونه باشند و مجبور می‌شویم بپذیریم که افراد دیگری هم در جامعه می‌توانند باشند اما این صفات و رفتارها را نداشته باشند و اگر بخواهیم برای مردم از طریق صداوسیما برنامه پخش کنیم بایستی سلیقه و علایق این دسته را هم مدنظر داشته باشیم یعنی بایستی ما به این دیدگاه برسیم که می‌شود از صداوسیمای جمهوری اسلامی در شب جمعه دعای کمیل پخش نشود و هیچ اشکالی هم نداشته باشد. این دیدگاه جدید بدین سبب است که ما امروز باور کرده‌ایم که با انسانهای متوسط عادی مواجهیم نه انسانهایی کامل. در اینجا، مراد صحه گذاشتن بر برنامه‌هایی نیست که به‌جای دعای کمیل پخش می‌شود، مراد بیان سیر ایجاد این تغییرات است که از کجا شروع کرده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم نه آن نحوهٔ نگرش صحیح بودند و نه معلوم است که وضعیت فعلی صحیح باشد.

تلقی از انسان‌های جامعه به‌عنوان انسان‌های کامل که مستحبات و مکروهات را کاملاً رعایت می‌کنند غلط می‌باشد و بنابراین ما باید مخاطب خود را دقیقاً بشناسیم و بدانیم که برای چه کسی می‌خواهیم برنامه‌ریزی کنیم. درواقع انسان موردنظر ماانسانی متوسط است که گناه می‌کند و این امکان گناه را باید به‌عنوان پیش‌فرض بپذیریم و توجه داشته باشیم که مخاطبین ما انسانهایی بسیار عادی هستند که انجام هر کاری از آنان ساخته است اما ما می‌خواهیم که فطرت دینداری را در آنها بیدار کنیم لذا تلقی انسان کامل را باید به سطح یک انسان متوسط و عادی کوچه و بازار تقلیل دهیم. انسانی که ممکن است در حد اعلای تقید، واجباتش را هم انجام ندهد.

از دیگر عواملی که می‌تواند در زمان ما به‌عنوان آفت دین تلقی شود اندیشه یک‌دست‌کردن جامعه است یعنی این تفکر و تصور که همه همچون ما فکر کنند همه احساسی شبیه ما داشته باشند. حتی با فرض این‌که احساس و تعقل ما حق و صحیح باشد اندیشه همرنگ‌سازی، آفتی ویرانگر است و چنین جامعه‌ای که همه مثل هم فکر کنند یک قبرستان است و هرگز دین از ما نخواسته چنین جامعه‌ای ایجاد کنیم و هیچ پیغمبری موفق نشده است چنین نظامی پدید آورد. و نباید این توهم برای ما ایجاد شود که می‌توانیم همهٔ افراد جامعه را بدون استثنا مؤمن، مسلمان و صالح کنیم. حتی

حسب روایات، در دوران حکومت حضرت مهدی(عج) سایر ادیان نیز دارای پیروانی می‌باشند. لذا وجود افراد مخالف در زمان حکومت اسلامی امری طبیعی است. حتی قرآن کریم وجود غیرمسلمان را در زمان پیامبر گرامی اسلام به رسمیت شناخته است. قرآن به پیامبر می‌فرماید: «ما انت علیهم بوکیل» تو وکیلشان نیستی «لست علیهم بمصیطر» و سیطره‌ای نیز بر آنها نداری، که این فرمایش برای ما هم صادق و قابل اجراست. لذا با این‌که کسانی اندیشه ما را نمی‌پذیرند، اما ناحق‌بودن در جامعه، خود یک حق است و ما باید این را به رسمیت بشناسیم. مرادم این نیست که اندیشه مخالفین درست است بلکه این یک واقعیت خارجی است. هیچ جامعه را، حتی جامعه تحت سیطره نبی را نمی‌توان یافت که در آن ناحق نباشد و مراد از به رسمیت‌شناختن به معنای خوبی و شایستگی ایشان نیست. بلکه پذیرش و تحمل وجود مخالفین در جامعه است و لذا ما باید از طریقی که خودِ دین معین کرده با این افراد برخورد کنیم و یعنی درعین تبلیغ دین با درنظرگرفتن مقتضیات زمان و مکان و رعایت شرائط ویژهٔ مخاطبین به این نکته نیز توجه داشته باشیم که کوشش در یک دست‌کردن، یک آفت برای دینداری دینداران است.

از دیگر آفات، پندارِ آزمون‌ناپذیری و شکست‌ناپذیری دینداری است یعنی این‌که ما بپنداریم که نه دینداری را می‌توان تجربه، ابطال و اثبات کرد و نه می‌توان به پیروزی یا شکست آن معتقد شد. فرض بکنید من به‌عنوان دیندار یک نظریه اقتصادی ابراز می‌کنم و ادعا می‌کنم که این نظریه، برخواسته از دیانت من است و لذا چون به اندیشه دینی من اتصال دارد و من دارای معرفت دینی هستم لذا نظریه‌ام هم، به اتکای این دیانت و اتصال به اندیشه دینی ابطال‌ناپذیر است.

با عنایت به این‌که هر اندیشه باید در ترازوی نقد و ارزشیابی قرار بگیرد چنین رویکردی به معرفت دینی نوعی آفت تلقی می‌شود. ما در علوم تجربی و انسانی قائل به آزمایش و تجربه هستیم و فی‌المثل اگر کسی در خصوص مهار تورم نظریه‌ای را مطرح ساخت به‌دنبال آزمون نظریه وی می‌باشیم و سعی می‌کنیم ارزش و استحکام علمی این نظریه را در بوته آزمایش بگذاریم و لذا اندیشه‌های انسانی خطاپذیر و ابطال‌پذیر و محتاج آزمون است. و اگر کسی تصور کند چون یک پای اندیشه او به دین متصل است پس آن اندیشه قابل تجربه نیست و نتیجه بگیرد چون ما دین داریم پس همیشه پیروزیم به خطا رفته و دچار آفت در اندیشه و معرفت دینی شده است. ما از هر شکستی می‌توانیم در تبلیغات پیروزی بسازیم اما خودمان را که نمی‌توانیم فریب دهیم. وقتی به پیشینه ۱۴۰۰ ساله معرفت دینی و سوابق علمای دینی نظر می‌افکنیم به شکست برخی از تجارب علمای دین وقوف می‌یابیم که این به عنوان یک واقعیت تاریخی غیرقابل انکار است. ما در طول ۱۷ سال انقلاب با تعدادی تجربه موفق و تعدادی تجربهٔ ناموفق مواجهیم و لذا این ذهنیت، که دینداران همواره پیروزند را باید از حوزه معرفتی خود دور سازیم.

در قرآن کریم سابقه مذمت این اندیشه قابل مشاهده و پیگیری است. این‌که کسی بپندارد چون یک سرِ اندیشه‌اش به خدا متصل است از قداست و حقانیت خداوند هم بهره‌مند شده و لذا او هم

برحق است دچار تصوری غلط شده است. ما باید همواره یادمان باشد که بشریم و بشر خطاکار است و چون دینداری ما کاری بشری است می‌تواند خطاپذیر و آزمون‌پذیر باشد. و لذا یک نظریه دینی می‌تواند بر نظریهٔ دینی دیگر برتری داشته باشد و این‌گونه نیست که در هر عرصه، فقط یک نظریه داشته باشیم.

اولین راه آفت‌زدایی از اندیشه دینی معاصر این است که ما امکان طرح نظریه‌های متعدد را بپذیریم. فی‌المثل بپذیریم که می‌شود در حقوق اسلامی، سیاست اسلامی، اقتصاد اسلامی، مدیریت اسلامی و... چندین نظریه داشت که اگر یک نظریه شکست خورد نظریه دیگر را مطرح سازیم و اگر همه نظریات شکست خورد بپذیریم که اصولاً رویکرد دینی ما در آن حوزه صواب نبوده است و ما می‌باید در بنیادهای اندیشهٔ دینی‌مان در آن حوزه تجدیدنظر کنیم. واضح است که با تکرار چنین شکست‌هایی دینداری دچار مشکل و بحران می‌شود، مگر نه این‌که ما عدم توفیق مارکسیسم را در اقتصاد و فرهنگ و سیاسی دلیل بطلان ایدئولوژی مارکسیسم ارزیابی کردیم؟ کلام و نتیجه پایانی این‌که اندیشه شکست‌ناپذیری و آزمون‌ناپذیری دینداری و ملحقات و لوازم آن در اقتصاد، سیاست، مدیریت و... از آفات دینداری، به‌ویژه در زمان معاصر است.

آفت سوم، اهتمام بیش از حد به شعائر و ظواهر و کم‌بهادادن به لُب و محتوای دین است. این آفت معمولاً به هنگام رسمی‌شدن دین ظاهر می‌شود. در تفکر اسلامی کسانی چون برخی فِرَق صوفیه قائل به حفظ باطن و بی‌توجهی به ظاهر هستند و بالعکس برخی دیگر معتقدند دینداری یعنی حفظ شعائر و ظواهر. این اندیشه نیز همچون اندیشه اهل تصوف انحرافی است. در پاسخ به این تلقی انحرافی از دین باید گفت که دین هدف نیست بلکه وسیله‌ای است برای قرب الی‌الله. هدف دین، ساختن جامعه‌ای است بر مبنای قسط و عدالت اجتماعی (به‌عنوان یک هدف واسطه‌ای) و تربیت انسان‌هایی که از درون متحول و خداترس و باوجدان باشند و اگر کسی دین را هدف بپندارد به قول مرحوم شریعتی مثل این است که خیابان را که معبر است منزلگاه دائمی تلقی کند کسی که خیابان را که جای رفتن است خانه بپندارد هیچگاه به مقصد نمی‌رسد زیرا خیابان مسیر رفتن است نه مسکن. برخی می‌پندارند که صِرف نماز، روزه، خمس و زکات نهایت و عین دینداری است، که این برداشتی کاملاً اشتباه است. قرآن، نهج‌البلاغه، و فرامین دینی همگی مقدمه‌اند برای رسیدن به آن هدف نهایی.

لذا همه این عبادات به جای خودشان محفوظ و محترم هستند و بدون این شعائر نمی‌توان به اصل دین رسید اما این ظواهر وسایل تقرب می‌باشند و اگر در جامعه چنین تصویر شود که دینداری به حجاب زن و محاسن مرد است آن جامعه به خطا رفته و در این جامعه اگر فقر، رشوه، اختلاس و فساد باشد دینی باقی نمی‌ماند، هرچند ظواهر کاملاً حفظ شده باشد. آن ظواهر جهت رسیدن به این بواطن است و اگر ما درصدد تبلیغ چنین دین شعارمحوری باشیم به پوسته‌ای بی‌مغز دلخوش کرده‌ایم. همانگونه که آن پوسته برای حفظ مغز لازم است، مغز آن پوسته هدف غایی و نهایی است.

این اهتمام به ظاهر، عواقب ناخوشایندی درپی دارد که رواج نفاق از آن جمله است یعنی می‌بینیم در تمام زمانهایی که به ظاهرِ دین توجه بیشتری می‌شود ریا، نفاق و دورویی بیشتر می‌شود و اگر جامعه‌ای به این نقطه رسید زنگ خطر برای همگان به صدا درآمده است زیرا این جامعه همه را حتی کودکان را منافق و ریاکار پرورش می‌دهد.

عارضه ناخوشایند دیگرِ اهتمام تفریطی به شعائر و ظواهر دین، رواج تملق است. امام صادق می‌فرماید به طول سجده افراد توجه نکنید اگر طول سجده‌اش زیاد ولی در رعایت حلال و حرام، انسان سالمی نباشد موحد و دیندار نیست.

از دیگر آفات مربوط به دین، پریشانی و عدم تحدید انتظارات از دین است. مبحثی که خصوصاً در ۱۵ سال اخیر در مباحث کلام جدید با آن روبه‌رو هستیم. آیا معتقدیم که دین می‌تواند همه انتظارات بشری را پاسخ گفته و همه سؤالات انسان را جوابگو باشد. بدین معنا که ما با داشتن دین به هیچ امر دیگری نیاز نداشته باشیم. عده‌ای از دینداران علی‌الخصوص در سالهای اول پیروزی انقلاب معتقد بودند که دین می‌تواند در همه حوزه‌های معارف و نیازهای بشری وارد شود. لذا از مباحث و معارف جدیدی همچون فیزیک اسلامی، ریاضی اسلامی، نجوم اسلامی دم می‌زدند، طرفداران این رویکرد معتقد بودند با رجوع به کتاب و سنت می‌توانیم از علوم بشری بی‌نیاز شویم.

این نحوه تلقی از دین نیز نوعی آفت و بیماری است. دین برای هدایت است، از دین انتظاری غیر از هدایت نداشته باشید. در زمانهای گذشته از عالم دینی انتظار طبابت داشتند لذا چندین جلد از کتاب شریف ***بحارالانوار*** مملو از روایات طبی است بدین معنی که از امام صادق(ع) سؤالات متعدد پزشکی شده است اما ما امروزه به این پاسخها عمل نمی‌نمائیم زیرا بسیاری از روایات طبی براساس تجربهٔ زمانه، سطح فرهنگ مخاطب، شرائط خاص پرسشگر صادر شده است لذا از روایات موسمی و از احکام متغیر محسوب می‌شود نه از احکام ثابت دینی و دین از حیث دین‌بودنش نیازمند بحث طبی نیست و آنچه امام صادق(ع) را امام صادق کرده طبابت ایشان نیست. حیثیت شارعانه امام‌صادق(ع) غیر از حیثیت طبیبانه اوست به علاوه نظام پزشکی قدیم با نظام پزشکی جدید متفاوت است. باور کرده‌ایم که پزشکی علمی تجربی است نه نقلی و تعبّدی.

این‌که ما می‌توانیم بحث کیهان‌شناسی را از آیات و روایات استخراج کنیم اندیشه غلطی است که این آفت دیگری در اندیشه دینی است. علم تجربی تابع روش تجربی است و روش علم تجربی جمع‌آوری حقایق، مشاهده و آزمایش است. و این ربطی به کتاب و سنت ندارد و آیات مربوط به این زمینه‌ها صرفاً از باب استشهاد است نه از باب رهنمود، که تصور شود بایستی در این امور از این روشها استفاده شود و لذا از قرآن و روایات نباید کارکردی مشابه علوم تجربی انتظار داشته باشیم. امروز سخن بر سر این است که از قرآن و سنت جهت برنامه‌ریزی و حل مسائل انسانی تا چه حدی باید انتظار داشته باشیم اگر کسی تصور کند که ما می‌بایست برنامه‌های کلان را از قرآن و سنت استخراج کنیم باید نظرش را مورد مداقه و بحث قرار داد. کتاب و سنت صرفاً خطوط کلی مرتبط با

هدایت را ارائه می‌کنند چه در ناحیه فردی و چه در ناحیه اجتماعی. اما برنامه‌ریزی مربوط به مقتضیات زمان و مکان است لذا نمی‌توان از کتابی که مربوط به همیشه تاریخ است و دینی که مربوط به همهٔ زمانها و مکان‌ها است انتظار برنامهٔ ویژه‌ای برای زمان و مکان خاصی را داشت. برنامه‌ریزی کاری زمانمند عقلانی و علمی است نه کاری دینی. از دین باید ترسیم جهت‌های کلی را انتظار داشت و این جهت‌ها را باید به محک دینی زد. یعنی تعیین این‌که سمت و سوی حرکت جامعه کجا باشد برعهده دین است. هرگز نباید از یک فقیه انتظار داشته باشیم راه‌حل مهار تورم را به ما بگوید. برای پاسخ به این سؤال اطلاعات اقتصادی و علم اقتصاد لازم است همچنین نباید از یک عالم دینی انتظار داشت که مشکل ترافیک را حل کند. واگذاری مسئولیت تهیه پاسخ سؤالات فوق به دین ممکن است دین را ناتوان نشان دهد. یعنی وقتی همه مسائل را از عالم دینی بپرسید عالم دینی در پاسخگویی ناتوان خواهد بود و قدرت پاسخگویی ندارد و لذا عالم دینی متهم به ناتوانی می‌شود و این بدترین ضربه و ضرر به دین است آنچه ما از دین می‌طلبیم گرفتن ارزش‌های عام و جهت‌های کلی است مگر مواردی که شارع خود، وارد جزییات شده است مثل مبحث ربا.

زمانی می‌پنداشتیم این مسئله که جواب هر چیز را از دین بخواهیم خیلی خوب است به‌علاوه این قضاوت که ما نتوانستیم در آن ایام تقاضاهایمان را از دین بگیریم نیز صحیح نبود بلکه این امر درواقع شدنی و ممکن نبود و نیست. هر برنامه‌ای دارای شرایط و مؤلفه‌های خاص خود می‌باشد که باید تک‌تک این مؤلفه‌ها را شناخت تا امکان برنامه‌ریزی فراهم شود. لذا مسئله انتظار از دین و مجال یا فرصتی را برای علم و عقل باقی‌گذاشتن از مهمترین مسائل مبحث آسیب‌شناسی دینی است.

نتیجه این‌که دین را به جای علم نگذاریم همچنان که علم را به‌جای دین نباید گذاشت. یکی از مهمترین اشکالات ما به نحلهٔ فلسفی پوزیتیویسم این است که این مکتب فلسفی آمد و علم تجربی را به‌جای فلسفه گذاشت اگر این اشتباه است پس کسی که دین را به جای علم بگذارد نیز به همان میزان اشتباه کرده است.

نکتهٔ دیگری که ذیل این مبحث مطرح است نهادن دین به‌جای قانون است یکی از آفات دیگر جامعه دینی این است که به واسطهٔ قداست فراوان شریعت به «قانون» بی‌اعتنایی می‌شود و ادعا می‌شود که قانون ما همان اسلام و همان فقه است. بی‌شک قانون یک جامعهٔ دینی نمی‌تواند با فقه آن دین ناسازگار باشد اما اگر بپذیریم که صرف اتکای به فقه ما را از قوانین مدون و موضوعه بی‌نیاز می‌کند با یک جامعه پرهرج و مرج مواجه خواهیم شد. و با این کار با دست خودمان جامعه‌ای را که بنا نهاده‌ایم ویران خواهیم ساخت. امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: حکومت جائر به مراتب از بی‌قانونی بهتر است لذا در یک جامعه دینی می‌باید قوانینی که به‌وسیله آن جامعه معتبر شناخته شده است مورد عنایت همه آحاد جامعه قرار بگیرد و نه‌تنها در معضلاتی که پیش می‌آید باید به احکام فقهی مراجعه کرد بلکه احکام فقهی، مادر قوانین هستند و برمبنای احکام فقهی قوانین اساسی، عرفی و عادی را باید طراحی و تنظیم کرد. بعلاوه فقه مثارکثرت است. فتوای فقها متعدد و متفاوت

است، برای اجرا در حوزهٔ عمومی چاره‌ای جز گزینش و انتخاب نیست. چنین گزینشی بعلاوه لزوم عنایت به پیامد فتاوا باعث می‌شود که منزلت حقوق را پاس بداریم و نخواهیم با تمسک به فقه و حکم شرعی به حقوق و قانون بی‌توجهی کنیم. نتیجه این‌که دین به‌جای قانون نمی‌نشیند آن‌چنان که دین به جای علم نمی‌نشیند زیرا نشاندن دین و فقه به جای قانون و به جای علم موجد اشکالات و معضلات عدیده‌ای خواهد شد.

از موارد دیگر آسیبها، عدم توجه به نتیجه عمل می‌باشد ما در زمان جنگ به خاطر آن شور و حماسه موجود در جامعه بیشتر به نفس عمل، وظیفه و تکلیف توجه می‌کردیم و به نتیجه حاصله عنایت کافی نداشتیم. اما برای برنامه‌ریزی اجتماعی در یک جامعه دینی همچنانی که وظیفه و تکلیف لازم است عنایت به نتیجه هم لازم است. بنابراین نمی‌توان سخن امام(ره) را به همه شرایط و مقاطع زمانی تسری داد که فرمودند ما مکلف به عمل هستیم نه مکلف به نتیجه. سخن امام(ره) مربوط به آن موقعیت و شرایط خاص دوران جنگ بود اما، در بسیاری از مسائل اقتصادی و اجتماعی مکلف به نتیجه هستیم ما در برنامه‌ریزی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مکلف به اخذ نتیجه هستیم.

از دیگر آفات در اندیشهٔ دینی فعلی، اهتمام زیاده از حد به مشکلات مستضعفین عالم به‌طور اعم و جهان اسلام به‌طور اخص می‌باشد. این توجه به بعضی اوقات به حدی است که می‌تواند ما را از حل مشکلات داخلی غافل نماید. حکایت فعلی ما حکایت تالس ملطی است که در حال رصد ستاره‌ها به آستانهٔ چاهی رسیده بود فردی از آن سو می‌گذشت و به وی گفت: به کار آسمانها پرداختی و از کار زمین غافل شدی لذا نزدیک است به چاه بیفتی. ما تنها مکلف هستیم که به امور جهانی و بشری در حد وسع و توانمان بپردازیم اما مشروط بر این‌که به امور داخلی خودمان لطمه‌ای وارد نشود. حکایت این نگرش همچون حکم زکات است که در قدم اول بر مستحق منطقه، اقوام و آشنایان تعلق می‌گیرد و نباید آن را از محل خارج کرد. لذا در حل مسائل و مشکلات باید اولویت را به امور داخلی کشور داد سپس جهان اسلام، سپس کل بشریت.

از دیگر آفات نوع سوم دینداری جزمیت در افکار و مسائلی است که فی حدنفسه نسبی هستند اگرچه برخی امور همچون اصول اعتقادی نسبی نمی‌باشند اما موارد کثیری در اندیشهٔ دینی نسبی هستند و شارع مقدس در این حوزه‌ها فراغ داده و مباح دانسته است. اگر با این امور نسبی، جزمی برخورد شود بعد از تغییر شرائط و تغییر امر نسبی یا ابطال آن اندیشه دینی با اشکال مواجه خواهد شد.

ظریفی در مورد نحوه برخورد دینداران مسیحی با علم نوشته است: اینها در برخوردهای جدید در گام اول شدیداً انکار می‌کنند در گام دوم بعد از به کرسی‌نشستن آن اندیشه انکار را کنار می‌گذارند و سعی می‌کنند سازگاری آن را با کتاب مقدس نشان دهند و در مرحله سوم می‌گویند این مطلب قبل از همه نخستین بار در کتاب مقدس بیان شده است. بنابراین به نسبیت برخی از حوزه‌های معرفت

دینی بایستی توجه داشت از صدور احکام جزمی و ثابت نسبت به آنها شدیداً اجتناب کرد. عدم رعایت احتیاط در این موارد بشدت اندیشهٔ دینی را با مشکل مواجه می‌کند.

از دیگر آفات، تقدس و تقدیس اموری است که فی‌حدنفسه فاقد قداست هستند. برخی از امور در جامعه دینی به نظر شارع مقدس فاقد قداست هستند و لذا هر امر دینی به جهت این‌که صبغهٔ الهی دارد نباید مقدس شمرده شود. امور مشخصی مقدس هستند همچون خداوند، پیامبر(ص)، ائمه(ع)، قرآن، ملائک. عالمان دین و فقیهان محترمند اما مقدس نیستند. قرآن کریم مؤمنان را از تقدیس و اطاعت کورکورانه احبار و رهبان بشدت نهی کرده است: «اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابأ من دون‌الله» (توبه / ۳۱) علامهٔ طباطبایی در تفسیر این آیه متذکر شده است: «و اتخاذهم الاحبار والرهبان اربابأن دون‌الله هو اصغائهم لهم و اطاعتهم من غیر قید و شرط و لایطاع کذلک الاّالله سبحانه» (***المیزان***، ج ۹، ص ۲۴۵) اطاعت مطلق و تبعیت محض و بدون قید و شرط تنها مختص خداوند است و اجرای آن در مورد بندگان، شریک‌کردن آنان با خداوند است.

مرحوم کلینی در ***کافی*** از امام صادق(ع) در تفسیر این آیه نقل کرده که «بخدا قسم آنها مردم را به پرستش خودشان نخواندند، اگر چنین کرده بودند، مردم دعوتشان را اجابت نمی‌کردند، لکن برایشان حرام را حلال و حلال را حرام کردند، مردم نیز نادانسته آنها را پرستیدند: فعبدوهم من حیث لایشعرون» استاد مطهری در کتاب ***نهضتهای صدسالهٔ اخیر*** یکی از خصائص شیعه را عدم تقدیس رهبران و فرمانروایان دانسته: «مقام قدسی داشتن حکام، اختصاص به جهان تسنن دارد، در شیعه هیچگاه چنین مفهومی وجود نداشته است، تفسیر شیعه از «اولوالامر» هرگز به‌صورت بالا نبوده است.» لذا مقام رهبری و ولایت فقیه را تقدیس‌کردن، آنان را فوق قانون و فراتر از نظارت و انتقاد و سؤال و استیضاح دانستن و آنان را تقدیس‌کردن آفت است. نتیجه این تقدس‌گرایی افراطی به ایجاد تشکیک در «مقدسات واقعی» منجر خواهد شد.

افراط در اجتماعی دیدن دین و تفریط در معنویت دینی از دیگر آفات اندیشه دینی است. افراط و تفریط در این خصوص مضرات و مفاسد فراوان داشته است. زمانی از تمامی مسائل اجتماعی دینی پرهیز می‌کردیم و به معنویات می‌چسبیدیم و زمان دیگر تمام امور دینی را اجتماعی می‌بینیم و از معنویات غافل می‌شویم. یک روز دینداری با انزوای از سیاست و اجتماع معنا می‌شدو امروز چنان دیانت ما با سیاست عجیبن شده است که گویی فارغ از دریچه سیاست نمی‌توان به دین نگریست و بدون شاقول سیاست نمی‌توان هیچ امر دینی را سنجید. نه به آن شوری شور نه به این بی‌نمکی.

از دیگر آفات، پرهیز از بخشنامه‌ای‌کردن اسلام است درحالی که اسلام را با دستور و بخشنامه نمی‌توان به پیش برد بلکه باید رهبری دلها را به دست آورد. زمانی، هیچ وسیله تبلیغی در دست نداشتیم اما دلهای مردم در دست ما بود اما امروز تمام ابزارهای تبلیغی را در دست داریم اما دل بسیاری از مردم ما با ما نیست. بکله از ما و روش و منش ما رمیده است. اگر تمام تریبون‌ها دست ما باشد اما قلب انسانها در دست دیگران باشد، هنر نیست، عین شکست است. از تبلیغات کلیشه‌ای و

دینداری باسمه‌ای بشدت باید پرهیز کرد. مردم را به سمت و سوی خدا هدایت‌کردن هنر و موهبت است. با هر روشی و هر طریقه‌ای نمی‌توان نتیجهٔ مثبت گرفت. اتخاذ بعضی طرق به عکس مقصود می‌انجامد. دین با دل مردم سروکار دارد. ایمان از مقولهٔ عشق است. مطمئن باشید با کلیشه‌ها و بخشنامه‌ها و فرامین نمی‌توان به دل احدی بار عام یافت. تنها می‌توان مزوّرانه و ریاکارنه ظواهر را به شعائر آراست. اما باطن و معنویت دینی به این طریق بدست نمی‌آید.

عدم تسامح و مدارا از دیگر آفات اندیشه دینی است. اسلام شریعت سهله و سمحه است اصول کافی در حدیث دوم باب درجات الایمان از امام صادق(ع) حکایتی نقل می‌کند که طی آن امام رفتار شیعیان را در برخورد با گروهی تازه‌مسلمان که مورد بی‌توجهی شیعیان واقع شده بودند مذمت و نکوهش می‌کند و می‌فرماید: ما چیزهایی می‌دانیم که شما نمی‌دانید. آیا ما باید به خاطر این دانش و اطلاعات از شما برائت بجوییم؟ امام(ع) اضافه می‌نماید که ایمان درجاتی دارد و هر فرد یا گروه دارای درجه خاصی می‌باشد. امام(ع) سپس به ذکر داستان مسلمانی می‌پردازد که ابتدا یک مسیحی را مسلمان و سپس با اعمال سخت‌گیرانه خود او را از مسلمانی خارج ساخت و در انتها امام به نکوهش این نحوه برخورد می‌پردازد.

بنابراین با عنایت به تسامح و تساهل که در شریعت اسلام وجود دارد لازم است که در دعوت دیگران به آئین و عمل به احکام و تعالیم آن از سخت‌گیری‌های بی‌فایده بپرهیزیم که این نحوه برخورد آفتی بزرگ در اندیشه دینی ما محسوب می‌شود.

ماحصل کلام بحث ما درخصوص آسیب‌شناسی دینی بود. مراد از آسیب‌شناسی دینی آفاتی است که متوجه دینداری ما مسلمانان شیعه در جامعه فعلی ایران است. به علت محدودیت وقت ما نیمی از آسیبهایی که درنظر داشتیم مورد بحث قرار گرفت در تبلیغ و اشاعهٔ دین اجبار نمی‌تواند باشد و اگر دین به‌صورت رسمی و کلیشه‌ای درآمد آفاتی در آن پدید می‌آید که موجب مقاومت در مقابل آن خواهد شد و ضرورت دارد که تمامی دلسوزان امر دین و انقلاب به این مسئله توجه داشته باشند.

پرسش و پاسخ:

● آفاتی که مطرح کردید به آفت معرفت دینی حاکم بر جامعه فعلی ما مربوط می‌شود یا هر نوع جامعه دینی که تشکیل شود با این آفت مواجه خواهد بود؟ و آیا امکان دارد که حکومت دینی تشکیل بشود ولی دین حکومتی نشود یا دین به‌عنوان ابزار قدرت مورد استفاده قرار نگیرد؟

○ هر حکومت دینی ممکن است این آفات را داشته باشد و حکومت دینی ما هم از این آفات بری نیست. اما سخن من این نیست که هر حکومت دینی لزوماً در هر شرایطی به این آفات مبتلا خواهد شد. یعنی این آفات لازمه یک حکومت دینی نیست اما در غالب حکومت‌های دینی یا ایدئولوژیک ممکن است اتفاق بیفتد و هرقدر بین حکومت دینی و دینِ حکومتی یا بین دولت دینی و دینِ دولتی

فاصله کمتر باشد آفات بیشتر است. تمام سعی ما باید براین باشد که از دولتِ دینی به ورطه دینِ دولتی فرو نغلطیم. در زمان معصومین علیهم‌السلام، ما حکومت دینی داشته‌ایم اما قطعاً به دینِ دولتی فرونیفتاده‌ایم. اما چه بکنیم که رغبت مردم به دین همچون زمان ائمه(ع) محفوظ بماند درحالی که دولت هم به ضوابط دینی پایبند باقی مانده باشد؟

در پاسخ به این سؤال پیشنهادهایی می‌توان ارائه داد از جمله این‌که دولت حتی‌المقدور نظارت کند. مراد از دولت، معنای اعم آن است یعنی کلیه کسانی که قدرت سیاسی را در جامعه در دست دارند بویژه رأس هرم قدرت سیاسی، به بیان دیگر دولت بایستی ناظر بر مسائل جاری جامعه بویژه مسائل فرهنگی باشد نه عامل مباشر تمامی امور. بهتر است که دولت در عین نظارت عالیه، خودش را درگیر امور جزئی و روزمره نکند. دخالت مستقیم بویژه در جریانهای فکری مشمول این ضرب المثل عربی می‌شود که کل شی جاوز حده انعکس ضده «هر چیزی که از حد خودش بگذرد به ضد خودش تبدیل می‌شود» مسئله دخالت دولت در امور فرهنگی (و دین که از مصادیق بارز فرهنگ جامعه است) فوق‌العاده ظریف و حساس است به نحوی که اگر دولت زیاده از حد در فرهنگ و دین مردم وارد شود با مقاومت مردم و دینداران مواجه می‌شود. لذا آنچه گفته شد لازمه ضروری هر حکومت دینی نیست می‌توان حکومتی برمبنای دین داشت و ضمناً این آفات را به حداقل ممکن رسند.

● اگر مخاطبان عام در مسائل و کارهای فرهنگی مدنظر باشند آیا در نهایت به نزول کیفیت برنامه‌های رسانه‌های جمعی ما منجر نمی‌شود و آیا این اتفاق تاکنون در جامعه ما نیفتاده است، علی‌الخصوص در مورد رسانه‌ای مثل تلویزیون با مخاطبان گسترده‌ای که دارد؟

○ برنامه را طبق سطح فکر مخاطب‌ساختن یک مسئله است و تسلیم ضدارزشهای مخاطب‌شدن مسئله دیگری است. ما می‌توانیم «ساده» سخن بگوییم و برنامه بسازیم اما لازم نیست که «عوامانه» هم سخن بگوییم و ارزشهای مقبول خودمان را هم فراموش کنیم. می‌باید پیامهای فرهنگی را طبقه‌بندی کرد و برخی پیام‌ها را برای عموم و برخی دیگر را برای مخاطبین خاص درنظر گرفت. به‌نظر مفسرین حتی در قرآن استفادهٔ اصلی از برخی آیات مختص علماست گرچه به‌ظاهر ممکن است همگان از این آیات استفاده بکنند.

به‌نظر می‌رسد در شرایط فعلی، ما در مقابل ماهواره منفعل شده‌ایم و با عنایت به توان اندک موجود جهت تولید برنامه به قول شیمیدان‌ها «نرمالیته» برنامه‌ها کم شده است که اتلاف وقت و بیهودگی از آثار متعاقب این افت در کیفیت و محتواست. می‌شود برنامه‌هایی را به‌صورت کوتاه و با استفاده از فرهنگ بومی تهیه کرد فی‌المثل می‌شود از اساطیر و حماسه‌های ملی و تاریخی همچون شاهنامه فردوسی جهت تهیه برنامه استفاده نمود متأسفانه کودکان ما اساطیر ژاپن و چین را بهتر از اساطیر ایرانی می‌شناسند و این مقدمه همان تهاجم فرهنگی مشهور است که به آن عنایتی نمی‌شود. لذا ساده‌بودن یک مطلب، حکایت یا نکته‌ای است و بار فرهنگی آن چیز دیگر. می‌شود یک مطلب

ساده پخش نمود درحالی که بار فرهنگی مفید و خوبی هم داشته باشد در عین حال اسیر ارزش‌های عوام هم نباشد. اساطیر ایرانی و قصه‌ها و حکایات اسلامی منبع پایان‌ناپذیری برای تولید برنامه‌های عمومی و برای کل افراد جامعه است.

● آیا می‌توانیم یک حکومت دینی داشته باشیم که همهٔ قوانین و اصول را از دین گرفته باشد؟

○ در مورد مسئله حکومت دینی تعابیر مختلفی وجود دارد که چند تعبیر را در اینجا ذکر می‌کنم:

۱. حکومت دینی حکومتی است که مجریان آن علمای دین باشند و برطبق آنچه خود شخصاً مصلحت نظام می‌دانند جامعه را اداره کنند.

۲. حکومت دینی حکومتی است که در کلیات، جزییات و روشها و در همه ساحت‌ها مبتنی و سازگار با شریعت و فقه باشد.

۳. حکومت دینی حکومتی است که پروای دین داشته باشد یعنی اهداف عالی دین را دنبال کند و قوانین آن با احکام شرع منافاتی نداشته باشند.

کدامیک از اینها را تعبیر صحیح حکومت دینی می‌دانیم؟ در اوایل انقلاب وقتی طرحها و لوایح مصوب مجلس را به شورای نگهبان می‌بردند معیار اساسی شورای نگهبان جهت تصویب یک لایحه یا قانون این بود که این قانون مطابق با شرع است یا خیر؟ بعد از مدتی به این نتیجه رسیدند که این روش مفید نیست. لذا الان می‌نویسند این قانون خلاف شرع نیست فرق بین «مطابق شرع است» تا «مخالف شرع نیست» فاصله ۱۵ سال تجربه حکومت دینی در ایران است. قاعده و معیاری که امروز مراد ما از حکومت دینی بیان می‌کند همان تعبیر سوم است یعنی حکومت دینی حکومتی است که پروای دین داشته باشد یعنی اهداف عالی دین را دنبال کند و قوانین آن با احکام شرع منافاتی نداشته باشد. تعبیر رسمی از حکومت دینی یکی از دو تعبیر اول و دوّم است. جناح تهران حاکمیت از تعبیر اول و جناح قم آن از تعبیر دوّم طرفداری می‌کند. تعبیر اول حاکی از نوعی تئواتوکراسی و تعبیر دوم نوعی تئوآریستوکراسی است و تعبیر سوّم نوعی تئودمکراسی است.

● از دین چه انتظاری داریم؟

○ بحث غالب من در علوم انسانی است. در علوم انسانی غالباً سیاست، مدیریت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی مدیریت و... مطرح می‌شود.

در این حوزه‌ها از دین چه می‌طلبیم؟ هریک از شما اگر در این رشته‌ها تحصیل کرده باشید این سخن را از اوایل انقلاب شنیده‌اید که ما می‌توانیم جامعه‌شناسی دینی، روان‌شناسی دینی، اقتصاد دینی و... داشته باشیم. این جمله را از مرحوم مدرس و سپس از مرحوم امام(ره) هم شنیده‌اید که «سیاست ما عین دیانت ماست» آیا مراد از این جمله این است که هر فعل سیاسی ما، عیناً فعل دینی است. یعنی اگر من نیت بکنم ثواب می‌برم؟ این را می‌شود پذیرفت اما اگر منظور این است که هر فعل سیاسی، شش‌دانگ برخاسته از فکر دینی ماست آنگاه ما می‌توانیم افعال سیاسی مختلف که همه هم برخاسته از دین باشد داشته باشیم ما می‌توانیم برمبنای غایات و کلیاتی که شریعت مقدس

معین کرده است ده‌ها نقشه و طرح و برنامه برای سیاست و مدیریت جامعه طراحی کنیم. کدامیک از این برنامه‌ها غیراسلامی و کدامیک اسلامی است؟ فی‌المثل برای مهار تورم ده‌ها گونه برنامه می‌توان ریخت و... در این گونه مسائل انسانی، باید بگردیم و ببینیم که کدامیک خلاف شرع است. در نظریه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... نباید به دنبال این باشیم که ثابت کنیم کدامیک غیرشرعی است. فقها می‌گویند غالب مسائل اجتماعی عقلایی هستند و رهنمودهای شرعی در این گونه امور امضایی است نه تأسیسی.

مسئله معاملات برخلاف مسئله عبادات عقلایی است و شارع مقدس در آن دسته از امور عقلایی که نپسندیده حاشیه زده و آن را تحریم کرده است. فی‌المثل در مسائل اقتصادی بیع را تحلیل و ربا را علی‌رغم عقلایی‌بودن تحریم کرده و اگر مواردِ دیگرِ عقلایی را تحریم نکرده بنابر اباحه آنهاست. بنابراین در مسائل مختلف اجتماعی از جمله سیاست، مدیریت، اقتصاد و... (که عقلایی هستند) ما نهی شارع مقدس را بر سر می‌نهیم و اگر نهی نشده باشد منطقه‌الفراغ شرعی است که در این مسائل، ما برمبنای تجارب بشری سیاستگذاری می‌نمائیم و چون سیاست‌گذاری ما براساس غایات دینی است و منافی با محرمات شرعی هم نیست می‌تواند دینی باشد. دینی‌بودن سیاستهای ما بدین معناست که مخالف ضوابط دینی و احکام شرعی نیست و به دنبال اهداف دین است. یعنی اولاً منافی احکام شرعی نیست و ثانیاً پیرو اهداف دین است. ما از دین انتظار برنامه‌ریزی نداریم و از فقیه برنامه نطلبیده‌ایم. فقیه شبیه حقوقدان است. از حقوقدان انتظار مدیریت روا نیست. حقوقدان حکم می‌دهد. هکذا از فقه انتظار برنامه اقتصادی هم نیست. تنها کلیات و ارزشهای عام را باید از دین انتظار داشت و این کلیات در حدی است که بتواند به جامعه جهت بدهد.

لذا اگر بنا باشد بحث را خلاصه نماییم باید بگوییم که ما از دین ارائه ارزشهای عام و کلیات امر هدایت انسان و جامعه را انتظار داریم و برنامه‌ریزی و آنچه که بشر توان انجام آن را دارد جز از ناحیه امضاء) نباید از دین انتظار داشته باشیم.

● **مرحوم امام خمینی(ره) فرموده‌اند: «فقه تئوری اداره جامعه و انسان از گهواره تا گور است» مراد حضرت امام از بیان این جمله چیست؟ به‌ویژه در ارتباط با بحثی که ارائه کردید؟**

○ مرحوم امام دارای تلقی خاصی از فقه بودند که با تلقی فقه سنتی معاصر منافات و تعارض دارد امام فرمودند که با این فقه نمی‌توان جامعه را اداره کرد و اوج ستیز ایشان با فقه سنتی به تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد. اما یک نوع فقه در ذهن امام(ره) بود که به کمک آن می‌توان جامعه را اداره کرد. اما امام توفیق ارائه ضوابط این فقه را نیافتند. لیکن ما با فقه فعلی و موجود نمی‌توانیم این وظیفه را انجام دهیم. فقه موجود تنها برای رفع نیازهای حقوقی ما کافیست و ***تحریرالوسیله*** امام هم برمبنای سنت‌های فقهی مرسوم تدوین شده است و لذا چون فقه مورد نظر امام که علاوه بر کارکرد حقوقی، کارکرد اداره و برنامه‌ریزی و مدیریت را نیز دارد تدوین نشده نمی‌توان در خصوص آن بحث کرد. فقه رایج فقه موجود در ***تحریرالوسیله***، **مکاسب** شیخ انصاری و

جواهر است و آنچه که فعلاً از فقه موجود است در دست است «فقه خصوصی» است بدون این‌که عنصر حکومت در آن مطرح و ملحوظ شده باشد و اگر بناست که «فقه‌الحکومة» تأسیس شود پیش‌فرض‌های جدیدی می‌طلبد که نخست باید تکلیف خود را با آنها روشن کنیم، به‌عنوان مثال مدار چنین فقهی، «مصلحت» خواهد بود. آشنایان با علم اصول فقه مطلعند که ورود عنصر مصلحت به ساحت استنباط مستلزم چه انقلابی در فقه خواهد بود.

● **آیا علم و تجربه را برتر از دین می‌شناسید؟**

○ برتری اسلام قطعی است اما برتری اسلام در حوزه‌هایی است که مدعی ارائه مطلب است. اسلام هرگز در علوم تجربی ادعایی نکرده که ما بپنداریم بین اسلام و تجربه تعارض وجود دارد و اسلام از تجربه برتر است. فی‌المثل جوش‌آمدن آب در صددرجه در فشار صفر یک امر تجربی است و اثبات یا رد آن ربطی به اسلام نخواهد داشت. علامه شعرانی در تعلیقهٔ خود بر شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی در مورد هدایت قرآن می‌فرماید: «هرآنچه که در قرآن آمده است به هدایت بشری مرتبط است و اگر امری به هدایت بشری مربوط نباشد و در متون دینی شاهد آن باشیم وظیفه شارع بماهو شارع ارائه این گونه مطلب نبوده است.» ما در عین این‌که به برتری جاودان اسلام اعتقاد داریم اما این مسئله را قبول نداریم که در هر زمینه‌ای باید از دین کمک گرفت بلکه باید در مسائل تجربی، عقلایی و بشری از مراجع و صاحبنظران مربوطه سؤال نمود و پاسخ هرآنچه که با هدایت انسان مرتبط است را بایستی در دین جستجو نمود.

سیاست فاطمی، سیاست علوی[1]

خوشوقتم که در این محفل معنوی تحت نام مقدس حضرت فاطمهٔ زهرا سلام‌الله علیها توفیق سخن‌گفتن نصیبم شده است. این‌که خواهران و برادران دانشجو در سیرهٔ اهل بیت(ع) الگوی زندگی می‌جویند و جهت تحقیق و مطالعه در این زمینه سمینار برگزار می‌کنند جای شکر دارد. دربارهٔ حضرت زهرا(س) فراوان سخن گفته شده، اما در برخی از ابعاد زندگی این بانوی اول جهان اسلام به‌نظرم هنوز حق مطلب ادا نشده است. رسم شده که غالباً فاطمهٔ زهرا(س) را به‌عنوان الگوی زنان معرفی کنیم. اگرچه اقتدای زنان مسلمان به دختر گرامی پیامبر(ص) بسی افتخار است، اما اقتدای به فاطمه(س) را به جامعهٔ زنان منحصرکردن، جفای به فاطمه است. حیات پربار زهرای مرضیه آکنده از مسائلی فراتر از مسائل خاص زنانه است. مسائل بانوان بخشی از ابعاد حیاتی اوست. نه علی مختص مردان است و نه فاطمه مختص زنان. اولیاء الهی الگوی انسانیتند و انسانیت فراتر از جنسیت است. در زندگی این زن، تعالیمی است که برای همگان، چه مرد و چه زن آموزنده است. معمولاً سیاست را فعلی مردانه می‌دانند. در همه جای دنیا، چه امروز و چه در گذشته غالب سیاستمداران را مردان تشکیل می‌داده‌اند و می‌دهند، و غالباً بانوان در صحنهٔ سیاسی نقش درجهٔ اول ایفا نکرده‌اند.

من امروز می‌خواهم از «سیاست فاطمی» سخن بگویم، از نقش خاص حضرت زهرا(س) در صحنهٔ سیاسی عصر دشوار پس از رحلت رسول خدا(ص) پرده بردارم و نشان دهم که فاطمه(س) نه‌تنها در عرصهٔ سیاست مؤثر و نافذ بوده بلکه او صاحب یک سبک سیاسی مختص به خود است، که از این سبک خاص می‌توان به «سیاست فاطمی» تعبیر کرد. می‌خواهم اثبات کنم که بیش از آنکه زنان درس‌آموز این سبک و روش باید باشند، مردان بیشتر نیازمند آشنایی با این مکتب سیاسی هستند. ابعاد «سیاست فاطمی» آنگاه به درستی درک می‌شود که با شیوهٔ دیگر سیاسی آن عصر مقایسه شود. یعنی با سبک و روش علی(ع) در سیاست، یعنی با «سیاست علوی» به شکل تطبیقی و مقارن مطالعه شود. عنوان بحث را «سیاست فاطمی، سیاست علوی» نهادم. این بحث از جمله مباحث فلسفهٔ سیاسی اسلام است. این بحث را بیش از آنکه از وجههٔ تاریخی مورد مطالعه قرار دهیم، می‌باید جهت استخراج قواعد سیاسی آن مورد بررسی قرار داد. به عبارت دیگر می‌کوشیم که از نحوهٔ مواجههٔ فاطمه زهرا و علی مرتضی با مسائل سیاسی صدر اسلام توشهٔ لازم برای مواجههٔ پیروان آنها

---

۱. تحریر و بسط سخنرانی در سمینار حضرت فاطمهٔ زهرا(س)، دانشگاه شهید بهشتی، تهران پائیز ۱۳۷۵، روزنامهٔ *خرداد*، ۲۳ و ۲۴ فروردین ۱۳۷۸.

با مسائل سیاسی دیگر اعصار به‌دست آوریم.

بی‌شک آنان که از پیامبر(ص) و ائمه(ع) به تصویری فوق انسانی اکتفا کرده‌اند و از جنبهٔ بشری این اولیاء الهی غفلت کرده‌اند، بحث از شیوه‌های مختلف سیاسی آنان را برنمی‌تابند. به‌یاد داشته باشیم اگر جنبهٔ بشری پیامبران و امامان را درنظر نگیریم، امکان اقتدا و امکان اسوه‌بودن آنان را نفی کرده‌ایم. سیاست، فعلی انسانی است که البته می‌تواند دارای جهت الهی و روش دینی باشد. سیاست علم بکارگیری و مواجهه با «قدرت» است. اولیاء دین ما نیز به شیوهٔ خاص خود با قدرت مواجه شدند یا آن را بکار گرفتند. ما در پی کشف و آشنایی با این شیوه هستیم. چه ضوابط، قواعد و اصولی در این بکارگیری و مواجهه نهفته است؟

در سیاست اولیاء الهی دو جنبه را نباید از نظر دور داشت: یکی اصول و بنیادهای ثابت الهی که در سیاست همگی ایشان مشترک است، دیگری شرائط متغیر زمانی مکانی. با عنایت به شرائط متفاوت می‌توان منتظر موضعگیری‌های مختلف از سوی دو ولیّ الهی باشیم. بنابراین با این‌که حضرات معصومین(ع) «کلّهم نور واحد» اما شرائط زمانی مکانی همهٔ آنها یکسان نبوده است تا مواضع سیاسی آنها لزوماً یکسان باشد. یکی از واضحترین موارد تفاوت شرائط را می‌توان در دوران امام‌حسن مجتبی(ع) و امام حسین سیدالشهداء(ع) مشاهده کرد. بی‌شبک مواجهه با معاویهٔ ریاکار با مواجههٔ با یزید جاهرالفسق متفاوت است. لذا «سیاست حسنی» که در قالب صلح و نرمشی احتیاط‌آمیز بروز می‌کند با «سیاست حسینی» که در قالب نبردی خونین جلوه‌گری می‌کند دو سیمای مختلف سیاستهای اولیاء الهی را نشان می‌دهند. چه‌بسا اگر امام مجتبی(ع) در شرائط برادرش قرار می‌گرفت، همان می‌کرد که امام‌حسین(ع) انجام داد و بالعکس. اما بالاخره از این نکته نمی‌توان غافل بود که سبطین دو موضعگیری متفاوت سیاسی از خود بیادگار گذاشته‌اند، که هریک در جای خود صحیح و در شرائط مشابه قابل اقتدا و تأسی است. علی‌رغم این‌که دربارهٔ سیاست‌های حسنی و حسینی و مقایسهٔ آنها با یکدیگر فراوان سخن گفته شده، اما اوّلاً دربارهٔ سیاست فاطمی اصولاً کمتر سخن گفته شده و ثانیاً کمتر به مقایسهٔ سیاست فاطمی و سیاست علوی اقدام شده است.

فرضیهٔ من در این بحث این است که علی‌رغم وحدت شرائط زمانی، مکانی امام علی(ع) و حضرت زهرا(س) در مدینهٔ سال یازدهم هجری بواسطه تفاوت جایگاه، شخصیت و موقعیت این دو ولیّ الهی ما شاهد دو موضعگیری سیاسی متفاوت در مسائل و رخدادهای بعد از رحلت رسول اکرم(ص) هستیم. در این بحث می‌کوشیم ضوابط حاکم بر سیاست فاطمی را استخراج کنم. سیاست علوی را به دو بخش مواجهه با قدرت و بکارگیری قدرت تقسیم کرده، پس از استخراج ضوابط حاکم بر هر دو بخش سیاست علوی، سیاست فاطمی را با سیاست علوی در بخش مواجهه با قدرت مقایسه می‌کنم. کوشش می‌کنم تا راز تفاوت این دو سیاست را از لابلای متون تاریخی ارائه نمایم. امیدوارم این‌گونه تأملات در سیرهٔ اهل بیت(ع) قدمی در تعمیق معارف دینی و تقریب مواضعمان به ضوابط اسلامی به‌حساب آید.

فاطمهٔ زهرا(ص) دختر و نورچشم و پارهٔ جگر رسول خدا(ص) است. از همه کس به پیامبر نزدیک‌تر است و از همه به احوال و مواضع پیامبر آشناتر، و پیامبر بارها به منزلت و قدر فاطمه تصریح کرده است و به همگان نشان داد که فاطمه در چشم او بیش از یک فرزند است، او تربیت‌شدهٔ دامان پیامبر و انسانی بر مدار و محور محمد(ص) است، او عصارهٔ وجود و تلخیص هستی احمد است. در میان آدمیان تنها یکی است که در برخی از این صفات به فاطمه نزدیک است و او کسی جز علی(ع) نیست. دو انسان پیامبرپسند، آنان که شخصیت و هویتشان بر طراز پیامبر شکل گرفته است. این دو معطر به عطر دل‌انگیز نبوی‌اند و تجسّم تعالیم الهی اویند. و آنان که راه پیامبر خدا می‌جویند، چاره‌ای ندارند جز این‌که به علی و فاطمه اقتدا کنند، امیرالمؤمنین و زهرای مرضیه معالم سعادتمند، نشانه‌های صراط مستقیمند.

روز ۲۸ صفر سال ۱۱ بزرگترین فاجعهٔ تاریخ اسلام اتفاق افتاد. وجود مقدس حضرت ختمی‌مرتبت(ص) از عالم خاک به افلاک رخت برکشید و جهان اسلام را به سوگ ابدی خود نشاند. او لنگر رحمت بود، و با رحلت دردناک او طوفان بلا بود که پی‌درپی لرزه بر ارکان جامعهٔ اسلامی می‌انداخت. بدن بی‌جان پیامبر در خانه بر زمین است. بنی‌هاشم مشغول غسل و کفن و تجهیز آن وجود مطهر هستند. ساعتها قبل قدرت‌طلبان که احساس کرده بودند این مرض، مرض موت پیامبر است، محمّد را رها کرده بودند و برای تقسیم میراث معنوی او از هم سبقت می‌گرفتند،هیچیک از آنان نگذاشتند لحظه‌ای از آنان فوت شود، مبادا سرنوشت قدرت بدون حضور آنان رقم بخورد. در سقیفهٔ قدرت شاخص‌ترین مسلمانان و نزدیک‌ترین یاران پیامبر غایب بودند. یعنی نه علی‌بن ابی‌طالب حاضر بود، نه سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد، عمار یاسر و حذیفة و عباس. این غائبان سرشناس همگی در کنار بنی‌هاشم مشغول آخرین وداع با پیامبر بودند. در سقیفهٔ قدرت کسی سفارش پیامبر(ص) را برزبان نیاورد. سران مهاجران و انصار بیش از آنکه دغدغهٔ عمل به وصایای رسول مکرم داشته باشند نگران موقعیت شخصی خود بودند. در فاصله‌ای کوتاه شش نفر از اهل حل و عقد در غیاب بنی‌هاشم و اصحاب کبار، ابوبکربن ابی‌قحافه را به‌عنوان خلیفهٔ پیامبر تعیین کردند. عمربن خطاب که در این تعیین نقشی بسزا دارد بهتر از هرکسی می‌داند که بدون بیعت اصحاب این تعیین رسمیت نمی‌یابد، لذا برای اخذ بیعت جدیّت می‌ورزد. ارزش و اعتبار بیعت در انجام اختیاری آن است. جوّی سنگین ایجاد می‌شود، جو رعب و وحشت، مهم این است که از سران مهاجرین و انصار بیعت گرفته شود، چه به اختیار، چه به اجبار. دوتن از علمای بزرگ اهل سنت یعنی ابن عبدربه در ***عقدالفرید*** و بلاذری در ***انساب‌الاشراف*** در زمینهٔ نحوهٔ بیعت‌گرفتن برای خلیفه اوّل نکات ارزشمندی را ثبت کرده‌اند، بویژه این‌که چگونه به در خانهٔ فاطمه زهرا(س) می‌روند و با چه شیوه‌ای از علی‌بن ابی‌طالب بیعت می‌گیرند. «اگر برای بیعت با خلیفهٔ پیامبر به مسجد نیائید، خانه را با ساکنانش آتش خواهم زد، مگر آنکه شما نیز آنچه مسلمانان پذیرفته‌اند بپذیرید». فاطمه با

ناباوری می‌پرسد: «عمر، می‌خواهی خانهٔ ما را آتش بزنی؟» پاسخ می‌شنود: «آری»[۱]. این وقایع همه در برابر نگاه تیز فاطمه(س) اتفاق افتاد. چه دردناک است. او به‌یاد می‌آورد که پیامبر درباره مسائل بعد از خود چه فرمود، آن جمعیت انبوه از مهاجرین و انصار در غدیرخم مگر نشنیدند پدرم چه گفت؟ مگر از آن تاریخ بیش از سه ماه گذشته است؟ آن روز ۱۸ ذیحجهٔ سال دهم هجرت، حجةالوداع و امروز ۲۸ صفر سال یازدهم. آه این مردم چه فراموشکارند. چگونه از یاد برده‌اند که امامت و ولایت علی‌بن ابی‌طالب را پیامبر(ص) تثبیت فرمود. اگر توصیه‌های نبوی را از یاد برده‌اند، چگونه فضایل علی(ع) را انکار می‌کنند، مگر حیدر کرار فارغ از نصب الهی و معرفی نبوی در میان همهٔ مهاجرین و انصار به اسبقیت در اسلام، به افضلیت و اعلمیت، به شجاعت و تدبیر در بالاترین حد ممکن انسانی همچون نگینی نمی‌درخشد؟ چگونه اهل حل و عقد چشم بر این همه فضیلت فرو بسته‌اند، و حتی از او نمی‌پرسند بعد از پیامبر چگونه باید جامعه را اداره کرد؟

در قلب زهرای مرضیه که به وسعت یک اقیانوس است، در کنار غم بی‌پایان از دست‌دادن پدری همچون محمد(ص)، غم جانکاه دیگری لانه می‌کند، غم انحراف زودهنگام نهضت نبوی، غم ارتجاع. اشتباه نکنید، غم زهرا(س) فراتر از مرگ پدر و غصب حق همسر است. این دو نیز واقعاً دردناک است. اما باید فاطمه باشی تا بتوانی این دو غم را توامان تحمل کنی. محمدبن عبدالله(ص) گل سرسبد آفرینش و مقصود خلقت و پیامبر خاتم از خاک پرکشید، و هرکه او را بهتر بشناسد بیشتر غمگین است، و چه کسی می‌تواند بگوید بیش از فاطمه، محمد را می‌شناسد؟ آنها که عظمت پیام اسلام را درک کرده‌اند، از عمق فاجعه‌ای که پس از رحلت پیامبر اتفاق افتاده‌اند، خبر دارند، و چه کسی می‌تواند ادعا کند که بیشتر از فاطمه اسلام را و پیام محمد را لمس کرده است؟ فاطمه می‌داند که آن رود خروشان پیام جاوید محمدی را در چه حوضچه‌های حقیری به بند می‌کشند. فاطمه بیاد می‌آورد و بغض سینهٔ مهربانش را می‌فشارد، یک دنیا غم بر او هجوم آورده است.

می‌گویند چرا فاطمه در جوانی به دیار باقی پر کشید؟ می‌گویند چرا او بیش از سه یا شش ماه پس از پدر دوام نیاورد؟ مگر نمی‌دانند فاطمه در آن چندماه پس از پدر چه کشید؟ مگر اسلام عزیزترین میراث پدرش نبود؟ مگر شایسته‌تر از علی برای پاسداری از اسلام عزیز و ادامهٔ راه پیامبر یافت می‌شد؟ اکنون وصایای پیامبر زیر پا گذاشته شده، علی که می‌بایست زمامدار و راهبر این امت باشد، خار در چشم و استخوان در گلو خانه‌نشین است. آنکه بیشتر می‌داند، بیشتر درد می‌کشد، بیشتر غم می‌خورد. و فاطمه بیش از همه اسلام و پیامبر و علی را می‌شناسد، فاطمه بهتر از همگان آنها راکه بر مسند پیامبر تکیه زده‌اند می‌شناسد، فاطمه هم عایشه را می‌شناسد و هم پدر عایشه را، فاطمه هم حفصه را می‌شناسد هم پدر حفصه را، آن هم از زاویه چشم پیامبر. او بهتر از همه می‌داند که بر امت اسلام چه می‌رود. آری او عمق فاجعه را درک کرده است. لذا چون شمع می‌سوزد، از صفر تا

---

۱. *عقدالفرید*، ج ۵، ص ۱۲، *انساب‌الاشراف*، ص ۵۸۶.

جمادی، صحنهٔ سیاست‌ورزی فاطمه است. ۷۵ روز (از ۲۸ صفر تا ۱۳ جمادی‌الاولی) یا ۹۵ روز (از ۲۸ صفر تا ۳ جمادی‌الثانی) مشکل جامعهٔ صدر اسلام و همهٔ جوامعی که انقلاب در آنها رخ داده است غفلت نخبگان از اصول انقلاب است، و نه غفلت توده‌های مردم. توده‌های مردم همواره چشمشان به دست و زبان نخبگان وخواص جامعه است آن‌گاه که خواص سکوت می‌کنند و با سکوت خود در موضعی که از آنان انتظار اعتراض و اصلاح است امری را تأیید می‌کنند، عوام جز اطاعت و سلوک بر مذهب مسلط زمانه کاری نخواهند کرد. وقتی مردم دیدند پدر همسر پیامبر و یار غار او از سوی جمعی به خلافت رسول‌الله معرفی شد، و پدر دیگر همسر پیامبر نیز از مؤیدین متعصّب این تعیین است و سران مهاجرین و انصار نیز یا این امر را تأیید می‌کنند یا اعتراض نمی‌کنند، می‌پندارند حتماً حق و مصلحت همین است که انجام شده است.

گروه سقیفه که روحیهٔ مردم را بهتر از هرکس درک کرده از دو امر غفلت نمی‌کند یکی سرعت و دیگری ارعاب و تهدید. قبل از دفن جنازهٔ مطهر پیامبر کاندیدای خود را معرفی می‌کند و در شرایطی که جامعه در بهت از دست‌دادن پیامبر است جوی سنگین ایجاد می‌کند که کسی یارای مخالفت نداشته باشد. جامعه باید در برابر عمل انجام‌شده قرار گیرد. بی‌شک بسیاری از بزرگان برای دامن‌زدن به اختلاف و کمک به رشد اسلام نیز سکوت خواهند کرد، دیگران را با ارعاب می‌توان ساکت کرد. مهمترین رقیب، بنی‌هاشم و شخص علی‌بن ابی‌طالب است. واضح است که علی(ع) همچون زهرا(س) بهتر از همگان هم اسلام را می‌شناخت، هم پیامبر را و هم از عمق انحرافی که در حال شکل‌گرفتن‌بودن مطلّع بود اما اگر علی اعتراض می‌کرد، از آنجا که خود نامزد بنی‌هاشم و از آن مهمتر منصوب پیامبر بود، متهم به قدرت‌طلبی می‌شد، متهم می‌شد که برای گرفتن حق خود اقدام کرده است و نهال اسلام آن روز نورس‌تر از آن بود که تحمل نزاع در آن سطح را داشته باشد. لذا علی(ع) می‌باید برای حفظ وحدت، برای رشد و تقویت اسلام جوان، سکوت کند، علی برای عزت دین پیامبر می‌باید خانه‌نشین شود. در این مهم بنی‌هاشم و دوستان علی نیز شریکند، اگر یکی از این اقلیّت ناراضی اقدام کند، جنگ داخلی و خندهٔ زهرآگین کفار و معاندان رخ می‌دهد، حزب علی خشمگین و ناراضی برای حفظ اساس اسلام چاره‌ای جز سکوت ندارد.

در آن چندماه آغاز خلافت، در آن فضای سنگین که صالحان ناراضی، به اقتدای مولایشان استخوان در گلو و خار در چشم سکوت کرده‌اند، اما کسی هست که در عین درک موقعیت دشوار بنی‌هاشم و علی، احساس می‌کند که وظیفه‌ای دیگر برعهده دارد، وظیفه‌ای متفاوت با علی. او برخلاف علی سکوت نمی‌کند، او برخلاف علی بیعت نمی‌کند. او در آن سکوت مرگبار فریاد می‌کند، اعتراض می‌کند، خطبه می‌خواند، به مسجد می‌رود، نارضایتی خود را از آنچه پس از پیامبر حادث شده به صراحت و وضوح به مردم و سران مهاجرین و انصار اعلام می‌کند، وصایای از یادرفتهٔ پیامبر را به یاد همگان می‌آورد، با شجاعت، انحراف امّت از خط نبوی را افشا می‌کند، از ظلمی که بر علی‌بن ابی‌طالب رفته است پرده برمی‌دارد. این تک‌صدای غریب در آن مزارآباد مدینهٔ

بعد از رسول صدای کیست که این‌گونه جسورانه از مظلوم دفاع می‌کند و ظالم را رسوا می‌کند؟ این صدای بغض‌دار و مجروح صدای کیست که احدی یارای خاموش‌کردنش را ندارد؟ آری این صدا صدای فاطمه است، مگر کس دیگری می‌تواند باشد؟

در فعالیت کوتاه سیاسی حضرت زهرا دو مسئله برجسته است، یکی مسئله به ظاهر اقتصادی فدک، و دیگری اعتراض صریح و شفاف وی به خلیفهٔ اوّل در مسجدالنبی به‌طور علنی و ادامهٔ آن در بستر بیماری خطاب به بانوان مدینه.

اما مسئلهٔ اول، فدک. فدک یک پارچه آبادی است، یک ده بسیار سرسبز که ساکنین آن با حملهٔ نظامی یا جنگ تسلیم مسلمانان نشده‌اند، بلکه خود، از سر رضا و رغبت با پیامبر آشتی کرده‌اند. بنا به فقه فریقین وقتی ملکی این‌گونه به‌دست پیامبر رسیده باشد، ملک خالصهٔ شخص محمدبن عبدالله است، و نه از جمله اموال بیت‌المال مسلمین تا از این حاکم به حاکم بعدی برسد. لذا پس از پیامبر به ارث به وارثین وی می‌رسد، هرچند فدک به ارث نیز نمی‌انجامد، زیرا پیامبر در زمان حیات خود درآمد این مستغل را بین بنی‌هاشم تقسیم می‌کرد، رسیدگی به افراد مستمند و بی‌بضاعت و ازدواج جوانان. سپس آن را به دخترش فاطمهٔ زهرا بخشید. از بزرگان اهل سنت ابن کثیر و سیوطی در ***تفسیر الدرالمنثور*** بر هبهٔ فدک به زهرا تصریح کرده‌اند.[1] لذا فدک ملک عنوان پیامبر نبود، بلکه ملک شخص او بود. اما نظر حاکمیت این نبود. به‌نظر خلیفهٔ اوّل دهکدهٔ فدک ملک شخصی نیست و نباید در دست دختر پیامبر بماند، حاکم شرع به مقتضای رأی و اجتهاد خود نظر می‌دهد که آنچه به‌عنوان فیٔ در تصرف پیامبر بود، مربوط به بیت‌المال مسلمانان است و پس از او می‌باید در تصرف خلیفه باشد و با صلاحدید او مصرف شود. خبر در مدینه به‌سرعت پخش شد: عاملان فاطمه توسط مأموران ابوبکر از فدک اخراج شدند. از فاطمه در فدک خلع ید شد.

حضرت زهرا برای احقاق حق و اعتراض نزد خلیفه می‌رود: «ابوبکر، چگونه است که زنان و فرزندان تو وارث تواند، اما من از پدرم ارث نمی‌برم و تو وارث او شده‌ای. چرا سهم ما را از خیبر و فدک قطع کردی؟» ابوبکر مدعی می‌شود که از پیامبر شنیدم «من تا زنده‌ام در این زمین یعنی فدک تصرف خواهم کرد و چون مردم مال همهٔ مسلمانان خواهد بود». فاطمه اعتراض می‌کند: «ابوبکر چه می‌گویی، پیامبر این مزرعه را در زمان حیاتش به من بخشیده است.» ابوبکر سخن فاطمه را نمی‌پذیرد، می‌گوید: «شاهدی داری؟» و فاطمه علی‌بن ابیطالب و ام ایمن را معرفی می‌کند. ابوبکر نمی‌پذیرد، چراکه ام ایمن زن است و شهادت زنی دیگر در کنار او یا مردی دیگر بجای او لازم است.

به‌لحاظ موازین شرعی فدک در تصرف و به اصطلاح فقهی در ید فاطمهٔ زهرا بوده است. ید امارهٔ ملکیت است. این از مسلمات فقه فریقین است. ابوبکر در این نزاع مدعی عدم مالکیت است، از واضحات شرع نبوی است که «البیّنة علی‌المدعی»، این ابوبکر است که باید بر ادعای خود شاهد و

---

۱. ***تفسیر ابن‌کثیر*** ج ۳، ص ۳۶ و ***تفسیر الدرالمنثور*** ج ۴، ص ۱۷۷.

بیّنه بیاورد. ثانیاً فاطمه بارها از سوی پیامبر علناً توثیق شده است، تأیید فاطمه از سوی پیامبر بسیار فراتر از توثیق است، پیامبر تنها در مورد یک نفر اعلام کرده که رضای او رضای خدا و غضب او غضب الهی است، این را همه شنیده‌اند، ابوبکر نیز شنیده است، این‌که خلیفه سخن فاطمه را نمی‌پذیرد و از او تقاضای شاهد می‌کند بسیار عجیب است.

ابن ابی‌الحدید معتزلی می‌گوید از علی‌بن فارقی از مدرسین بغداد پرسیدم: آیا فاطمه راست می‌گفت؟ پاسخ داد بله. پرسیدم: اگر راست می‌گفت چرا فدک را به او بازنگردانیدند؟ فارقی با لبخند جواب داد: «اگر آن‌روز فدک را به او می‌داد، فردا خلافت شوهر خود را ادعا می‌کرد و او هم نمی‌توانست سخن وی را نپذیرد، زیرا قبول کرده بود که دختر پیامبر هرچه می‌گوید راست است.»[1]

یعنی این همانند الفبایی است که اگر الفش را گفتی باید تا یای آن را بگویی. اگر استدلال زهرای مرضیه دربارهٔ فدک پذیرفته می‌شد، می‌باید استدلال او در باب خلافت نیز مورد قبول قرار می‌گرفت. آنگاه فردا علناً به مردم می‌گوید که پیامبر دربارهٔ رهبری پس از خود چه فرموده است. در این صورت اساس خلافت او به هم خواهد خورد. پس نباید بیان صادق فاطمه را بپذیرد. آنگاه که سیاست و مصلحت‌سنجی‌های روزمره شاقول قضاوت یا میزان دین شود، انحراف حتمی است. وقتی قدرت دنیوی ضمانت حقانیت و صحت قرار گیرد جز این نباید انتظاری داشت. اجتهاد در مقابل نص آغاز شد. سنت نبوی زیرپا گذاشته شد. حاکم پیشین نظری داشت، حاکم بعدی نظری دیگر. مگر حاکم اختیار ندارد آنچه مصلحت می‌بیند عمل کند؟ پاسخ فاطمه منفی است: حاکم دینی می‌باید به سنت نبوی مقیّد و متعهد باشد. در مقابل نص صریح نبوی اجتهاد حاکم معنی ندارد. او حق ندارد ضوابط شرعی را زیرپا بگذارد.

اعتراض فاطمه به غصب فدک، اعتراض شخصی به از دست‌دادن اموال نبود. اعتراض سیاسی به محاصرهٔ اقتصادی بنی‌هاشم از سوی حاکمیت وقت بود. فدک ده کوچکی نبود که درآمد آن به حساب آن روز قابل چشم‌پوشی باشد. فدک پشتوانهٔ اقتصادی اقلیت صالح و معترض آن روز جهان اسلام بود. اولین قدم قدرت سیاسی این بود که این اقلیت معترض ــ بنی‌هاشم ــ که در چشم و دل مردم صاحب منزلت و محل احترامند، به لحاظ مالی و بنیهٔ اقتصادی در مضیقه قرار گیرند تا حاکمیت از اعتراض سیایشان در امان بماند، تا تلاش برای معاش، دیگر وقتی برای مبارزه و اصلاح باقی نگذارد. بنابراین مبارزه برای بازپس‌گرفتن فدک یک مبارزهٔ تمام‌عیار سیاسی است که پیش‌قراول آن یک زن است، فاطمه.

حکومتِ وقت سخن فاطمه را نپذیرفت، اما تاریخ به نفع زهرای مرضیه رأی داد و ارباب قدرت و غاصبان فدک را رسوا کرد. پس از ابوبکر، عثمان ــ خلیفهٔ سوم ــ آن را تیول مروان بن حکم کرد.[2]

---

۱. *شرح نهج‌البلاغه*، ابن ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۲۸۴. ۲. رجوع کنید به *الغدیر*، ج ۸، ص ۲۳۶ـ۲۳۸.

به نقل دیگر معاویه آن را تیول مروان کرد.[۱] مروان همان ملعون و مطرود به لسان رسول‌الله. آری خلفای رسول‌الله فدک را از دست فاطمه درآوردند و از عصر عثمان تا یک قرن فدک در تصرف امویان بود. عمربن عبدالعزیز اگرچه فدک را در مالکیت حکومت نگاه داشت اما عواید آن را صرف نیازمندان بنی‌هاشم می‌کرد.[۲] مأمون عباسی که بنا به مطامع سیاسی می‌خواست امام رضا(ع) را ولیعهد خود کند وقف‌نامهٔ کاملی تنظیم کرد و در سال ۲۱۰ هجری یعنی در قرن بعد در فرمانی رسمی فدک را به فرزندان فاطمه برگردانید. در این سند رسمی تصریح شده است: «واگذاری فدک به فاطمه در زمان رسول‌الله، امری آشکار و شناخته بوده است، و خاندان پیامبر در آن اختلافی نداشته‌اند.»[۳]

و اما مسئلهٔ دوّم: فاطمه تصمیم می‌گیرد که شکایت خود از خلیفه را در مسجد به افکار عمومی مسلمانان عرضه کند. براساس تعالیم نبوی مسلمانان موظفند مظلوم را یاری کنند و حق او را از ظالم بستانند. و مسجد آزادترین و منزه‌ترین جایی است که مردم می‌توانند دردهای خود را در آن بیان کنند. خبر به‌زودی در مدینه منتشر می‌شود. فاطمه دختر محمّد در مسجد سخن می‌گوید، همگان به مسجد می‌شتابند. بزرگان مهاجران و انصار، ابوبکر و عمر همه در مسجد هستند، جز یک نفر. آری تنها علی‌بن ابی‌طالب در خانه است. چه دشوار است، این کدامین شرائط و جو مروت‌شکنی است که شجاعترین سردار جهان اسلام و فداکارترین شخصیت دین را این‌گونه ناجوانمردانه خانه‌نشین کرده است؟ فاطمه به مسجد می‌رود تا درد فروخفته حیدر کرار را فریاد کند. برای کیان اسلام، برای حفظ وحدت جامعهٔ نوپایی که پیامبر بنیاد نهاد، علی سکوت کرده است، سکوتی سخت و دشوار. زبان گویای اسلام، افصح و ابلغ گویندگان عرب برای حفظ دین سکوت کرده است. نه یک روز، یک سال، ۲۵ سال.

اما این سکوت مفسر می‌خواهد، اگر این سکوت تفسیر نشود، معنی نشود، ارباب قدرت، دنیاطلبان آن را به نفع خود تأویل خواهند کرد، اگر سکوت علوی مفسری در حد او نداشته باشد، مردم نمی‌فهمند چرا علی این گونه غریبانه ساکت شده است. آری تنها یک نفر است که توان تفسیر سکوت علی را دارد. تنها یکی است که می‌تواند ناله‌های شبانهٔ علی را در چاه ترجمه کند. تنها یکی است که می‌تواند در دریای بیکران سکوت علی شنا کند. تفسیر سکوت علی، علمی به اندازهٔ علم علی، ایمانی به ژرفای ایمان علی، و عشقی به وسعت عشق علی می‌طلبد، و زیر این سقف کبود، تنها یک نفر است که علم و ایمان و عشق علی را دارد، و او فاطمه است. به مسجد بیائید، فاطمه می‌خواهد راز سکوت علی را بشکافد. مهاجران، انصار، بزرگان به مسجد بیائید، فاطمه می‌خواهد از پیامبر بگوید، دینداران، متشرعان به مسجد بیائید، فاطمه می‌خواهد برایتان از دین بگوید، مردان،

---

۱. بلاذری، *فتوح‌البلدان*، ج ۱، ص ۳۷.
۲. *پیشین*، ج ۱، ص ۳۶.
۳. *پیشین*، ج ۱، ص ۳۷ـ۳۸.

به مسجد بیائید، یک زن می‌خواهد به شما درس مردانگی بدهد، جوانمردان به مسجد بیائید که مروّت و جوانمردی خانه‌نشین است. مصلحت‌سنجان، سیاست‌پیشگان به مسجد بیائید، تا از زبان فاطمه درس حقیقت بشنوید، به مسجد بیائید تا با سیاست فاطمی آشنا شوید.

زنان بنی‌هاشم همچون نگینی زهرای اطهر را در میان گرفته‌اند. مدینه زیر پای فاطمه می‌لرزد. فاخر، باوقار و غضبناک. صدای قدمهایش آهنگ گوشنواز راه‌رفتن پیامبر دارد. چادری می‌آویزند. فاطمه به مسجد آمد. ساکت است و خشمگین. مسجدالنبی شرمگین و خجل. استوانه حنّانه بغض کرده است. بوی محمّد شنیده است. مجلس از نالهٔ جانسوز فاطمه به گریه می‌افتد. این نخستین‌بار است که فاطمه مسجدالنبی را بدون محمّد می‌بیند. منبر و محراب پیامبر خالی است. پیامبر کجایی تا ببینی چگونه با دین تو بازی می‌کنند و به‌نام سیاست و مصلحت، حقیقت را به مسلخ می‌برند. محمد کجایی تا ببینی حیدر کرار خانه‌نشین شده است. فاطمه آمده است که از مردم بپرسد چرا. آمده است تا عواقب سوءمماشات را با حق‌کشی و ظلم به آنها گوشزد کند، آمده است تا اتمام حجت کند. سخنرانی فاطمه تاریخی، آتشین، شیوا و بلیغ است. تمام آنچه از فاطمه مانده است همین دو خطبه و چند جملهٔ کوتاه است. برخی بسیار حرف می‌زنند، اما آن‌گاه که باید بگویند سکوت می‌کنند، و آنچه باید بگویند نمی‌گویند، اما فاطمه بسیار کم سخن گفته است، اما در همین مجال کوتاه آنچه شایسته بود، گفته است، خطبهٔ فاطمه را هیچکس جز او نمی‌توانست ایراد کند.

قدیمی‌ترین منبعی که این خطبه را نقل کرده است بلاغات‌النساء احمدبن ابی‌طاهر مروزی (متوفی ۲۸۰) است.[۱] از منابع شیعه نیز می‌توان آن را در کشف‌الغمة علی‌بن عیسی اربلی یافت. از معاصرین استاد محترم جناب دکتر سیدجعفر شهیدی ترجمهٔ فصیحانه‌ای از آن را در کتاب ارزشمند ***زندگانی فاطمهٔ زهرا(س)*** بدست داده است که خواندنی است.[۲] این خطبه در آن حد از فصاحت و بلاغت است که پهلو به پهلوی خطبه‌های نهج‌البلاغه می‌زند. این دختر محمد مصطفی و خدیجه کبری است که زمام سخن را بدست گرفته، این همسر علی مرتضی و مادر حسن مجتبی و حسین سیدالشهداء و زینب کبری است که چون ماده‌شیری خشمگین می‌غرد، به‌قول روانشاد شریعتی، این همه هست و بالاتر از اینهاست، این فاطمه است که خطبه می‌خواند. از توحید، فلسفه تشریع نماز و روزه و حج و زکات و جهاد، فضل قرآن و... اینها به جای خود محفوظ، امروز می‌خواهم دربارهٔ ابعاد سیاسی خطبهٔ فاطمهٔ زهرا سخن بگویم.

خطبهٔ فاطمی این‌گونه آغاز می‌شود. الحمدلله علی ما انعم، و له‌الشکر علی ما الهم... ستایش خدای را بر آنچه ارزانی داشت و سپاس او را بر اندیشهٔ نیکو که در دل نگاشت... پس از درود بر خدا و رسول او پیامبر رحمت خطاب به حاضران فرمود:

---

۱. ***بلاغات النساء***، ص ۲۳ به بعد.

۲. ***زندگانی فاطمهٔ زهرا***، دکتر سیدجعفر شهیدی، ص ۱۲۶ـ۱۳۰.

ثم انتم عبادالله نصب امرالله و نهیه و حملة دینه و وحیه و امناءالله علی انفسکم و بلغاؤه الی‌الامم. شما بندگان خدا نگاهبان حلال و حرام و حاملان دین و احکام و امانت‌داران حق و رسانندگان آن به خلقید، حقی را از خدا عهده دارید و عهدی را که با او بسته‌اید پذیرفته.

ایهاالناس، انا فاطمة و ابی محمّد، اقولها عوداً علی بدء. مردم، چنانکه در آغاز سخن گفتم: من فاطمه‌ام و پدرم محمّد(ص) است. اگر او را بشناسید می‌دانید او پدر من است، نه پدر زنان شما، و برادر پسرعموی من است نه مردان شما.

فاطمه پس از یادآوری گذشته مردم و زحماتی که پیامبر متحمل شد در آن شرائط دشوار به منزلت علی اشاره می‌کند، یعنی دقیقاً همان چیزی که حاکمیت می‌خواهد مخفی بماند: «آن زمان که گمراهی سربرداشت یا شرکی دهان به یاوه انباشت، محمّد برادرش علی را در کام آنان انداخت. علی بازنایستاد تا بر سر و مغز مخالفان نواخت و کار آنان را با دم شمشیر بساخت. او این رنج را برای خدا کشید و در آن خشنودی پروردگار و رضای پیامبر را دید و مهتری اولیاء حق را خرید. اما در آن روزها، شما در زندگانی راحت آسوده و در بستر امن و آسایش غنوده بودید.»

فاطمه آنگاه به انتقادی صریح و بدون تعارف از وضعیت بزرگان قوم پس از رحلت پیامبر می‌پردازد و با تازیانهٔ زبان به شماتت آنان می‌پردازد و آشکارا منش و روش حاکمیت وقت را زیر سؤال می‌برد:

«حتی اذ اختارالله لنبیّه دار انبیائه، ظهرت خلّةالنفاق و سمل جلباب‌الدین و نطق کاظم‌الغاوین و نبغ حامل‌الآفلین و هدر فنیق‌المبطلین» «چون خدای تعالی همسایگی پیامبران را برای رسول خود گزید، نفاق آشکار شد، و کالای دین بی‌خریدار شد، هر گمراهی دعوی دار و هر گمنامی سالار و هر یاوه‌گویی در کوی و برزن در پی گرمی بازار.» عرق شرم بر پیشانی سران مهاجران و انصار نشسته است، از خجلت سرها به زیر انداخته‌اند، حکام از خشم می‌لرزند، اما چه کسی می‌تواند این زن را ساکت کند، او فاطمه است، دختر پیامبر، و همه می‌دانند او جز حقیقت نمی‌گوید و حقیقت تلخ است. فاطمه خشمگینانه ادامه می‌دهد: «فخطر فی عرصاتکم و اطلع الشیطان رأسه من مغز ره صارخا بکم فوجدکم لدعائه مستجبین و للغرّة فیه ملاحظین فاستنهضکم فوجدکم خفافاً و اجمشکم فالقاکم غضاباً فوسمتم غیر ابلکم واردتموها غیر شربکم. هذا والعهد قریب والکلم رحیب والجرح لمّا یندمل.» «شیطان از کمینگاه خود سربرآورد و شما را به خود دعوت کرد و دید چه زود سخنش را شنیدید و سبک در پی او دویدید و در دام فریبش خزیدید و به آواز او رقصیدید. هنوز دو روزی از مرگ پیامبرتان نگذشته و سوز سینهٔ ما خاموش نگشته، آنچه نبایست کردید، و آنچه از آنتان نبود بردید، و بدعتی بزرگ پدید آوردید.»

فاطمه پیروان محمد را مورد انذار قرار می‌دهد، که شما بعد از رحلت پیامبرتان دعوت رحمان را فرو نهادید و تسلیم وسوسهٔ شیطان شدید. فاطمه این انحراف را نه در خفا، که در علن و در حضور همهٔ شیوخ و حکام و سران تذکر می‌دهد، جنازه پدرم بر زمین بود که شیطان ساز می‌زد و شما به ساز

شیطان می‌رقصیدید، او شما را می‌چرخانید و شما چه نرم و سبک در پی او می‌دویدید. ارباب قدرت غضبناک و ترسان، در چشمهایشان می‌شود خواند: این زن چه می‌گوید؟ چه کسانی به ساز شیطان رقصیدند؟ رقص شیطان کی و کجا اجرا شد؟

تازیانهٔ شماتت فاطمه همچنان فرود می‌آید، اینک دختر پیامبر به یک اشکال مقدر پاسخ می‌گوید. قدرت‌طلبان تعجیل در تعیین جانشین پیامبر را پرهیز از وقوع فتنه توجیه کردند، اگر دیر می‌جنبیدند فتنه برپا می‌شد و آنچه آب بر آتش فتنه‌ها بود، انتخاب بجا و شایستهٔ ابوبکر توسط اعضای شش‌نفرهٔ سقیفهٔ بنی‌ساعده بود. می‌گفتند اگر علی خانه‌نشین نشود و قدرت را بدست گیرد، جنگ داخلی برپا می‌شود، لذا این کبار اصحاب بر امت محمّد منت نهاده با قبول خلافت رسول‌الله از بروز فتنه جلوگیری کرده‌اند. فاطمه در نقد این استدلال علیل فریاد می‌زند: زعمتم خوف الفتنة، الا فی‌الفتنة سقطوا و انّ جهنم لمحیطة بالکافرین فهیهات منکم و انّی بکم و انّی تؤفکون. «به گمان خود خواستید فتنه برنخیزد، و خونی نریزد، اما در آتش فتنه افتادید و آنچه کِشتید به‌باد دادید، که دوزخ جای کافرانست و منزلگاه بدکاران. شما کجا و فتنه‌خوابانیدن کجا؟ دروغ می‌گوئید! راهی جز راه حق می‌پوئید وگرنه این کتاب خداست میان شما و نشانه‌هایش بی‌کم و کاست هویدا و امر و نهی آن روشن و آشکار. آیا داوری جز قرآن می‌گیرید؟ یا ستمکارانه گفتهٔ شیطان را می‌پذیرید.»

سخنان فاطمه همچون آتشبار ارباب قدرت را نشانه می‌رود، این بار با صراحت بیشتری راکبان شتر خلافت را آشکارا مورد سرزنش و انتقاد قرار می‌دهد: «چندان درنگ نکردید که این ستور سرکش رام، و کار نخستین تمام گردد. نوایی دیگر ساز و سخنی جز آنچه در دل دارید آغاز کردید. می‌پندارید ما میراثی نداریم. در تحمل این ستم نیز بردباریم و بر سختی این جراحت پایدار.» فاطمه فضاحت غصب فدک از سوی حاکمیت را این‌گونه رسوا می‌کند: «ای مهاجران، این حکم خداست که میراث مرا بربایند و حرمتم را نپایند؟ پسر ابوقحافه! آیا خداگفته تو از پدر ارث بری و میراث مرا از بین ببری؟ این چه بدعتی است در دین می‌گذارید؟ مگر از داور روز جزا خبر ندارید؟ اکنون تا دیدار آن جهان این ستور آماده و زین برنهاده ترا ارزانی! وعده‌گاه روز رستاخیز».

فاطمه وجدان خلیفه را به لرزه واداشته است. از قیامت و داوری رستاخیز سخن گفته، هیچکس در صداقت و تقوای فاطمه تردیدی ندارد. به دختر پیامبر ظلم شده است. حق مادی و معنوی او را غصب کرده‌اند، اگر حریم فاطمه محفوظ نماند، حریم هیچکس محترم نخواهد ماند. فاطمه به صراحت عدم مشروعیت حاکمیت پس از رسول‌الله را اعلام می‌کند و از این‌که سران مهاجرین و انصار ساکتند و قیام نمی‌کنند اظهار تعجب می‌کند: «ای مؤمنان، ای یاوران دین، ای پشتیبانان اسلام، چرا حق مرا نمی‌گیرید؟ چرا دیده برهم نهاده و ستمی را که به من می‌رود می‌پذیرید؟ مگر نه پدرم فرمود: احترام فرزند حرمت پدر است؟ چه زود رنگ پذیرفتید و بی‌درنگ در غفلت خفتید.»

«آه، پسران قیله، پیش چشم شما میراث پدرم ببرند و حرتم را ننگرند و شما همچون بیهوشان فریاد مرا نشنیده می‌گیرید؟ حالیکه سربازان دارید با ساز و برگ فراوان و اثاث و خانه‌های آبادان.»

فاطمه خود پاسخ می‌دهد. سؤال سهمگینی است، چرا دلاوران عرب پس از رحلت پیامبر این‌گونه زمینگیر شده‌اند؟ چرا در برابر حق‌کشی ساکت شده‌اند؟ آنها را چه شده است؟ پاسخ فاطمه این است.

«جز این نیست که به تن‌آسانی خو کرده‌اید و به سایهٔ امن و خوشی رخت بربسته‌اید. از دین خسته شده‌اید و از جهاد در راه خدا نشسته و آنچه را شنیده کار نبسته»

«الا و قد قلت‌الذی قلته علی معرفة منّی بالخذلان الذی خامر صدورکم، واستشعرته قلوبکم، و لکن قلته فیفته‌النفس، و نفثة‌الغیظ، و بثّة‌الصدر، و معذرة‌الحجّة. فدونکموها. فاحتقبوها مدبرة‌الظهر، ناکبة‌الحقّ، باقیة‌العار، موسومة بشنار الابد. موصولة بنارالله الموقدة، التی تطلع علی‌الافئده. فبعین‌الله ما تفعلون. و سیعلم الذین ظلموا ایّ منقلب ینقلبون و انا ابنة نذیر لکم بین یدی عذاب‌الله فاعلموا انا عاملون وانتظروا انا منتظرون.» «من آنچه شرط بلاغ است با شما گفتم. اما می‌دانم خوارید و در چنگال زبونی گرفتار. چه کنم که دلم خون است و بازداشتن زبان شکایت از طاقت بیرون. و نیز برای اتمام حجّت بر شما مردم دون تأکید می‌کنم. بگیرید، این لقمهٔ گلوگیر به شما ارزانی، و ننگ حق‌شکنی و حقیقت‌پوشی بر شما جاودانی باد. اما شما را آسوده نگذارد تا به آتش خدا بیازارد. آتشی که هردم فروزد و دل و جان را بسوزد. آنچه می‌کنید خدا می‌بیند و ستمکار به زودی داند که در کجا نشیند. من پایان کار را نگرانم و همچون پدرم شما را از عذاب خدا می‌ترسانم، به انتظار بنشینید تا میوهٔ درختی را که کشتید بچینید و کیفر کاری را که کردید ببینید.»

خطبهٔ حضرت زهرا در مسجدالنبی قطعاً جدی‌ترین اعتراض علیه خلیفه اول در تمام طول خلافت وی است. حاکمیت وقت که می‌کوشد برای خلیفه قداستی به میزان قداست پیامبر دست‌وپا کند و او را به‌عنوان ولی امر مسلمین معرفی می‌کند و اطاعت از او را اطاعت از خدا و رسول، و مخالفت با او را مخالفت با خدا و رسول قلمداد می‌کند، اکنون با زنی مواجه شده که تمامی مشروعیت خلافت را زیر سؤال برده، خلیفه را مورد سؤال و بازخواست قرار داده، او را غاصب و پیرو شیطان و منحرف از صراط قرآن خوانده از مهمترین رقیب حاکمیت یعنی علی‌بن ابی‌طالب آشکارا دفاع کرده و حکومت را حقِ او خوانده، و شیوهٔ به‌قدرت‌رسیدن خلیفه را خلاف شرع دانسته، و از مهاجرین و انصار خواسته که در برابر این حق‌کشی ساکت ننشینند و از حق دفاع کنند، یعنی علیه حاکمیت وقت قیام کنند. شنوندگان خطابهٔ پرشور فاطمه در مسجدالنبی یا مجذوب قدرت بودند یا مرعوب ارباب قدرت واقع شده بودند. لذا چه بسا گفته شود در آن زمان مؤثر نیفتاد. اما فاطمه اتمام حجّت کرد و اعتراض جسورانهٔ خود را نسبت به انحراف خلافت از مسیر نبوّت با قوت و اقتدار به گوش تاریخ رسانید. زهرای مرضیه یک‌یک شیوخ اصحاب را مورد شماتت قرار داد بر سرشان فریاد کشید که خجالت نمی‌کشید؟ فردای قیامت در محضر پیامبر حاضر می‌شوید، چه جوابی دارید به پیامبرتان بدهید؟ با دینش چه کردید؟ با قرآنش چه کردید؟ با امام منصوب او چه کردید؟ حریم خانوادهٔ او را چگونه حفظ کردید؟ با دختر او چه کردید؟

خطابه زهرا جز از زبان او امکان بیان نداشت. احدی نمی‌توانست آن‌گونه نافذ و مؤثر علیه قدرت وقت موضع بگیرد. فاطمه مجمع شرایطی بود که باعث شده بود نخستین اعتراض علیه خلیفهٔ پیامبر از سوی دختر گرامی پیامبر ابراز شود. نخست آنکه زهرای مرضیه نزدیک‌ترین فرد به پیامبر بود، و آشناترین مسلمانان به مواضع و مبانی پیامبر، دوم آنکه پیامبر بارها فاطمه را تشویق کرده بود و او را ام ابیها، نور چشم خود، پاره جگرش خوانده بود، دستش را به احترام بوسیده بود، رضای او را رضای خداوند و غضب او را غضب خداوند اعلام کرده بود، همچون ناقهٔ صالح نشانهٔ نبوت بود، سوّم آنکه او یک زن است و حریم و منزلت زن در اسلام به حکومت اجازه هرگونه مقابله‌ای به آنها نمی‌دهد، بعلاوه غیرت عربی نیز تعرض به یک زن را خلاف مروّت می‌داند. چهارم، او همسر علی‌بن ابی‌طالب اولین مرد مسلمان و مطرح‌ترین نامزد جانشینی پیامبر است. بالاخره پنجم، ویژگی‌های خاص شخصیت فاطمهٔ زهرا باعث شده است که خلافت در مواجهه با وی جداً با مشکل روبرو باشد.

ابن ابی الحدید از محمدبن زکریا نقل می‌کند که ابوبکر بعد از خروج معترضانهٔ فاطمه از مسجد به منبر رفت و به مردم اعتراض کرد که «چرا به هر سخنی گوش می‌دهید؟ می‌خواهد فتنهٔ خفته را بیدار کند، از درماندگان یاری می‌خواهد. از زنان کمک می‌طلبد.»[1] خلیفه از موضع قدرت و با لحنی بی‌ادبانه و متکبرانه با نخستین مخالف خود برخورد می‌کند.

فاطمه به خانه بازمی‌گردد. احساس کسالت می‌کند. روح و جسم دختر پیامبر آزرده است، دنیا برای او کوچک است، رحلت جانگداز پدری چون پیامبر، خانه‌نشین‌شدن همسری چون علی، و از همه مهمتر انحراف جامعه از مسیری که پیامبر معین کرده است، او قبلاً نه بیمار بود، نه ضعیف، اما زنی با آن منزلت در عصر نبوی، فردای مرگ پیامبر نوکیسه‌های قدرت وقیحانه به در خانه‌اش بیایند و بی‌شرمانه بگویند یا بیعت می‌کنید یا خانه را با ساکنانش آتش می‌زنیم. متذکر شدم که قدیمی‌ترین و معتبرترین منابع تاریخ اسلام این شیوهٔ سیّئه را از ارباب قدرت آن روز ثبت کرده‌اند. فاطمه به بستر می‌افتد. عیادت از بیمار از جمله اخلاق اسلامی است، آن هم بیماری با این منزلت. از شیوخ اصحاب تنها چندتن از صالحان از قبیل سلمان و بلال به عیادت یادگار پیامبرشان می‌شتابند. فراموش نکنیم فاطمه یک شورشی است، از حاکمیت انتقاد کرده است، مشروعیت حکومت را زیر سؤال برده است، به خلیفه اعتراض کرده، به ولی امر مسلمین نصیحت کرده، کدامیک از مهاجران و انصار جرأت می‌کنند به دیدار او بروند، آن هم در خانهٔ علی‌بن ابی‌طالب مهمترین رقیب حاکمیت. جمعی از زنان که غالباً از بانوان انصارند و آن هم از همسران متشخصین و سران، بیشتر از زنان بنی‌هاشم و دوستداران اندک اهل بیت، به عیادت زهرای مرضیه می‌روند. ***بلاغات‌النساء*** احمدبن ابی‌طاهر

---

۱. ***شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید***، ج ۱۶، ص ۲۱۴ـ۲۱۵.

مروزی و ***امالی*** شیخ طوسی سخنان فاطمه را در این مجلس ثبت کرده‌اند.[۱] سخنان زهرا تکملهٔ خطابهٔ آتشین او در مسجدالنبی است، مسجّع، فصیح و بلیغ، اما تلخ و معترضانه و نافذ. فاطمه در بستر بیماری از مردان آن زمان می‌نالد و با صراحت بیشتری از همسرش علی دفاع می‌کند و نارضایتی خود را از خلیفه و همکاران وی اعلام می‌کند. بانوان مدینه می‌پرسند: دختر پیامبر چگونه‌ای؟ با بیماری چه می‌کنی؟ فاطمه دلزده و مغموم پاسخ می‌دهد: «اصبحت والله عائفة لدنیاکم، قالیة لرجالکم، لفظتهم بعد ان عجمتهم و شنأتهم بعد ان سبرتهم فقبحاً لفلول‌الحدّ و خور القناة و خطل‌الرأی.»

«بخدا دنیای شما را دوست نمی‌دارم و از مردان شما بیزارم، درون و بیرونشان را آزمودم و از آنچه کردند ناخشنودم. چون تیغ زنگارخورده نابُرّا، و گاه پیش روی واپس‌گرا، وخداوندان اندیشه‌های تیره و نارسا. خشم خدا را به خود خریدند و در آتش دوزخ جاویدند. ناچار کار را به آنها واگذار و ننگ عدالت‌کشی را برایشان بار کردم، نفرین بر این مکاران و دور باشند از رحمت حق این ستمکاران. وای بر آنان، چرا نگذاشتند حق در مرکز خود قرار یابد؟ و خلافت برپایه‌های نبوت استوار ماند؟ آنجا که فرودگاه جبرئیل امین است و برعهدهٔ علی که عالم به امور دنیا و دین است. به یقین کاری که کردند خسرانی مبین است. بخدا علی را نپسندیدند چون سوزش تیغ او را چشیدند و پایداری او را دیدند. دیدند که چگونه بر آنان می‌تازد و با دشمنان خدا نمی‌سازد. بخدا سوگند، اگر پای در میان می‌نهادند، و علی را بر کاری که پیامبر به عهدهٔ او نهاد می‌گذاردند، بتدریج ایشان را به راه راست می‌برد. و حق هریک را به او می‌سپرد، چنانکه کسی زیانی نبیند و هرکس میوهٔ آنچه کشته است بچیند. تشنگان عدالت از چشمهٔ معدلت او سیر و زبونان در پناه صولت او دلیر می‌گشتند. اگر چنین می‌کردند درهای رحمت از زمین و آسمان بروی آنان می‌گشود. اما نکردند و به زودی به کیفر آنچه کردند آنان را عذاب خواهد فرمود.»

فاطمه زهرا از بستر بیماری پنجه در پنجهٔ حاکمیت می‌اندازد و مجذوبان و مرعوبان را با تازیانهٔ سخن آشتین خود می‌نوازد: «بیائید و بشنوید، شگفتا، روزگار چه بوالعجب‌ها در پس پرده دارد و چه بازیچه‌ها یکی از پس دیگری بیرون می‌آورد. راستی مردان شما چرا چنین کردند؟ و چه عذری آوردند؟ دوست‌نمایانی غدّار. در حقِ دوستانْ ستمکار، و سرانجام به کیفر ستمکاری خویش گرفتار. سر را گذاشته به دُم چسبیدند. پی عامی رفتند و از عالم نپرسیدند. نفرین بر مردمی نادان که تبهکارند و تبه‌کاری خود را نیکوکاری می‌پندارند.

وای بر آنان. آیا آنکه مردم را به راه راست می‌خواند سزاوار پیروی است، یا آنکه خود راه را نمی‌داند؟ در این باره چگونه داوری می‌کنید؟ افمن یهدی الی‌الحقّ احقّ ان یتّبع امّن لایهدّی الاّ ان

---

۱. ***بلاغات‌النساء***، ص ۲۶، ***امالی شیخ طوسی***، برای ترجمهٔ فارسی آن رجوع کنید به کتاب دکتر سیدجعفر شهیدی، ***زندگانی فاطمهٔ زهرا(س)***، ص ۱۵۰ـ۱۵۳.

یهدی فمالکم کیف تحکمون. بخدایتان سوگند، آنچه نباید بکنند کردند. نواها ساز و فتنه‌ها آغاز شد. حال لختی بپایند تا بخود آیند و ببینند چه آشوبی خیزد و چه خونها بریزد، شهد زندگی در کامها شرنگ و جهان پهناور بر همگان تنگ گردد. آن روز زیانکاران را باد در دست است و آیندگان به گناه رفتگان گرفتار و پای‌بست. اکنون آماده باشید که گرد بلاانگیخته شد و تیغ خشم خدا از نیام انتقام آهیخته. شما را نگذارد تا دمار از روزگارتان برآرد، آنگاه دریغ سودی ندارد. جمع شما را بپراکند و بیخ و بنتان را برکند. دریغا که دیدهٔ حقیقت‌بین ندارید. بر ما هم تاوانی نیست که داشتن حق را ناخوش می‌دارید.»

بی‌شک زنان مدینه خبر خطبهٔ تلخ و آتشین فاطمه را برای مردانشان بردند، اما افسوس که دَم گرم زهرا در سینهٔ سنگ شیوخ و اصحاب اثر نکرد. به‌هرحال بیماری فاطمه حادّتر می‌شود. فاطمه آهنگ پیوستن به پدر کرده است. صدوق در ***علل‌الشرایع*** و صاحب ***دلائل‌الامامة*** ابوبکر و عمر تقاضای دیدار فاطمه می‌کنند.[۱] اما دختر پیامبر رخصت نمی‌دهد که خلیفه و معاونش به عیادت او بیایند. با شفاعت علی، فاطمه به این دیدار تن داد تا حضوراً نارضایتی خود را به آنان ابلاغ کند. فاطمه به آنان فرمود: «نشنیدید که پدرم فرمود فاطمه پارهٔ تن من است، هرکه او را بیازارد مرا آزار داده است؟ شما مرا آزردید و من از شما ناخشنودم.»[۲]

بالاخره فاطمه در عنفوان جوانی از رنجی که کشید به سوی پدر پر کشید، اما در وصیت خود نیز اعتراض ریشه‌دار خود را پنهان نمی‌کند: «مرا شبانه به‌خاک بسپارید و نگذارید خلیفه بر جنازه‌ام حاضر شود. قبرم را پنهان بدارید.» بلاذری در ***انساب‌الاشراف*** و مسلم در ***صحیح*** و کلینی در ***کافی*** این نکات را ثبت کرده‌اند.[۳]

علی پیکر پاک همسر عزیزش را با دست خود غریبانه در شب بخاک سپرد. علی در خطبه‌ای سوزناک شکایت به پیامبر می‌برد: «شکایت خود را به خدا می‌برم و دخترت را به تو می‌سپارم، خواهد گفت که امّتت پس از تو با وی چه ستمها کردند. آنچه خواهی از او بجو و هرچه خواهی به او بگو، تا سر دل بر تو گشاید، و خونی که خورده است بیرون آید.»، «و الی‌الله اشکو و ستنبئک ابنتک بتظافر امّتک علی هضمها، فاحفها السؤال واستخبرها الحال» «خدا گواهست که دخترت پنهانی بخاک می‌رود. هنوز روزی چند از مرگ تو نگذشته، و نام تو از زبانها نرفته، حق او را بردند و میراث او را خوردند.» «فبعین الله تدفن ابنتک سراً و تهضم حقّها و تمنع ارثها»[۴]

فاطمه با شیوه تدفین و تجهیز و ترحیم خود بار دیگر به دستگاه خلافت اعتراض کرد. مزار

---

۱. ***علل‌الشرایع***، ج ۱، ص ۱۷۸ و ***بحارالانوار***، ج ۲۳، ص ۱۷۰ به نقل از ***دلائل الامامة***.
۲. ***بحارالانوار***، ج ۴۳، ص ۱۷۱.
۳. ***انساب‌الاشراف***، ص ۴۰۵، ***صحیح مسلم***، ج ۵، ص ۱۷۷، ***اصول کافی***، ج ۱، ص ۴۵۹.
۴. ***کافی***، ج ۱، ص ۴۵۸ـ۴۵۹.

فاطمه هنوز مخفی است. و هر محب پیامبر و اهل بیت او می‌پرسد چرا؟ این «چرا» در همیشهٔ تاریخ باقی است. فاطمه با اعلام عدم رضایت و با اعتراض از حاکمیت وقت از دنیا رفت.

در مجموع در «سیاست فاطمی» نکات زیر را می‌توان برجسته یافت، به عبارت دیگر امور ذیل سیاست فاطمی را تشکیل می‌دهد.

یک: پایبندی به اصول و ضوابط دینی و اجتناب از مصلحت‌سنجی‌های منافی با اصول. فاطمهٔ زهرا تا پای جان مقیّد به مبانی و اصول دینی است و در هیچ شرایطی و به هیچ قیمتی حاضر نیست بر سر این ضوابط معامله کند. برای او نصوص دینی و وصایای نبوی نهایت ارزش را دارد و اجتهادات مقابل نص فاقد ارزش است. فاطمه حاضر نیست با مصلحت‌سنجی‌های ناقص دنیوی دست از اصول و ضوابط خود بکشد. او تابع حقیقت است و حقیقت را در مسلخ مصلحت قربانی نمی‌کند.

دو: سیاست می‌باید تابع ضوابط دین باشد، نه این‌که دین تابع مصالح سیاسی باشد. فاطمهٔ زهرا معتقد است سیاست باید دینی باشد و سر سوزنی از ضوابط و مبانی دینی تخطّی نکند. اما این‌که دین تابع مصلحت‌سنجی‌های روزمرهٔ دنیوی و منافع قدرت‌های سیاسی باشد و به زبان دیگر این‌که دین شناور و تابع سیاست باشد امری مردود است.

سه: قدرت سیاسی و حاکمیت دینی امری بشری و نقدپذیر است. مردم موظفند نحوهٔ به قدرت‌رسیدن حاکمان و شیوهٔ زمامداری آنان را زیر نظر داشته باشند و هکذا صفات حاکمان را با ضوابط دینی بسنجند و اگر در هریک از این سه ناحیه (یک: نحوهٔ به قدرت رسیدن، دو: شیوهٔ زمامداری، سه: صفات زمامداران) تخلفی دیدند با ضوابط دینیِ نهی از منکر اصلاح کنند. لذا مبنای آنان که حکومت دینی را به عصمتِ دین معصوم می‌دانند خطاست.

چهار: حاکمیتی که در بدست‌گیری زمام قدرت نص دینی را زیر پا گذاشته باشد و ارعاب و تهدید را به مثابهٔ شیوهٔ حفظ قدرت خود برگزیده باشد و با وجود افضل، زمام امور به مفضول سپرده شده باشد، نامشروع است. فاطمهٔ زهرا حاکمیت خلیفهٔ اوّل را نامشروع می‌دانست و او را متهم به زیرپاگذاشتن نص صریح نبوی، حق‌کشی، غصب خلافت و بیعت با ارعاب و تهدید و در مجموع انحراف از سیاست‌های نبوی می‌دانست.

پنج: مهمترین رکن سیاست فاطمی که آن را از دیگر سیاستهای مشابه متمایز می‌کند موضعگیری وی در برابر قدرت نامشروع است.

فاطمه در برابر قدرت نامشروع سه شیوه اتخاذ می‌کند:

اوّلاً: اعلام عدم رضایت. ممکن است فردی حاکمیت را نامشروع بداند اما کنج عزلت گزیند و خود را موظف به آشکارکردن این مهم نداند، اما زهرای مرضیه علنی‌کردن نارضایتی خود را از حاکمیت وظیفه می‌داند و از هر موقعیتی برای ابراز این نارضایتی سود می‌جوید و به همه می‌فهماند که دختر پیامبر از ابوبکربن ابی‌قحافه ناراضی است و خلافت او را نامشروع می‌داند. به شکل مشخص این نارضایتی را در خطبهٔ مسجدالنبی در خطابهٔ منزل در حضور بانوان مدینه، در به

حضورنپذیرفتن خلیفه و معاونش و ملاقات کوتاه با آنها با شفاعت علی، و بالاخره در وصیت به دفن شبانه، توصیه به عدم حضور خلیفه و معاونش در مراسم ترحیم و توصیه به مخفی‌نگاه‌داشتن مزار به واضح‌ترین شکلی ابراز داشته است.

ثانیاً: عدم همکاری مطلق با حاکمیت. فاطمه تضاد خود را با ارباب قدرت وقت آشتی‌ناپذیر ارزیابی می‌کند، لذا از هرگونه همکاری با آنها اجتناب می‌کند از آنان رو برمی‌گرداند، آنان را به حضور نمی‌پذیرد، توصیه می‌کند به تشییع جنازه خود راهشان ندهند. انگار هر نوع همکاری با آنان را حرام می‌داند.

ثالثاً: دعوت مردم به مقابله با حاکمیت نامشروع. یعنی سیاست فاطمی فراتر از مبارزهٔ منفی با قدرت نامشروع، قیام و حتی شورش علیه قدرت ظالم و ناحق را لازم می‌داند. خطبهٔ مسجدالنبی و خطابه برای بانوان مدینه آکنده از دعوت شیوخ و سران انصار و مهاجرین به قیام علیه حاکمیت مرکزی است.

تذکر این نکته را لازم می‌دانم که در آن شرائط فاطمه در اتخاذ این سیاست خاص منفرد، وحید و تنهاست. چرا؟ چرا باید فاطمه چنین سیاستی اتخاذ کند و چرا دیگران حتی علی، بنی‌هاشم و دوستداران اهل بیت در تمامی موارد او را همراهی نمی‌کنند؟

اوّلاً: شخصیت استثنایی فاطمهٔ زهرا باعث شده که او رسالتی تاریخی را به تنهایی بر دوش بکشد. او باید چنین می‌کرد و جز او نمی‌توانست چنین کند. بارها متذکر شدم فاطمه نماد کامل خط پیامبر است. همگان از پیامبر شنیده‌اند که رضایت او رضایت خداوند و سخط او سخط خداوند است. لذا فاطمه می‌باید به همگان اعلام کند که او از حاکمیت ناراضی است، که معنای آن عدم رضایت پیامبر و سخط خداوند از حاکمیت است. هیچکس جز فاطمه از چنین موقعیتی برخوردار نیست. اگر سکوت می‌کرد، مردم تلقی رضایت و برحق‌بودن حاکمیت می‌کردند. و فاطمه با رساترین بیان اعتراض تاریخی خود را به‌عنوان اولین و مهمترین منتقد و معترض خلافت به گوش همگان رسانید.

ثانیاً: چه قائل باشیم فاطمه عالم به علم غیب بوده، یا این‌که پیامبر(ص) زمان وفات وی را به او خبر داده، یا به هر طریقی فاطمه احساس کرده که مدت کوتاهی پس از پدر بیشتر زنده نیست، لذا با توجه به زمان کوتاهی که در قید حیات است تصمیم گرفته رسالت خود را ایفا کند، به نحوی که این نکته قید و شرط مواضع سیاسی اوست نه ظرف آن.

توجه به این دو نکته باعث می‌شود سیاست فاطمی از عمومیت بدر آمده شخصی شود، چراکه هیچیک از این دو نکته قابل تعمیم نیست و اختصاص به شخص فاطمهٔ زهرا دارد. البته این اختصاص در مجموعهٔ ضوابط به قید مجموع‌بودن است نه در هریک از ضوابط. به این معنی که فارغ از ضابطهٔ پنجم، دیگر ضوابط عام و کلی است. اما ضابطهٔ پنجم که مشخص شد اختصاصی است مقوم و رکن سیاست فاطمی است و همین ضابطه آن را از سیاست علوی متمایز می‌سازد. به همین

دلیل فاطمه علی‌رغم عصمت و ولایت، امامت ندارد و علی امام است. (امامت به همان معنای کلامی).

به‌طور خلاصه سیاست فاطمی یعنی افشاگری، اعتراض، و دعوت به مقابله عمومی و براندازی قدرت نامشروع. سیاستی آشتی‌ناپذیر، رادیکال و آرمانی. سیاست فاطمی در میان سیاست اهل بیت(ع) منحصر به‌فرد است، حتی با سیاست حسینی نیز متفاوت است. قیام خونین حسینی در زمانی اتفاق می‌افتد که حاکمیت حتی در ظاهر نیز تقید به شرع را رعایت نمی‌کند و دعوتی قابل تأمل از سیدالشهدا و توسط مردم کوفه به‌عمل آمده، به زبان دیگر هم پشتیبان ابتدایی مردمی مهیّا است و هم فسق و فجور شدید حکومت. حال آنکه در عصر فاطمه(س) نه چنین زمینهٔ مردمی در کار است و نه تجاهر به فسق هیئت حاکمه. سیاست فاطمی به مراتب رادیکال‌تر از سیاست حسینی است. با این همه اگر فاطمه چنان سیاستی اتخاذ نمی‌کرد، دیگر هیچکس تا سالیان سال نمی‌توانست به روش شیخین و خلفای پیامبر و اصولاً حکام دینی کوچکترین اعتراض و انتقادی روا دارد. فاطمهٔ زهرا انتقاد از حاکمیت، اعتراض به خلافت و در یک کلام نصیحت به ائمهٔ مسلمین و نهی از منکر و امر به معروف را در جهان اسلام پس از رسول آغاز کرد. فاطمه یک مصلح انقلابی است. او به ارتجاع زودهنگام انقلاب نبوی معترض است. مهم این نبود که اکثریت مرعوب و اقلیت مجذوب قدرت در آن عصر سخن فاطمه را نشنیدند، مهم این بود که این اعتراض از شاخص‌ترین یادگار رسول در تاریخ ثبت شود و به زبان فنی «احتمال تأثیر» در این نهی از منکر را نباید محدود به زمان تنگ آن دوره درنظر گرفت. فراخنای تاریخ دامنهٔ تجربهٔ این احتمال تأثیر است، و چه کسی می‌تواند ریشهٔ سیاست فاطمی را در نهضت حسینی و به‌طور کلی مقاومت تشیع به‌عنوان یک اقلیت معترض در طول تاریخ انکار کند؟

سیاست فاطمی یعنی تذکر جسورانه به حاکمیت برای انحراف از مبانی انقلاب، سیاست فاطمی یعنی اعتراض به ارتجاع. سیاست فاطمی یعنی شجاعت انتقاد از قدرت ظالم، سیاست فاطمی یعنی دفاع مردانه از مظلوم. سیاست فاطمی یعنی تکان‌دادن وجدان‌های فروخفته مرعوبین و مجذوبین قدرت. سیاست فاطمی یعنی فریاد و تفسیر سکوت دردناک علی.

اما بحث از سیاست علوی به تفصیل در این مجال مختصر نمی‌گنجد، تنها در حدّی که برای مقایسه و درک ابعاد سیاست فاطمی به کار آید اشاره‌وار می‌گویم و می‌گذرم به این امید که در فرصتی دیگر مستقلاً موفق به بیان ابعاد سیاست علوی شوم که امروز بشدت به درک و فهم آن نیازمندیم. سیاست علوی در فاصله سال ۱۱ تا ۴۰ هجری یعنی در طول نزدیک به ۴۰ سال به دو مرحله تقسیم کرد:

مرحلهٔ اوّل: از رحلت رسول‌الله تا خلافت، یعنی از سال ۱۱ تا سال ۳۵، یعنی بیست و پنج‌سال، دوران مواجهه با قدرت. مرحلهٔ دوّم از سال ۳۵ تا ۴۰ دوران زمامداری علی(ع)، دوران بکارگیری قدرت. دربارهٔ مرحلهٔ دوّم یعنی دوران زمامداری علی(ع) بیشتر از مرحلهٔ اول سخن گفته شده و البته هرچه هم بیشتر گفته شود جا دارد. به اختصار به چند شاخصهٔ سیاست علوی در مرحلهٔ دوّم یعنی دوران زمامداری علی(ع) اشاره می‌کنم:

اوّل: علی‌رغم این‌که اوّلاً علی در علم، تدبیر، تقوا و شجاعت و سبقت در اسلام افضل مسلمانان بود و ثانیاً از جانب رسول‌الله در غدیر خم به ولایت بر امت منصوب شده بود، با این همه تا مردم نخواستند زمام امور را بدست نگرفت. علی نه با کودتای نظامی بر سر کار آمد نه با ارعاب و تهدید از مردم بیعت گرفت، بلکه با یک انتخاب آزاد از سوی مردم برگزیده شد. علی همواره در زمان زمامداری خود به این انتخاب و بیعت آزادانه استناد می‌کرد. از دیدگاه علی رضایت، انتخاب و بیعت مردم جزئی از مشروعیت حاکمیت است (و نه تمام آن).

دوّم: در حکومت علی کرامت انسان در اعلی درجهٔ آن رعایت می‌شد. آن هم انسان از آن حیث که انسان است فارغ از این‌که مسلمان است یا مسیحی و یهودی، مرد است یا زن، شیعه و پیرو علی است یا از اهل سنت، موافق و مؤید حکومت است یا مخالف. علی پس از بدست‌گرفتن حکومت هرگز کسی را به بیعت مجبور نکرد. نام آنان که با علی بیعت نکردند، به دقت در تاریخ ثبت است. برخلاف زمان شیخین، آنان که از بیعت سرباز زدند به‌عنوان «قتیل‌الجنّ» ترور نشدند.

سوّم: علی هرگز حقیقت را فدای مصلحت نکرد و دین را ملعبهٔ سیاست ننمود. او هرگز برای بقای قدرت دنیوی به احدی باج نداد. برای حفظ ضوابط دینی نه از جنگ با عایشه‌ام‌المؤمنین و طلحة‌الخیر و زبیر از عشرهٔ مبشّره ابا کرد، نه از پیشانی نشان‌دار از فراوانی سجود خوارج ذره‌ای تردید به خود راه داد و نه از کید و مکر معاویه.

چهارم: عدالت شاخص حکومت علی است. برخلاف خلیفهٔ دوّم حاضر نشد براساس سبقت در اسلام و میزان حضور در غزوات و سرایا به اصحاب و شیوخ دیناری بیشتر از دیگران بدهد، با همهٔ مردم به تساوی و عدالت عمل کرد. چنان بر خود سخت می‌گرفت مبادا که در گوشه‌ای از سرزمین پهناور تحت سیطرهٔ او فردی فقیرتر از او یافت شود. چندان بر پاپوش خود وصله زد که دیگر امکان نداشت به آن وصله زد.

پنجم: آزادی در حکومت علی در حد اعلای ممکن بود. حریت ذاتی حکومت علوی است. تا کسی دست به اسلحه نبرده بود، آزاد بود، مخالفت کند، انتقاد کند، بیعت نکند. در حکومت علی خوارج علی‌رغم مخالفت علنی با امام(ع) تا زمانی که دست به شمشیر نبرده بودند نه‌تنها آزاد بودند، بلکه از بیت‌المال حقوق می‌گرفتند. آن‌گاه که سران خوارج در مسجد کوفه در حضور جماعت به علی دشنام دادند سخن ناروا بر زبان راندند، نه این‌که انتقاد سازنده بکنند، غیرت امثال مالک اشتر به جوش آمد، خواست با شمشیر ادبشان کند. این جمله علی جاودانه شد: تا زبان علی در کام است، شمشیر او در نیام است. سخن گفتند، پاسخ می‌دهیم، وقتی شمشیر کشیدند شمشیر خواهیم کشید.

ششم: رعایت حقوق مخالفان. روزی زنی را در حال کشیدن مشک آب دید. مشکهای آب را از او گرفت و به خانه‌اش حمل کرد، دانست همسر این زن در صف محاربان علی به شمشیر حیدر مرده است. امام بی‌آنکه خود را معرفی کند، از زن اجازه خواست آن روز بخشی از کارهای خانه را به‌عهده بگیرد، با فرزندان آن زن بازی کرد، در فرصتی که داشت تنور را آمادهٔ پختن نان می‌کرد، صورتش را

به شعله‌های آتش نزدیک می‌کرد و خود را ملامت می‌کرد که چرا از تیمار یتیمان این معدوم در جبههٔ باطل غفلت کرده است، آتش جهنم را به یاد خود می‌آورد که چگونه در خانه این زن نان نیست و امام سیر خوابیده است. وقتی همسایه‌های زن او را دیدند به زن گفتند آیا می‌دانی چه کسی را امروز به خدمت گرفته‌ای؟ او امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب خلیفهٔ رسول‌الله است. زن بر سر خود زد و به پای حضرت افتاد و عذرخواهی کرد. بچه‌ها دانستند همبازی ساعتی پیششان امام علی بود، اشک پهنای صورت علی را گرفته بود، شما باید مرا ببخشید که از نان و راحت شما غافل بوده‌ام، از خدا بخواهید مرا ببخشد. در حکومت علی نه مخالف، و نه خانوادهٔ مخالفی مشمول محدودیت و تضییق اقتصادی و سیاسی قرار نگرفت.

اما آنچه با سیاست فاطمی تناسب دارد و شایسته است با آن مقایسه شود مرحلهٔ اوّل سیاست علوی است، یعنی بیست و پنج‌سال دوران خلافت خلفای ثلاثه ابوبکر، عمر و عثمان. علی‌رغم افضلیت علی و منصوبیت او از جانب پیامبر، یک ربع قرن از صحنهٔ سیاسی جامعه حذف می‌شود. دورانی بغایت ظریف و حساس است. حقش را غصب کرده‌اند، از مسیری که رسول‌الله تعیین کرده است منحرف شده‌اند، اگر اعتراض کند و علیه ظلم و غصب و باطل قیام نماید، بی‌شک جمعی انبوه از بنی‌هاشم و انصار و محبان اهل بیت با او همراه می‌شوند، اما جامعهٔ جوان آن روز اسلام دوشقه می‌شود یک سو دختر و داماد پیامبر و بنی‌هاشم و سوی دیگر پدران همسران پیامبر و قبایل تیم و عدی، جنگ خانگی. آن روز ابوسفیان و حزب اموی قهقهه خواهند زد. عبدالله بن ابی و دیگر منافقان جشن خواهند گرفت، ابوجهل و ابولهب‌ها مسرور خواهند شد. و پشت پیامبر خواهد لرزید. برای حفظ وحدت و پاسداری از نهال نوپای دینِ پیامبر باید سکوت کند، نباید قیام کند. اما نه سکوتی از سر انزوا و گوشه‌گیری، در عین این‌که شورش نمی‌کند، عَلَم قیام برنمی‌افرازد، با این همه نارضایتی خود را از وضع موجود حاکمیت ابراز می‌کند، صف خود را از صف حکام جدا می‌کند، نشان می‌دهد که علی، بنی هاشم و دوستداران اهل بیت از حاکمیت ناراضیند، معترضند، مخالفند. اگر این مخالفت ابراز نشود، این اقلیت معترض در مجذوبیتها و مرعوبیتها حل خواهند شد. در این بیست و پنج‌سال علی ساکت است و در آن چندماه اول این فاطمه است که سکوت علی را تفسیر می‌کند. و چه زیبا تفسیر می‌کند. و اگر فاطمه نمی‌بود، ما هرگز ژرفای سکوت دردناک علی را درک نمی‌کردیم.

سیاست فاطمی و سیاست علوی در آن عصر در ابراز نارضایتی از حاکمیت وقت مشترکند. اما سیاست علوی در دو موضع با سیاست فاطمی متفاوت است، آن دو موضع عبارتند از:

اوّل: علی‌رغم اعلام نارضایتی و تفکیک صف اقلیت معترض از اکثریت مرعوب یا مجذوب قدرت، علی دعوت به قیام علیه خلفا نمی‌کند، حتی به فرصت‌طلبانی که به او پیشنهاد قیام و وعدهٔ یاری علیه خلیفه می‌کنند پاسخ مثبت نمی‌دهد، و اجازه می‌دهد که خلفا هرآنچه صلاح می‌بینند و مصلحت تشخیص می‌دهند عمل کنند، بی‌آنکه فارغ از ابراز نارضایتی نظری اقدام عملی سلبی و

منفی علیه حاکمیت انجام دهد.

دوّم: علاوه بر عدم دعوت به قیام در مواردی با حکومت همکاری می‌کند. این موارد محدود به دو قید است: اول این‌که آن مورد فی‌حد نفسه و از دیدگاه علی صحیح باشد و دیگر این‌که به لحاظ شرعی مجاز باشد. هرچند مآل این دو شرط امر واحدی است. علی از هیچ کمکی به حکومت ــ اگر از او درخواست شده باشد ــ دریغ نکرده است. بالاخره این حکومت بنام دین و به‌عنوان جانشینی رسول‌الله بر مسند قدرت سوار شده است. در آنجا که پای دین در کار است، علی حاضر است و برایش مهم نیست که چه کسی خلیفه است. نوعی همکاری غیررسمی برای رفع حوایج حکومت دینی وقت. انحراف از مسیر حق و عدم مشروعیت آنان باعث نمی‌شود علی تخصص و علم و تجربهٔ خود را از آنان دریغ کند. اما و هزار اما، علی هرگز مسئولیت رسمی نمی‌پذیرد. مرز تمایز با حاکمیت را همواره رعایت می‌کند. مناسب است در این زمینه به نمونه‌هایی اشاره کنم:

یک: خلفا هرگاه در امر دشوار قضاوت و حل منازعات مردم درمی‌ماندند، بدنبال علی می‌فرستادند. مورخین به‌دقت ثبت کرده‌اند که خلیفهٔ دوم جناب عمربن خطاب هفتادبار در قضاوت از علی کمک خواست و این عبارت وی به اعتراف مشهور شد: قاضی‌ترین شما علی است. (انما اقضیکُم علی)، یا لولا علی لهلک عمر (اگر علی نبود حتماً عمر هلاک می‌شد).

دو: آن‌گاه که قصه فتوحات جهان اسلام و کشورگشایی خلفا و گسترش مرزهای کشور اسلامی مطرح بود از جمله فتح ایران، پیشنهادهای سازندهٔ علی به خلیفهٔ دوّم در تواریخ مضبوط است. مورخان شیعه معتقدند ایران با اذن علی‌بن ابی‌طالب فتح شده است. در یکی از جنگها خلیفه ــ عمربن خطاب ــ تصمیم می‌گیرد که خود شخصاً به‌عنوان فرماندهٔ میدان در جبهه شرکت کند. امام خیرخواهانه به وی توصیه می‌کنند که شخصاً در میدان شرکت نکند، اگر کشته شود، سپاه از هم می‌پاشد، فرمانده کل در چنان جنگهایی ضرورت ندارد در خط مقدم حضور داشته باشد.

مناسب است نمونه‌ای نیز دالّ بر اعتراض نظری علی و پیروانش ارائه کنم. بنی‌هاشم و محبان اهل بیت اقلیتی معترض بودند، اما با صلاحدید علی دست به شمشیر نمی‌بردند. عمار یاسر، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و... از این صالحان معترض بودند. زمانی که ابوذر انحرافات عثمان را تاب نمی‌آورد و همچون دخت گرامی پیامبر فاطمهٔ زهرا به عثمان خلیفهٔ سوم اعتراض می‌کند و خلیفه انتقاد صمیمی این صحابی پاکباز رسول‌الله را تاب نمی‌آورد و دستور تبعید ابوذر به صحرای ربذه را صادر می‌کند، علی و آل علی تنها کسانی هستند که علی‌رغم منع خلیفه به مشایعت ابوذر می‌روند. همه می‌دانند تضییقات ایجادشده برای اصحاب علی در حقیقت فشار به علی بوده است.

امام علی خود در خطبهٔ شقشقیه آن دوران دردناک را با هنرمندی ترسیم کرده است:

اما والله لقد تقمصها ابن ابی قحافة، و انه لیعلم انّ محلی منها محلّ القطب من الرحی، ینحدر عنی‌السیل، و لا یرقی الیّ الطیر، فسدلت دونها ثوباً و طویت عنها کشحاً، و طفقت ارتائی بین ان اصول بید جذّاءِ، او اصبر علی طخیة عمیاءِ، یهرم فیما الکبیر و یشیب فیها الصغیر، و یکدح فیها مؤمن

یلقی ربّه، فرأیت ان الصبر علی هاتا احجی، فصبرت و فی‌العین قذی و فی‌الحق شجی، اری تراثی نهباً.[۱]

«بخدا قسم که پسر ابی‌قحافه خلافت را همچون پیراهن پوشید، حال آنکه می‌دانست من برای خلافت همانند قطب وسط آسیا هستم، علوم و معارف از سرچشمهٔ فیض من همچون سیل سرازیر می‌شود و هیچ پرنده‌ای در فضای علم و دانش به اوج رفعت من نمی‌رسد. پس جامه خلافت را رها و پهلو از آن تهی نمودم، در کار خود اندیشه می‌کردم که آیا بدون دست و یاور حمله کرده [حق خود را مطالبه نمایم] یا آنکه بر تاریکی کوری [و گمراهی خلق] صبر کنم، که در آن پیران را فرسوده، جوانان را پژمرده و پیر ساخته، مؤمن رنج می‌کشد تا بمیرد، دیدم صبرکردن خردمندی است، پس صبر کردم درحالتی که چشمانم را خاشاک و غبار، و گلویم را استخوان گرفته بود و میراث خود را تاراج‌رفته می‌دیدم.»

سکوت بیست و پنج‌سالهٔ علی اوج فداکاری و ایثار و عظمت اوست. درنظر بگیرید مادری با خون جگر فرزندی زاده است، حال این فرزند در دامان نامادری افتاده است. مادر با چشمانی پردرد می‌بیند که جان دلش زیر دست نامادری به غلط تربیت می‌شود، اما اگر بخواهد قدمی بردارد، در نزاع مادر و نامادری فرزند تلف می‌شود، برای حفظ جان فرزند و رشد او تا لحظه مناسب سکوت می‌کند، چه ابتلای بزرگی مادر در پیش رو دارد. و علی چنین کرد. دربارهٔ ابعاد مختلف سیاست علوی به‌طور پراکنده در جلسات مختلف سخن گفته‌ام، امید آن دارم که توفیق تدوین و تنظیم آن نصیبم شود.

ماحصل کلام: فاطمه سیاستی متفاوت با سیاست علی اتخاذ کرد. هریک از این دو سیاست متناسب با شخصیت این دو بزرگوار بود و در عین حال مشترک در اصول وهدف. تفاوت تنها در روشهای وصول به آن هدف مشترک بود. سیاست فاطمی و سیاست علوی لازم و ملزوم همند، مکمّل و متمّم یکدیگرند. فاطمه وظیفهٔ خود می‌بیند انحراف حکومت را از حق افشا کند، اثبات می‌کند که حکومت دینی حق ندارد به بهانهٔ مصلحت نص پیامبر را زیرپا بگذارد، خلیفه به‌عنوان ولی امر مسلمین استدلال می‌کند، حاکم پیشین ــ پیامبر ــ این‌گونه مصلحت دید که فدک بدست تو باشد، من هم به‌عنوان حاکم شرع، خلیفهٔ رسول‌الله و ولی امر مسلمین جهان ــ که اختیاری به اندازهٔ اختیارات حکومتی پیامبر دارم، این‌گونه مصلحت می‌بینم که فدک را از تو بگیرم. فاطمه بما می‌آموزد که دایرهٔ اختیار و محدودهٔ مصلحت‌سنجی‌های حکومت دینی مادون نص است، حاکم دینی اختیارات مطلقه ندارد تا هرآنچه خواست مرتکب شود. حاکم موظف است به ضوابط و مبانی دینی پایبند بماند و هیچ مصلحتی تحت عنوان مصلحت نظام نمی‌تواند این مبانی و ضوابط را درنوردد. مصلحت نظام در جایی قابل قبول است که با نص دینی معارض نباشد و چنین مصلحتی

---

۱. *نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۳.

توسط مفسرین و شارحینی غیر از مجریان، کشف و شرح و تفسیر شود. اگر مجری و تشخیص‌دهندهٔ مصلحت واحد باشد ــ در حاکم غیرمعصوم ــ همیشه خطر این هست که مصلحت نظام بهانهٔ تحکیم قدرت مطلقه و سوءاستفاده از قدرت شود. سیاست فاطمی به ما می‌آموزد که در برابر تبدیل انقلاب به ارتجاع، در برابر انحراف حکومت از مسیر حق حساس باشیم و همچون ناظری بصیر، انحرافات را تذکر دهیم و بر بازگشت به مسیر حق مصرّ باشیم. نهی از منکر، نصیحت به ائمهٔ مسلمین و اعتراض شجاعانه به حکومت نامشروع از درسهای پرارزش مکتب فاطمهٔ زهرا است.

ملاحظه می‌کنید مکتب اهل بیت(ع) درسهای فراوانی دارد که ما هنوز توفیق معرفت و عمل به آنها را نیافته‌ایم. اهل بیت(ع) بیشتر از آنکه به تقدیس و مدح و ثنا نیازمند باشند ــ که اصلاً از بن مستغنی از این‌گونه مواجهه‌ها هستند ــ به مقتدی‌شدن و اسوه‌بودن سزاوارند. ما به اقتدا به منش و روش آنان و معرفت به زوایای مختلف زندگی آنان محتاجیم.

خدا را به فضل و کرمش می‌خوانم، آنچه در این مجلس پرفیض توفیق ارائه یافت مورد رضایت فاطمهٔ زهرا سلام‌الله علیها که مطابق اعتقادات حقهٔ ما در راستای رضایت حضرت حق است قرار گیرد و کلمه‌ای بر معرفت دینی ما افزوده باشد و به ما توفیق اقتدا به آن اولیاء الهی عنایت فرماید. بمنّه و کرمه. والسلام.

مقایسهٔ اندیشهٔ سیاسی استاد مطهری و دکتر شریعتی[1]

اعوذ بالله من‌الشیطان الرجیم بسم‌الله الرحمن الرحیم و به نستعین والصلاة والسلام علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی اهل بیته الطیبین الطاهرین و بقیة الله فی‌الارضین و لعنةالله علی اعدائهم اجمعین من الان الی قیام یوم‌الدین.

خوشوقتم که در این محفل علمی و در آستانهٔ ماه قیام سیدالشهداء علیه‌السلام در خدمت برادران و خواهران دانشجو دانشگاه دربارهٔ آراء دو نفر از ذاکرین امام‌حسین(ع) سخن بگویم.

مرحوم دکتر شریعتی را با حسین وارث آدم و شهید مطهری را با حماسه حسینی‌اش در مسئله عاشورا می‌شناسیم. و هنوز این جمله در گوش همهٔ ما زنگ می‌زند «آنها که رفتند کاری حسینی کردند و آنها که ماندند باید کاری زینبی بکنند وگرنه یزیدی‌اند».[2] بیان حماسی و هنرمندانه مرحوم شریعتی در کتاب «شهادت» و بیان روشنگرانه شهید مطهری در حماسهٔ حسینی از زیباترین ادبیات عاشورایی ماست.

بحث امروز من دربارهٔ عاشورا نیست دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی از دیدگاه شریعتی و مطهری است. اگر وقت کفاف داد دربارهٔ آزادی از دیدگاه این دو متفکر هم سخن خواهم گفت. مرادم از اندیشه سیاسی بحث دربارهٔ قدرت سیاسی، توزیع و گردش قدرت، نظارت بر قدرت و مسائلی که به‌نحوی از انحاء با سازمان سیاسی جامعه مرتبط می‌شود، است و شامل فلسفه سیاسی و عقاید سیاسی می‌گردد. نه مطهری فیلسوف سیاسی است نه شریعتی. هرکدام از آنها تخصص دیگری داشته‌اند. شریعتی جامعه‌شناس و مورخ اسلامی بود و مطهری متکلم و فیلسوف مسلمان. اما هردو به شکل حاشیه‌ای و در کنار مباحث تخصصیشان به مسائل نظری سیاسی پرداخته‌اند و در جامعه ما در بسیاری از موارد به آراء سیاسی آنها استناد می‌شود. با اذعان به این‌که ما در مسئلهٔ فلسفه سیاست، فقه سیاسی، و اندیشه سیاسی نوپائیم و جامعه ما در حال برداشتن ابتدایی‌ترین قدمها در این مسئله است و هنوز اندرخم یک کوچه‌ایم و سالها باید بگذرد تا به مسائل اصلی سیاسی پاسخی درخور بدهیم و متفکران اصلی ما هم از این قاعده مستثنی نیستند. بحث را شروع می‌کنم و کوشش می‌کنم هر نکته‌ای را که از این دو بزرگوار ذکر می‌کنم مستند باشد تا بهانه‌ای بدست دهد برای مراجعه مجدد به آثار این دو معلم انقلاب اسلامی.

---

۱. سخنرانی در سمینار نگرشی بر اندیشه‌های استاد مطهری و دکتر شریعتی، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵/۲/۳۱. هفته‌نامهٔ **توس**، ویژه‌نامهٔ شریعت مطهر، پائیز ۱۳۷۵؛ هفته‌نامهٔ **توس**، مشهد، ۱۷ آذر ۱۳۷۶.

۲. دکتر علی شریعتی، مجموعهٔ آثار، ج ۱۹، ص ۲۰۸ (تهران ۱۳۶۰).

فرضیهٔ من در این بحث این است که بیست سال پس از فقدان دو متفکر طراز اول اسلام معاصر، ما در زبان بیشتر از مطهری تجلیل کرده‌ایم و در عمل به نظریه سیاسی شریعتی عمل نموده‌ایم.

قطعاً حساس خواهید شد که نظریه سیاسی شریعتی چیست و نظریه سیاسی مطهری کدام است؟ وجوه مشترک دارند اما وجوه افتراقشان هم فراوان است. به من حق خواهید داد که در این مجلس روحانی کمتر از شریعتی سخن بگویم و بدلائلی بیشتر به اندیشه مطهری بپردازم.

یکی این‌که بحمدالله آراء استاد مطهری موضع وفاق جامعه ماست. یعنی بین دولت (به‌معنای عام) و ملت، هیئت حاکمه، سیاستمداران، مردم، روشنفکران و دانشجویان همگی استاد شهید مطهری را به‌عنوان یک متفکر طراز اول اسلامی قبول دارند. امام«ره» هم فرموده‌اند که آثار قلم و بیان این استاد شهید بدون استثناء خوب و آموزنده است»[1] و هم فرموده‌اند که «کتابهای استاد شهید مبنای فکری جمهوری اسلامی است».[2] پس ما می‌باید بر اندیشه مطهری و از جمله اندیشه سیاسی مطهری تأمل بیشتری بکنیم.

اندیشهٔ سیاسی شریعتی

تکیه اصلی بحث من در آراء شریعتی، کتاب «امت و امامت» وی است.[3]

نظریهٔ سیاسی دکتر علی شریعتی رضوان‌الله تعالی علیه[4] را می‌توان به این شکل خلاصه کرد: شریعتی از جامعه اسلامی تلقی امت را دارد. امت مجموعه‌ای است از مردم همفکر که حرکت بسوی مقصد خاصی را براساس یک ایدئولوژی برگزیده‌اند. امت مجموعه مردم هدفداری است که حرکت بسوی یک مقصد ایدئولوژیک را برگزیده‌اند.[5] این جامعه ــ امت ــ امامی را لازم دارد. امت بدون امام میسر نیست بنابراین امکان ندارد ما امت داشته باشیم اما امام نداشته باشیم. امام در تلقی شریعتی ــ که تأکید می‌کند نگرش شیعه به آن همین است ــ دو پایه یا دو معنا دارد: معنای اول امام: اسوه، الگو، نمونه، مثل انسان کامل، تجسم عینی اسلام، همه آیات کتاب خدا و سنت رسول گرامیش در وجود او مجسم شده است.

---

۱. پیام امام خمینی به‌مناسبت دومین سالگرد شهادت استاد (۱۳۶۰/۲/۹): آثار قلم و زبان او بی‌استثناء آموزنده و روانبخش است. **صحیفهٔ نور**، ج ۱۴، ص ۲۰۸.

بیانات امام خمینی به مناسبت سومین سالگرد شهادت استاد: «آثاری که از او هست، بی‌استثناء همهٔ آثارش خوب است و من کس دیگری را سراغ ندارم که بتوانم بگویم بی‌استثناء آثارش خوب است. ایشان بی‌استثناء آثارش خوب است، انسانساز است»

۲. از سخنان رهبر جمهوری اسلامی ایران.

۳. دکتر علی شریعتی، مجموعهٔ آثار، ج ۲۶، ص ۴۶۱ــ۶۳۴ (تهران، ۱۳۶۱).

۴. دربارهٔ اندیشه سیاسی شریعتی، از جمله رجوع کنید به:

بیژن عبدالکریمی، نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی یا تأملی بر پارادوکس دمکراسی متعهد (تهران، ۱۳۷۰). محمد هاشم اکبریان، «حکومت‌گذار در اندیشه سیاسی دکتر شریعتی، ماهنامه فرهنگ توسعه، شماره ۱۳ و ۱۴ (تهران، ۱۳۷۳) ص ۳۳ــ۳۹.

۵. شریعتی، مجموعه آثار، ۲۶، ص ۴۸۴ــ۴۹۵.

معنای دوم: پیشوای سیاسی، زمامدار، هادی جامعه.[۱]

شریعتی «پولتیک» را با سیاست کاملاً مغایر می‌داند. معتقد است سیاست شرقی هدایت جامعه است و سیاست غربی که از Politic گرفته شده به‌معنای مدیریت جامعه می‌باشد بنابراین مدیریت جامعه صرفاً ادارهٔ جامعه براساس وضع موجود است.[۲] اما سیاست دینی در نظر او هدایت جامعه و گذر امت از وضع موجود (که مطلوب نیست) به وضع مطلوب است. بنابراین بنظر شریعتی امام جامعه مدیر جامعه نیست، هادی جامعه است و فرق فراوانی قائل است بین مدیر و هادی. مدیر کسی است که به رأی مردم به دلخواه مردم به رضایت و هواهای مردم عمل می‌کند. هادی کسی است که مردم را به آنچه که می‌باید دوست بدارند ولی ممکن است دوست نداشته باشند و راضی نباشند، هدایت می‌کند. هادی کسی است که آنها را می‌خواهد به وضع مطلوب برساند. ممکن است مردم این وضع مطلوب را نشناسند و حتی نپسندند اما پسند تودهٔ ناآگاه ارزشی ندارد. مهم این است که امام می‌باید با رسالت انقلابی که بر دوش دارد آنها را به این مقصد متعالی راهنمایی و رهبری کند.

به‌نظر شریعتی امام سه موقعیت مختلف دارد. موقعیت اول: موقعیت یک ایدئولوگ، یک تئوریسین. موقعیت دوم موقعیت یک رهبر انقلاب یا به تعبیر خود آن بزرگوار یک قهرمان و زعیم نهضت. و موقعیت سوم یک سیاستمدار. سیاستمدار زمان استقرار نظام.[۳] دوباره این سه موقعیت را با هم مرور کنیم. امام در مرحلهٔ اول ایدئولوگ و طراح نظریه انقلاب است. در مرحلهٔ دوم امام رهبر انقلاب است، کسی است که طراحی ایدئولوژی انقلاب را تبدیل به یک عملیات سیاسی در جامعه می‌کند. و آنرا از ذهنیت روشنفکران به عینیت خارجی جامعه منتقل می‌کند و در مرحلهٔ سوم پس از آغاز نهضت با استقرار نظام، مدیریت و هدایت آنرا به‌عهده می‌گیرد. در این سه مرحله شریعتی یک سؤال اساسی را مطرح می‌کند: چگونه امام و رهبر را بشناسیم؟ آیا ایدئولوگ را مردم انتخاب می‌کنند؟ پاسخ شریعتی صریحاً منفی است. ایدئولوگ انتخابی نیست.

با رأی اکثریت کسی ایدئولوگ و طراح نظام نمی‌شود. ایدئولوگ را باید شناخت، باید تشخیص داد باید پیدا کرد باید کشف کرد. به تعبیر خودش آنچنان که قله دماوند را کشف می‌کنیم، اگر رأی بدهید که دماوند بلندترین قله ایران است و یا رأی ندهید، باز دماوند بلندترین قله است.

ایدئولوگ طراح نظام، طراح انقلاب و نظریه‌پرداز نهضت است. چه مردم او را بشناسند چه نشناسند. لذا نمی‌توان پرسید که ایدئولوگ انقلاب به انتخاب مردم و اکثریت آنها بر سر کار آمده است یا به انتصاب از طرف افراد قبلی یا از طرف خدا یا به هرشکل دیگر. این موقعیت اول، پس موقعیت اول یعنی امام به‌عنوان یک ایدئولوگ انتخابی نیست.[۴] اما موقعیت دوم که بیشترین بحث شریعتی اختصاص به آن دارد. امام به‌عنوان یک قهرمان یک رهبر انقلاب کسی که توانسته است

---

۱. پیشین، ص ۶۲۹.
۲. پیشین، ص ۴۹۶ـ۴۹۸.
۳. پیشین، ص ۵۷۱.
۴. پیشین، ص ۵۷۱ـ۵۸۰.

نظریه را به عملیه تبدیل کند، ذهنیت را به عینیت بیاورد. شریعتی می‌پرسد کسانی که خود تحت سیطرهٔ سنتهای منحط جامعه‌اند چگونه رأی‌شان برای انتخاب رهبر انقلاب دارای ارزش است؟ هرگز نمی‌توان به رأی مردم برای انتخاب رهبر انقلاب رجوع کرد. رهبر انقلاب از بوته عملیات انقلابی خود به‌درمی‌آید. مردم او را کشف می‌کنند.[۱]

او تعیین شده است نه این‌که مردم او را تعیین می‌کنند. چنین فردی مسئولیت بسیار خطیری دارد. مسئولیت ایجاد نظام انقلابی را به‌دوش می‌کشد و این رسالت باعث می‌شود که مردم در مقابل او مسئول باشند اما شریعتی هرگز دربارهٔ مسئولیت او در برابر مردم سخن نگفته است چراکه شاید نیازی نبوده است او کسی است که خود را در ایدئولوژی انقلابی‌اش ذوب کرده است و کافی است که مردم او را بشناسند و به تعهدات انقلابی و ایدئولوژیک خود در مقابل او عمل کنند. بنابراین امام به‌عنوان موقعیت دوم یعنی رهبر انقلاب و قهرمان انقلاب باز به انتخاب و اکثریت آراء مردم نیست، انتصابی هم نیست. فقط مردم او را باید کشف کنند باید او را بشناسند می‌باید مصداق را بیابند. اما زمانیکه انقلاب به ثمر رسید ونهضت توانست یک نظام را ایجاد بکند، شریعتی می‌پرسد اکنون رهبر نظام را چگونه تعیین باید کرد؟ پاسخ شریعتی این است که این به ایدئولوژی آن نظام برمی‌گردد. می‌باید به اصول آن ایدئولوژی مراجعه کرد و دید که رأس هرم قدرت سیاسی در دیدگاه آن ایدئولوژی چگونه تعیین شده است. آیا به انتصاب افراد شاخص آن ایدئولوژی برمی‌گردد (نوعی آریستوکراسی). یا به انتخاب مردم واگذار شده است (نوعی دمکراسی)، اما به هرحال دغدغه شریعتی مرحله سوم نبوده است و به آن نیز به حد وافی نپرداخته است.

دغدغه اصلی ذهن شریعتی مرحله دوم است چراکه شریعتی روشنفکر زمان نهضت است، نه اندیشمند زمان استقرار نظام، رحلت شریعتی اواخر بهار ۱۳۵۶ است و در آن زمان هیچ‌کس احتمال نمی‌داد که به این زودیها این نهضت به‌ثمر برسد. هرکسی فرزند زمان خویش است و هر متفکری به سؤالهای عصر خود پاسخ می‌گوید. سؤالات عصر شریعتی سؤالهای عصر نهضت و حماسه است. لذا مشکل او در برخورد با روشنفکرانی است که می‌خواهند در یک جامعه عقب نگهداشته‌شده سنتهای دمکراتیک غربی یا سنتهای به‌قول خودش لیبرالی غربی را برقرار کنند.

لذا شریعتی مقابله‌ای سهمگین را با لیبرالیسم و دمکراسی از نوع غربی‌اش آغاز می‌کند. و صریحاً می‌گوید من به روشنفکران ایرانی که هنوز در فضای قرن نوزدهم اروپا نفس می‌کشند توصیه می‌کنم که در کشورهای عقب‌مانده‌ای مثل کشور ما نمی‌توان بجای روشهای انقلابی ایدئولوژیک به سنتهای دمکراتیک یا لیبرالیستی مراجعه کرد.[۲]

چراکه در این کشورها رأی‌ها با رأسها مساوی نیستند. رأی‌ها همواره کمتر از رأسها هستند. آنچنانکه در سقیفهٔ بنی‌ساعده دو رأی بیشتر نبود. اگرچه ۵ رأس بود. ممکن است در جامعه‌ای ۱۰

---

۱. پیشین، ص ۵۸۰ـ۶۰۴.
۲. پیشین، ص ۶۱۴ـ۶۱۸.

میلیون ۲۰ میلیون ۳۰ میلیون رأی باشد اما در اینها ۱۰ تا ۱۰۰ تا رأس هم نباشد. مرادش از رأس متفکر است کسی است که آگاهانه رأی می‌دهد. لذا در جامعه‌ای که هنوز اسیر سنتهای منحط است و توده آن ناآگاه است به نظر شریعتی نمی‌توان به دمکراسی و لیبرالیسم روی کرد. شریعتی همین رویکرد را در مرحله سوم نیز توصیه می‌کند. به‌نظر شریعتی گذار از مرحلهٔ نهضت به نظام چند نسل طول می‌کشد، اگر ما بلافاصله بعد از پیروزی نهضت ــ که پیروزی سیاسی‌اش بسیار کوتاه و سریع خواهد بود اما استقرار فرهنگی‌اش شاید یک قرن به طول بینجامد ــ به رأی مردم رجوع بکنیم مردمی که هنوز ساخته نشده‌اند، مردمی که هنوز اسیر سنتهای گذشته هستند این رجوع به رأی مردم دفن انقلاب است لذا وظیفهٔ رهبری انقلاب به‌عنوان موقعیت دوم این است که رهبری سیاسی بعد از خود را نصب کند یا این‌که بوسیله یک شورای انقلاب رهبر بعد از رهبر نهضت یعنی رهبر زمان استقرار نظام ــ سیاستمدار ــ نصب شود.

هر زمان که مردم به رشد و شعور انقلابی رسیدند آنگاه می‌توان به رأی مردم مراجعه کرد، لذا ممکن است که ما از زمان نهضت یعنی مرحلهٔ دوم سالها عبور کرده باشیم اما هنوز مردم به رشد و شعور سیاسی نرسیده باشند که بر سرنوشت خود مسلط باشند. در اندیشهٔ شریعتی زمانی می‌توان به رأی مردم مراجعه کرد که تعداد رأی‌ها با تعداد رأسها تناظر یک به‌یک داشته باشد این سالها طول می‌کشد بنابراین دمکراسی را شریعتی می‌پذیرد اما برای یک جامعه پیشرفته نه برای یک جامعه عقب‌مانده یا عقب نگهداشته‌شده.

آنچه که شریعتی را در اینجا از متفکرین زمان خودش ممتاز می‌کند (متفکرین چپ ــ مارکسیستها ــ در زمان شریعتی سیطرهٔ فکری شدیدی دارند) این است که در آن‌زمان شریعتی شجاعانه و جسورانه اعلام می‌کند که برای جوامعی مثل جامعه ما لیبرالیسم و دمکراسی ــ دفن دمکراسی است یعنی برای مردمی که هنوز به رشد نرسیده‌اند، رجوع به دمکراسی یعنی دفن دمکراسی.[1] این عصاره و چکیده کتاب امت و امامت و نظریهٔ سیاسی مرحوم شریعتی است. سال ۵۶ که شریعتی به شکل مشکوک مرحوم شد فی‌الواقع در ذهن روشنفکران مسلمان ایرانی این نظریه به‌عنوان برداشت جدیدی از اسلام سیاسی شکل گرفت و زمانیکه مرحوم امام‌خمینی رضوان‌الله علیه به شکل عمومی رهبری نهضت اسلامی را به‌عهده گرفتند این «امام امت» برای ذهن روشنفکر ایرانی بسیار آشنا بود. چرا که تئوری او را قبلاً در کتاب «امت و امامت» بدقت خوانده بود. این سیمای یک روحانی بود که می‌آمد و زمام یک ایدئولوژی و پیاده کردن آنرا در جامعه دینی بعهده می‌گرفت. لذا روشنفکران مسلمان در کنار تودهٔ مردم با یکدیگر این رهبری را پذیرفتند و نهضت را ادامه دادند.

نکاتی را هم شریعتی ذکر نکرده است. یکی این‌که نظر او دربارهٔ حقوق مردم چیست؟ چگونه

---

۱. **پیشین**، ص ۶۱۸ــ۶۳۳ ضمناً برای آشنایی با آراء سیاسی شریعتی از جمله رجوع کنید به مجموعه آثار ج ۵، ص ۴۸ و ج ۱۲، ص ۲۳۰ــ۲۳۲.

حقوق مردم ادا می‌شود؟ در این مسئله شریعتی کمتر سخن گفته است. نکتهٔ دیگری که به آن پرداخته اما جوابی وافی ارائه نکرده این نکته است، که سؤال آن را مطرح کرده: از آنجا که استعداد جوامع دینی برای تبدیل‌شدن به یک جامعه استبدادی و دیکتاتوری و توتالیتر بسیار زیادتر از جوامع غیردینی است.[۱] چه ضمانتی وجود دارد که این رهبری نهضت یا ایدئولوگ یا سیاستمداری که شریعتی در سه موقعیت تصویر کرد تبدیل به شعبه استبداد دینی ــ بقول مرحوم علامه نائینی[۲] ــ نگردد. شریعتی به این سؤال حساس پاسخ نداده، فقط اذعان کرده که اگر مفاهیم دینی استحاله شود خیلی ساده از چهرهٔ یک نبی چهره یک خلیفه بدست می‌آید. می‌گوید در جوامع دینی ما هم نبی و امام داریم و هم خلیفه و سلطان. نبی و امام چهره‌های رهایی‌بخش و مصلح هستند و خلیفه و سلطان چهره‌های استبداد دینی. فرق اینها کجاست و ضمانت این‌که این به آن تبدیل نشود در اندیشه شریعتی کمتر به آن پرداخته شده است. لذا ابهام بزرگ اندیشه سیاسی شریعتی همین نکته است که چه ضمانتی داریم که رهبر نهضت ایدئولوژیک به یک پیشوای توتالیتر و دیکتاتور تبدیل نگردد. آیا این همان دفاع از دیکتاتوری صالح نیست؟ هرچه هست، اندیشهٔ سیاسی شریعتی نوعی دفاع از رژیم اقتدارگرا است.

اندیشهٔ سیاسی مطهری

در بخش دوم بحث، به ترسیم اندیشهٔ سیاسی مطهری می‌پردازیم:

استاد شهید مطهری در آثار مختلفش نشان داده است که دغدغه سیاسی دارد اما متأسفانه هرگز فرصت تدوین یک مجموعه سیاسی تمام‌عیار را نیافته است. آراء سیاسی مطهری در بسیاری از کتابهایش پراکنده است. شاید مفصل‌ترین کتابهایی که او توانسته آراء خودش را در باب فلسفه سیاست مطرح کند کتاب پیرامون انقلاب اسلامی و پیرامون جمهوری اسلامی است. در این دو کتاب آخرین آراء مطهری مطرح شده است. مطهری برخلاف شریعتی توفیق پیدا می‌کند که زمان استقرار نظام را هم شاهد باشد لذا سخنانش کمی از آرمانگرایی‌ها و ایده‌آل‌نگری‌های مرحوم شریعتی پاکیزه‌تر است و با واقعیتهای اجتماعی نزدیکتر. چه‌بسا اگر شریعتی هم می‌توانست دوسه‌سال دیگر در بین ما باشد، می‌توانست فکرش را سوهان بزند و آرمانهای بلند خود را به واقعیت‌های عینی نزدیکتر نماید. مطهری بحثش را از جای بسیار نیکویی آغاز می‌کند. مطهری در مرحله اول یک متکلم و فیلسوف است. لذا با این مسئله هم عقلی برخورد می‌کند. سؤال می‌کند مبنای حاکمیت چیست؟ سؤالی که هرگز برای شریعتی بخاطر این‌که با فلسفه میانه‌ای نداشت مطرح

---

۱. مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۵۰۰.

۲. علامه میرزا محمدحسین غروی نائینی، ***تنبیه‌الامة و تنزیه الملة***، با پاورقی و مقدمهٔ آیت‌الله طالقانی، (تهران، ۱۳۳۴) ص ۱۲۶.

نبوده است. اما مطهری فیلسوفانه می‌پرسد مبنای حاکمیت چیست؟ به زبان فیلسوفان سیاست مبنای مشروعیت سیاسی چیست؟

چند مبنا را ذکر می‌کند فقط به‌عنوان طرح احتمال می‌گوید آیا مبنای حاکمیت اسلامی که با شرایط حاکم اسلامی هم نباید اشتباهش کرد، آیا حقوق طبیعی خاصی است که در یک نژاد است و در نژاد دیگر نیست، می‌گوید این نیست. آیا مبنای حاکمیت اسلامی حق الهی است اگر حق الهی باشد تصریح می‌کند که براین مبنا شکل حکومت ولایت بر جامعه است نه وکالت و نیابت از جامعه. مبنای سومی که مطهری احتمال می‌دهد این است که چه‌بسا نوعی آریستوکراسی و اشرافیت قائل باشیم. نخبگان، نخبگان فیلسوف، نخبگان عارف، نخبگان فقیه و روحانی و مانند اینها. آیا مبنای حاکمیت دینی حکومت جمعی از نخبگان تخصصی است این را با نظریه افلاطون، حکیم حاکمی و یا فیلسوف شاهی مرتبط می‌داند، این را هم به‌عنوان یک احتمال ذکر می‌کند.

در مرتبهٔ چهارم می‌گوید نکند مبنای حاکمیت اسلامی رأی مردم و شورا و اجماع باشد آنچه که مردم به آن رضایت دارند خدا هم به آن راضی باشد. می‌گوید این نظریه اهل سنت است، و بعد در انتهای این نظریه‌ها احتمالی را مطرح می‌کند و این احتمال را با فقه شیعه قابل تطبیق اعلام می‌کند و آن این است که بین زمان حضور معصوم با زمان غیبت معصوم تفصیل قائل شویم. در زمان حضور معصوم قائل به نصب شویم یعنی حاکمیت اسلامی با نصب الهی صورت می‌گیرد. آنچنان که ائمه اثنی‌عشر ــ امیرالمؤمنین(ع) و اولاد کرامش ــ همگی با نصب الهی به حاکمیت بر مردم منصوب شده‌اند. اما در زمان غیبت معصوم(ع) سرنوشت امت اسلامی با رعایت شرایط شرعی به خودشان وانهاده شده است. مطهری ذکر می‌کند این احتمال بر فقه شیعه قابل تطبیق است.[۱]

اما صریحتر از این در مواضعی دیگر از آثار متنوعش همین احتمال اخیر را تقویت کرده است. به بیان دیگر مطهری بخصوص در کتاب ***نظام حقوق زن در اسلام*** از نوعی حقوق طبیعی و حقوق فطری دفاع می‌کند. معتقد است پایه همهٔ احکام اجتماعی اسلام بر حقوق فطری بالسویه همه انسانها مبتنی است. یعنی تمام آحاد انسان فارغ از این‌که مسلمانند یا نامسلمان، مردند یا زن، سفیدند یا سیاه، از هر ملیت و نژاد و مذهب و دین و جنسی که هستند اینها ذی‌حقند.[۲] و از آنجا که برمبنای برداشتش در کتاب ***سیری در نهج‌البلاغه*** هر حقی مسئولیتی به‌دنبال دارد و هیچ حقی یکطرفه نیست جز حق خدا بر بندگانش[۳]، بنابراین به نظر مطهری بین مردم و دولت اسلامی حقوق دوطرفه برقرار است مردم بر دولت اسلامی حق دارند و دولت اسلامی در برابر مردم مسئول است. دولت نیز بر مردم حق دارد. حق طرفینی دولت و ملت.

---

۱. شهید مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۲ــ۱۵۴ (تهران، ۱۳۶۴).

۲. مطهری، ***نظام حقوق زن در اسلام***، ص ۱۲۲ و ۱۴۸ و ۱۵۴.

۳. مطهری، ***سیری در نهج‌البلاغه***، ۱۲۲ــ۱۳۴.

و این شاید دومین باری است که در فقه شیعه یک فقیه شیعه از مبنای حق نه از مبنای حکم با مسئله سیاست برخورد می‌کند مبنای حکم این است که ما صرفاً از وظیفه مردم، از لزوم اطاعت، وجوب رأی‌دادن و حرمت تضعیف نظام و... سخن بگوییم و سیاست را برمبنای احکام، وظایف و تکالیف بنا کنیم. اما مبنای حق این است که بگوییم مردم حق دارند نمایندگان خود را انتخاب کنند، مردم حق دارند در چهارچوب قانون سازگار با دین و در پناه شرع انور ضوابط دینی را اجراکنند و بر مقدرات و سرنوشت خود مسلط باشند. این بعد از مرحوم میرزای نائینی [1] درخشانترین قدمی است که یک فقیه شیعی برمی‌دارد. یعنی از مبنای حق با مسئله سیاست برخورد می‌کند نه از مبنای حکم صرف. مطهری حکم و تکلیف دینی را نفی نمی‌کند. اما معتقد است حق مردم با حکم دینی سازگار است در کتاب ***سیری در نهج‌البلاغه*** و در ***علل گرایش به مادیگری*** [2] درضمن بیان علل گرایش جوانان مسلمان به ماتریالیسم، مارکسیسم و مادیگری ذکر می‌کند که بعضی از این علل، و اعتقادی بخاطر ضعف ارائه فلسفی دین، ضعف ادله کلامی است اما بخشی از این گرایشها بواسطهٔ ابهامات و خلاءهایی است که در فلسفه سیاسی موجود جامعهٔ ما احساس می‌شود. مطهری مسئله آباء کلیسا را مثال می‌زند و این نکته را علاوه بر کتاب یادشده به صراحت در کتاب ***سیری در نهج‌البلاغه*** [3] در بحث «علی(ع) و حکومت و عدالت» مطرح نموده است. مطهری می‌گوید آباء کلیسا آمدند و با ارائه حکم الهی مدعی شدند که مردم حقی در حکومت ندارند و حاکم تنها در برابر خدا مسئول است نه در برابر مردم.

به‌نظر مطهری هرگاه که ارباب دین، علمای دین، بین یک حق مردمی و یک حکم دینی ناسازگاری ایجاد کردند تجربهٔ تاریخی می‌گوید: آنچه از صحنهٔ جامعه حذف می‌شود حکم دینی است. بزرگترین ضربه‌ای که ارباب کلیسا بر ساحت دین وارد کردند این بود که خود را نماینده خدا دانستند و این‌گونه ابراز کردند که مردم جز اطاعت مطلق از آنها چاره‌ای ندارند و آنان حاکم دینی را تنها در برابر وجدان خود و تنها در برابر خدا مسئول معرفی کردند. نه در برابر مردم، مطهری می‌گوید: منطق نهج‌البلاغه، منطق حکومت علی(ع) به ما می‌آموزد که حاکم اسلامی هم در برابر خدا مسئول است، هم در برابر مردم و آنچنان که در روز قیامت می‌باید پاسخگوی تک‌تک اعمال خود باشد در امور عمومی مردم حق دارند از او سؤال کنند و او موظف به پاسخگویی است. این‌گونه نیست که مردم حق نداشته باشند از حاکم اسلامی سؤال کنند. حاکم در برابر مردم مسئول است. این نکته بسیار مهمی است، مسئولیت حاکم اسلامی در برابر مردم. بنابراین از این نکته درس بگیریم سازگاری بین حقوق مردم و احکام الهی، این سازگاری، سازگاری بسیار میمونی است این همان

---

۱. نائینی، ***تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة***.

۲. مطهری، ***سیری در نهج‌البلاغه***، ۱۱۸ـ۱۲۷، ***علل گرایش به مادیگری***، مجموعه آثار ج ۱، ص ۵۵۴ـ۵۵۵.

۳. مطهری، ***سیری در نهج‌البلاغه***، ۱۱۹.

چیزی است که بعداً نام مبارک «جمهوری اسلامی» به‌خود می‌گیرد.[۱] مطهری جمهوری اسلامی را جمع و تالیف بین حق مردم یعنی جمهوری و احکام الهی یعنی اسلام می‌داند. متأسفانه بعضی در جامعه ما جمهوری اسلامی را بدون عنایت به رکن رکین جمهوری تنها اسلامی معنا می‌کنند. آنچنان که ممکن است عده‌ای هم همواره بخواهند اسلامیت آنرا کمرنگ بکنند. جمهوری اسلامی همانگونه که امام می‌فرمود نه یک کلمه کم نه یک کلمه زیاد. در ماههای اقامت رهبر انقلاب اسلامی در پاریس، خبرنگاران از ایشان می‌پرسند: جمهوری یعنی چه؟ می‌فرماید جمهوری به همان معنایی که در دنیا رایج است.[۲]

و شاگرد برازندهٔ امام یعنی استاد شهید مطهری در آخرین سال حیات طیبه خود جمهوری اسلامی را تفسیر می‌کند: جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است برای مدت موقت و محتوای آن اسلامی است.[۳]

چند نکته مهم در این کلام حکیمانه نهفته است: یکی این‌که این حکومت رهبرش بوسیلهٔ مردم انتخاب می‌شود. جمهوری اسلامی رهبرش منصوب از جانب خدا نیست. منتخب مردم با رعایت شرایط دینی است. مطهری چندبار تصریح می‌کند که رهبر دینی کسی است که دارای شرایط خاصی باشد. منتها نکتهٔ اول این است که رهبر منتخب مردم است نه منصوب خدا. ارتباطش با خدای تعالی صرفاً حائزیت شرایط شرعی است. آنچه که مردم در رفراندام بزرگ جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ به آن رأی دادند در پناه این سخنان بود. هر تفسیر دیگری از جمهوری اسلامی احتیاج به رفراندم دیگری دارد. آنچه که امام خمینی در آستانه پیروزی انقلاب در معرفی جمهوری اسلامی فرمود. آنچه که مطهری به ما تعلیم داد ــ (و ما افکار او را مبنای فکری جمهوری اسلامی می‌دانیم) و این سخنان را سخنانی صریح و صادق و در مقام بیان (و نه در مقام تقیه) می‌شماریم ــ این است که رهبر جمهوری اسلامی با واسطه یا بلاواسطه (با واسطه مثل انتخاب رهبر توسط خبرگان منتخب مردم) توسط مردم انتخاب می‌شود.

نکتهٔ دوم: این‌گونه نیست که رهبری در جامعهٔ اسلامی مادام‌العمر باشد.

رهبری برای دوران موقت انتخاب می‌شود. البته مردم حق دارند در پایان دوران اوّل صرفاً برای یک بار دیگر دوبارهٔ به رهبر قبلی رأی دهند. اما خود موقت‌بودن بنظر مطهری یکی از نکات نظارت مردم بر حکومت اسلامی است. این را حداقل در سه جای مختلف کتابهایش تصریح کرده است: موقت‌بودن دوران زمامداری حاکم اسلامی. این از مقوّمات زمامداری دینی در عصر غیبت است فراموش نکنیم.

و نکته سومش این‌که جمهوری اسلامی حکومتی است که برمبنای احکام اسلام پیش می‌رود. ما

---

۱. نگاه کنید به اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲. *صحیفهٔ نور*، ج ۳، ص ۱۴۵.

۳. مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۸۰.

گیریم جمهوری داشتیم، رهبر منتخب موقت داشتیم، اما اسلامیت نیمی از این حکومت است. یک رکن رکین این حکومت است. انقلاب شده است تا احکام نورانی اسلام پیاده شود. احکام منور قرآن کریم و سنت مکرم رسول‌الله صلوات‌الله علیه و تعالیم منور امیرالمؤمنین(ع) اجرا شود. مطهری تصریح می‌کند که من قائل به ولایت فقیه هستم.[۱] مطهری را می‌توان در نظریه سیاسی قائل به ولایت فقیه دانست اما تقریری که مطهری از ولایت فقیه می‌کند شنیدنی است. می‌فرماید که ولایت فقیه چه نزد علمای مشروطه و چه امروز معنایش حاکمیت فقیه نیست. معنایش ولایت ایدئولوژیک است. معنایش نظارت بر اجراست. فقیه ولایت دارد یعنی طراح نظام است. یعنی احراز شرائط رئیس دولت می‌باید به تصویب او برسد می‌باید بر حسن اجرای احکام دینی در جامعه نظارت داشته باشد. این نظریه اولین بار نیست که فقهای ما ابراز می‌کنند. بنابراین می‌توان ولایت فقیه را با تقریرهای مختلف عنوان کرده همانند مطهری از ولایت فقیه ممکن است «نظارت عالیه بر تقنین» (قانونگذاری) برداشت کنیم. البته ممکن است «ولایت مطلقه بر تدبیر» نیز اراده شود، بین نظارت عالیه بر تقنین و ولایت مطلقه بر تدبیر تفاوت فراوان است. آنچه مطهری ترسیم می‌کند اولی است یعنی می‌گوید: می‌باید بر جامعه دینی رهبر و عالم دینی بر حسن اجرای امور نظارت داشته باشد. اما معنایش این نیست که در اجرای امور باید دخالت کند یا احیاناً خود حکومت را بدست بگیرد. البته آراء دیگری هم آنزمان ارائه شد. آنچه مطهری در اسلام و مقتضیات زمان ارائه کرده همواره شأن علمی ولی‌فقیه است یعنی حکم حکومتی می‌تواند صادر کند می‌تواند برداشت علمی و تبلیغی داشته باشد.[۲]

بنابراین مطهری به ولایت فقیه به معنای نظارت ایدئولوژیک بر قوانین و حسن اجرای امور قائل است اما به‌معنای حاکم و مجری قائل نیست. و ایشان ذکر می‌کند ما حکومت اسلامی برپا نکردیم که روحانیون خودشان مصدر امور شوند. وظیفهٔ ما همچون گذشته ارشاد و تبلیغ و تصدی پستهای علمی است. ما صرفاً بر اجرای احکام اسلام نظارت کرده‌ایم، قبل از مطهری مرحوم میرزای نائینی و همفکرانشان در نهضت مشروطه همین نظر را داشتند. یعنی اسلامیت نظام را با نظارت فقها تمام می‌دانستند. معتقد بودند که اگر در مجلس شورای ملی چند نفر از مجتهدین، باشند کفایت می‌کند و بعد از آن گفتند برای رعایت غایت احتیاط ما می‌توانیم بگوییم که تعدادی از مجتهدین بر اسلامیت قوانین نظارت کنند یعنی حق سلبی به‌اصطلاح امروزی حق وتوی قوانین داشته باشند.[۳] شبیه وظیفه‌ای که شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی نسبت به اسلامیت قوانین دارد. در تقسیم‌بندی اندیشه‌های سیاسی بنابراین می‌توان مطهری را قائل به حکومت دینی دانست که

---

۱. **پیشین**، ص ۸۶ـ۸۵.
۲. مطهری، ***اسلام و مقتضیات زمان***، جلد ۱، ص ۱۰۱.
۳. برای آشنایی با اندیشه سیاسی نائینی و همفکرانش رجوع کنید به ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان) ص ۱۱۲ـ۱۲۶.

دینی‌بودن آن با نظارت فقیه تأمین می‌شود. آنچنان که شریعتی را هم می‌توانیم قائل به حکومت دینی از نوعی دیگر بدانیم.

از نکات دیگری که مطهری بر آنها دست می‌گذارد حق انتقاد از حاکم و رهبری اسلامی است. فردی اشکالاتی به کتاب مسئلهٔ حجاب استاد مطهری مطرح کرده، این اشکالات به شکل زننده و بی‌ادبانه‌ای مطرح شده است. اما مطهری بسیار مؤدبانه به اینها پاسخ می‌دهد. در انتهای این کتاب ناقد ادعا می‌کند که مطهری به موضع یکی از مراجع انتقاد کرده است. مرحوم مطهری می‌گوید[۱] من کتمان نمی‌کنم که بر آراء این مرجع محترم انتقاد دارم. می‌گوید ما با حفظ ادب می‌توانیم به بزرگترین مقامات دینی‌مان انتقاد بکنیم. اگر فردی را فراتر از انتقاد فرض کردیم این هم برای خودش خطر دارد هم برای اسلام.[۲]

اما آراء استاد مطهری در باب آزادی به شکل تفصیلی بحثی شنیدنی دارد که به علت طولانی‌شدن کلام، آنرا در محفلی دیگر مطرح خواهم کرد.[۳] در این جا به اجمال اشاره‌ای می‌کنم و می‌گذرم:

مطهری معتقد است که در تعلیمات اسلامی، تعالیم لیبرالیستی وجود دارد[۴] (بی‌شک مراد مطهری آزادی‌های مشروع در اندیشهٔ سیاسی اسلام است» و می‌گوید آنچه که علی(ع) انجام داد عین دمکراسی بود. دمکراسی که مطهری ترسیم می‌کند این است که یکی از گروه مخالفین سیاسی در زمان حکومت علی(ع) خوارج بودند. نحوهٔ برخورد علی(ع) با مخالفین فکریش یعنی خوارج الگوی برخورد با منتقدین در اندیشه مطهری است.[۵] مطهری می‌گوید آزادی و آزادگی که امیرالمؤمنین(ع) در برخورد با خوارج بکار برد تاریخ به خودش ندیده است. تا آنها دست به تیغ نبردند و برخورد مسلحانه با حکومت نکردند هرگز علی(ع) با آنها برخورد مسلحانه نکرد.

سخن گفتند. سخن گفت، توهین کردند پاسخ داد. علی(ع) به‌عنوان خلیفه جامعه اسلامی امام منصوب خدا، در مسجد پیامبر سخن می‌گوید، خوارج او را مسخره می‌کنند، توهین می‌کنند، اما علی(ع) با منطقی قوی پاسخ می‌گوید، برای این‌که کسی که پایه‌های حکومتش قوی و متین است، هرگز نیاز ندارد که به ابزار سرکوب و اختناق دست بیازد. در انتهای سخن کلام را با ذکر شیرین آزادی از زبان استاد مطهری تبرک می‌کنم: «من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیدهٔ دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی‌دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها. در آینده هم اسلام، فقط و فقط با مواجهه صحیح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.»

---

۱. برای آشنایی با اندیشه سیاسی نائینی و همفکرانش رجوع کنید به سلسلهٔ مقالات ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان) ص ۱۱۲ـ۱۲۶.

۲. مطهری، ***پاسخهای استاد به نقدهایی برکتاب مسئله حجاب***، ص ۷۱.

۳. رجوع کنید به «استاد مطهری و مسئله آزادی»، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، خرداد ۷۵.

۴. مطهری، ***پیرامون انقلاب اسلامی***، ص ۴۱ـ۴۴.

۵. مطهری، ***جاذبه و دافعه علی(ع)***، ص ۱۴۳ـ۱۴۴.

در پایان مقایسه آراء سیاسی شریعتی و مطهری اضافه کنم:

اگر ما به آراء شریعتی نظر می‌کنیم، چه ایرادی دارد که او را هم با کرامت نام ببریم و امکان نقد عالمانه‌اش را فراهم بکنیم و اگر از مطهری هم یاد می‌کنیم او هم قطعاً نقدپذیر است. اگر مادر جامعه خود سنت نقد سالم را بدور از هیاهو ایجاد بکنیم فکر می‌کنم هم حرفهای همدیگر را بهتر بفهمیم هم این جمهوری اسلامی که ودیعه‌ای مبارک در نزد ماست، قوی‌تر و حکیمانه‌تر حفظ و ارتقاء یابد. در آستانه سالگرد آزادسازی خرمشهر، یاد شهیدان جمهوری اسلامی را گرامی می‌داریم.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

سؤالات

۱. با توجه به تصویری که شما از اندیشه‌های سیاسی استاد مطهری و دکتر شریعتی ارائه دادید، بفرمایید کدامیک از این دو استاد تفکراتشان به نظام سیاسی حاکم فعلی نزدیکتر است؟

جواب: نظام ما بُعدی اعلامی و بُعدی اعمالی دارد. اعلام یعنی آنچه که ابراز می‌شود، اعمال یعنی آنچه که عمل می‌شود. همه از شهید مطهری با کرامت یاد می‌کنیم اما در عمل و بخصوص بعضی از تصویرهایی که از ولایت انتصابی فقیهان قولاً و عملاً ارائه می‌شود قطعاً با نظریهٔ «امت و امامت» مرحوم شریعتی سازگارتر است. اگرچه دکتر شریعتی هیچگاه به لزوم شرط فقاهت برای رهبری امت تصریح نکرده (هر چند رهبری روحانیت را حداقل در مقطعی از نهضت یا لااقل در مرحله‌ای از ابتدای عمر سیاسی‌اش پذیرفته است). اما تصویری که از رهبری نهضت ارائه می‌کند و این‌که می‌باید او را کشف کرد نه این‌که انتخابی باشد و مانند اینها با تصویری که در بعضی از قرائت‌های ولایت فقیه مشاهده و شنیده می‌شود بسیار سازگار است. برخی از این تقریرهای رایج با اندیشه سیاسی شهید مطهری سازگار نیست. جمهوری اسلامی تقریرهای مختلفی دارد. «جمهوری اسلامی» می‌تواند برمبنای همین اندیشه استاد مطهری طراحی شود. یعنی «ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه»[1] آن هم از نوع ولایت ایدئولوژیک و نظارتی، که معنای درستش نظارت قانونی فقیه است. می‌تواند برمبنای ولایت انتصابی مطلقه فقیه هم باشد (به‌معنای ولایت در تدبیر و دخالت اجرایی). هردو برداشت هم قائل دارد هردو هم از فقهای بزرگوار هستند. هردو هم اسم نظریه‌های خودشان را جمهوری اسلامی می‌گذارند. برای مثال استاد محترم حضرت آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «پیرامون وحی و رهبری» در مقالهٔ «امامت و ولایت» از نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیهان دفاع نموده‌اند. در این مقاله جمهوری را معنا فرموده، می‌فرمایند: جمهوری حکومتی است که همهٔ مردم آن را می‌پذیرند و وظیفه دارند آن را بپذیرند و فرموده‌اند بر این مبنا قرآن جمهوری است، اسلام

---

۱. رجوع کنید به ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، نظریهٔ هفتم ص ۱۴۱ـ۱۵۸.

جمهوری است، حکومت هم جمهوری است[1] یعنی جمهوری را با حق انتخاب مترادف نمی‌داند با حکم پذیرش یا وظیفه پذیرش مترادف می‌داند. در مقابل امام فرموده بود جمهوری به همان معنی که همه جا جمهوری است. امروز ما واژه‌های مشترک را داریم بکار می‌بریم یعنی وقتی می‌گوییم جمهوری تلقی همه عالمان ما از واژه جمهوری یکسان نیست وقتی واژهٔ مشارکت را بکار می‌بریم تلقی همه از واژه مشارکت یکسان نیست. مشترک لفظی است. لذا باید هر عالمی که این واژه‌ها را بکار می‌برد پرسید مراد از جمهوری چیست؟ هردو می‌گویند جمهوری اما بین این دو برداشت فاصلهٔ بعیدی است. و هکذا دیگر واژه‌های سیاسی که فقها و علما ما بکار می‌برند. لذا خلاصه عرائض من این است که جمهوری اسلامی تقریرهای مختلف می‌تواند داشته باشد. حکومت اسلامی در ذهن عالمان ما، در ذهن شاگردان مرحوم امام تقریرهای مختلف دارد. آنچه که مورد وفاق جامعه ماست جمهوری اسلامی به گزارش قانون اساسی است که با اکثریت قاطع آراء به آن رأی دادیم و بر پای عهد و میثاق خود هم ایستاده‌ایم و انشاالله هرگز از این عهد و میثاق برنگردیم. اما می‌توان تقریرهای مختلف آن را به بحث گذاشت و بهترین تقریرها و مناسبترینش با فضای مناسب اندیشه و اندیشه‌وران خودمان انتخاب کرد. اما آنچه رسمیت حقوقی دارد همان تصویری است که قانون اساسی از جمهوری اسلامی ارائه کرده است.

۲. آیا تفکرات یک اندیشمند را باید در یک مجموعه آثار تحت آن عنوان جستجو کرد یا این‌که باید کلیهٔ تفکرات آنرا مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. مثلاً شریعتی بحث‌هایی دارد تحت عنوان «پروتستانتیسم اسلامی» و یا حکومت استبدادی دینی و یا «تشیع صفوی و تشیع علوی» و بحث «مثلث زر و زور و تزویر» با آن تصویری که جنابعالی از کتاب «امت و امامت» ایشان ارائه نمودید، تفاوت بسیاری دارد. لطفاً در این مورد توضیح دهید؟

نظری که در «امت و امامت» عرضه شده شاید تصویر سال ۵۶ نباشد، این تصویر اواخر دههٔ ۴۹ و ۵۰ است. متأسفانه مرگ زودهنگام به شریعتی مهلت نداد که به یک نظریه منسجم برسد. شریعتی متوجه استحاله یک نظام دینی و سرعت استحاله به نظام استبدادی و دیکتاتوری هست. در همین «امت و امامت» هم تصریح می‌کند اما چه راه‌حلی ارائه می‌کند که این به آن تبدیل نشود؟ به نظر من نکاتی که ایشان فرمودند همان مشکلاتی است که یک حکومت ایدئولوژیک می‌تواند ایجاد بکند، یعنی اگر ما با حق مردم به همان مبنایی که مطهری مطرح کرد با سازگاری حق و حکم پیش نیائیم و صرفاً در چهارچوب قالبهای ایدئولوژیک (به فرق بین ایدئولوژی و دین هم تأکید می‌کنم) با آن قالبها بیائیم جلو مشکل است بگوییم که آفاتی که متوجه حکومتهای ایدئولوژیک می‌شود متوجه تئوری«امت و امامت» شریعتی نمی‌شود. من منکر بعضی نکات مثبت در دیگر آراء نظری سیاسی شریعتی نیستم، اما تأیید او از یک رژیم اقتدارگرای ایدئولوژیک مورد بحث الان من است. والا چه

---

۱. آیت‌الله جوادی آملی، ***پیرامونی وحی و رهبری***، ص ۱۷۱ــ۱۷۹.

کسی می‌تواند پیش‌تازی شریعتی را در بعضی از اَبعاد نواندیشی دینی معاصر انکار کند. در هر صورت استقبال می‌کنم که دیگر عزیزان تصویر کامل‌تری از اندیشهٔ سیاسی روانشاد شریعتی ارائه نمایند.

۳. شرایط حاکم دینی در عصر غیبت و چگونگی انتخاب آن توسط مردم و مکانیسم‌های آن را توضیح دهید؟

در حاکمیت سیاسی در عصر غیبت بین عالمان دین، فقهای شیعه اختلاف‌نظر است. بعضی از آنها معتقدند به این‌که کلاً حاکم اسلامی تعیین‌اش بدست مردم نیست. بلکه منصوب از جانب خدای تعالی است و صرفاً خبرگان مردم او را کشف می‌کنند. آنچنان که مرجع تقلید را کشف مصداق می‌کنند. بنابراین در اینجا جائی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند. دسته دیگری از فقهای شیعه مثل مرحوم نائینی، شهید مطهری و شهید صدر، استاد آیت‌الله منتظری و... معتقد هستند که حاکم اسلامی در زمان غیبت (نه در زمان حضور معصوم(ع)) با شرایطی از طرف مردم انتخاب می‌شود. دسته اول از این گروه معتقدند که مهمترین شرط حاکم فقاهت اوست بنابراین حاکم از بین فقهای عادل مدبر انتخاب می‌شود و انتخابش می‌تواند یک‌مرحله‌ای باشد، مستقیماً توسط مردم، مثلاً یک شورایی از علما و متخصصان، افراد واجد شرایط رهبری را به مردم معرفی می‌کند، مردم از بین فقها، فردی را انتخاب می‌کنند. یا برای این‌که ضریب اطمینان بالاتر باشد مردم خبرگانی را انتخاب می‌کنند و آن خبرگان که نمایندگان منتخب مردم هستند از بین خودشان یا از خارج از خودشان یک فقیه عادل مدبر را انتخاب می‌کنند. نه تشخیص می‌دهند دقیقاً انتخاب می‌کنند. دسته دومی هم از فقها هستند که معتقدند برای اداره جامعه اسلامی صرفاً حاکم می‌باید مؤمن، مدبر و کاردان باشد. فقاهت برای تقنین قانونگذاری لازم است اما برای اداره جامعه لازم نیست. مرحوم محمدجواد مغنیه و محمد مهدی شمس‌الدین از علمای لبنانی و دکتر مهدی حائری یزدی و بعضی دیگر از علمای معاصر این نظریه را ارائه کرده که ما می‌توانیم اسلامیت حکومت را با نظارت علما بر تقنین شبیه شورای نگهبان تامین بکنیم.[۱]

۴. دیدگاه مرحوم مطهری نسبت به آزادی چیست؟

مایلم بحث آزادی ابتر نشود. بخصوص آزادی از دیدگاه مطهری و بویژه در شرایط حاضر. شهید مطهری نکات ارزنده‌ای را دربارهٔ آزادی مطرح کرده است. معتقد است ما در اسلام و در هیچ آئینی آزادی عقیده نداریم اما آزادی تفکر داریم. مرادش از آزادی عقیده این است که ما آزاد نیستیم به این معنا که برویم جهل و ضلالت و فساد و گمراهی را انتخاب بکنیم. گاوپرستی را مثلاً انتخاب بکنیم. کسی که این‌گونه امور را جایز می‌داند و اجازه می‌دهد، دشمن آزادی است. ایشان با این بند از حقوق بشر که در این حد حتی عقیده را هم آزاد دانسته مقابله می‌کند. اما از آن طرف می‌گوید: در

---

۱. رجوع کنید به ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، به همین قلم.

مقابل، تفکر در جامعه اسلامی آزاد است.[۱]

نکتهٔ قابل توجّهی را ایشان تذکر می‌دهد، می‌گوید: بعضی معتقدند که مردم باید صلاحیت داشته باشند تا به آنها آزادی داد. ــ مردمی به اصطلاح تودهٔ ناآگاه به قول مرحوم شریعتی اگر به آنها آزادی بدهید مثل تیغی است در کف زنگی مست ــ مطهری با این اندیشه مقابله می‌کند می‌گوید مردم کی باید رشید شوند؟ شنا را در دریا باید یاد گرفت. چندتا غوطه هم می‌زنیم و بعد کم‌کم شنا یاد می‌گیریم. تا زمانیکه به مردم آزادی ندهید مردم آزادزیستن و برخوردهای آزادانه را یاد نخواهند گرفت.[۲] می‌گوید من توصیه می‌کنم به کسانی که این‌گونه فکر می‌کنند که بدانند ما با توجه به منطق بسیار قوی‌ای که داریم از هیچ اندیشهٔ مخالفی نمی‌هراسیم.

مطهری می‌گوید: من هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی کنند و مقاله بنویسند، متأثر که نمی‌شوم هیچ از یک نظر خوشحال هم می‌شود. چون می‌دانم که پیدایش اینها سبب می‌شود که چهرهٔ اسلام بیشتر نمایان شود. وجود افراد شکاک و افرادی که علیه دین سخنرانی می‌کنند وقتی خطرناک است که حامیان دین آنقدر بی‌روح و مرده باشند که در مقام جواب برنیایند. یعنی عکس‌العملی نشان ندهند.[۳] کسی از بحث آزاد می‌گریزد کسی اجازه طرح آزادانهٔ عقاید و افکار مخالف را نمی‌دهد که ضعفی در اندیشهٔ خود داشته باشد. مطهری حسن‌اش این بود که هم به فکر روز آشنا بود هم به اندیشه دینی تسلط داشت. لذا همانگونه که می‌دانید در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران مطهری گفت: یک کرسی مارکسیسم‌شناسی می‌گذاریم، آقای دکتر فلان بیاید و مارکسیسم را صریحاً (نه به عناوین پوشیده) درس بدهد من در محفل جداگانه‌ای آراء او را نقد خواهم کرد. واضح است که ریاکاری و مطالب مادی را بنام دین قالب‌کردن حکم دیگری دارد. این قوت فیلسوفانه و عقلی یک حکیم مسلمان را می‌رساند. هرگز نگفت ممنوع است او بیاید سخن بگوید. بعد هم توصیه می‌کند می‌گوید: شما اجازه بدهید بحثها مطرح بشود و بعد عالمانه به آنها پاسخ بدهیم. فکر نکنید اگر سخنی گفته نشود به ذهنها هم خطور نخواهد کرد. مطهری می‌گوید: بالاترین دورهٔ پیشرفت اسلام قرون ۴ و ۵ هجری است که این آزادترین زمان جامعه اسلامی است. در بحثهای فلسفی‌اش می‌فرماید. اینها را دانشجوی مسلمان ما باید بداند. شیخ مفید استادی دارد به‌نام شیخ صدوق. هردو از مفاخر طراز اول شیعه هستند. شیخ صدوق نویسندهٔ یکی از کتب اربعه روائی ماست (من لا یحضره‌الفقیه) و دهها کتاب روائی دیگر. شیخ مفید بزرگترین متکلم شیعه است. به او معلم شیعه گفته می‌شود. و از بزرگترین فقهای شیعه است. این سنت نقد را جدی بگیریم. شیعه افتخارش در طول تاریخ برخوردهای آزادانه بوده است. این چهرهٔ با جمال تفکر شیعی را مشوّه نکنیم.

---

۱. مطهری، ***پیرامون جمهوری اسلامی***، ۹۲ـ۱۲۲. ۲. **پیشین**، ص ۱۲۲.
۳. **پیشین**، ص ۱۳۵.

مرحوم شیخ صدوق رضوان‌الله تعالی علیه که مشی اخباری دارد اما اخباری نه از نوع اخباری محمد امین استرآبادی قرن ۱۱ دورهٔ صفوی، اخباری قرن ۴ است. کتابی می‌نویسد به نام ***اعتقادات شیعه***. شیخ مفید شاگرد ایشان است، ایشان بر می‌دارد یک کتاب می‌نویسد به نام ***تصحیح الاعتقاد*** در این کتاب بیش از صد اشکال به استادش می‌گیرد. اشکالهای بسیار جدی.[1] هردو کتاب موجود است. نمونهٔ دیگر، علامه طباطبایی بر کتاب شریف ***بحارالانوار*** که بزرگترین دائرةالمعارف روایی شیعه است و فخر ماست تعلیقه می‌زند و تعلیقه‌هایش هم تعلیقه انتقادی است.[2] یک جریانی در زمان ایشان به جلد هفتم که می‌رسد اجازه نمی‌دهد تعلیقه‌ها ادامه پیدا کند و از جلد ۷ ببعد بدون تعلیقه علامه منتشر شد. اگر آن تعلیقه‌ها ذیل آن کتاب بود دریایی از معارف مثل ***المیزان*** بدست ما بود.

ما در ناحیهٔ اجرایی و عملی باید طبق مصالح ملی‌مان مثل ید واحده در برابر دنیا برخورد کنیم. اما در مسائل علمی که لازم نیست همه یک گونه بیندیشیم. مگر قبرستان است که همه باید یک گونه بیندیشند؟ می‌توان بگونه‌های مختلف تحت چتر جمهوری اسلامی اندیشید. اسلام تکثر آراء را پذیرفته. یادمان باشد آزادی با حق مخالف آغاز می‌شود اگر کسانیکه با طریقه حاکمیت موافقند آزاد باشند اسم این جامعه، جامعه آزاد نیست. جامعه آزاد جامعه‌ای است که در آن مخالف حق قانونی ابراز عقاید خویش را داشته باشد. حق قانونی یعنی در چهارچوب قانون حق دارد مخالفت کند. مخالفت خودش را ابراز کند اما مسئولانه. این اندیشه‌ای است که مطهری ارائه می‌کند. کسانی که خود را پیرو اندیشمندی می‌دانند که آثار او مبنای فکری جمهوری اسلامی است این مشی مطهری است و من مطمئنم اگر ما با این آثار آشنا بشویم با قوت بیشتری هم می‌توانیم از کیان اندیشه‌مان دفاع کنیم. یادمان باشد ارزشهای اسلامی را با طرق غیراسلامی نمی‌توانیم بر کرسی بنشانیم. به‌عبارت دیگر ما با مارکسیستها که در دوران طاغوت بحث می‌کردیم می‌گفتیم هدف وسیله را توجیه نمی‌کند آنکه می‌گوید: هدف وسیله را توجیه می‌کند مسلمان نیست ما حق نداریم از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف مقدس استفاده بکنیم. برای اهداف مقدس باید وسیله مقدس و حداقل وسیله‌ای مباح انتخاب کرد. هرگز نمی‌توان با زیرپاگذاشتن حقوق شرعی مردم ارزشهای اسلامی را در جامعه حاکم کرد، می‌باید از همان راهی که دین به ما اجازه داده پیش رفت. این نکته بسیار مهمی است امیرالمؤمنین(ع) وقتی که می‌شنود به ناحق از پای یک زن ذمی یک زن یهودی خلخال درآورده‌اند از خدا طلب مرگ می‌کند که در جامعه تحت امرش چنین مسائلی اتفاق می‌افتد. یعنی چه؟ یعنی ذمیه یهودیه هم باید در جامعه اسلامی در امان باشد چه برسد به مسلمانی که چون ما نمی‌اندیشد. این چه اسلامی است که ما ارائه می‌کنیم که بپنداریم که کسی که چون من نمی‌اندیشد، صد برچسب و انگ به او بچسبانیم و او را از دایره دیانت خارج بدانیم و این‌که هر روز بخواهیم افراد را از دور خود بپراکنیم

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ مقام عقل در اندیشه شیخ مفید، در کتاب ***دفتر عقل***.

۲. رجوع کنید به مقالهٔ عقل و دین از نگاه محدث و حکیم، در کتاب ***دفتر عقل***.

چه کسانی زیر چتر جمهوری اسلامی باقی خواهند ماند. جمهوری اسلامی مأمن همهٔ کسانی است که این چهارچوبهای قانونی نظام را قبول دارند. احدی حق ندارد به کسی که خود را قائل به جمهوری اسلامی می‌داند و به لحاظ قانونی جرمی مرتکب نشده اتهام زند و او را خارج از نظام بداند.

۵. آیا در جمهوری اسلامی نظارت استصوابی جایی دارد؟ آیا با چنین نظارتی جمهوریت زیرپا گذاشته نمی‌شود؟

نظارت استصوابی لازمه ولایت مطلقه است. اگر کسی به ولایت مطلقه فقیهان اعتقاد دارد باید نظارت استصوابی شورای نگهبان که بازوی ولی مطلق فقیه است را بپذیرد. از لوازم ولایت مطلقه، نظارت استصوابی است. بنابراین در نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان میزان، رأی مردم است تا آنجا که ولی فقیه صلاح بداند یعنی هرجا احساس خطر شد که این رأی مردم ممکن است به صلاح نظام نباشد در هر مرحله‌ای می‌تواند از حق وتو استفاده کند، قبل از انتخاب باشد می‌شود کاندیداتوری آن فرد را لغو کرد. بعد از انتخابات باشد، حتی به مجلس هم رسیده باشد می‌تواند نمایندهٔ معترض را از مجلس اخراج کرد همانطور که این نکته از لوازم ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیهان است اگر پذیرفته شد باید همهٔ لوازمش را هم پذیرفت. اگر بحثی است در مبنا است اما این‌که آیا چنین نظارتی با جمهوریت سازگار است، با یک برداشت از جمهوریت بله (جمهوری به‌معنای وظیفهٔ پذیرش جمهور مردم)، اما با تلقی استاد مطهری و تلقی رایج از جمهوریت در علوم سیاسی و حقوق اساسی سازگار نیست. مشکل اساسی ثنویت و تعارض دو مبنای سیاسی در بطن جمهوری اسلامی است: مبنای مردم‌سالاری و جمهوریت و مبنای حکومت ولایی، یکه‌سالاری و آمریت. نظارت استصوابی از لوازم لاینفک حکومت ولایی و ولایت مطلقه. والسلام.

حکومت دینی و مصلحت[1]

مصالح ملی، مصالح نظام، مصالح مردم یا کشور از واژه‌هایی است که در هر حکومتی فراوان مورد استفاده قرار می‌گیرد و مستند اقدامات مهمی واقع می‌شود، اما غالباً معنای مشخص و دقیقی از آن بدست داده نمی‌شود. در این باره سؤالات فراوانی جواب می‌طلبند: مراد از چنین مصالحی کدام است؟ چه کسی یا چه نهادی وظیفهٔ تشخیص آن را به‌عهده دارند؟ ضوابط تشخیص آن کدام است؟ آیا اعمال چنین مصالحی نظارت‌پذیر و قابل سؤال است؟ آیا این مصالح مرزهای ثابت و مشخص دارند که توسط حکومتها و به بهانهٔ رعایت مصالح ملی قابل درنوردیدن نباشد؟ این مصالح با قانون، اخلاق و دین چه نسبتی دارند؟

در جوامعی که با حکومتهای عرفی اداره می‌شوند اگرچه مصالح ملی به رسمیت شناخته شده‌اند، اما شهروندان با تشکیل جامعهٔ مدنی هرنوع تصرف در حیات عمومی و مدنی را مضبوط به قانون کرده‌اند و با پیش‌بینی مسئولیت قدرت سیاسی در مقابل جامعهٔ مدنی و تحت نظارت بودن آن، استقلال نهاد قضایی، عدم تمرکز قوا، ادواری‌بودن قدرت سیاسی قیودی بر اعمال این‌گونه مصالح زده‌اند.

در قرائتی ویژه از حکومت دینی که حاکم نمایندهٔ تام‌الاختیار خداوند در روی زمین است و وظیفه سنگین هدایت عباد به سرمنزل سعادت را به‌عهده دارد، مصلحت قوی‌ترین اهرم اجرای مقاصد حکومت می‌باشد. در چنین حکومتی حاکم دینی در هرآنچه مصلحت بداند مجاز است دخالت کند. تشخیص مصلحت به‌عهدهٔ شخص حاکم دینی یا منصوبین ویژهٔ وی است. احکامی که برمبنای مصلحت نظام وضع می‌شوند بر تمامی قوانین موضوعه عادی و اساسی تقدم دارند، ووضع و جعل آنها نیازمند طی مراحل متعارف دیگر قوانین نیست. حاکم دینی در تشخیص مصالح مثل دیگر اعمال خود در مقابل هیچ نهاد بشری مسئول نیست و تحت نظارت هیچ نهاد بشری قانونی نیز قرار ندارد. دانش دینی و سلامت نفس او برای ضمانت تصمیمات او کافی هستند. حاکم دینی در تمامی عرصه‌هایی که مصلحت بداند حق دخالت دارد، چه عمومی و مدنی چه خصوصی و شخصی. احکام دینی نیز در صورت معارضهٔ احتمالی با مصلحت نظام توسط حاکم دینی قابل لغو هستند. حقوق دینی ــ فقه ــ در راه اجرای مصالح نظام نمی‌تواند سدّی ایجاد کند. لذا احکام حکومتی که براساس مصلحت نظام جعل شده‌اند بر احکام شرعی (احکام اولی و ثانوی فقهی) تقدم

---

۱. خلاصه سخنرانی در دانشگاه شیراز، ۱۳۷۶/۳/۲۹؛ روزنامهٔ *ایران*، ۳ بهمن ۱۳۷۸.

دارند. حاکم دینی برای رساندن جامعه به اهداف متعالی دین به شرط احراز مصلحت می‌تواند احکام جدیدی وضع نماید و احکام فقهی را زیرپا بگذارد. این احکام همانند دیگر احکام شرعی برای دینداران واجب‌الاطاعة هستند. حکومت دینی با این اختیارات مطلقه وظیفهٔ سوق عباد به‌سوی سعادت واقعی را ایفا می‌کند.

در قدرت اجتماعیِ فراوانِ چنین حکومتی بحثی نیست. زیرا توان تفسیر دینی و وضع احکام حکومتی بشدت به حوزهٔ اختیارات حکومت می‌افزاید. اما چنین اختیاراتی گسترده، دغدغه‌ها و سؤالاتی جدی را باعث می‌شود. مهمترین دغدغه ابزارنشدن دین است. هزینه‌شدن برای تحکیم نظام و عرفی‌شدن تدریجی. دربارهٔ مصلحت از زوایای مختلف می‌توان سخن گفت. در این مجال تنها بر نکات ذیل پامی‌فشارم و معتقدم بدون رعایت آنها مصلحت بتدریج دین را شناور می‌کند و حکومت دینی آرام‌آرام به دین مصلحتی و دین حکومتی تبدیل می‌شود:

۱. در تشخیص مصلحت می‌باید ضوابط نوعی بجای سلایق شخصی مبنا قرار گیرد. ضوابطی که با تغییر افراد دچار تغییر نگردد.

۲. واگذاری تشخیص مصلحت به عقل جمعی و نمایندگان کارشناس مردم، عدم تمرکز آن در یک فرد یا منصوبین وی.

۳. نهاد تشخیص مصلحت در برابر نهادهای قانونی بشری مسئول است و تحت نظارت تعریف‌شدهٔ جامعهٔ مدنی قرار دارد و مشروح مذاکرات آن برای اطلاع افکار عمومی منتشر می‌شود. (موارد غیرمحرمانه بلافاصله، و موارد محرمانه پس از یک فاصلهٔ مشخص زمانی مثلاً سی‌سال.)

۴. تشخیص مصلحت می‌باید مستقل از حکومت باشد. عدم جدایی آن از حکومت، دین را هزینهٔ قدرت سیاسی می‌کند. تبیین و تفسیر دین و مصالح دینی نمی‌تواند به‌عهدهٔ حکومت دینی نهاده شود. در غیر این صورت دین در مخاطرهٔ جدی قرار می‌گیرد.

۵. تعیین دقیق مرزهای ثابت دینی، مرزهایی که در هیچ شرایطی، هیچ مصلحتی توان تأویل و تفسیر و تغییر و درنوردیدن آنها را نداشته باشد.

۶. تعیین مرزهای ثابت قانونی (حقوق مطلقه) که هیچ حکومتی به هیچ بهانه‌ای توان زیرپاگذاشتن آنها را نداشته باشد. در قرائتی دیگر از حکومت دینی، نکات یادشده تضمین شده است.

جامعهٔ مدنی و حکومت دینی[1]

کوشش می‌کنم در مجالس مختلفی که توفیق سخن‌گفتن پیدا می‌کنم، ابعاد متفاوت حکومت دینی و جامعهٔ تحت سیطرهٔ آن را مورد مطالعه و بررسی قرار دهم. معتقدم هرچه در این مورد بیشتر بحث کنیم به شفاف‌ترشدن فضای سیاسی جامعه و رشد اندیشهٔ نوپای سیاسیمان بیشتر کمک کرده‌ایم. مشکل بزرگی که جامعه دینی ما امروز با آن مواجه است، این است که بسیاری از مسائل بنیادی و مباحث اساسی نظری در اندیشه و فلسفهٔ سیاسی، از وضوح، شفافیت و عمق چندانی برخوردار نیست. از جمله مسائل مستحدثه که چندی است در جامعهٔ ما مورد بحث قرار گرفته مسئلهٔ جامعهٔ مدنی و امکان تحقق آن در میان دینداران و ارتباط آن با حکومت دینی است.

در این زمینه دو سؤال جدی فراروی ماست:

اول: آیا در حکومت دینی، شکل‌گیری جامعهٔ مدنی ممکن است؟

دوّم: آیا در جامعهٔ مدنی برپایی حکومت دینی امکان دارد؟

از دو گروه متضاد، پاسخ منفی به دو سؤال فوق داده شده است، یکی از جانب آنها که مدرنیته و تجدد و لوازم آن از جمله دمکراسی و جامعهٔ مدنی را با دین و حکومت دینی ناسازگار می‌دانند، و دیگری از سوی آنان که دینداری و حکومت دینی را با کالاهایی غربی و دین‌ستیز از قبیل لیبرالیسم، دمکراسی و جامعهٔ مدنی غیرقابل جمع یافته‌اند. گروه اوّل به مدرنیته دل بسته‌اند و دین را از مقتضیات دورهٔ پیشامدرن دانسته‌اند. گروه دوّم از پایگاه تدین و تشرّع و سودای درانداختن طرحی دینی در جهان به پاسخ منفی رسیده‌اند. فرضیهٔ من در این بحث این است که جامعهٔ مدنی با قرائتی از حکومت دینی سازگار است، اما قرائتی دیگر از حکومت دینی جامعه مدنی را برنمی‌تابد و جامعهٔ توده‌وار می‌طلبد. امید آن دارم که تجربهٔ معاصر حکومت دینی در جامعهٔ ما قرائتی از حکومت دینی را برگزیند که پاسخ مثبت به دو سؤال فوق حاصل آن باشد. تجربهٔ تلخ حکومت دینی در خارج از جهان تشیع، اعم از جهان اهل سنت و خلفای عباسی و عثمانی، و جهان مسیحیت و حکومت پاپها و کشیشان و کلیسا در قرون وسطی و جهان یهودیت در اسرائیل معاصر عبرتهای عمیقی برای ما دارد. توجه به این عبرتهای تاریخی باعث می‌شود که موانع ناسازگاری جامعهٔ مدنی و حکومت دینی را رفع کنیم و با بصیرت بیشتری گام برداریم.

---

۱. تحریر سخنرانی در دانشگاه مشهد، خرداد ۱۳۷۶، هفته‌نامهٔ پیام هامون، مشهد، ۳۰ آذر ۱۳۷۷؛ روزنامهٔ *ایران*، تهران، ۲۴ آبان ۱۳۷۸.

بحث را در سه بخش مطرح می‌کنم. در بخش اوّل به این سؤال پاسخ می‌دهم: مراد از جامعهٔ مدنی چیست؟ ضوابط تحقق جامعهٔ مدنی کدام است؟ این مفهوم از چه زمانی رایج شده و محصول کدام مناسبات اجتماعی است؟ از مدنیت جامعهٔ مدنی چه اراده شده و با مدینةالنبی چه نسبتی دارد؟ از آنجاکه «تعرف الاشیاء باضدادها» (یکی از بهترین طرق شناخت اشیاء آشنایی با اضداد آنهاست) جامعهٔ مدنی را نمی‌توان شناخت مگر این‌که ضد آن که جامعه توده‌وار باشد شکافته شود. به چه جامعه‌ای، جامعهٔ توده‌وار اطلاق می‌شود، چنین جامعه‌ای چه ضوابطی دارد؟ اگر بنیادهای نظری این دو نوع جامعه را بشکافیم، خواهیم فهمید که جامعهٔ مدنی در بین ما دشمنان جدی دارد و جامعهٔ توده‌وار نیز مریدان و انصار سینه‌چاکی دارد.

در بخش دوّم به ضوابط حکومت دینی می‌پردازم و نشان می‌دهم که دینداران عصر ما در این ضوابط همداستان نیستند و نمی‌توان گفت دین و مذهب واحدی از قبیل اسلام و تشیع لزوماً نظریهٔ واحدی را در باب حکومت اقتضا می‌کند. بلکه براساس یک مطالعهٔ پسینی و با رجوع به دیدگاه عالمان دینی در باب سیاست و حکومت، ما با نظریه‌های متفاوت و قرائتهای مختلفی از حکومت دینی مواجه هستیم. با دسته‌بندی و طبقه‌بندی این نظریات و قرائتها بخش دوّم سامان می‌یابد.

در بخش سوّم به دو سؤال اصلی بحث که در صدر سخن مطرح کردم پاسخ می‌دهم. کدام قرائت از حکومت دینی با جامعهٔ مدنی سازگار است و کدام نظریه و قرائت جامعهٔ مدنی را برنمی‌تابد و جامعهٔ توده‌وار می‌طلبد. با توجه به حساسیت بحث امیدوارم در تعمیق حکومت دینی و شکوفایی جامعهٔ مدنی گام برداریم.

یک: جامعهٔ مدنی و جامعهٔ توده‌وار

جامعهٔ مدنی چیست؟ بحث جامعهٔ مدنی Civil Society از مباحث اندیشهٔ سیاسی معاصر و به‌طور دقیق از مباحث جامعه‌شناسی سیاسی است، و در فرهنگ اسلامی و فلسفهٔ سیاسی ما مطرح نبوده است. آنچه پیامبر اسلام(ص) در آغاز هجرت از مکه انجام داد و با اقدامی سمبلیک یثرب را «مدینةالنبی» نامید، توگویی مدنیّت، تمدن و مدینه با اسلام آغاز می‌شود و بدون دین و منهای اسلام، جاهلیت و بربریت و یثرب است، مسئلهٔ دیگری است، این‌که در مدینةالنبی احیاناً می‌توان با بعضی ضوابط جامعه مدنی به معنای مصطلح علوم سیاسی سازگار دید باعث نمی‌شود بگوییم جامعه مدنی همان مدینةالنبی است. مدنیت در این دو اصطلاح مشترک لفظی است. حداقل فرهنگ و تمدن اسلام مدینةالنبی را به انگیزه و دلیلی که علمای سیاست و اقتصاد Civil Society را استعمال کردند، بکار نبرد. شیفتگی به تعالیم اسلامی باعث آن نشود که کوشش کنیم ریشهٔ هرآنچه خوب و خیر تشخیص می‌دهیم، به نحوی از انحاء در دین بجوئیم. و ادعا کنیم، آنچه بشر امروز به تازگی دریافته است، ۱۴۰۰ سال قبل دین و آئین ما عرضه داشته است. مسئلهٔ ابعاد سازگاری یا ناسازگاری جامعه مدنی با مدینةالنبی موضوع بحث امروز من نیست. غرض تنها اشاره به تفاوت این دو مفهوم بود و بس.

مفهوم جامعهٔ مدنی، مفهوم تازه‌ای است که در قرون اخیر در غرب مطرح شده و در جامعهٔ ما نیز به تازگی عنوان شده است. در بین مطرح‌کنندگان جامعهٔ مدنی، مانند دیگر مفاهیم حوزه علوم انسانی، وفاق، همسانی و سازگاری کلی دیده نمی‌شود، از مارکس به بعد به‌ویژه معیارهای مختلفی برای جامعهٔ مدنی ارائه شده است. در واقع مفهوم جامعهٔ مدنی در گذار جامعهٔ سنتی به جامعهٔ مدرن و متجدّد متولّد شده است. مدرنیته و تجدد مناسبات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خاص خود را به همراه آورد که یکی از آنها جامعهٔ مدنی است، به شکل دقیق‌تر جامعهٔ مدنی پس از مسئلهٔ «دولت مطلقه» در غرب مطرح شد. دولت مطلقه دولتی بود که تمام عرصه‌های زندگی شهروندان خود را تحت سلطه می‌گرفت و امکانات نامحدودی را در اختیار داشت. اندیشهٔ برپایی جامعه مدنی برای حفظ کیان فردیت و حل‌نشدن آحاد جامعه در آنچه دولت پسندیده است شکل گرفت. جامعهٔ مدنی حوزه‌ای از روابط اجتماعی است که فارغ از دخالت قدرت دولت است، گونه‌ای از فرهنگ، اجتماعیات، سیاست‌ورزی و اقتصاد که فارغ از سلطهٔ دولت باشد. مجموعهٔ نهادها، مؤسسات، انجمنها، تشکّلهای غیردولتی و مدنی و به بیان دیگر عرصهٔ زندگی فردی و اجتماعی مستقل از دولت، جامعهٔ مدنی را تشکیل میدهد. بنابراین اندیشهٔ جامعهٔ مدنی برای مبارزه با حکومت مطلقه، مقاومت در برابر سلطه‌گری‌ها، تمامت‌خواهی‌ها و زیاده‌طلبیهای دولتمردان تأسیس شده است. با این همه جامعهٔ مدنی دولتی در برابر دولت نیست. حوضچهٔ واسطه‌ای است بین فرد و دولت. حوضچه‌ای که افراد جامعه آزادانه و مختارانه در آن متشکل می‌شوند تا کمربند ایمنی باشند برای حفاظت از حقوق شهروندی در برابر درازدستی‌های دولت، برای محدودیت دولت و نظارت بر عملکرد آن.

با توجه به اختلاف نظر در ضوابط جامعه مدنی ویژگی‌هایی را که برمی‌شمارم و تعریفی را که ارائه کردم خصائص غالبی جامعه مدنی است. در این مجال به ده خصیصهٔ جامعهٔ مدنی اشاره می‌کنم:

اوّل: اهیمت فردیت، محفوظ‌ماندن هویت فردی، آحاد جامعه خود را پیدا می‌کنند، وجودی نیستند که دولت به آنها ماهیت بدهد، بلکه خود را باور می‌کنند، توان و قدرت خود را به سامان می‌آورند. مردم دیگر توده بی‌شکلی نیستند که با قالب دولت به شکل دلخواه آن درآیند، ذره‌هایی نیستند که با مغناطیس دولت سو و جهت پیدا کنند، بلکه آحاد مردم چیزی هستند. رکن اول جامعهٔ مدنی حفظ منزلت فرد است و ممانعت از انحلال آن در دولت.

دوّم: مدینه با عضویت افراد ــ شهروندان ــ تشکیل می‌شود. شهروندان مستقل برای رسیدن به مصالح و منافع مشترک به شکل خودجوش و اختیاری در نهادهای مستقل از دولت متشکل می‌شوند. جامعهٔ مدنی از طریق نهادهای صنفی، انجمنهای محلّی، تشکلها و احزاب اهداف خود را به پیش می‌برد. در جامعهٔ مدنی با نهادینه‌شدن فعالیتهای اجتماعی همبستگی ملی بشدت رشد می‌کند. درواقع این تشکلهای خودجوش برای حفظ آن هویت مستقل است. نهادهایی که در آن

دولت و رهبر نماینده ندارد. نهادهایی که بودجهٔ آنها توسط دولت تأمین نمی‌شود و جهت‌گیری آنها بدست حکومت نیست که هرکجا صلاح بداند آنها را وارد صحنه کند، از آنها تأیید بگیرد، زنده‌باد و مرده‌باد بگوید و از دور آنها را اداره کند. اصناف مختلف اجتماعی اعم از اقتصادی، فرهنگی، هنری، ورزشی، علمی و اجتماعی تشکل‌های خاص خود را تشکیل می‌دهند. بدون تشکلهای خودجوش جامعهٔ مدنی، محقق نمی‌شود.

سوّم: فرهنگ جامعهٔ مدنی مبتنی بر تعقل و خردورزی است. ارتباط شهروندان با یکدیگر از طریق گفتگو و اقناع است. با مفتوح‌بودن حوزهٔ کلامی و عمل عقلانی و تفاهمی جایی برای خشونت و اعمال زور باقی نمی‌ماند. تمسک به زور و بکارگیری خشونت نشانهٔ خروج از جامعهٔ مدنی است. با صرف حضور در یک جامعه شرط مدنیت حاصل نمی‌شود. اولین شرط مدنیت و متمدن‌بودن این است که دیگران را که چون تو نمی‌اندیشند تحمل کنی، برای آشنایی با نظر آنها با ایشان گفتگو کنی و با منطق و برهان با آنها مواجه شوی. جامعه‌ای که روابط ساکنان آن بر زور استوار است و خشونت روش غالب تعامل فرهنگی و اجتماعی است، از ضوابط جامعهٔ مدنی فاصله دارد.

چهارم: خردورزی انسانی همنشین تکثر است. اختلاف عقیده و سلیقه و روش زندگی در جامعهٔ مدنی امری طبیعی و پذیرفته‌شده است. جامعهٔ مدنی پذیرفته است که همگان یکسان نمی‌اندیشند و در جامعه گروه‌های مختلف فکری و اعتقادات متفاوت و سبکهای گونه‌گون زندگی وجود داشته باشد. آنها که به دنبال جامعهٔ تک‌صدایی، افکار کلیشه‌ای و بخش نامه‌ای و نظرهای تک‌بعدی و سبکهای قالبی هستند، دشمنان جامعهٔ مدنی هستند. ممکن است در جامعه‌ای یک اندیشه، یک دین، یک فرهنگ، یک سلیقه طرفداران بیشتری داشته باشد، اما با این همه «کثرت» سنگ بنای جامعهٔ مدنی است. آن هم کثرت در تمامی عرصه‌ها.

پنجم: در جامعه متکثر، پیشرفت با پذیرش رقابت صورت می‌گیرد. رقابت برای رسیدن و تحصیل قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی امری لازم است. رقابت شهروندان در چهارچوب قانونِ مقبول نه‌تنها امری مباح بلکه مستحسن است. رازپویایی و بالندگی جامعهٔ مدنی در همین رقابتهای قانونی است. رقابت برای بدست‌گرفتن قدرت نه‌تنها زشت و خلاف نیست، که عین تمدن و مدنیت است. در جامعه‌ای که در تمامی سطوح برای رسیدن به هریک از مناصب اجتماعی رقابت به رسمیت شناخته نشده، و در عوض حقوق ویژه و امتیازات خاص برای افراد یا گروههایی پذیرفته شده و موقعیتهایی فارغ از رقابت سالم اجتماعی نصیب افراد می‌شود، چنین جامعه‌ای، جامعهٔ مدنی نیست.

ششم: جامعه مدنی با گذار از جامعهٔ طبیعی شکل می‌گیرد. مدنیت به این معنا مبتنی بر گذار از وضع طبیعی به وضع قراردادی است. جامعهٔ مدنی برپایهٔ قرارداد اجتماعی محقق می‌شود. در لسان شرع به این قراردادها عهد و عقد اطلاق می‌شود. قرارداد میان شهروندان آزاد. قراردادهای اجتماعی که مبتنی بر رضایت همگانی است. قانون چیزی جز تبلور همین قراردادهای اجتماعی نیست. رابطهٔ

میان جامعهٔ مدنی و دولت نیز مبتنی بر نوعی قرارداد اجتماعی یا قانون است. بدون پی‌بردن به منزلت و مکانت قانونْ جامعه، مدنی نمی‌شود.

هفتم: رعایت حقوق و آزادی‌های شهروندان در همهٔ شرائط مهمترین رکن قانون در جامعهٔ مدنی است. با پذیرش قانون، فرد عضو جامعهٔ مدنی، شهروند محسوب می‌شود. در جامعه‌ای که مبتنی بر تکثر و رقابت است، سبب نظم گردن‌نهادن همگان به قانون است. واضح است که مراد صورت قانون نیست، بلکه قانونی که حقوق و آزادی‌های شهروندان را به رسمیت شناخته باشد، قانونی که حداقلی از حقوق را برای همهٔ آحاد جامعه فارغ از عقیده و مذهب و جنس و نژاد و زبان و ملیت پذیرفته باشد. در جامعهٔ مدنی، قانون ضابطه و معیار بازی اجتماعی است.

هشتم: امور جامعهٔ مدنی با مشارکت واقعی شهروندان در همهٔ سطوح سامان می‌یابد. هیچ تصمیمی در جامعهٔ مدنی بدون مشارکت شهروندان اتخاذ نمی‌شود. این اراده و سلیقهٔ غالب شهروندان است که سرنوشت و جهت سلوک جامعهٔ مدنی را رقم می‌زند. جامعهٔ مدنی به تک‌تک آحاد خود به‌عنوان اعضای مدینه می‌نگرد. به لحاظ حقوقی همه با هم برابرند و هیچکس بر دیگری برتری ندارد. امتیاز ویژهٔ حقوقی برای فرد و صنفی پیش‌بینی نشده است. مشارکت دراطاعت و تأیید و سیاهی لشکرشدن نیست، مشارکت در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری مراد است. مشارکت با بسیج مردم به‌سان تودهٔ مؤید و به خیابانها کشاندن آنها تفاوت جوهری دارد، تنها با ایجاد نهادهای مدنی است که مردم به‌طور واقعی نه صوری در تمامی مقدرات جامعهٔ خود شریک و مسئول می‌شوند. اگر در سرزمینی پارلمان و مجلس شورا هست اما تصمیمات اصلی خارج از مجلس شورا اتخاذ می‌شود، آنجا مشارکت و جامعهٔ مدنی نیست، کاریکاتور مشارکت است.

نهم: از جمله حقوق پایهٔ جامعهٔ مدنی مساوات تمامی شهروندان در برابر قانون است. بی‌شک شهروندان از جنبه‌های مختلف با یکدیگر فرق دارند، در علم، در عقیده، در دین، در جنس، در نژاد، در زبان، در اخلاق، و... اما این امور باعث نمی‌شود که تبعیض حقوقی ایجاد شود. لذا هیچ فرد، صنف یا گروهی در جامعهٔ مدنی منزلت و شأن ویژهٔ حقوقی ندارد. قبول حق خاص و امتیاز ویژه برای فرد یا صنفی نقض مشارکت، رقابت و بالاخره زیرپاگذاشتن پایه‌های جامعهٔ مدنی است.

دهم: جامعهٔ مدنی کارفرما و دولت کارگزار و کارگر جامعهٔ مدنی است، نه برعکس. دولت توسط شهروندان جامعهٔ مدنی انتخاب می‌شود. دولت در مقابل جامعهٔ مدنی مسئول است، جامعهٔ مدنی بر عملکرد دولت نظارت می‌کند. جامعه‌ای مدنی است که مردم واقعاً ولی‌نعمت حکومت باشند، بگویند چه می‌خواهند، چگونه می‌خواهند، و چه کسانی این وظایف را برای چه مدتی به‌عهده دارند. دولت از آسمان تعیین نشده است، پدیده‌ای زمینی و بشری است، مصنوع آدمیان است و پاسخگوی شهروندان.

ده خصیصه‌ای که گذشت خصائص غالبی جامعهٔ مدنی است، البته از این میان برخی اصلی و برخی فرعی هستند، ویژگی‌های تشکل‌های آزاد و مستقل از دولت شهروندان، قرارداد اجتماعی،

مساوات، مشارکت و رقابت از جمله ذاتیات و ویژگی‌های اصلی جامعهٔ مدنی است.

اما جامعهٔ مدنی به درستی درک نمی‌شود، مگر این‌که متضاد آن یعنی جامعهٔ توده‌ای و توده‌وار Mass Society شناخته شود. لذا برخلاف برداشت سطحی و عرفی و غیرتخصصی، «مدنی» مقابل بربری و جاهلی یا مقابل طبیعی نیست، مدنی مقابل توده‌ای است. جامعهٔ توده‌وار نیز خصائصی دارد، مهمترین این خصائص عبارتند از:

یک: در جامعهٔ توده‌وار بجای این‌که با آحاد شهروندان ــ که هریک فی حدنفسه یک فرد و لذا ارزشمندند ــ مواجه باشیم، با تودهٔ مردم مواجه هستیم. ذره‌گونگی فرد و نداشتن هویتی مستقل از توده ویژگی بارز جامعهٔ توده‌وار است. فرد در توده خود را بازمی‌یابد. توده مردم به مثابهٔ مومی بی‌شکل و بی‌هویت هستند که قالب و شکل و هویت آنان توسط حاکمان و دولت صورت می‌گیرد. این توده فاقد خودآگاهی است و کوششی نیز در راه شکوفایی خودآگاهی آن صورت نگرفته است. با نهادهای مدنی که تجلی ارادهٔ آزاد افراد و آحاد شهروندان است آشنایی ندارد. جامعهٔ توده‌وار لزوماً متعلق به گذشته نیست، حتی در یک محیط صنعتی زیر بمباران تبلیغاتی که آدمیان به‌مثابهٔ روباتهای مکانیکی به کار گرفته می‌شوند امکان تحقق دارد. سمبل جامعهٔ توده‌وار فرد و تشخص او نیست، تودهٔ میلیونی است.

دو: ایدئولوژی توده‌ای نقش اصلی در هویت بخشی به افراد ذره‌گونه ایفا می‌کند. کلیشه‌ای برای یکسان‌سازی جامعه، قالبی یک بعدی که تکثر، تنوع، تشخص و اندیشه را برنمی‌تابد. ایدئولوژی حکایتگر صادق واقعیت اجتماعی نیست، قالبی است که می‌خواهد خود را بر واقعیت خارجی تحمیل کند. ایدئولوژی را با دین و عقیده یگانه نپندارید، دین و عقیده هم ممکن است فرم و قالب ایدئولوژیک بگیرد و در خدمت جامعهٔ توده‌وار قرار بگیرد، ولی هر دین و عقیده‌ای لزوماً ایدئولوژی نیست. هرچند جامعهٔ توده‌وار بدون ایدئولوژی میسر نیست.

سه: شباهت میان افکار و عقاید و سلایق توده‌ها بارزتر از تفاوت‌های موجود در میان آنهاست. در چنین جامعه‌ای تکثر امری مذموم است. تسطیح فرهنگی، تخریب ارتفاعات فکری، همسان‌سازی اندیشه‌ها از خصائص یک جامعهٔ توده‌وار است. در این شبیه‌سازی و یکسان‌سازی فرهنگی رسانه‌های جمعی به‌ویژه رادیو تلویزیون رسمی نقشی تعیین‌کننده دارند.

چهار: مقوّم و محرک جامعهٔ مدنی تعقل و خردورزی شهروندان بود. اما مقوّم جامعهٔ توده‌وار عواطف و احساسات توده‌هاست که توسط حاکمیت تهییج می‌شود و به خدمت گرفته می‌شود. عواطف و احساسات به غلیان آمده از قدرتی شگرف و البته مقطعی و بی‌دوام برخوردار است. خشونت یکی از اَشکال احساسات تهییج شده است. اگر بر جامعه‌ای بجای تعقل و خردورزی احساسات و عواطف مسلط باشد، دائماً با محرکها و هیجان‌های کاذب و مصنوعی چونان موج به تکان می‌آید. برای پویایی و حرکت مداوم چنین جامعه‌ای همواره به «دشمن‌کیشی» نیاز است. مقابله با یک دشمن واقعی و اگر دشمن واقعی در کار نباشد، دشمن توهّمی و خیالی. دشمن‌سازی و

دشمن‌تراشی زائیدهٔ احساسات تهییجی است.

پنج: جامعهٔ مدنی بر مشارکت خودجوش و مختارانهٔ شهروندان آزاد مبتنی بود. اما قوام جامعهٔ توده‌وار بر بسیج برانگیخته‌شدهٔ توده‌ها استوار است. بسیج عمومی در امور مقطعی، فیزیکی و سطحی، توان اقدام ضربتی، سریع و قاطع دارد. برای کارآیی هرچه بیشتر بسیج‌های عمومی ایدئولوژی واحد، تسطیح فرهنگی و احساسات و عواطف تهییج‌شده از لوازم حتمی است. این بسیج توده‌ای است که مردم را به پیش می‌برد، فی‌الواقع افراد به پیش برده می‌شوند، حتی بی‌آنکه اراده کرده باشند. مهم ارادهٔ توده‌ای است.

شش: در جامعهٔ توده‌وار رهبر محور جامعه است که وظیفهٔ اصلی بسیج توده‌ها را براساس ایدئولوژی واحد به‌عهده دارد. آحاد جامعهٔ توده‌وار پیرامون رهبر و گوش به‌فرمان او هستند. لذا برخلاف جامعهٔ مدنی، مردم نه به‌عنوان شهروندان آزاد، بلکه به‌مثابهٔ تابع محض و مطیع بدون چون و چرای رهبر مطرحند. در جامعهٔ توده‌وار رهبران در حد قداست ستایش می‌شوند. جامعهٔ توده‌وار از زاویه چشم رهبر به جهان می‌نگرد، با عقل رهبر می‌اندیشد، با زبان رهبر سخن می‌گوید. رهبر ترجمهٔ حرکت جامعهٔ توده‌وار است. در جامعهٔ توده‌وار، صدایی جز صدای رهبر، یا صدای مؤید و موافق رهبر بگوش نمی‌رسد، جامعهٔ تک‌صدایی. در چنین جامعه‌ای رهبر مقتدرین شخصیت جامعه است، اصولاً در جامعهٔ توده‌ای جز رهبر کسی «شخص» نیست و شخصیت ندارد. او یکی است که به توده‌های صفر ارزش می‌دهد. بدون یک، صفرها هیچ‌اند، هیچ. در جامعهٔ توده‌وار رهبر همه‌چیز است، به هر چیزی او معنی می‌بخشد و بدون نظر و موافقت او هر چیزی بی‌معنی و بی‌محتوا. در جامعهٔ توده‌وار بزرگترین جرائم مخالفت با رهبری است، هرکسی که سلیقه رهبر و نظر او را بهترین سلیقه‌ها و نظرها نداند دشمن امنیت ملی، توطئه‌گر و مخالف نظام است. نظام یعنی او. به ارادهٔ او توده‌ها به حرکت می‌افتند. ارادهٔ او فوق قانون است، او قانون مجسم است. او مصلحت توده‌ها را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد.

هفت: در جامعهٔ توده‌وار هیچ نهاد مدنی مستقل از دولت وجود ندارد. هر تشکلی با بودجه دولت، زیر نظر دولت، به ریاست نمایندهٔ رهبری و با حق وتوی وی رسمیت دارد. دولت متناسب با جامعهٔ توده‌وار، دولت فراگیر، تمامت‌خواه و توتالیتر است. دولت توتالیتر تمامی ساحتهای زندگی مردم را ملک طلق خود می‌داند، حتی حوزهٔ خصوصی و خصوصی‌ترین زوایای زندگی توده‌ها، دولت توتالیتر تاب تحمل هیچ نهاد مدنی را ندارد. مردمی که از خود اراده‌ای ندارند، و در واقع چیزی ندارند، در دولت ذوب می‌شوند. در جامعهٔ توده‌وار، اقتدار مطلق از آن دولت است، اما این اقتدار که متکی به نهادهای مدنی نیست، اقتداری تصنّعی است، لذا در مواقع بحران مانند شیشه‌ای که به سنگ می‌خورد می‌شکند. در جامعهٔ مدنی اگرچه دولت کارگزار و تحت نظارت جامعه مدنی و محدود به حدود قانون است، اما به میزان اقتدار جامعهٔ مدنی، اقتدار واقعی دارد. اقتدار واقعی دولت به میزان گسترش و عمق جامعهٔ مدنی وابسته است. جامعهٔ توده‌وار همچون سیل است، پرقدرت، اما

مخرّب و ویرانگر. نهادهای مدنی همچون مسیل‌انـد کـه بـا کـانال‌کشی و جـریان‌سازی و لایـروبی و سدسازی قدرت آب را بکار گرفته، محدود می‌کند، اما نور و زندگی تولید می‌کند. در جامعهٔ توده‌وار، اخلاق، قانون، و دین همگی در خدمت آرمانهای توده قرار می‌گیرد و بر آن مبنا تغییر وتأویل می‌شود.

هفت صفتی راکه برشمردم، صفات غالب جامعهٔ توده‌وار است.

دو: گونه‌شناسی و ضوابط حکومت دینی

اگر در جامعه‌ای اکثریت با دینداران باشد، براساس مبانی دین‌شناختی آنان، هم تحقق جامعهٔ مدنی ممکن است، هم شکل‌گیری جامعهٔ توده‌وار محتمل. در این بخش می‌خواهم به این پرسش پاسخ دهم که جامعهٔ مدنی و جامعهٔ توده‌وار را با کدام حکومت دینی مـی‌خواهـیم بسـنجیم؟ مـنظور از حکومت دینی چیست؟ و آیا تلقی واحدی از حکومت دینی در دست است یـا مـی‌توان و بـاید از گونه‌های مختلف حکومت دینی دم زد؟ واضح است که مراد من از حکومت دینی از منظر دین اسلام و مذهب تشیع است. اما علی‌رغم این تخصیص تحقیق را از دیدگاه فقها، فلاسفه، عرفا، مـحدّثان، مفسران، متکلمان و کلاً عالماً شیعه تعمیم می‌دهم و بحث را منحصر به بررسی اقوال فقها نمی‌کنم.

دربارهٔ حکومت دینی از منظر علمای شیعه از دو زاویه می‌توان بحث کرد یکی زاویه پـیشینی، یعنی این‌که علما درباره حکومت دینی چه باید بگویند؟ چه شایسته است نظر بدهند، به بیان دیگر خود محقق فارغ از این‌که علما در زمانها، مکانها و شرائط مختلف دربارهٔ حکومت دینی چه گفته‌اند، مستقیماً به منابع دینی رجوع کند و استنباط کند که دین دربارهٔ حکومت دینی چه باید بگوید؟ به این شیوه نمی‌توان در بحث تبارشناسی اندیشهٔ سیاسی اعتماد کرد، زیرا محصول چنین روشی تنها یک قول است و آن قول فردی در یک زمان خاص، که لزوماً نمی‌توان آن را به دیگر عـلما نسـبت داد. به‌علاوه هیچ دلیلی نداریم که چنین برداشتی تنها برداشت معتبر از متون دینی باشد.

زاویهٔ دیگر مطالعهٔ پسینی آراءِ و علماء است، آنچه عالمان در زمانها، مکانها و شرائط مختلف دربارهٔ حکومت دینی گفته‌اند استخراج و طبقه‌بندی می‌شود و تلقی آنها از حکومت دینی به نـظم می‌آید. اگر به روش مطالعهٔ پسینی به میراث علمی شیعه مراجعه کنیم اذعان خواهیم کرد که عالمان امامیه دربارهٔ حکومت دینی همداستان نبوده‌اند و نمی‌توان به آنان نسبت داد که همهٔ عالمان تلقی واحدی از حکومت دینی داشته‌اند. لذا ما با برداشتها، تـلقی‌ها، نـظریه‌ها و قـرائـتهای مـتعددی از حکومت دینی مواجه هستیم، این دیدگاه‌ها را بر مبناهای مختلفی می‌توان تنظیم و طبقه‌بندی کرد. آنچه در ارتباط با بحث جامعهٔ مدنی و جامعهٔ توده‌وار قابل عنایت است تقسیم نظریه‌های حکومت دینی براساس محور مشروعیت و جـایگاه مـردم در تأمـین مشـروعیت و کـفایت دیـن در تأمـین مشروعیت و نیازهای اصلی حکومت دینی است. به‌عبارت دیگر در پاسخ بـه سـؤال ضـابطهٔ یک حکومت دینی چیست؟ دو پاسخ جداً متمایز شکـل مـی‌گیرد، ایـن دو پـاسخ، دو حکـومت دیـنی متفاوت بلکه متضاد ارائه می‌کند.

قرائت اوّل: حکومت دینی حکومتی است که تمامی ابعادش در متون دینی معین شده است. شارع مقدس به مبانی و اصول حکومت دینی خود اشاره کرده است، یعنی بیان کرده است که اولاً حاکم کیست و چه شرائط و صفاتی دارد؟ ثانیاً چگونه به قدرت می‌رسد؟ ثالثاً قلمرو اختیاراتش تا کجاست؟ رابعاً چه رابطه‌ای با مردم دارد؟ براساس آموزه‌های کتاب و سنت، حکومت دینی حکومتی است که زمام قدرت از جانب خداوند به عالمان دین ــ فقیهان اهل بیت(ع) ــ سپرده شده باشد. دینی‌بودن با صدور افعال حکومتی از جانب عالمان دین بالمباشره یا با اذن و امضاء آنان تأمین می‌شود. مردم در مشروعیت چنین حکومتی نقشی ندارند. اگرچه با پیروی خود از عالمان دین در کارآمدی حکومت دخیل هستند. علاوه بر اهداف و کلیات، کلیهٔ جزییات و برنامه‌ها نیز تحت اشراف عالمان دینی انجام می‌گیرد. حکومت برای تأمین مصلحت جامعه اختیارات مطلقه دارد. این اختیارات محدود به احکام ثابت دینی یا قانون وضعی نیست. مردم مکلّف به پیروی و حمایت از اوامر و نواهی حکومت دینی هستند، اما در مشروعیت، قلمرو اختیارات و تصمیم‌گیری‌های حکومت دینی دخیل نیستند. بلکه توسط کسانی هدایت می‌شوند که از خود آنها بهتر مصالح و منافعشان را تشخیص می‌دهند. براین اساس رضای خدا در رضای حاکم دینی است و بدون اطاعت مطلقه از او هیچ عملی حتی عبادات از دینداران عندالله مقبول نیست.

قرائت دوّم: حکومت دینی حکومتی است بر دو محور:

اول: رعایت رضایت خداوند، که خود با دو امر تأمین می‌شود، یکی دنبال‌کردن اهداف متعالی دین، دیگری عدم منافات قوانین جامعه با احکام شرع. در مجموعه پروای دین و دغدغه خدا و آخرت را داشتن.

محور دوم: رعایت رضایت مردم. حکومت برخاسته از مردم و برای خدمت به مردم است. تأمین رضایت مردم به شرط عدم منافات با محور اوّل لازم است.

ادارهٔ جامعه امری عقلانی است. رعایت ضوابط دینی در جامعه‌ای که اکثریت آن را دینداران تشکیل می‌دهند اقتضای تدیّن است. لذا حکومت دینی یعنی «تدبیر عقلانی جامعه با نظارت قانونی دین». حکومتی مشروع است که ضوابط دینی را همراه با رضایت مردمی توامان برآورده سازد. با مخدوش‌شدن هریک از دو محور، حکومت مشروعیت خود را از دست می‌دهد. از منظر دین حکومتی که ضوابط دینی را زیرپا بگذارد ولو مورد پذیرش اکثریت مردم باشد، غیردینی و در نتیجه نامشروع است، هکذا حکومتی که مورد پذیرش اکثریت مردم جامعه نباشد ولو قوانینش مطابق شریعت باشد، فاقد مشروعیت است. براین اساس دیکتاتوری صالح مردود است، لذا حکومت دینی را می‌توان مردسالاری دینی یا تئودمکراسی نامید. واضح است که این حکومت دینی تنها در جامعه‌ای امکان تحقق دارد که اکثریت آن دینداران متمایل به چنین حکومتی باشند.

بعلاوه تجربهٔ بشری در چنین حکومتی نقشی بسزا دارد، چرا که ابعاد حکومت و شیوهٔ حکومتداری از امور متغیرند و در زمرهٔ امور ثابتی نیستند که شارع مقدس وظیفهٔ خود بداند به تبیین

آنها اقدام کند. آنچه در متون دینی آمده، اصولی بسیار عام و کلی در زمینهٔ اهداف و ادارهٔ جامعه است که با نمونه‌هایی زمانمند تکمیل می‌شود. اما شیوهٔ ادارهٔ جامعه، امری عقلانی است که متناسب با مقتضیات زمان و مکان تغییر می‌کند. شکل حکومت از ذاتیات حکومت دینی نیست، بلکه از امور متغیر و زمانی است. تبلور رضایت مردم زمانی در امر بیعت بود و امروز در رأی اکثریت و شکل پارلمان و شورا. در این قرائت ذاتی حکومت دینی دو امر است: رعایت ضوابط دین و تحصیل رضایت مردم. دربارهٔ نظریه‌های مختلف حکومت دینی از دیدگاه فقهای شیعه در جای دیگر سخن گفته‌ام[1] و بحث دربارهٔ دیدگاه متکلمان و فلاسفه در زمینهٔ حکومت دینی به شکل جزئی و مفصل مجالی دیگر می‌طلبد.

سه: جامعهٔ مدنی و حکومت دینی

به دنبال پاسخ به این دو سؤال بودیم: آیا در حکومت دینی شکل‌گیری جامعهٔ مدنی ممکن است؟ آیا در جامعهٔ مدنی برپایی حکومت دینی امکان دارد؟ جامعهٔ مدنی و جامعهٔ توده‌وار را شناختیم و با قرائت‌های مختلف حکومت دینی نیز به اجمال آشنا شدیم. اکنون نوبت سنجش ضوابط جامعهٔ مدنی و جامعهٔ توده‌وار با دو قرائت اصلی حکومت دینی است.

قرائت اوّل از حکومت دینی تنها در جامعهٔ توده‌وار امکان اقامه‌شدن دارد و جامعهٔ مدنی این قرائت از حکومت دینی را برنمی‌تابد. اقتدار چنین حکومتی با ذره‌ای‌ترشدن جامعه، سرکوب نهادهای مدنی، تهییج احساسات و عواطف مردم و تسطیح اندیشه‌ها تأمین می‌شود. در این‌گونه حکومتها مشارکت آزادانه و مختارانه شهروندان جای خود را به بسیج توده‌ای می‌دهد. نوعی مدیریت غیرمسئول در مقابل شهروندان به جای مدیریت عقل جمعیِ مسئول و تحت نظارت جامعهٔ مدنی، جامعه را هدایت می‌کند. در آنجا که مردم در تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی و مشروعیت حکومت دخیل نباشند و ارباب قدرت سیطرهٔ خود را مشیّت الهی و تقدیر آسمانی می‌پندارند و تصور می‌کنند در برنامه‌ای که از سوی ایدئولوژی منحصر به‌فرد تنظیم شده برای مردم تکلیفی جز اطاعت محض و تبعیت بی‌چون و چرا از رهبران پیش‌بینی نشده، تحقق جامعهٔ مدنی ممتنع است. در چنین جامعه تشکل نهادهای مستقل از دولت و بدون حضور نمایندهٔ رهبر و متکی بر بودجه شهروندان آزاد خروج علیه حکومت و اقدام علیه امنیت ملی معنی می‌شود. مردم یا پیرو منویات و رهنمودهای رهبران هستند یا معاند و منحرف و تحت تأثیر تبلیغات استکبار جهانی. در چنین جامعه‌ای، مفاهیمی از قبیل آزادی، دمکراسی، قانون اساسی، جامعهٔ مدنی، مدارا و... کالاهای غربی است و آب دهان کفار.

این دیدگاه معتقد است که با پیاده کردن تعالیم کتاب و سنت و ساختن جامعه‌ای شرعی مبتنی بر

---

۱. کتاب ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، نشرنی، تهران، ۱۳۷۶.

ضوابط فقهی متدینان و متشرعان موظفند راضی باشند و بی‌شک رضایت کامل دارند و اگر راضی نباشند تردیدی نیست که تحت تبلیغات سوءدشمنان قسم‌خوردهٔ دین قرار گرفته‌اند. افکار عمومی که به‌سادگی آلت دست کارگردانان تهاجم فرهنگی واقع می‌شود نمی‌تواند ضابطهٔ مدیریت اجتماعی و سکانداری سیاسی واقع شود. کمال بی‌خردی است که تشخیص مصالح جامعه از سوی عالم عادل بصیر به کناری نهاده شود و زمام جامعه بدست افکار عمومی و رضایت مردم و رأی اکثریت سپرده شود. دینی که شعار آن «اکثرهم لایعقلون» است، نمی‌تواند پذیرای لیبرالیسم و دمکراسی و جامعهٔ مدنی باشد. خداوند شیخ شهید فضل‌الله نوری را رحمت کند که در غوغای مشروطه‌خواهی بدرستی تشخیص داد که این قبایی است به قامت فرنگیان دوخته، همچنانکه آن زمان برخی آقایان تحت تأثیر تبلیغات غربیان مشروطه را با دین سازگار دیدند، سازگاری جامعهٔ مدنی با اسلام نیز تأثر از لیبرالیسم غربی است. اگر هم در استعمال جامعهٔ مدنی اصرار دارید، باید مشخص کنید که جامعهٔ مدنی اسلامی یعنی همان مدینةالنبی.

اما در قرائت دوم از حکومت دینی یعنی مردم‌سالاری دینی یا تئودمکراسی، شکل‌گیری جامعهٔ مدنی ممکن است. هکذا در جامعه مدنی متشکل از اکثریت دینداران برپا شدن این‌گونه حکومت دینی امکان دارد، زیرا تمام ضوابط برشمرده برای جامعهٔ مدنی با این‌گونه حکومت دینی توافق دارد. در جامعهٔ مدنی برآمده از شهروندان دیندار، هویت فردی و زندگی خصوصی از تعرض دولت مصون است، تشکل‌های مدنی مستقل از دولت آزاد است، چراکه حکومت راز اقتدار خود را در قوت و رشد جامعهٔ مدنی یافته است. در چنین جامعه‌ای خردورزی و تعقل و سؤال از هر چیز مستحسن است و حقوق مشروع شهروندان برابر قانون رعایت می‌شود. مساوات در برابر قانون، مشارکت در تمامی سطوح قدرت و رقابت برای بدست‌گیری قدرت با رعایت ضوابط دینی در جامعهٔ مدنی جریان دارد. در این قرائتِ حکومت دینی، دولت کارگزار شهروندان است نه قیّم و ولیّ آنان. و شهروندان آزاد دیندار، کارفرمای دولت هستند نه محجور و مولّی‌علیهم، لذا دولت در مقابل مردم مسئول و تحت نظارت ایشان است.

این‌که جامعه مدنی نخستین بار در غرب کشف شد چیزی از قدر و قیمت آن نمی‌کاهد. مگر مشروطیت و جمهوریت چنین نبوده است. صحت و سقم یک اندیشه، یک روش، یک مفهوم به خاستگاه آن بستگی ندارد، نه هرچه از شرق برخاسته درست است و نه هرچه از غرب آمده لزوماً غلط و ناصحیح. ما پیرو آن امامی هستیم که به ما آموخت «من قال» را رها کنید و «ماقال» را دریابید.[1] مگر فلسفه اول بار از غرب و یونان وارد جهان اسلام نشد؟ حنابله و اهل حدیث و اصحاب ظاهر و اشاعره فلسفه را تخطئه کردند چون آن را سؤر کفار اعلام کردند، اما متفکران شیعه آن را در خدمت عقلانی‌کردن اعتقادات دینی بکار گرفتند. ما به پیروی از اولیاء دینمان حکمت و حق را از هر

---

۱. امام علی(ع): انظر الی ما قال و لاتنظر الی من قال.

خاستگاه و سرزمین و گوینده‌ای پذیرائیم.[۱] حقیقت وطن ندارد. آنان که با مردم‌سالاری، آزادی، قانون، مشروطیت قدرت سیاسی، جمهوریت، نظارت بر قدرت، سؤال و استیضاح حاکم، محدودیت قدرت‌های مطلقه بنام این‌که از غرب‌آمده ستیز می‌کنند، آیا احتمال نمی‌دهند بیش از آنکه سودای دفاع از دین و شرع و فقه را درسر داشته باشند، تحت تأثیر رسوبات اندیشهٔ استبداد شرقی و شاهنشاهی دوهزار و پانصدساله باشند؟

مطمئن باشید تقدیس استبداد و اختیارات مطلقه و قدرت نظارت‌ناپذیر و مادام‌العمر و غیرمسئول در مقابل ملت بیش از آنکه ریشهٔ شرعی و فقهی داشته باشد صبغهٔ عرفی و بومی دارد. عادات محلّی چنان زنگاری بر اندیشهٔ دینی کشیده است که به سادگی قابل زدودن و پالایش نیست. باید با اندیشهٔ غربی نقادانه برخورد کرد، آنچنانکه با منش و روش عرفی که لباس دین و تشرع پوشیده نیز منتقدانه مواجه شد. نه شیفتگی به آنچه دیگران آورده‌اند، نه تصلب و و تحجّر نسبت به سنت عرفی خودمان. یک مثال بزنم. از لیبرالیسم مؤلفه‌ای که آزادی از عبودیت و اوامر الهی و نفی مرجعیت امر ماورای انسان است را نمی‌پذیریم، اما مؤلفه‌ای که نافی استبداد و تحمیل رأی اقلیت به اکثریت و سلطهٔ ارباب قدرت حتی در لباس دین است گرامی می‌داریم. بنا بر قرائت دوّم دیندار هر پدیدهٔ جدیدی راکه منافی اهداف متعالی دین و احکام شرع نیابد به خدمت می‌گیرد. او در مواجهه با دنیای جدید پروای دین دارد اما این دغدغهٔ مبارک باعث نشده که عقل و تجربهٔ بشری را به کناری بگذارد و «حسبنا کتاب‌الله» بگوید.

برای تحقق واقعی «جمهوری اسلامی» ایدهٔ جامعهٔ مدنی ایده‌ای مناسب است. تحقق جامعهٔ مدنی به تعمیق مبنای جمهوریت نظام می‌انجامد. در این دو دهه شاهد نفوذ تدریجی اندیشه‌ای متحجّر و غیربصیر هستیم که می‌خواهد حقارت و ضعف بینش خود را بنام دین بر جامعه تحمیل کند. به کدخدایی می‌ماند که برای بقای ریاست خود از گسترش و توسعهٔ روستایش جلوگیری می‌کند. اندیشه‌ای که جمهوریت را تعارف می‌داند، رجوع به رأی مردم را تشریفاتی می‌پندارد، دیکتاتوری صالح، استبداد منور و حکومت مطلقه روحانیت را حکومت عدل اسلامی معرفی می‌کند. در مقابل این اندیشهٔ واپس‌گراکه اگر کاملاً مسلط شود نتیجهٔ محتوم آن دین‌زدایی ولائیسم خواهد بود، چاره‌ای جز روشنگری، آموزش حقوق عمومی به مردم نداریم. مصلحان دینی می‌باید نسبت به استفاده ابزاری از دین و مقدسات دینی از سوی قدرت‌طلبان حساس باشند. بازتولید مناسبات استبدادی و سلطنتی در قالب دین و شرع و مقدسات ولایت مطلقه فقیه آغاز شده است.

جمهوری اسلامی اگر جامعهٔ مدنی را به‌مثابهٔ یک روش به خدمت نگیرد، و درنتیجه به اقتدار ملی نهادهای آزاد و مستقل و خودجوش مردمی متکی نباشد دو راه در پیش رو خواهد داشت: یکی

---

۱. امام علی(ع): خذالحکمة انّی کانت. الحکمة ضالة المؤمن، فخذ الحکمة ولو من اهل النفاق. (*نهج‌البلاغه*، حکمت ۷۶ و ۷۷).

توسل به سرکوب، خشونت، خفقان، ترور، ارعاب و در مجموع استفاده از زور برای تحمیل قرائت خاصی از دین و حکومت دینی، و دیگری توسل به قدرت خارجی و وابستگی به اجنبی. امید آن دارم که راه‌حل خردمندانه جامعهٔ مدنی راه را بر شیوهٔ مذموم جامعهٔ توده‌وار یا وابستگی ببندد و این روش معقول در خدمت اهداف متعالی دین قرار بگیرد و در عمل سازگاری روش جامعهٔ مدنی با قرائت مردسالار از حکومت دینی را در جمهوری اسلامی شاهد باشیم. ان‌شاءالله.

جامعهٔ مدنی به مثابهٔ یک روش[1]

● تعریف شما از جامعهٔ مدنی چیست؟

○ از جامعه مدنی یا Civil Society سه تلقی مختلف در جامعه‌شناسی به‌ویژه جامعه‌شناسی سیاسی به عمل آمده است. بدون توجه به این طبقه‌بندی مباحث متداخل و گاهی دچار اشتراک لفظی و رهزنی علمی می‌شود.

ــ تلقی اول، جامعه مدنی به‌مثابه فرهنگ است.

ــ تلقی دوم، جامعه مدنی به‌مثابه ایدئولوژی است.

ــ و تلقی سوم، جامعه مدنی به‌مثابه یک روش است.

هریک از سه تلقی فوق کاملاً با یکدیگر متفاوت است و برای هریک قائلینی وجود دارد. مراد از جامعه مدنی به مثابه یک فرهنگ به‌معنای تحقق شرایط خاص عینی با ارزش‌های ویژه در بخشی از جهان است. به روایت منطقیون، این جا جامعه مدنی به‌عنوان یک قضیه خارجیه است که پس از رنسانس در غرب رخ داده است. براساس این تلقی، زمانی که از ناسازگاری جامعه مدنی و دین سخن به میان می‌آید از سکولاریزم، دین‌گریزی، عقل‌ابزاری و مسائل اخلاقی برخاسته از آنها به‌عنوان خصایص ذاتی جامعه مدنی بحث می‌شود و با دیانت کاملاً ناسازگار می‌باشد.

تلقی دوم تا حدودی نزدیک به تلقی اول است، منتها راویان این تلقی سعی دارند از نخستین تجربه جامعه مدنی در غرب، اصولی را به‌عنوان ایدئولوژی انتزاع کنند و خصایص بومی آن را حذف و در چهارچوب یک قالب برای اداره دنیای خود و مردم مورد استفاده قرار دهند. این دسته معتقدند که خیر دنیا و سعادت امروزین بشر در گرو تحقق ایدئولوژی جامعه مدنی است. این مفهوم از جامعه مدنی در خارج از مرزها کم‌رنگ است.

تلقی سوم جامعه مدنی به‌مثابه روشی است که علمی‌تر و برای ما بیشتر محل توجه و بحث می‌باشد. مراد از روش، متدی برای اداره جامعه است. فرهنگ و ایدئولوژها و ادیان متفاوت به جز اندیشه‌های استبدادی و توتالیتاریستی ممکن است این روش را در جهت سعادت جامعه به‌خدمت خود بگیرند. من به همین تلقی سوم از جامعه مدنی اعتقاد دارم یعنی جامعه مدنی به‌مثابه روش.

● از دیدگاه تاریخی، جامعه مدنی به مثابه روش، از چه تحولات بنیادین برخوردار بوده است؟ و در عصر حاضر چگونه شکل می‌گیرد؟

---

۱. روزنامهٔ *خرداد*، تهران، آذر ۱۳۷۷.

○ جامعه مدنی به‌مثابه یک روش مثل همه مفاهیم اجتماعی و سیاسی دیگر از تطور بنیادی برخوردار بوده است. لذا به‌طور خلاصه به رویکردهای گوناگون به روش، برای سامان اجتماعی را اشاره می‌کنم. هرچند تنها تلقی چهارم را می‌توان تلقی اصل در جامعه مدنی ذکر کرد. نخستین رویکرد، رویکرد کلاسیک یونان از نگاه افلاطون، ارسطو، سیسرون و امثالهم به جامعه مدنی است. در این تلقی جامعه سیاسی و جامعه مدنی درهم تنیده است و در آن تفکیکی میان جامعه و دولت مشاهده نمی‌کنیم. این دیدگاه معتقد به مدنی بالطبع‌بودن انسان است. مهم‌ترین خصلت رویکرد کلاسیک یونانی به جامعه مدنی، رهایی از جامعه بربریت و زندگی تحت نظر قانون است. سیسرون که نخستین‌بار واژه جامعه مدنی با دولت‌شهرهای یونانی را با ویژگی‌های یکتای خود به‌کار برده است، بیش از این چیزی افاده نمی‌کند. این تلقی، تلقی پیشامدرن است و در بحث ما این تلقی مراد نیست.

ــ تلقی دوم از جامعه مدنی، تلقی کلاسیک لیبرال است. اکثر نقادان داخلی نقدهای خویش را حول و حوش این مفهوم که در تحولات قرون شانزدهم و هفدهم تولد یافته انجام داده‌اند. این نقادی‌ها شامل اندیش‌های هابس (البته هابس لیبرال نیست اما نکاتی را ذکر کرده که متفکرین بعدی لیبرال از آن استفاده کرده‌اند)، لاک، روسو، میل و بنتام می‌شود. در گرایش دوم تفکیکی میان جامعه و دولت مشاهده می‌شود. منتها محل تأکید این اندیشه در بحث جامعه مدنی بر قانون (که در دولت‌شهرهای یونان سابقه داشته است)، برابری (به‌ویژه از روسو به این طرف) و آزادی است. در این اندیشه تقابل جامعه مدنی با جامعه طبیعی است به این معنا که جامعه مدنی از حالت بسیط طبیعی به‌در آمده و قوانین حاکم بر آن نیز ضمن خروج از دایره قوانین طبیعی به حوزه قوانین وضعی تغییر یافته‌اند که به اختیار و اراده آزاد انسان‌ها وضع شده‌اند. مناسبات حکومت براساس اختیار انسان و نه جبر و زور حاکمان، شکل می‌گیرد. حرکت به‌سوی فردگرایی و سکولاریسم از خصلت‌های این مرحله از جامعه مدنی است. از آن‌جا که این تحولات در دوره رنسانس در حال شکل‌گیری است، قانونی که مطرح شده، در برابر قانون الهی کلیسا است.

ــ تلقی سوم جامعه مدنی که اساساً در آثار نقادین وطنی جامعه مدنی منعکس نشده، تلقی مارکسیست‌های کلاسیک از جامعه مدنی است. مارکسیست کلاسیک از جمله مارکس و انگلس تلقی مثبتی از جامعه مدنی ندارند. آنها معتقدند اگر دولت از طبقه کارگر باشد، جامعه مدنی، با نوعی بورژوازی لیبرال همراه است لذا ویژگی اصلی آن در این اندیشه تقابل ناسازگاری و آشتی‌ناپذیری میان دولت و جامعه مدنی است. از این دیدگاه جامعه مدنی بورژوازی لیبرال باید حذف و جای آن حکومت کارگری و نیروی پرولتاریا جایگزین شود. این سخن در نئومارکسیست‌ها اصلاح شده است.

ــ تلقی چهارمی که از همه موارد فوق برای ما مهم‌تر است قرائت مدرن از جامعه مدنی نزد متفکران متأخر است که از بوته نقادی‌ها به‌در آمده و از مشکلات کمتری برخوردار است. این تلقی

وامدار هگل است. هگل نکته‌ای را ذکر کرده که در تلقی متفکران معاصر بسط و گسترش یافته است. این تلقی در تلقی دوم ریشه دارد، و ازجمله قائلین مهم آن جان کین، کلاس اوفه، و کوهن را می‌توان نام برد. در این اندیشه، مقوم جامعه مدنی حوزه واسطه‌ای است که بین آحاد جامعه و دولت قرار دارد. به‌عبارت دیگر قلمرویی است که فراتر از منفعت فردی بوده و تحت سیطره قدرت رسمی نیز نیست. این دو ویژگی اصل جامعه مدنی است که موارد دیگر را باید در این دو قرار بدهیم. فی‌الواقع جامعه مدنی حوضچه‌ای است که مردم در آن به‌عنوان آحاد و افراد با دو هدف اساسی متشکل می‌شوند:

۱. ابتدا خواست‌هایشان را تنظیم می‌کنند.

۲. سپس خواسته‌هایشان را به دولت ارائه کرده و از این طریق دولت را هدایت می‌کنند. در تلقی چهارم برخلاف تلقی سوم نه‌تنها تقابلی میان دولت و مردم وجود ندارد بلکه میان آنان اصل تعامل و ترابط در قالب تشکل‌ها وجود دارد. همچنین تشکل‌های مردم براساس اختیار و آزادی آنان شکل می‌گیرد.

در مقابل جامعه مدنی در تلقی چهارم، جامعه توده‌ای است یعنی Civil Society در مقابل Mass Society قرار می‌گیرد.

اگر جامعه مدنی تشکیل نشده باشد، دولت با توده مردم روبه‌روست، اما اگر جامعه مدنی تشکیل شده باشد دولت دیگر با افراد ذره‌ای و اتمی سروکار ندارد بلکه با گروه‌های متشکلی مواجه است که خواسته‌های خود را در چهارچوب قانون ارائه می‌کنند، آن ویژگی قانون در تلقی اول کاملاً در تلقی چهارم نیز نهفته است. لذا جامعه مدنی، جامعه‌ای با خصلت قانونی است. برای پاسخ به بخش دوم سؤال می‌توان گفت در این تلقی جامعه مدنی، جامعه‌ای متشکل از پایین است و دولت‌ها در شکل‌گیری این دسته از تشکل‌ها به‌ویژه از نظر اقتصادی هیچ‌گونه نقشی ندارد، بلکه باید هزینه چنین تشکلی توسط مردم تأمین شود. براین اساس مدیریت تشکل‌ها نیز با انتخاب آزاد تعیین می‌شوند. به‌عبارت دیگر، تشکل‌ها در جامعه مدنی خصلت انتخابی دارند و مهم‌ترین کارکرد آنها نیز ایجاد رقابت و مشارکت است. با مشارکت در تصمیم‌گیری‌های کلان جامعه به یاری دولت می‌شتابد و با رقابت آزاد عملاً منجر به سلامت سیاسی و پیشرفت جامعه می‌شود. ویژگی اساسی دیگر جامعه مدنی تکثر بوده و در آن تنوع آراء اجتماعی و سیاسی و صداهای مختلف در چهارچوب قانون به رسمیت شناخته شده است. از این طریق جامعه با نشاط مبتنی بر تکثر پدیدار می‌شود. در چنین جامعه‌ای مردم ذیحقند، اگر این حق به رسمیت شناخته نشود، هیچ‌گاه جامعه مدنی تحقق نخواهد یافت. لذا جامعه مدنی به‌مثابه یک روش در خصلت اصلی‌اش یعنی استقلال از دولت به‌عنوان حدواسط میان مردم و دولت تجلی می‌یابد. اگر کسی می‌خواهد جامعه مدنی را نقد کند یا بپذیرد، باید به این خصلت اساسی توجه کند.

● اگر کسی جامعه مدنی را نپذیرد چه اتفاقی می‌افتد؟

○ اگر کسی جامعه مدنی را نپذیرد، یا باید به توتالیتاریسم و یا به استبداد فردی رضایت بدهد. به‌عبارت دیگر نفی جامعه مدنی به‌مثابه روش، به نوعی تمامیت‌خواهی منجر می‌شود. و به‌تدریج تمامی عرصه‌های جامعه تحت یک حکومت توتالیتر قرار می‌گیرد که من نام آن را استبداد اکثریت توده مردم می‌گذارم. در این‌جا حکومت توتالیتر در تمامی عرصه‌ها، اعم از خصوصی و عمومی رهنمود می‌دهد و تعیین تکلیف می‌کند. دیگر این‌که نفی جامعه مدنی به‌نوعی استبداد فردی به از بین‌رفتن رقابت و مشارکت منجر می‌شود و آزادی‌های اساسی نیز از میان می‌رود.

با توجه به مسایلی که ذکر کردم، جامعه مدنی به‌مثابه روش، متکفل به سامان درآوردن جامعه به‌عنوان حلقه واسط میان حیات خصوصی مردم و دولت به عنوان قدرت قاهره سیاسی است.

همان‌گونه که گذشت ویژگی اساسی آن نیز تشکل آزاد، مشارکت، پلورالیسم، رقابت، به رسمیت‌شناختن حقوق مردم و... است.

● با توجه به تعاریف و ویژگی‌هایی که درباره جامعه مدنی ذکر کردید، بفرمایید جامعه مدنی دینی از چه تعریفی برخوردار است و آیا با جامعه مدنی قابل جمع‌شدن هست؟

○ جامعه دینی از دو خصلت اصلی به‌صورت توامان برخوردار است و هرگاه هریک از دو خصلتی که اشاره می‌کنم مرتفع شود، جامعه دینی نخواهیم داشت:

۱. همه یا اکثریت مردم دیندار باشند، پس اگر جامعه‌ای داشته باشیم که دینداران در آن در اقلیت باشند جامعه دینی نیز منتفی خواهد بود.

۲. نکتهٔ دوم که از نکتهٔ اول مهم‌تر است این است که دین دغدغه اصلی اکثریت مردم جامعه باشد. به‌عبارت دیگر دینداران در هر عمل خود سودای دین داشته باشند و دین را همواره به‌عنوان داور بپذیرند به این معنا که اگر دین، فعلی را جایز ندانست و مخالف سعادت فردی و اجتماعی دانست به‌سادگی چنین فعلی از سوی وجدان عمومی جامعه کنار گذاشته شود و اگر دین مطلبی را مورد تأیید قرار داد به‌سادگی مورد تأیید و تبعیت جامعه قرار بگیرد.

● البته مسائل همیشه این چنین واضح و روشن نیستند. علت نیز تغییر عرف در طی زمان و در مکان خاصی است. علاوه برآن ممکن است نمایندگان رسمی دین، برداشت یا قرائتی با نام دین به‌عنوان سعادت فردی و اجتماعی افراد ارائه کنند که حتی با عقاید پیروانشان در تخالف کامل باشد در این صورت حاکم دینی، با مردم دینی، که احکام دینی را نمی‌پذیرند چگونه باید برخورد کند؟

○ در این‌جا بحث را با سؤالی دیگر آغاز می‌کنم که آیا ضابط اجرای دین صرفاً دولت دینی است که نماینده آن نیز حاکم دینی است؟ یا این که در جامعه دینی ضوابط مختلفی را برای اجرای دین باید پیش‌بینی کنیم ضمن آن‌که از حیث این‌که امر دینی الزامیات دین باشد یا غیرالزامیات با یکدیگر متفاوت هستند. امروزه ما بسیاری از مسائل را دینی می‌دانیم که در حوزه الزام‌های دین وارد نشده است. به‌عبارت چه‌بسا دیگر جنبه عرفی دارد تا دینی. برای اجرای الزام‌های دینی خود دین مقرراتی

را پیش‌بینی کرده است، منتهی اگر عمل نشد، مجازات دنیوی و اخروی دارد.

به‌عنوان نمونه پذیرش امر به معروف ونهی از منکر از سوی اکثر فقها با توجه به احتمال تأثیر است. یعنی احتمال تأثیر به عنوان شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، اگر حاصل نباشد وجوب امر به معروف و نهی از منکر منتفی می‌شود. به بیان علمی‌تر اگر ما بتوانیم با روش‌هایی زمینه‌های فرهنگی را به گونه‌ای آماده سازیم که فرهنگ دینی ما امکان نفوذش در جامعه بیشتر باشد، انجام امر به‌معروف و نهی از منکر با آن روش‌ها الزامی است. در غیر این صورت اصل مسئله منتفی است. به عبارت دیگر برخورد قالبی و صوری با احکام دینی از جمله امر به معروف و نهی از منکر برای اسقاط تکلیف، نه‌تنها احکام دین را در جامعه پیاده نمی‌کند، بلکه به موضع‌گیری و عکس‌العمل افراد در مقابله با دین نیز منجر می‌شود لذا اگر شرایط مقدماتی امر به معروف و نهی از منکر که کاملاً منصوص، یعنی مبتنی بر آیات شریفه و یا روایات معصومین است رجوع نماییم درخواهیم یافت که بر ایجاد محیطی برای تأثیر اوامر و نواهی دینی بسیار تأکید شده است. ما به دنبال اجرای احکام دینی هستیم نه صرف سلب تکلیف از خودمان مبنی بر این‌که ما گفتیم ولی اجرا نکردند. بنابراین باید به گونه‌ای عمل کنیم که وجدان جامعه اجازه پذیرش منکر را به خود ندهد، لذا جامعه‌ای که نسبت به منکرات عکس‌العمل نشان نمی‌دهد، باید طی یک بررسی علمی به تحولاتی که منجر به چنین پدیده‌ای شد، واقف شویم.

● برگردیم به بحث اصلی، جنابعالی دو خصلت اساسی برای جامعه دینی ذکر کردید، ابتدا اکثریت مردم دیندار باشند دیگری دغدغه اصلی مردم دین باشد، اکنون این سؤال مطرح است که با توجه به این دو خصلت، جامعه دینی از نظر سیاسی از چه روش و مناسباتی برخوردار است؟

○ معتقدم جامعه دینی به لحاظ روش اداره جامعه و مناسبات و نحوه توزیع قدرت، یعنی روابط کانونهای قدرت با مسایلی که مرتبط با قدرت سیاسی است به دو روش امکان‌پذیر است. روش اول بسته، غیردموکراتیک، یا مبتنی بر توتالیتاریسم و یا مبتنی بر استبداد فردی است، ویژگی اصلی این روش، اعتقاد به کسب اجازه از نماینده حکومت که نماینده خدا نیز محسوب می‌شود جهت انجام هر فعلی در حوزهٔ عمومی است. همچنین براساس این روش اعتقاد به این که ما درباره هر مسئله‌ای، از متن دین، می‌توانیم برنامه دینی و راهکار جزیی دینی ارائه کنیم، الزامی است.

روش دیگر برای اداره جامعه، روش دموکراتیک و غیر توتالیتر است. در این روش اداره جامعه براساس تجربه بشری و امکان حل مسئله با رجوع به عقل بشری است. به‌عبارت دیگر در این روش رعایت محرمات و واجبات الهی ضروری است و هیچ هدف الهی نیز مغفول نمی‌ماند. در عین‌حال در اداره جامعه از تجربه و عقلانیت بشری استفاده می‌شود. منتهی سودای دین‌داشتن و رعایت ضوابط دینی متناسب با مقتضیات زمان و مکان و به شیوه‌های خردمندانه صورت می‌گیرد و صیانت از باطن و معنویت دین غرض اصلی رعایت صور و مراسم شرعی محسوب می‌شود نه برعکس. در این میان وقتی می‌گوییم جامعه دینی، این بحث خود مبهم است. بلکه باید مرادمان از این بحث را

روشن بکنیم که به کدام‌یک از انواع جوامع دینی جامعه دینی توتالیتر جامعه دینی غیرتوتالیتر یا جامعه دینی دمکراتیک و جامعه دینی غیردموکراتیک نظر داریم.

● حال با توجه به اشکال سیاسی که از جوامع دینی مطرح کردید، آیا جامعه دینی که پیروان آن مایلند احکام متقن و لایتغیر الی یوم‌القیمه را پیاده کنند با جامعه مدنی سازگار هست؟ پارادوکس میان این دوکه دومی به دنیایی با تغییرات دائمی می‌پردازد و اولی به اصول ثابت و لایتغیر را چگونه حل می‌کنید؟

○ با توجه به صحبت‌های پیشین، جامعه دینی توتالیتر، هرگز با جامعه مدنی سازگار نیست و در تعارض بنیادی با یکدیگر قرار دارند. برادرانی که در جامعه ما از پارادوکسیکال‌بودن جامعه مدنی و جامعه دینی سخن می‌گویند، تلقی‌شان از جامعه دینی، جامعه دینی توتالیتر و تلقی‌شان از جامعه مدنی به مثابه ایدئولوژی و یا فرهنگ و یا تلقی کلاسیک لیبرال است و هرگز مطالعات خود را توسعه نداده‌اند تا جامعه مدنی را ابتدا به‌مثابه روش و سپس خصلت اساسی جامعه مدنی راکه بحث فراروی از منفعت خود و استقلال از دولت و در مرحله بعد بحث رقابت، مشارکت، پلورالیسم سیاسی و... است مورد بررسی قرار دهند. به بیان دیگر جامعه مدنی قابل تحقق در میان دینداران مختصاتی دارد، لذا باید دید که جامعه مدنی در کجا و کدام جامعه می‌خواهد مستقر شود. اگر اکثریت در جامعه‌ای دین را به‌عنوان منبع ارزش نپذیرفته باشند، در این‌صورت جامعه مدنی دینداران و درنتیجه جامعه مدنی دینی نخواهیم داشت، لذا این بحث در جامعه‌ای مصداق دارد که اکثریت آنان دیندار هستند و اکثریت آنان دغدغه دینی دارند و دین‌داورند، سخن ما در این است هرچیزی که با رضایت مردم پذیرفته شود جزء ضوابط و قوانین جامعه می‌شود. اگر جامعه‌ای دین را با رغبت پذیرفته است مانند ضوابط دمکراسی، مشارکت و رقابت آزاد... همه در جرگه ضوابط و اصول آن جامعه قرار می‌گیرند. لذا این سخن که چون قوانین دینی قوانین وحیانی است و خارج از اراده مردم است بنابراین هیچ‌گاه نمی‌تواند در جامعه‌ای که ضابطه‌اش قانون مبتنی بر رضایت مردم است پیاده بشود، محلی از اعراب ندارد، اگر پذیرفتیم که مردم با رضایت قبول کرده‌اند که این قوانین (قوانین الهی شامل احکام و تکالیف) از منبعی مشتمل بر خیر مردم نازل شده‌اند، لذا مانند ضوابط دمکراسی جزء ثوابت آن جامعه قرار می‌گیرد.

● اما جامعه مدنی جزء حوزه‌ای است که تقریباً کلیت زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آدمیان به‌ویژه حوزه حقوق خصوصی و داشتن حق در برابر تکلیف را دربرمی‌گیرد؟

○ احکام دینی در حوزه الزام‌ها یعنی واجبات و محرمات همه عرصه‌های اجتماعی را دربرنگرفته‌اند، بلکه عرصه فراخ و بسیار بزرگی داریم به‌نام منطقه‌الفراغ یا حوزه مباحات، اکثر مسائل سیاسی اجتماعی در حوزه مباحات قرار دارد. به بیان ساده‌تر شارع مقدس در این حوزه گسترده اهدافی کلی مشخص فرموده و مواردی نیز درباره محرمات و واجبات عنوان کرده اما مابقی قضایا را به عقل بشری واگذار کرده تا با توجه به اهداف متعالی دین، محرمات و واجبات شرعی،

زندگی خود را سامان بدهند. این حوزه، حوزه غیر الزام‌هاست. مرحوم میرزای نایینی، فقیه بزرگ معاصر، زمانی که همین مسائل حدود ۸۰سال پیش در دوران مشروطه مطرح بود، می‌فرمایند: «برادران، قانون مورد اعتقاد همه ما، قانون شرع است و این الزامیات که همگی ما باید آنها را رعایت بکنیم منافی با قانونگذاری آزادانه و اختیاری در حوزه منطقه‌الفراغ و حوزه مباحات نیست.» ما در حال حاضر در مسائل اجتماعی نوعاً با برنامه‌ها و قوانین بشری روبه‌رو هستیم که هیچ برخوردی با قوانین و احکام الهی نمی‌کنند. در مواردی نیز اگر تزاحمی در برخی مسائل پیش بیاید از آنجاکه وجدان عمومی جامعه، دینی است، قطعاً قوانین به گونه‌ای وضع می‌شود که هیچ ناسازگاری با قوانین الهی نداشته باشد. در این زمینه دو تجربه اساسی در تاریخ معاصر ایران داشته‌ایم و به‌نظر بنده جامعه مدنی تجربه سوم بوده است. تجربه اول مشروطیت، تجربه دوم جمهوری اسلامی، و تجربه سوم جامعه مدنی است.

در تجربه اول زمانی که مشروطه مطرح شد، مرحوم شیخ فضل‌الله نوری و همفکران ایشان به این عنوان که مشروطه خلاف شرع انور است مراد از آزادی نزد مشروطه‌خواهان، را لاابالی‌گری و زیر پاگذاردن احکام نبوی و قرآن و سنت، و از بین‌بردن اختلافاتی که خدا و رسول آنها را به رسمیت شناخته‌اند، ذکر کردند. لذا شعار اساسی مشروعه‌خواهان مبتنی بر نفی مساوات، نفی قانون ونفی آزادی و درنهایت تأیید استبداد بود. به‌عبارت دیگر تأیید شرعی استبداد در محتوا و بطن جریان مشروطه‌ستیزی قرار داشت. نایینی در مقابل این جریان اعلام کرد وقتی می‌گوییم آزادی، مرادمان آزادی از شرع نیست بلکه آزادی با رعایت ضوابط شرعی است، زمانی که می‌گوییم مساوات، مساوات در مقابل اختلافاتی که پیامبراکرم(ص) به رسمیت شناخته است، نیست. بلکه مساوات در مقابل قانون است، زمانی که می‌گوییم قانون منظور کنارگذاشتن تشریعات شرع مقدس نیست. بلکه معتقدیم شرع الزام‌هایی را مطرح کرده و جا را برای غیرالزاماتی باز گذاشته که ما قادریم با عقل بشری به تدبیر امور در آن حوزه بپردازیم. نخستین بار نایینی در این بحث به زمان و مکان اشاره می‌کند. دنباله آن را مرحوم امام(ره) مطرح کردند. نایینی معتقد است با درنظرگرفتن مقتضیات زمان و مکان و حلال‌نکردن هیچ حرامی، می‌توانیم قانونگذاری و برنامه‌ریزی کنیم و این همان ماهیت بحث مشروطه است که اگر اجرا می‌شد یک گام بلند در جهت تعالی سیاسی در جامعه ایران بود.

تجربه دوم جمهوری اسلامی است که عده‌ای معتقد بودند با اسلام ناسازگار است، زیرا به رأی مردم مراجعه می‌شود، در صورتی که رأی مردم مطاع نیست چراکه باید به سنت نبی و وحی الهی مراجعه کرد. خداوند امام خمینی(ره) را رحمت کند که ذکر کرد «جمهوری به همان معنا که در همه دنیا جمهوری است» مدنظر است. جمهوری در همه دنیا به معنی رجوع به رأی مردم است و مسئول رسمی کشور موقتاً برای یک دوره چندساله در چهارچوب قانونی که به رضایت مردم است انتخاب می‌شود. تمامی ایرادهایی که امروزه نسبت به جامعه مدنی مطرح می‌شود، عیناً درباره جمهوریت مطرح بوده است. چگونه است که جمهوریت به‌عنوان روش اداره جامعه خلاف دین نیست اما جامعه مدنی خلاف دین است؟

البته این امر کاملاً درستی است که جمهوری در چهارچوب ضوابط دینی قرار گرفت و اساساً هر کشوری هر پدیده‌ای را از جایی اخذ می‌کند سعی دارد اصول آن را گرفته و آن را مطابق فرهنگ خود سامان دهد. بحث جامعه مدنی نیز این‌گونه است. لذا فرق جمهوری دینی با دمکراتیک در این است که جمهوری دینی بر دین اتکا دارد و رأی مردم به شرط آن‌که با احکام دین منافاتی نداشته باشد معتبر است.

اما در جمهوری دمکراتیک هر آنچه مردم معتبر دانستند، مورد قبول واقع می‌شود. ولی در جمهوری اسلامی مثلاً اگر همه رای به حذف حجاب دادند می‌گوییم این حکم الزامی است و قابل رجوع به رأی اکثریت نیست. مانند نسبیّت انیشتین است. آیا ما می‌توانیم نسبیّت انیشتین را به آراء عمومی بگذاریم؟ قطعاً خیر. لذا حوزه وجوب رأی مردم نه مسائل قطعی علمی است و نه مسائل الزامی دینی است. پس در چه حوزه‌ای رأی مردم اعتبار دارد؟ حوزه‌ای است که تکلیف قطعی علمی و احکام الزامی شرعی وجود ندارند. بنابراین حوزه، حوزه مباحات است که براساس «امرهم شوری بینهم» رأی عقلایی جمع صادر می‌شود.

● **در اینجا فکر می‌کنم باید به موضوع جدیدی بپردازیم تا بحث روشن‌تر شود. تا قبل از قرون وسطی همواره این مطرح بود که ویژگی‌های زمامدار برای حکومت‌کردن چه باید باشد، اما از رنسانس به‌بعد مسئله عوض شد و مطرح گردید چگونه باید حکومت کرد تا آسیب‌های کمتری به حقوق مردم برسد. در این‌جا مفاهیم جدید زاده شدند. یکی خارج‌شدن از دایره تکلیف به دایره حق و حقوق و دیگری تضمین آسیب حداقل در چگونگی حکومت، پی‌آمد چنین روندی آن است که نقطه عزیمت‌یافتن پاسخ برای چگونگی‌ها در مباحث علمی نهفته است که تمامی آنها از دستاوردهای بشری است. در اینجا سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود آن است که اگر منطقه‌الفراغ و مباحات، شامل اکثر مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌اند و ما برای حل مسائل آنها از علم و عقل جمعی کمک می‌گیریم، دیگر دین‌داوری در این قضایا چه جایگاهی دارد؟**

○ این سؤال مهمی است و پاسخ دینداران نیز به سؤال شما متفاوت است. حداقل دو پاسخ برای این سؤال وجود دارد. پاسخ اول مربوط به کسانی است که معتقدند در مجموعه تعالیم دینی به‌خصوص در عصر غیبت که ما در آن به‌سر می‌بریم شکل خاصی برای حکومت پیش‌بینی شده و شرایط خاصی برای حاکم و برنامه کلی و خاصی برای اداره جامعه در اختیار او نهاده شده است به‌نحوی که هر مسئله‌ای یک پاسخ دینی ویژه دارد که توسط حاکم کشف، استخراج و تدبیر می‌شود و با پاسخ دیگران نیز ممکن است متفاوت باشد. اگر براساس این بینش بپذیریم که تمامی پاسخ‌های مسائل سیاست و اجتماع توسط دین (در واقع نماینده تام‌الاختیار دین نه لزوماً خود خداوند) مشخص شده، این تلقی با جامعه مدنی که از دستاوردهای جدید بشری محسوب می‌شود سازگاری ندارد، به بیان ساده‌تر این تفکر، جامعه مدنی را برنمی‌تابد و مدعیان این بینش مجبورند مانند جمهوریت جامعه مدنی را قلب ماهیت نمایند. زیرا جمهوریت، مبتنی بر حق خداداد انتخاب توسط انسان

است، قائلین این تفکر زمانی که جمهوریت را به «تکلیف پذیرش» به این معنی که مردم موظفند جمهوری را بپذیرند، معنی می‌کنند، در اصل فاصله عمیقی میان خود با کسانی که جمهوریت را «حق انتخاب» معنی می‌کنند ایجاد می‌نمایند. لذا ین تلقی با برداشت امام(ره) که فرمودند «جمهوری به همان معنا که در همه دنیا جمهوری است» تفاوت ماهوی دارد. در جمهوری به‌معنای «تکلیف پذیرش» یک عده نخبه معین تکلیف می‌کنند و عده‌ای نیز موظفند قبول نمایند و به همان‌ها رأی بدهند که این خود نوعی الیگارشی و به زبان دقیق‌تر تئواریستوکراسی است. لذا کسانی که از این منظر به جامعه مدنی نگاه می‌کنند حق دارند آن را نپذیرند. زیرا ویژگی اساسی آن امکان مشارکت و رقابت سیاسی است. درحالی که در این بینش مردم حق انتخاب ندارند بلکه نخبگان کشف می‌کنند و مردم هم موظفند تأیید کنند، در این‌جا حتی نخبگان منتخب مردم از حیث منتخب‌بودنشان انتخاب نمی‌کنند، بلکه از حیث نخبه‌بودن کشف می‌نمایند. این تفکر با جامعه مدنی سازگار نیست.

اما این یک قرائت است و برخی متفکران مسلمان معتقدند این تفکر، متأثر از مناسبات استبدادی پیشین می‌باشد، و مربوط به فضایی است که سؤال اصلی جامعه صرفاً مربوط به «چه کسی باید حکومت بکند؟» بود، و هرگز کسی نه در فرهنگ ملی و نه در فرهنگ دینداران «به سؤال بنیادی چگونه حکومت‌کردن» پاسخی نداده است. در فرهنگ ملی در سطح عمومی همواره شاه «ایران شهری» و «آرمان شهری» مانند آن‌چه در شاهنامه فردوسی مشاهده می‌کنیم وجود داشته است. لذا اگر شاه عادل باشد، کانه می‌توان همه اختیارات را به او واگذار کرد. در فرهنگ دینداران این امر مصداق داشته تا جایی که گمان برده‌اند اگر شاه ظالمی را برداریم و فقیه عادلی را جایگزین آن کنیم، همه مشکلات مرتفع خواهد شد. بنابراین هیچ‌گاه درباره شیوه حکومت‌داری نیندیشیدند. لذا سؤال اصلی گذشتگان ما همواره «شرایط حاکم» بوده است. به همین دلیل، هم در کتب فقهی و هم در کتب حکمت عملی فلاسفه مباحث مربوط به چگونگی حکومت‌گری کاملاً جایش خالی است. به کلیاتی از قبیل عادل‌بودن و به عدالت حکم‌راندن اکتفا شده است. از قرن نهم به بعد احدی از فلاسفه حتی درباره حکمت عملی نیز بحثی به میان نیاورده‌اند.

اما قرائت دومی صورت گرفته که عده‌ای از متفکرین اصیل دینی، مراجعه مجددی به کتاب و سنت کرده‌اند و معتقدند در منابع دینی روش خاصی برای اداره جامعه در زمان غیبت معصوم پیش‌بینی نشده است. به‌عبارت دیگر هیچ الگوی ویژه‌ای در کتاب خدا (قرآن کریم) و نه در سنت رسول‌الله(ص) و ائمه معصومین(ع) به ویژه امیرالمؤمنین(ع) برای تمامی زمان‌ها پیش‌بینی نشده است. بلکه در تعالیم دینی ما اصول کلی کرامت انسان، عزت و هویت در جامعه اسلامی، عدالت و قسط و همچنین احکام لازم‌الاجرا مانند مردودبودن تحمیل رأی، استبداد، استکبار و... ذکر گردیده است. اما از قالب حکومت اعم از فردی، مشروطه، جمهوری، فدراتیو و... سخنی به میان نیامده است. به همین دلیل در زمان نهضت مشروطه، مرحوم آیت‌الله نایینی مشروطه را سازگار با اسلام معرفی نمود و حتی پا را فراتر گذاشت و در کتاب تنبیه‌الامه بعضی از احکام مشروطه را به‌عنوان

ضروری دین مطرح کرد و منکر آن را مرتد اعلام کرده است.

مرحوم شیخ فضل‌الله نوری نیز آراء خود را به‌عنوان ضروریات دین دانسته و قائلین به مشروطیت را مرتد اعلام کردند. آیا وقت آن نرسیده که اعلام کنیم این دو تلقی هریک به عنوان دو برداشت از دین مطرح‌اند و هیچ‌یک از قائلین در طرفین بحث نیز مرتد نیستند؟ اگر نایینی مشروطه را سازگار با اسلام دانست، ۵۰ سال بعد امام‌خمینی(ره) فرمود جمهوری اسلامی، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد.

● بالاخره اسلام کدام‌یک از موارد فوق یعنی مشروطه نایینی جمهوریت امام‌خمینی(ره) و یا برداشت مرحوم شیخ فضل‌الله نوری را امضاء کرده است؟

○ اسلام هیچ‌کدام را امضاء نکرده است. بحث در این است که در شرایط مختلف زمانی و مکانی عالمان دین شکلی از حکومت و شیوه‌ای از اداره جامعه را مناسب با مقتضیات زمان و مکان خود می‌یابند، اما این به معنای دینی‌بودن و برخاستگی برداشت‌ها از کتاب و سنت نیست. حداکثر می‌توانیم اعلام کنیم که خلاف شرع نیست. لذا «میان خلاف شرع نیست» و «شرعی است» فاصله بسیار زیادی وجود دارد. لذا عرض بنده به‌طور خلاصه این است که سؤال جدید برای متفکران دین‌مدار ما مربوط به چگونه حکومت‌کردن، چگونه اداره کردن است یعنی نحوه ایجاد سازمان در جامعه به شکلی که هرکسی در آن قرار بگیرد احتمال خطای او تقلیل یابد و ضریب اطمینان بالا برود. بدون تردید امروز بخشی از متفکرین و علمای دینی به این نظریه قائلند که تدبیر دنیا و اداره جامعه عقلانی است و باید با استفاده از تجارب بشری صورت بگیرد. منتها دینداری اقتضاء می‌کند که تدبیر عقلانی با نظارت دین باشد. مراد از نظارت نیز، نظارت قانونی است به عبارت دیگر مراد از نظارت این است که مجموع تدابیر عقلانی در راستای اهداف دین باشد، یعنی آیا جامعه به سمت تأمین عزت، کرامت، حریت انسان و عدالت و تعمیق معنویت می‌رود یا خیر؟ نکته بعدی یک نکته کاملاً فقهی و حقوقی است؛ به این معنا که آیا این تدبیرها با یکی از احکام فقهی ناسازگاری دارد یا ندارد؟ این همان کاری است که بنا به قانون اساسی ما برعهده شورای نگهبان گذاشته است. البته این را ذکر نمی‌کنیم که این تصمیمات عین دین است، بلکه ممکن است اشتباه باشد که آن هم نه مربوط به دین تصمیم‌گیرندگان بلکه ناشی از برداشت بشری عالمان دین است. اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم باید بگوییم امروز عالمان دین معتقدند روش اداره جامعه با روش عقلانی میسر است، منتها این روش باید با دو ضابطه در «راستای اهداف دین»بودن و «عدم اجرای هیچگونه حرامی» همراه باشد.

● در این جا زمانی که می‌گوییم باید به چگونگی بپردازیم، باید لوازم و اسباب این چگونگی را نیز بپذیریم. یکی از لوازم اساسی چگونگی، تخصصی‌بودن امور و تقسیم کار است که خود در یک دید کلان در پرتو حرکت مدیریتی اعمال می‌شوند، مدیریت امور تشخیص می‌دهد که تامین سعادت بشری و عدالت با توسعه و اجرای شیوه علمی میسر است. مفاهیمی چون، سعادت، عدالت، آزادی نیز در همه‌جای دنیا مورد قبول و احترام است. اما مکانیسم دخالت دین در مکانیسم‌های

علمی برای تأمین این امور مهم است تا سپس نتیجه بگیریم براساس این دخالت، جامعه مدنی دینداران تشکیل شده یا جامعه مدنی صرف؟ اسباب و لوازم بعدی چنین بحثی این است که من براساس عقل خودم (عقل نه به‌عنوان منبعی در کنار منابع دیگر، عقل به‌عنوان تنها ابزار برای تشخیص امور بشری) صلاح و سعادت را در امور اجتماعی تشخیص می‌دهم و براساس آن به برنامه‌ریزی اجتماعی می‌پردازم. وسایل دینی را نیز در حوزه فردی قرار می‌دهم. چنین رفتاری دقیقاً مناسب با سه اصل جامعه مدنی غربی یعنی عقل‌ابزاری، فردگرایی و سکولاریسم است. لذا ما به‌طور طبیعی با این مقدمات به چنین روندی کشیده می‌شویم و الصاق آیات و روایات به موضوع هم چیزی را حل نمی‌کند؟

○ من با این فکر که دین تنها بر مناسبات فردی اطلاق می‌شود و در عرصه اجتماعی از جایگاهی برخوردار نیست، مخالفم. لااقل اسلام این‌گونه نیست. دینداری در اسلام با پرداختن به مسائل اجتماعی ملازمت دارد. اگر ما صرفاً اعتقاد داشتیم که جهان منحصر به دنیاست و آخرت وجود ندارد، عقل نیز حوزه دیدش دنیاست. سعادت دنیا را نیز عقل تشخیص می‌دهد این درست بود، اما اگر حوزه دیگری را به‌نام آخرت قبول کردیم آن نیز در تأمین سعادت ما ولو ۱۰ درصد دخیل باشد، عقل می‌گوید در برنامه‌ریزی دنیا ضوابطی که منجر به سعادت آخرت می‌شود باید مورد ملاحظه قرار بدهیم. عقل به تمام مسائل آخرت اشراف ندارد، لذا عقل سلیم انسانی به تصمیم‌گیری‌ای که شامل سعادت آن دنیایی نیز باشد رأی می‌دهد که همان مدنظر قراردادن وحی است. بنابراین منبع وحی را در کنار منبع عقلانی در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی نهاده‌ایم، منبع وحیانی در مسائل اجتماعی آراء خاص خود را ارائه می‌کند. مانند تلقی خاصی از کرامت انسانی و عدالت و آزادی که لزوماً همه ملل و فرهنگ‌های دیگر آن را نپذیرفته‌اند. به‌عنوان نمونه درباره آزادی ما مجبوریم آزادی‌های جنسی را محدود به حدود شرعی بکنیم تا آزادی واقعی انسانی امکان بروز داشته باشد. این مختص به دین و ادیان الهی است. لذا این‌که گفتید عدالت و آزادی را همه ملل پذیرفته‌اند و تفاوتی بین دیندار و بی‌دین نمی‌کند. با این نکته موافق نیستم. زیرا ملل دیگر به این نحوه از آزادی بعضاً قائل نیستند.

ما آزادی برای ایجاد آزادی معنوی می‌خواهیم، یعنی اگر آزادی سیاسی را هم دنبال می‌کنیم برای این است که آزادی معنوی حفظ بشود. زیرا تجویز آزادی‌های جنسی (بدون رعایت ضوابط شرعی) منجر به از بین‌رفتن آزادی‌های معنوی و حتی آزادی‌های اجتماعی اصیل می‌شود. به‌علاوه منبع دین غیر از ارائه قواعد کلی، یک‌سری احکام جزیی نیز ارائه می‌دهد اما نه همه جزییات. مثلاً در مباحث اقتصادی قرآن حکمی به‌نام حرمت ربا مطرح می‌کند. این مطلب باعث می‌شود همواره در مسائل اقتصادی زمانی که به چنین مسائل می‌رسیم به‌عنوان افرادی دیندار آنها را رعایت کنیم. لذا به‌عنوان افرادی دیندار، با رجوع به عقل بشری همواره اهداف متعالی دین را مدنظر قرار می‌دهیم و رعایت احکام شرعی را نیز مورد عنایت قرار می‌دهیم. لذا براساس عقلانیتی که در جامعه مدنی دینداران

پذیرفته می‌شود عقلانیت رها نیست، زیرا خود عقل به این نتیجه رسیده که عامل دیگری که از آن اطلاع کافی ندارد در سعادت بشری دخیل است و آن وحی است که فراتر از عقل انسانی است، ضمن آن‌که مسائل اجتماعی مسائل تعبدی نیست تا بگوییم فلسفه آن را نمی‌فهمیم زیرا دین راه‌هایی برای ما گشوده که اگر بی‌دین بودیم قطعاً آن راه‌ها بر روی ما گشوده نمی‌شد. لذا جامعه مدنی غیردینی و لاییک منبعش تنها عقل است، اما جامعه مدنی دینداران علاوه بر منبع عقل منبع وحی هم دارد و از آن‌جا که منبع دوم هم توسط اکثریت مردم با رضایت پذیرفته شده و قایلیم که واقعاً هیچ تعارضی میان منبع وحیانی و عقلانی نیست زیرا هردو از خداوند تعالی صادر شده است لذا سعادت دنیوی را در تبعیت از منبع وحی می‌دانیم البته عده‌ای ممکن است اشکال کنند که اگر تعارض پیش بیاید چگونه قابل حل است؟ علما برای حل آنها راه‌های گوناگون را ارائه کرده‌اند، منتها تبعیت از عقل و وحی لازمه جامعه‌ای است که هم می‌خواهد دیندار باشد و هم می‌خواهد از روش‌های پیشرفته بشری استفاده کند.

● این فرمایش شما از نظر تئوری قابل قبول است اما این سخن در عمل به گونه‌ای دیگر درمی‌آید، زیرا زمانی که عمل منجر به ایجاد ساختار می‌شود، دیگر کسی نمی‌تواند براساس ایده‌آل خویش عمل کند. زیرا ساختارها بر شما حاکمیت می‌یابند. به‌عبارت دیگر زمانی که شما ساختار جامعه مدنی را بر چگونگی امور بنا نهادید، چگونگی خود را به شما تحمیل می‌کند تا تنها از طریق علوم بشری به‌دست بیاید، علوم بشری نیز تخصص را می‌طلبد، تخصص نیز روشها و اهداف خود را خارج از هدایت‌های ویژه که منجر به ایدئولوژیک‌شدن تحقیق می‌شود به محقق تحمیل می‌کند، در این‌جا برای تشخیص، عقلانیت صرف، خارج از منابع مذهبی بر بحث حاکم می‌شود، زیرا شما باید از ابتدا آزاد از هرگونه تعلقات دیگر باشید تا محقق و تحقیق بتوانند خود را به موضوع نزدیک سازند، در غیر این صورت شما از ابتدا چیزی را مطرح می‌کنید که تحقیق و نتایج آن نباید در مخالفت با قالب‌های مرسوم مورد قبول عامه باشند و این یعنی استفاده از عقل صرف بدون توجه به منابع دینی و سنتی، لذا منتقدین بحث شما معتقدند که در عمل بحث جامعه مدنی به این هیأت درمی‌آید.

○ اگر جامعه غیردینی را مورد توجه قرار بدهیم این سؤال مطرح است که متخصصین در چنین جامعه‌ای چه می‌کنند؟ آنان مقدماتی را به‌عنوان منابع و مصالح ملی درنظر می‌گیرند. حال اگر جامعه دینداران داشته باشیم، یکی از اموری که به عنوان منافع ملی و مصالح عمومی تعریف می‌شود ارزش‌های دینی است، لذا متخصصین جامعه که سودا و دغدغه دین دارند همواره فاکتور دین را نیز درنظر می‌گیرند، متخصصین هر چیزی را که می‌خواهند به‌عنوان مصلحت عمومی و خیر عامه مطرح کنند، یکی از فاکتورهای موردنظرشان دین است و از آن‌جا که همگی با رضایت مردم پذیرفته‌اند هیچ مشکلی به‌وجود نمی‌آید. به‌عنوان مثال احکام مبتنی بر مصلحت که امام خمینی(ره) مطرح کردند و معتقد بودند مصلحت عمومی چنان قوی است که گاهی می‌تواند احکامی از قبیل

حج و روزه و... را هم نادیده بگیرد. این موضوع یک روشن‌بینی بسیار جدی است، امام به‌عنوان یک مدیر اجتماعی به این نتیجه رسیده بودند که برای تأمین مصلحت اجتماعی لغو موقت فلان حکم شرعی جایز است، لذا به سادگی می‌توانیم بگوییم عقل جمعی جامعه دینداران درباره حل مسائل خود، مسائل کارشناسی را به انجام می‌رساند و اگر در جایی مصلحت عمومی درنظر گرفته شد، دستش بسته نیست، منتها توجه می‌دهم همواره مجمع عقلانی تشخیص مصلحت می‌دهد که اولاً منتخب مردم و ثانیاً کارشناس باشد و ثالثاً در کنار آن باید حتماً کارشناس دین نیز باشند. به عبارت دیگر این مجمع باید آمیخته‌ای از تخصص‌های مختلف اجتماعی باشد که قطعاً یکی از این تخصص‌ها در تصمیم‌گیری‌های عمومی کارشناسی دین است.

● **کسانی که این ادعا را دارند سخنشان این است که اگر ما دین را به‌عنوان یکی از عوامل دیگر قرار دهیم، ساختار ایجادشده در نهایت منتهی به همان چیزی می‌شود که در سؤال قبلی به آن اشاره کردم. یعنی تصمیمات گرفته می‌شود و نظر دینی هم به آن ضمیمه می‌شود، لذا معتقدند اگر ما می‌خواهیم دین‌داوری در جامعه تحقق یابد دین باید خود را در تمامی مناسبات و روابط نشان بدهد آیا چنین چیزی اساساً امکان‌پذیر است؟**

○ سخن من مبتنی بر این نیست که ما در هر مسئله‌ای می‌باید امر دینی داشته باشیم، به‌عبارت دیگر ما باید دارای سیاست دینی، اقتصاد دینی و... باشیم، درحالی که بسیاری از این مسائل، توصیفی هستند و نه ارزشی تا بخواهیم اعلام کنیم ما دارای امر دینی و امر غیردینی هستیم. به‌علاوه در هریک از اینها می‌توانیم طرح‌های مختلف و روابط مختلفی را با واجدبودن آن دو ضابطه‌ای که اشاره کردم ارائه کنیم. یعنی هم در راستای اهداف دین باشد و هم منافاتی با احکام دین نداشته باشد. کسانی که می‌پندارند از مجموعه تعالیم دین می‌توان برنامه واحدی را برای زمان و مکان واحد استخراج کرد، این گوی و این میدان، حداقل ۲۰ سال جامعه به‌دست ما بوده است، آیا ما واقعاً قادر بودیم بگوییم اقتصاد اسلامی یعنی چه؟ درحالی که دست نیاز به همین تفکر دراز شد، گفتند قوانین را براساس نظریه ما استوار کنید، اما عملاً چه شد؟ اقتصاد، اقتصادی بشری شد. منتها محرمات از آن حذف و کوشش به‌عمل آمد تا به‌سوی اهداف دین سوق یابد. لذا از این بحث که اقتصاد اسلامی تدوین کردیم به این بحث که حداکثر اقتصاد خلاف شرع نباشد تغییر رأی دادیم. بنابراین ما فقط می‌توانیم بگوییم اقتصاد کنونی خلاف شرع نیست اما من جرأت نمی‌کنم و هیچ‌کس دیگر جرأت نمی‌کند که بگوید اقتصاد اسلامی است. درباره سیاست نیز همین امر مصداق دارد ضمن آن‌که می‌توانیم درباره مسائل اقتصادی و سیاسی به گونه‌ای دیگر عمل کنیم که آن نیز خلاف شرع نباشد. حاصل بحث این می‌شود کسانی که فکر می‌کنند از دین و فقه می‌توان برنامه، سیستم یا نظام استخراج کرد، اینها باید در عمل مدعاهای خویش را اثبات کنند. بنده معتقدم از مجموعه تعالیم کتاب و سنت اهداف کلی و بعضی احکام جزئی فقهی قابل استخراج است که با این اهداف کلی و بعضی احکام جزئی ده‌ها گونه برنامه در عرصه‌های مختلف می‌توانیم استخراج کنیم و چه‌بسا همگی خلاف شرع نیز نباشند، اما

نمی‌توان ادعا کرد که شیوه واحدی، شیوه دینی است. ادعاهای ذکرشده که قبلاً به نام مدیریت فقهی یا مدیریت دینی معروف بودند به‌نظر می‌رسد که جز ادعاهای کلان و بزرگ و بدون پشتوانه حرف دیگری برای عرضه ندارند.

● **سؤال‌هایی که عرض کردم همگی ناظر بر تحمیل ساختار بی‌طرفانه و غیرایدئولوژیک در فهم مسائل اند که هیچ نوع گرایشی را اعم از دین و غیردینی برنمی‌تابند و این از ابزارهای جامعه مدنی است، لذا طرح این سؤال مهم است که چگونه سکولاریسم با جامعه مدنی ملازم نیست؟**

○ برخی بر این نکته پافشاری می‌کنند که جامعه مدنی، جامعه سکولار است و اسلام اساساً نمی‌تواند با جامعه مدنی سازگار باشد. اما تصویری که از جامعه مدنی مدرن عرضه کردیم. سکولاریسم از مقومات آن به‌شمار نمی‌رود.

توجه کنید، در این جا نکته ظریفی نهفته است. قرائتی از دین که معتقد است مفسر دین و حاکم سیاسی واحد است و نهاد دین را در نهاد دولت منحصر می‌داند و سیاست را نیز با نهاد دولت یکی می‌پندارد، نمی‌تواند قائل به جامعه مدنی باشد. اما اگر کسی خلاف این را گفت لزوماً سکولار نخواهد بود.

امروز برخی متفکرین اسلامی معتقدند که نهاد دین باید از نهاد دولت جدا باشد، در عین آن که اسلام تعالیم اجتماعی و سیاسی هم دارد. اما تعالیم اجتماعی و سیاسی توسط چه کسانی در جامعه مدنی باید انجام شود؟ در این جا با انجام تفکیک اساسی سیاست را به دو حوزه دولت و جامعه مدنی مستقل از دولت تقسیم می‌کنیم.

در این تقسیم‌بندی دین در کجا عرض اندام می‌کند؟ پاسخ روشن است که نهاد دین در جامعه مدنی عرض اندام می‌کند هرچند که یک جامعه دیندار، دولت موظف است نسبت به تعالیم دینی خاضع باشد. به‌عبارت دیگر تفسیر دین از دست قدرت سیاسی خارج می‌شود. چه اگر تفسیر دین و بیان فتاوای دینی در اختیار قدرت سیاسی قرار بگیرد، بی‌تردید در درازمدت تحت تأثیر قدرت سیاسی قرار می‌گیرد.

اما خارج‌کردن تفسیر دین و بیان فتاوای دینی از حیطه قدرت دولت، سکولاریسم نیست ولی اگر حوزه دینی را از حوزه سیاست و مسائل دنیایی جدا می‌ساختیم، و آن را تنها برای فواید آخرتی در حوزه زندگی خصوصی افراد معنا می‌کردیم، و علم را متکفل دنیا و سیاست می‌دانستیم و دین را فاقد تعالیم اجتماعی ذکر می‌کردیم، این عین سکولاریسم است و حق این است که مورد اعتراض و انتقاد واقع شود. بنابراین اعتقاد به جامعه مدنی، ضمن پشت‌پازدن به سکولاریسم، هیچ‌گونه منافاتی با عدم اعتقاد به وحدت میان دین و دولت ندارد، پیام جدی جامعه مدنی ناظر بر عدم انحصار سیاست‌ورزی در دست حکومت است. زیرا بخش وسیعی از سیاست در حوزه جامعه مدنی مانند رقابت، مشارکت، پلورالیسم سیاسی، گردش آزاد نخبگان، گردش آزاد قدرت و... به‌ظهور می‌رسد. بنابراین دوستان و برادرانی که قائل به ملازمت میان جامعه مدنی و سکولاریسم هستند، ظاهراً

تفکیک نهاد دین از نهاد دولت را با سکولاریسم (به معنای دین‌زدایی از جامعه) اشتباه گرفته‌اند. شیعه با تاکیدی که بر حفظ استقلال حوزه‌های علمیه و مرجعیت، حفظ استقلال اقتصادی از طریق اخذ وجوهات و خمس و زکات و... استقلال نهاد دین از نهاد سیاسی داشته، با جامعه مدنی بسیار سازگار است. اما اگر سکولاریسم را به‌معنای تفکیک نهاد دین از نهاد دولت معنا کنیم در این صورت معلوم نیست امر مذمومی باشد، که این تفکیک غیر از گیتی‌گروی، دنیاگرایی و دین‌زدایی است، که واضح است به معنای اخیر امری مذموم است.

● **اما آنهایی که در غرب جامعه مدنی را مطرح کردند و دین را در این حوزه دخالت ندادند براین امر اصرار داشتند که دین سلسله مباحث مطلقی است که می‌خواهد انسان را با آنها آشنا و از این طریق ایمان مؤمنان را حفظ کند، درحالی که شئونات دنیوی، مسائل زمانی ـ مکانی نسبی هستند، لذا اگر دین در این حوزه وارد نشود از بین می‌رود. شما نیز استدلالتان براین مبتنی است که دین در جهت‌گیری کلی و یک‌سری احکام جزیی فقط می‌تواند وارد شود؟ این دو رویکرد به دین تا چه اندازه از یکدیگر متفاوت هستند؟**

○ رویکرد غربی‌ها به دین متناسب با دینی بود که در دسترسشان قرار داشته است و مسایلی که با آنها درگیر بودند، نوعاً چنین مسایلی بوده است. اما اسلام صرفاً به مسایلی مطلق و انتزاعی نمی‌پردازد بلکه به مسائل عینی و جزیی نیز توجه دارد. به همین دلیل ما احکام ثابت و متغیّر داریم احکام ثابت برای تمامی زمان‌ها و تمامی جوامع اما احکام متغیر مبتنی بر اجتهاد بصیر قابل انعطاف است. انعطاف کنونی که در احکام اسلام مشاهده می‌شود مبتنی بر وجود احکام متغیری است که در مجموعه تعالیم دینی وجود دارد و متوجه جزییات است. ضمن آن‌که احکام متغیر در ملک حکومت‌ها هم نیست. اشتباهی که می‌کنند این است که فکر می‌کنند احکام متغیر منحصر در احکام حکومتی می‌شود و آن نیز صرفاً از ناحیه دولت‌ها صادر می‌شود درحالی که صدور احکام متغیر با توجه به زمان و مکان از سوی مجتهدین مستقل از حکومت‌ها امکان‌پذیر است. البته احکام عمومی قطعاً باید از طرف متصدیان آن صادر شود، لذا رویکرد ما با رویکرد غربی‌ها متفاوت است. مسائل دینی را تنها در امور فردی و اخلاقی خلاصه نمی‌کنیم و معتقدیم علی‌الخصوص در تنظیم مناسبات حقوقی و مدنی تا وجدان دینی پشتوانه امور اجتماعی و سیاسی نباشد امکان انحرافات جدی اجتماعی موجود است. در کنار ضوابط بیرونی که حاصل رقابت و مشارکت در جامعه مدنی است. ما برای بالابردن ضریب اطمینان به وجدان دینی نیاز داریم، تا از آفت‌های اجتماعی برحذر بمانیم. البته توجه به این نکته ضروری است که نظارت دینی بدون توجه به ضوابط بیرونی چگونگی حکومت، شبیه آن اعرابی است که از رسول اکرم شنیده بود توکل کن! عرض کرد من زانوی اشترم را ببندم و توکل کنم یا بازش بگذارم و توکل کنم؟ حضرت فرمودند ببند و توکل کن. لبّ سخن این است که با تدابیر عقلایی دنیا را اداره کنیم و در کنارش به توکل و داوری و مرجعیت دینی عنایت داشته باشیم.

بهترین راه‌حل برای این‌که دین دستخوش تغییرات روزمره سیاسی نشود این است که مصلحت عمومی جامعه توسط یک نهاد مستقل از مجریان حکومتی پیش‌بینی بشود که بهترین آن خود جامعه مدنی است. از وظایف جامعه مدنی تشخیص مسائل عمومی و انتقال آنها به دولت است. این استقلال باعث می‌شود تا همواره عرصه دین از تعرضات احتمالی نیز مصون و محفوظ بماند و دین، شناور اهداف کوتاه‌مدت دولت‌ها و حکومت‌ها نشود، که این خود از کارکردهای مثبت جامعه مدنی است.

نسبت تکلیف و توسعه براساس شاخص مشارکت سیاسی[1]

طرح بحث

پیش از ورود در بحث اصلی مناسب است تلقی خود را از موضوع بحث ارائه کنم تا با رفع ابهام احتمالی، مفاهمه یا نقد آن آسانتر باشد. بی‌شک زمینهٔ طرح چنین موضوعی، دغدغهٔ ستیز دینداری با توسعه بوده است. مثل این‌که بعضی از سر تکلیف و وظیفهٔ شرعی با همه یا بعضی ارکان توسعه به معارضه برخاسته باشند، یا بیم آن رود که از سوی متشرّعان و متدیّنان موانعی برای توسعه ایجاد شود. با فرض وجود چنین فضایی، ضروری می‌نماید که متولّیان یا معتقدان توسعه به طرح سؤالِ نسبت دین و توسعه بپردازند و از آنجا که مهمترین مقوّم دین در مواجهه با توسعه، «تکلیف» فرض شده، بحث از نسبت تکلیف و توسعه به میان آمده است. از آن جهت که مطالعهٔ نسبت تکلیف و توسعه از زوایای مختلف میسر است، طراحان مسئله پیشاپیش انتظار خود را از این نسبت‌سنجی اعلام داشته‌اند: تفاهم یا تعارض. به این دلیل که بی‌شک هم توسعه از کمالات جوامع پیشرفته است و هم از دین و تکلیف دینی جز خیر و حسن انتظار نمی‌رود، پس نباید انتظار داشت که تکلیف و توسعه متعارض باشند، لذا پاسخ مطلوب قاعدتاً باید تفاهم تکلیف و توسعه باشد. چراکه دیندار فرهیختهٔ عصر ما نه تکلیف شرعی را می‌تواند نادیده بگیرد و نه از توسعه توان چشمپوشی دارد.

از این نگرش ساده اگر درگذریم، فی‌الواقع سؤال از امکان سازگاری تکلیف و توسعه به میان آمده است. معنای چنین سؤالی، احتمال امتناع سازگاری یعنی تعارض است. از آنجا که کمترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است، بی‌شک اگر بالفعل جامعه‌ای را سراغ داشتیم که تکلیف و توسعه در آن با هم جمع آمده باشد دیگر چنین سؤالی بی‌معنا و عبث بود. در عصری زندگی می‌کنیم که جوامع توسعه‌یافتهٔ آن، حداقل در عرصهٔ حیات اجتماعی، تکلیف را به کناری نهاده‌اند. از سوی دیگر جوامعی که دل در گرو تکلیف الهی سپرده‌اند، توسعه نیافته‌اند. تجربهٔ غربی توسعه به سؤال مورد

---

۱. مقالهٔ «تکلیف و توسعه، تفاهم یا تعارض» به دعوت اولین همایش اسلام و توسعه (تهران، زمستان ۱۳۷۵، دانشگاه شهید بهشتی) نگارش یافت و در تاریخ ۳۰ بهمن ۷۵ در همایش یادشده القا شد. هرچند از قرائت بخش سوّم مقاله به شیوه‌ای غیرعلمی و ولایت‌مدارانه منع شد و بحثهایی را برانگیخت. علی‌رغم درج خلاصهٔ آن در کتابچهٔ خلاصه مقالات همایش، در مجموعهٔ مقالات همایش که سال بعد منتشر شد، متن مقاله بی‌هیچ توضیحی حذف شده بود. هرچند نقد آن از سوی مانعین انتشار یافت (برای نمونه کتاب نقد، پائیز ۱۳۷۶). بالاخره این مقاله با عنوان «نسبت تکلیف و توسعه براساس شاخص مشارکت سیاسی» در کتاب «مشارکت سیاسی» (به اهتمام علی‌اکبر علیخانی، نشر سفیر، تهران، پائیز ۱۳۷۷، صفحهٔ ۷۶ تا ۱۱۲) منتشر شد.

بحث پاسخی منفی داده است، لذا انسان دیندار شرقی در این زمینه حق سؤال دارد که: آیا این تعارض با تکلیف، ذاتی توسعه است یا از لوازم محیط خاص آن بوده است؟ و از این سو، آیا تعارض با توسعه، ذاتی تکلیف دینی است یا از لوازم دینی خاص ــ مسیحیت محرّف ــ است؟

پاسخ ما هرچه باشد، مناسب است قبل از آن تلقی صحیحی از تفاهم یا تعارض داشته باشیم. اگر در ادبیات توسعهٔ جامعهٔ خودمان تأملی کنیم یا اگر در منازعات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی زمانه‌مان درنگ نمائیم، در لابه‌لای قیل و قالها حداقل دو پاسخ را آماده می‌یابیم، همان دو پاسخی که از قائلان به تفاهم یا تعارض انتظار می‌رود.

پاسخ اول:

تکلیف و توسعه با هم تفاهم دارند، چراکه توسعه یعنی استفادهٔ بهتر از نیروهای بالقوهٔ مادی و انسانی یک اجتماع، حرکت جامعه از یک مرحلهٔ تاریخی و توفیق آن برای ورود به مرحله‌ای بالاتر. چنین امری سازگار با عقل سلیم است، و دین هرگز با عقل سلیم منافاتی ندارد. لذا مخالفت با توسعه، که مبتنی بر تجربهٔ بشری و خیر انسانی است، خردستیزی و واپس‌گرایی به‌حساب می‌آید. از آنجاکه در تعالیم اسلام و احکام شریعت خاتم، عناصری از قبیل دعوت به تعقّل، تشویق به فراگیری علوم و فنون و صنایع، ارزش تفکر و لزوم اندیشه در طبیعت، تاریخ، انسان و دین، ارزش تجربه، نفی کسالت و تن‌پروری، مذمّت فقر و مدح ثروت حلال، ارزش کار و فعالیت، حریّت و آزادگیِ مردم به‌عنوان عیال‌الله و... فراوان به چشم می‌خورد، هرگونه توهّم تعارض، ناشی از عدم درک صحیح تکلیف یا توسعه یا هردو است. عوارض ضداخلاقی که در بعضی جوامع توسعه‌یافته مشاهده می‌شود لازمهٔ توسعه نیست، زاییدهٔ فرهنگ خاص آن جوامع است. می‌توان بدون چنین عوارضی به توسعه دست یافت. اگر مخالفتی از سوی بعضی متشرعان با بعضی اصول (و نه عوارض پیش‌گفته) مشاهده شود، ناشی از عدم تعمّق کافی در متن دین، عدم تفقّه وافی در شریعت غرّاء و درنظرنگرفتن مقتضیات زمان و مکان در استنباط احکام است، چراکه محال است از شریعتی که یکی از ادلّهٔ اربعهٔ آن عقل است تکلیفی استنباط شود که با اصول عقلانی توسعه متعارض باشد.

پاسخ دوم:

توسعه با تکلیف متعارض است، زیرا توسعه از فروع تجدّد و مدرنیته است، و تجدّد و مدرنیته ماهیتی غربی دارد. غرب پس از رنسانس با پذیرش فلسفهٔ اومانیستی، خدا را از متن جامعه به حاشیهٔ اخلاق فردی و حیات اخروی تبعید کرد. وحی الهی را از تدبیر جامعه عزل کرد و عقلِ انسانی را به‌جای آن نشاند. نسیهٔ سعادتِ دارَیْن را به کنار نهاد و نقدِ رفاه و لذت دنیوی را برگزید و رمز و راز وحی آسمانی جای خود را به وضوح و حسابگری دنیوی و مصلحت‌گرایی عقلانی داد. **کتاب مقدس** جای خود را به علم و **قرارداد اجتماعی** سپرد. توسعه زاییدهٔ چنین فرهنگی است؛ چگونه می‌توان آن را از ریشه‌ها و مبادیش جدا کرد؟ اگر توسعه از دری وارد شود، دین و تعبّد از در دیگر خارج می‌شود. جوهر دین عبودیت و تسلیم به غیب و اوامر و نواهی خداوند است، جوهر توسعه

عقلانیت ابزاری، نقادی و بی‌پروایی نسبت به مرجعیت ماورای انسان است. توسعه از بن و ریشه کالایی غربی است. توسعه قبایی است متناسب با اطوار و شئون غربیان و با فرهنگ و مذهب ما بیگانه است. استفاده از توسعه و دستاوردهای آن تنها در حد «أکل مَیته» مُجاز است، یعنی به حد ضرورت، والاّ دینداری اقتضا می‌کند که ما راه‌حل هرگونه ارتقای معنوی و مادی انسان و جامعه را از دین بطلبیم. مسلمان، برنامه، غایت و روش رشد و ترقی و تعالی جامعهٔ خود را می‌باید از کتاب و سنّت بطلبد، نه از سؤر کفّار از خدا بی‌خبر. نباید فریب ظواهر توسعه را خورد، باطن آن دین‌ستیزی و زدودن تدریجی فرهنگ مذهبی از جوامع شرقی است. لازمهٔ حاکمیت تمام‌عیار فرهنگ اسلامی، تأسیس علوم اسلامی است. در یک جامعهٔ اسلامی می‌باید سیاست اسلامی، اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی و... حاکم باشد. واضح است که برمبنای علوم و معارف اسلامی، ما توسعهٔ اسلامی خواهیم داشت که برخاسته از متن کتاب و سنّت است. و هیچ لزومی ندارد که توسعهٔ اسلامی کلاً با آنچه غربیان توسعه نامیده‌اند سازگار باشد. لذا ابایی نداریم که تکلیف را با توسعه ــ به‌معنای رایجش ــ متعارض بدانیم.

ذکر دو پاسخ که در دو سوی طیف نسبت تکلیف و توسعه واقع شده‌اند، در طلیعهٔ سخن تنبّهی است به دو نکته: یکی این‌که در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که هنوز در بسیاری از مسائل حیاتی آن به یک وفاق علمی نرسیده است، دیگر این‌که از برخورد بسیط و ساده‌اندیشانه با مسئله بپرهیزیم. نسبت دین و توسعه پیچیده‌تر از این برداشتهای ابتدایی است و معرفتی فراگیرتر به هردو سوی مسئله می‌طلبد. در چند دههٔ اخیر مطالعات.توسعه گسترش چشمگیری یافته و از حوزهٔ اقتصاد به حوزه‌های فرهنگ و سیاست و جامعه‌شناسی سرایت کرده است. ارائهٔ احکام فراگیر و کلّی، در گرو مطالعات جزئی، موردی و استقرایی است و اِشراف علمی بر حوزه‌های چهارگانهٔ یادشده را می‌طلبد. لذا برای دقت بیشتر چاره‌ای جز محدودکردن حوزهٔ بحث نداریم. ما در این مجال تنها به یکی از انواع توسعه یعنی توسعهٔ سیاسی می‌پردازیم و نسبت آن را با دین و تکلیف دینی براساس شاخص مشارکت سیاسی، که مهمترین مؤلفهٔ توسعهٔ سیاسی است، می‌سنجیم. توسعهٔ سیاسی از آنجاکه هنوز به معیارهای کمّی تن نداده، از بحث‌انگیزترین حوزه‌های توسعه است و تعیین تکلیفِ آن رهگشای بسیاری از مباحث دیگرِ توسعه خواهد بود. از سوی دیگر می‌توان از زوایای مختلف به تکلیف نگریست. باز برای دقت بیشتر، بحث را در تکلیف دینی محدود می‌کنیم و از تکالیف عقل عملی و اخلاق درمی‌گذریم. از بین تکالیف دینی نیز بحث را در تکالیف اسلامی منحصر می‌کنیم و از مذاهب مختلف اسلامی تنها به تعالیم شیعهٔ امامیه می‌پردازیم. مراد از تکلیف، الزامات برخاسته از دین است. بحث را در سه قسمت دنبال می‌کنیم. در قسمت اول به اصول توسعهٔ سیاسی می‌پردازیم؛ در قسمت دوم از نسبتهای محتمل بین دین و سیاست سخن خواهیم گفت؛ و بالاخره در قسمت آخر اصول توسعهٔ سیاسی را با تلقیهای مختلف از دین و تکلیف می‌سنجیم. این مطالعهٔ موردی باعث می‌شود از کلّی‌گویی پرهیز شده، بحث در حد امکان کاربردی و شفاف عرضه گردد.

۱. اصول توسعهٔ سیاسی

معیارها و متغیرهای گوناگونی در طی چهار دههٔ گذشته از سوی صاحب‌نظران دربارهٔ توسعه سیاسی طرح و تأکید شده است. این مقوله براساس شاخصهای مزبور مورد تفسیر و بررسی قرار گرفته است:

ساموئل هانتینگتن براین باور است که هراندازه یک نظام سیاسی از سادگی به پیچیدگی، از وابستگی به استقلال، از انعطاف‌ناپذیری به انعطاف‌پذیری و از پراکندگی به یگانگی گرایش پیدا کند، به همان نسبت به میزان توسعهٔ سیاسی آن افزوده خواهد شد. لذا وی معیارهای توسعه سیاسی را پیچیدگی، استقلال، انعطاف‌پذیری، یگانگی و پراگماتیسم نظام سیاسی می‌داند.

هانتینگتن و نلسون مهمترین عامل توسعهٔ سیاسی را مشارکت سیاسی دانسته، نظامهای سیاسی را براساس این معیار طبقه‌بندی می‌کنند. مدلهای آن عبارت‌اند از:

یک) مدل توسعهٔ بورژوازی: در این مدل فقط به نیازهای سیاسی یک طبقهٔ نوظهور متوسط در چهارچوب توسعهٔ نهادهای انتخاباتی و قانونگذاری توجه می‌شود.

دو) مدل توسعهٔ پوپولیستی: در این مدل تأکید عمده بر مشارکت و تجهیز گستردهٔ سیاسی و مساوات اقتصادی ــ به رغم پایین‌بودن میراث رشد اقتصادی ــ است.

سه) مدل توسعهٔ لیبرال: توسعه برمبنای این مدل باعث اعتلای شرایط مادی شده، تنشهای جانبی را نیز به‌دنبال خواهد داشت، ولی تلاش لازم را برای حل و فصل مشکلات ناشی از این فرایند به‌عمل می‌آورد.

چهار) مدل توسعهٔ خودکامه: در این مدل از قدرت دولت برای برخورداری از پشتیبانی طبقات پایین جامعه در جهت سرکوب مشارکت طبقهٔ متوسط استفاده می‌شود.

پنج) مدل توسعهٔ تکنوکراتیک: از ویژگیهای این مدل پایین‌بودن سطح مشارکت سیاسی است و بیشتر به نفعِ توسعهٔ اقتصادی از مشارکت سیاسی جلوگیری می‌شود.

کوشش دو محقق یادشده مصروف نشان‌دادن رابطهٔ میان گسترش و تحدید مشارکت سیاسی و درجهٔ مساوات اقتصادی و اجتماعی است. هانتینگتن معتقد است که در فرایند توسعهٔ سیاسی تقاضاهای جدیدی به صورت مشارکت و ایفای نقشهای جدیدتر ظهور می‌کند. لذا نظام سیاسی باید از ظرفیت و توانایی لازم برای تغییر وضعیت، به‌وسیلهٔ مشارکت‌دادن هرچه بیشتر مردم، برخوردار باشد، در غیر این‌صورت نظام با بی‌ثباتی، هرج و مرج، اقتدارگرایی و زوال سیاسی مواجه خواهد شد و امکان دارد پاسخ جامعه به این نابسامانیها به شکل انقلاب تجلّی کند.

لوسین پای به جای تکیه بر یک معیار و متغیر خاص در مورد توسعهٔ سیاسی، مفاهیمی به شرح ذیل را برای توسعهٔ سیاسی درنظر می‌گیرد: توسعهٔ اقتصادی پیش‌نیاز توسعهٔ سیاسی؛ توسعهٔ سیاسی به‌صورت ثبات و دگرگونیهای منظم؛ لازمهٔ توسعهٔ سیاسی توسعهٔ اداری و قانونی است؛ توسعهٔ سیاسی براساس تقویت ارزشها و سنتهای دمکراتیک؛ توسعهٔ سیاسی مترادف نوسازی سیاسی؛ تجهیز تودهٔ مردم و مشارکت لازمهٔ توسعهٔ سیاسی است.

وی، در مجموع، افزایش ظرفیت نظام را در پاسخگویی به نیازها و خواسته‌های مردم، تنوع ساختاری، تخصصی‌شدن ساختارها و همچنین افزایش مشارکت سیاسی را لازمهٔ توسعهٔ سیاسی می‌پندارد. به نظر این محقق برای تحقق توسعهٔ مطلوب، یک نظام سیاسی باید از یک سلسله بحرانها به صورت موفقیت‌آمیز عبور کند. وی تقدم و تأخری برای مقابله با بحرانهای مزبور درنظر نمی‌گیرد، زیرا شرایط اجتماعی و سیاسی جوامع گوناگون از لحاظ قرارگرفتن در مسیر هریک از این بحرانها متفاوت است. بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران مشارکت، بحران نفوذ و بحران توزیع از جمله بحرانهای مورد نظر این محقق هستند.

آلموند و پاول از لحاظ رفتاری، مصلحت‌گرایی، مرجّح‌بودن فعالیتهای دسته جمعی بر فردگرایی، میزان همبستگی و میثاق با نظام سیاسی، روابط سیاسی برمبنای اعتماد متقابل را به‌عنوان معیارهایی برای توسعهٔ سیاسی تلقی کرده، از نظر ساختاری بر فرهنگ دنیوی و تنوع ساختاری و سطح بالای استقلال نظامهای فرعی تأکید می‌ورزند.

گابریل آلموند و سیدنی وربا سه نوع فرهنگ سیاسی را مطرح می‌کنند: فرهنگهای محدود، تبعی، مشارکتی. در فرهنگ محدود فرد به ندرت خود را به امور سیاسی مرتبط می‌سازد و از وجود آن بی‌خبر است. در فرهنگ تبعی افراد دارای رابطه‌ای انفعالی و مطیعانه هستند. در حالی که در فرهنگهای مشارکتی افراد به صورت مثبت نسبت به بیشتر جنبه‌های نظام سیاسی، احزاب سیاسی، شرکت در انتخابات و رأی‌دادن سوق داده می‌شوند. این دو محقق، به‌علاوه، ترکیبی از انواع فرهنگهای سیاسی به‌صورت محدود تبعی، مشارکتی محدود و مشارکتی تبعی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهند.

آلموند وجیمز کلمن مشارکت گستردهٔ اعضای جامعه در فعالیتهای سیاسی و غیرسیاسی را در توسعهٔ سیاسی تعیین‌کننده می‌دانند. کارل دویچ معیار عمده‌ای را که برای توسعهٔ سیاسی درنظر می‌گیرد. میزان تحرک اجتماعی است. به‌نظر این محقق تحرک اجتماعی فرایندی است که به موجب آن اعتقادات و وابستگیهای سنتی در زمینه‌های سیاسی، روانی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی دچار دگرگونی شده، تودهٔ مردم را برای قبول الگوهای رفتاری جدید آماده می‌سازد.

کاوانوف شیوهٔ تدوین قانون اساسی و ضوابطی که براساس آن قوانینِ وضع شده تشکیلات سیاسی را به‌وجود می‌آورد و تأثیر بسزایی بر رفتار سیاسی فرد و گروه و سازمان می‌گذارد عامل اصلی توسعهٔ سیاسی اعلام می‌کند. وی چندان توجهی به دیگر عوامل نمی‌کند.

ایزنشتات توسعهٔ سیاسی را به ساختار سیاسی تنوع یافته و تخصصی شده و توزیع اقتدار سیاسی در کلیهٔ بخشها و حوزه‌های جامعه مرتبط می‌سازد. به‌نظر وی هر اندازه جامعه از ساختارهایی برخوردار شود که هرکدام دارای هویت مستقل برای خود باشند به همان نسبت بر درجهٔ توسعهٔ سیاسی آن افزوده خواهد شد.

سی. ایچ. داد ویژگیهای نوسازی سیاسی اروپایی را در امور ذیل خلاصه می‌کند:

۱. نگرش کلی نسبت به مساوات که برخورداری از امکان مساوی برای مشارکت در سیاست و رقابت برای احراز مقامات حکومتی را جایز می‌داند.

۲. توان هر نظام سیاسی برای تدوین و اجرای سیاستها.

۳. تفکیک و تخصصی‌کردن وظایف گوناگون سیاسی، به این شرط که به بهای از دست‌رفتن به هم‌پیوستگی یا وحدت کلی تمام نشود.

۴. صورت این جهانی و غیردینی بخشیدن به سیاست یا به بیان دیگر جدانگاهداشتن سیاست از مقاصد و تأثیرات دینی.

این مسائل غالباً به مشکلاتی می‌انجامد که به آنها مشکلات توسعه می‌گویند. برای مثال، در دولتی که پادشاه به موجب حق الهی حکم می‌راند، وجود یک نگرش کلی طرفدار مساوات و مشارکت همگانی، اقتدار حکومت را با مشکل مواجه خواهد کرد و در هویت ملّی تأثیر می‌گذارد. مشکلات یا بحرانهایی که در جریان نوسازی پیش می‌آید برحسب نظر پژوهندگان مختلف تفاوت می‌کند. با درنظرگرفتن این‌گونه مشکلات توسعه که از نوسازی سیاسی برمی‌خیزند، توسعهٔ سیاسی غالباً به‌عنوان توان یک نظام سیاسی برای حل این مسائل مطرح می‌شود. این محقق ضمن اذعان به دشواری فراوان تعریف توسعهٔ سیاسی در جمع‌بندی آراء پژوهشگرانِ توسعهٔ سیاسی در این زمینه می‌نویسد: مفهوم توسعهٔ سیاسی و مفهوم نوسازی سیاسی لااقل باید یکی از تصورات ذیل را دربرگیرد:

۱. دگرگونی سیاسی به منظور رسیدن به هدفی خاص مانند دمکراسی لیبرال به سبک آمریکا، یا جامعهٔ کمونیستی یا دولت اسلامی.

۲. دگرگونی در قلمرو سیاست در ارتباط نزدیک با سایر زمینه‌های جامعه، شامل:

الف) گسترش و تمرکز قدرت حکومت و تخصصی‌کردن و تفکیک وظایف و ساختارهای سیاسی و سپس وحدت‌بخشیدن به این وظایف و ساختارها.

ب) افزایش مشارکت مردم در سیاست.

ج) تقویت این احساس در مردم که بین خودشان و نظام سیاسی یگانگی ببینند.

۳. ظرفیت یک نظام سیاسی برای:

الف) حل مشکلات ناشی از رشد و مسائل دیگر.

ب) به وجودآوردن و ادامهٔ سیاستهای تازه برای جامعه و ایجاد ساختارهای جدید و اصلاح ساختارهای قدیم برای اجرای این هدفها.

۴. توان یادگرفتن به نحو بهتر که چگونه باید وظایف سیاسی را انجام داد و ساختارهای سیاسی را ایجاد کرد.

وی عملاً تصور دوم را سیمای غالب توسعهٔ سیاسی دانسته، در کتاب خود برمبنای آن سلوک می‌کند. بنابر تصور دوم، توسعهٔ سیاسی مبتنی است بر:

۱. قدرت حکومت
۲. هویت ملّی
۳. مشارکت سیاسی، به تفصیلی که گذشت.

تأمل در تعاریف و تلقیهای مختلفی که عالمان توسعه از توسعهٔ سیاسی ارائه کرده‌اند و نمونه‌هایی از آنها ذکر شد، نشان می‌دهد که به‌رغم تنوع معیارها و شاخصهای ارائه‌شده، در بسیاری از عوامل اصلی توسعهٔ سیاسی چون مشارکت سیاسی، مشروعیت، رقابت و... در میان محققان علوم سیاسی اتفاق‌نظر وجود دارد. به بیان دیگر، گسترش و عمومیت‌یافتن مشارکت سیاسی، به‌طور ضمنی یا صریح، به‌عنوان یکی از معیارهای اساسی رشد و توسعه یا نوسازی (مدرنیزاسیون) سیاسی شمرده می‌شود.

با این‌که کلیهٔ تحقیقات مورد استناد مبتنی بر تجربهٔ غرب بوده، صبغهٔ دیدگاههای لیبرال را داراست ولی در جوامع دیگر نیز کاربرد دارد. در تلقی مارکسیستی از مفهوم توسعهٔ سیاسی، گسترش قدرت حکومت از طریق حزب و به این وسیله سازماندهی مجدد جامعه به منظور تأمین مشارکت واقعی مردم مورد توجه است و احساس یگانگی با نظام سیاسی مورد تأکید قرار می‌گیرد.

به‌هرحال، با عمومیت‌یافتن آرمان برابری انسانها در حقوق طبیعی و مدنی، تأمین مشارکت عمومی در امور سیاسی به‌عنوان نمادی از تحقق این آرمان در تمام جوامع و دیدگاههای سیاسی-اجتماعی، موقعیت خاصی را به خود اختصاص داده است و در همهٔ تصورات مربوط به توسعهٔ سیاسی به‌نحوی مندرج است و به‌عنوان یکی از معیارهای اساسی ارزیابی دولتهای ملی و جوامع مدنی به‌شمار می‌رود.

به‌نظر بعضی از محققان ایرانی، توسعهٔ سیاسی در دو مفهوم خلاصه می‌شود:

۱. وجود رقابت ایدئولوژیک در جامعه، زمانی که نه‌تنها گروهها بلکه ایدئولوژیهای متفاوت بتوانند با یکدیگر رقابت کنند. ممکن است این رقابت در درجهٔ اول بین نخبگان باشد و لازم نیست این رقابت در مرحلهٔ اول توده‌ای باشد.

۲. مشارکت در سطح گروههای برگزیده، یعنی بازبودن نظام سیاسی به نحوی که نوعی گردش نخبگان در جامعه صورت پذیرد و جامعهٔ سیاسی راکد و فاسد نشود.

چنانکه هابرماس تأکید کرده است «عقلانیت ابزاری» شرط لازم توسعه است اما شرط کافیِ آن نیست. آنچه در توسعه تعیین‌کننده است «عقلانیت فرهنگی» است، یعنی تواناییهای کلامی و زبانی انسان و مفاهمه که مبنای همهٔ وجوه معنوی توسعه را تشکیل می‌دهد. این دو رویهٔ توسعه را می‌توان به فرد تکنولوژیک و فرد دمکراتیک تعبیر کرد.

به هرحال در عقلانیت فرهنگی و فرد دمکراتیک، مشارکت سیاسی نقش اساسی را ایفا می‌کند.

در مجموع مراد از مشارکت سیاسی، بازبودن نظام سیاسی، مشارکت عمومی در تصمیم‌گیریهای اساسی، و نه صرفاً در تأیید یا انکارهایی که حکومت از تودهٔ مردم می‌خواهد یا

انتظار دارد، ادواری و موقت‌بودن همهٔ مناصب سیاسی بدون استثناء و به رسمیت‌شناختن رقابت سیاسی در چهارچوب قانون برای به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی است. بی‌شک از لوازم چنین مشارکتی، نظارت عمومی و مسئولیت دنیوی و این جهانیِ کارگزارانِ خدمات عمومی در برابر مردم به‌عنوان شریکان سیاست است. براین مبنا، هدایت سکّان سیاسی جامعه، تعیین استراتژیها و خطوط کلی و درازمدت جامعه و هدایت آن به سوی اهداف مطلوب در انحصار شخص یا طبقه‌ای خاص نیست و حق همگانی است که مردم این حق خود را به فرد یا نمایندگان نخبه و برگزیده‌شان واگذار می‌کنند. در سایهٔ این مشارکت، همدلی بین ملّت و دولت در بالاترین سطح تأمین می‌شود.

بنابراین یکی از مهمترین شاخصهای توسعهٔ سیاسی «مشارکت سیاسی» است. در ادامهٔ بحث، نسبت تکلیف و توسعه را براین شاخص توسعه متمرکز می‌کنیم و نسبت تکلیف را با آن می‌سنجیم. این مطالعهٔ موردی، در حد امکان، فتح بابی بر بحثهای کاربردی و شفاف خواهد بود.

۲. دین و سیاست

نسبت بین دین و سیاست از مهمترین مباحث زمانهٔ ماست. بی‌تردید، بدون حل این مسئله، نمی‌توان به سؤال فرعیِ نسبت بین تکلیف و توسعه پاسخ داد. دربارهٔ عینیّت یا تباین دین و سیاست از دو طرف این طیف سخنان فراوانی شنیده‌ایم. اما قبل از آنکه بخواهیم به این یا آن طرف متمایل شویم باید تلقی خود را از سیاست مشخص کنیم. در سه سطح می‌توان از سیاست بحث کرد:

سطح اول: اندیشهٔ سیاسی، که فلسفهٔ سیاست، مباحث ارزشی، هنجاری و غایی سیاست در این سطح قرار می‌گیرد.

سطح دوم: علم سیاست، که مباحث توصیفی و نیز رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی که رویکرد غالب زمانهٔ ماست مربوط به این سطح است.

سطح سوم: فن سیاست، که مباحث توصیه‌ای و عملی ادارهٔ جامعه در این سطح سوم مورد بحث قرار گیرد.

شبیه همین تقسیم و طبقه‌بندی را در اقتصاد نیز شاهد بوده‌ایم: فلسفهٔ اقتصاد، علم اقتصاد، فن اقتصاد. خلط این سه سطح مشکلات علمی جدی آفریده و می‌آفریند.

اکنون اگر از نسبت دین و سیاست تفحص کنیم، در میان دینداران و متشرعان جامعهٔ خود حداقل به سه دیدگاه ذیل برمی‌خوریم:

دیدگاه اول:

سیاست زیرمجموعهٔ دین است. این دین ماست که سیاست، جهت‌گیری و منش سیاسی ما را مشخص می‌کند. اسلام، مسیحیتِ محرَّف نیست تا دین را در مجموعهٔ اخلاق فردی و رابطهٔ وجدانی انسان و خداوند محدود کند و در ادارهٔ اجتماع ساکت باشد. با نگاهی گذرا به تعالیم

اسلامی، اعم از آیات قرآن کریم و روایات معصومان(ع)، به محقق منصف اثبات می‌کند که در اسلام احکام سیاسی و اجتماعی موجود است. سیرهٔ عملی اسوه‌های دینی از قبیل پیامبر اسلام حضرت محمّد(ص) و خلیفهٔ ایشان حضرت امیرالمؤمنین(ع) همواره مبتنی بر حضور فعال در صحنهٔ سیاست و به‌عهده گرفتن مسئولیتهای خطیر سیاسی بوده است. اصولاً زعامت سیاسی یکی از شئون سه‌گانهٔ نبوّت و امامت است. در جامعه‌ای که زمام سیاست به دست عالمان مسلمان نباشد، بسیاری از احکام دین تعطیل می‌شود. لذا اسلام نمی‌تواند نسبت به نحوهٔ ادارهٔ جامعه ساکت باشد. برعکس، خاتمیت این دین الهی و جامعیت و کمال آن اقتضا می‌کند که احکام اجتماعی و سیاسی را مانند احکام فردی تعیین کرده باشد. واضح است که تمامی امور مرتبط با سعادت انسان را باید از دین انتظار داشت. سیاست و نحوهٔ حیات جمعی و سلوک اجتماعی و مدیریت جامعه بدون تردید مرتبط با سعادت انسان است. بنابراین رواست که از دین انتظار تعیین تکلیف آن را داشته باشیم. چگونه می‌توان باور کرد که اسلام سیاست را به امان خدا رها کرده باشد، حال آنکه در جزئی‌ترین احکام فردی، حتی مستحبات و مکروهات، از راهنمایی انسان دریغ نورزیده است. از لطف و حکمت بالغهٔ الهی به‌دور است که مهمترین بُعد حیات انسانی یعنی بُعد اجتماعی و سیاسی را به انسان وانهاده باشد. دینی که تنها به سامان امور فردی و اخروی پرداخته باشد و از عرصهٔ حیات دنیوی و اجتماعی غایب باشد دین کامل نیست. ما حاجتی از حاجتهای اصیل بشر را سراغ نداریم که توسط شارع مقدس در آن ارائهٔ طریق نشده باشد.

براین مبنا دین نه‌تنها در سطح اندیشهٔ سیاسی، اندیشه‌ای متفاوت با دیگر اندیشه‌های سیاسی عرضه می‌دارد ــ چراکه با به‌حساب‌آوردن آخرت، غایت سیاسی بی‌شک دگرگون می‌شود ــ بلکه اعتقاد به جامعیت اسلام اقتضا می‌کند که ما در دو عرصهٔ دیگر نیز از زاویهٔ تعالیم دینی بنگریم. یعنی علم سیاست اسلامی با علم سیاست در نزد دیگران متفاوت است، هکذا فن سیاست اسلامی و نحوهٔ ادارهٔ جامعه توسط حاکم اسلامی با طرق غیراسلامی متفاوت خواهد بود. اشکال نشود که پس چرا بر این اساس علوم اسلامی تدوین نشده است. قرنهای متمادی تحت سیطرهٔ دشمنان دین بوده‌ایم و هرگز امکان تجربهٔ ملموس سیاست برای عالمان مسلمان و فقهای عظام فراهم نبوده است. عدم تدوین جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی دلیل این نیست که ما این‌گونه علوم را نداریم؛ این علوم به‌تدریج تدوین شده، این نقیصه مرتفع می‌شود. به هرحال، سیاست در زمرهٔ علوم انسانی است، و علوم انسانیِ دینی با علوم انسانیِ مبتنی بر مکاتب و ایدئولوژیهای دیگر متفاوت است. در زمینهٔ ادارهٔ جامعه اگر به متن دین و تعالیم وحی و آموزگاران معصوم(ع) مراجعه کنیم درمی‌یابیم که به دقت و تفصیل تکلیف همه‌چیز تعیین شده است. با حضور معصومان در جامعه، زمام سیاست و ادارهٔ جامعه از جانب خداوند به ایشان وانهاده شده است و در عصر غیبت نیز فقیهان عادل از سوی شارع مقدس به ولایت بر امت منصوب شده‌اند.

دیدگاه دوم:

حوزهٔ دین حوزهٔ امور ثابت و نامتغیر است، و سیاست دربرگیرندهٔ امور زمانمند و متغیر و جزئی است. این دو حوزه از هم متباین‌اند. غایت بعثت انبیا واصل‌کردن بشر به خداوند و مهیاساختن او برای سعادت اخروی است. بی‌شک مسلمان با فضائل فردی خود حتی در افعال سیاسی نیز وارد می‌شود، اما این عقل اوست که در این امور تدبیر می‌کند. کلاً امور اجتماعی به سبب متغیربودنشان به عقل انسانی واگذار شده است و تدبیر و روش خاصی از جانب دین در این امور وارد نشده است. در زمان غیبت معصومان(ع) مردم از بسیاری برکات از جمله از حکومت ایشان محروم شده‌اند. کلاً نباید از دین و فقه انتظار سامان سیاسی داشت. دخالت حضرات معصومان(ع) نیز یا ناشی از عصمت ایشان است که قابل تسری نیست، یا تکلیف عقلی است که مورد پذیرش است و در آن حرفی نیست.

طرفداران این دیدگاه را، که به مراتب کمتر از دیدگاه اول هستند، باید خارج از سلک عالمان دین و فقیهان جستجو کرد.

دیدگاه سوم:

این دیدگاه که متأخر از دیدگاههای قبل است، با نقد مبانی آن دو، طریق وسطی را برگزیده است. از دین نباید انتظارات گزاف داشت. دین نیامده است که عقل انسانی را مهمل بگذارد. دین در اموری ارائهٔ طریق می‌کند که یا انسان به‌طور کلّی از وقوف به آنها عاجز است، همانند جزییات آخرت و احکام عبادات، یا اغلب مردم در درک آنها به خطا می‌افتند، یا درک آنها مستلزم صرف وقت بسیار از سوی غالب مردم در طول قرنهاست. خداوند حکیم در این امور حجّت را بر انسان تمام کرده، ارائهٔ طریق فرموده است.

بیان آنچه انسان به کمک عقل خود می‌تواند به‌دست آورد، وظیفهٔ دین نیست. اگر در کتاب و سنّت اشاراتی به امور طبیعی و سماوی است دلیل این نیست که طبیعیات و نجوم و هیأت را باید از کتاب و سنّت انتظار داشت. اگر زمانی مردم نیازهای طبّی خود را نیز با ائمه(ع) در میان می‌نهادند دلیل این نیست که شارع مقدس را بر کرسی اطبّا بنشانیم و از دین انتظار دستورات طبّی داشته باشیم. در این‌گونه امور ردّ فروع بر اصول و استنباط معنی ندارد، چراکه اصولاً شارع در مقام بیان آنها نبوده است. صِرف این‌که امری از علوم انسانی است باعث نمی‌شود آن را از دین انتظار داشته باشیم. در بسیاری از این علوم درمی‌یابیم که ماهیت توصیفی و تجربی دارند. در این‌گونه علوم انتظار تمایز علم دینی از علم غیردینی انتظار روایی نیست. پای دین آنگاه به میان می‌آید که سخنی از ارزشها و هنجارها باشد. دین کلیات و اصولی را ارائه کرده است که رعایت و اجراکردن آنها اقتضای مسلمانی است. صرف این‌که قائل باشیم اسلام در هر زمینه حکمی دارد و هیچ مسئله‌ای از دایرهٔ احکام خمسه بیرون نیست کفایت نمی‌کند تا امری را دینی بدانیم، چراکه براین مبنا بسیاری از امور اولاً و بالذّات در حوزهٔ مباحات قرار می‌گیرند، یا به بیان دیگر و از زاویه‌ای دیگر، در «منطقةالفراغ» واقع می‌شوند و پای تدبیر عقلانی به وسط می‌آید.

به‌علاوه، یک امر غیرحرام را به گونه‌های مختلف می‌توان انجام داد. بسیاری از علوم انسانی از قبیل مدیریت و اقتصاد و... عهده‌دار ارائهٔ روش و تدبیر همین امور غیرحرام‌اند. به بیان دیگر، با رعایت حقوق دینی ــ فقه ــ باز جا برای تدبیر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باز است. واضح است که با اعتقاد راسخ به غنای حقوق دینی و فقه شیعی هرگز از علوم سیاست و اقتصاد و مدیریت و... بی‌نیاز نمی‌شویم. فقهِ تجارت را نباید با اقتصاد، و فقه عمومی و حقوق اساسی را نباید با سیاست خلط کرد. لذا این‌گونه علوم انسانی که در طول زمان تغییر می‌کنند و موضوعشان تبدّل می‌پذیرد، از قبیل علم اقتصاد، علم سیاست، علم مدیریت و... (یعنی سطح دوّم از تقسیمی که ارائه کردیم) علوم عقلانی هستند و شأن دین فراتر از اموری است که عقل متعارف انسانی توان حل آنها را دارد. ارائهٔ بعضی احکام در این سطح در ردیف احکام ارشادی است. از همین سنخ است سطح سوّم فن سیاست، فن اقتصاد، فن مدیریت و... درگیرکردن دین و فقه در این سطوح نارواست. آنچه از دین انتظار می‌رود ارائهٔ اندیشهٔ سیاسی، اندیشهٔ اقتصادی و... است. یعنی براساس تعالیم اسلامی می‌توان فلسفهٔ سیاسیِ اسلامی، فلسفهٔ اقتصادیِ اسلامی بنا کرد. براساس اندیشه‌ای که کلیات و اهداف آن در دین حنیف ارائه شده است مسلمانان با عقل جمعی به تدبیر می‌پردازند. تدبیر دنیا کار عقل است. عقل خداداد. دیندار بودن، متشرع‌بودن و تسلیم اوامر الهی‌بودن دو قید به فعل مسلمانان معتقد می‌زند:

قید اول) جهتگیری کلی تدبیر دنیوی باید به‌سوی اهداف عالیهٔ دین باشد.

قید دوم) تدابیر عقلانی برای سامان دنیا نباید مخالف احکام شرع باشد.

آگاهانه ضرورت عدم مخالفت با شرع را شرط کردیم نه لزوم موافقت را، چراکه صِرف حرام‌نبودن فعلی آن را مشروع نمی‌کند، به این معنا که آن را به شرع نسبت دهیم. زیرا با وجود بدیلهای فراوان، که آنها نیز در همین حد مخالف شرع نیستند، حداکثر می‌توانیم عدم مخالفت فعل خود را با شرع به آن نسبت دهیم، والاّ پذیرش این بدیل به‌جای آن بدیل کار عقل ماست، فعل بشری ماست که گاه با هم تفاوتهای فاحش دارد. اصولاً سیاست و اقتصاد و مدیریت و... علمِ گزینش همین بدیلهاست. آری، تدبیر دنیا کاری عقلانی است اما اقتضای دینداری، نظارت دین بر این تدبیر عقلانی است ــ نظارت در دو ناحیهٔ یادشده، یعنی نظارت برای هماهنگی با اهداف عالیهٔ دین و نظارت برای عدم مخالفت با احکام شرع. براین اساس ما می‌توانیم نظامهای مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی در زمانهای مختلف و حتی در زمان واحد داشته باشیم که هیچ‌یک خلاف شرع نباشند، بلکه همه در پی دستیابی به اهداف دین باشند. دینداری اقتضای نظام واحد سیاسی و اقتصادی و... را ندارد. این تعدد ناشی از بشری‌بودن فهم و فعل ماست که با رعایت ضوابط الهی باز امکان بدیلهای فراوان فراهم شده است. واضح است که خطای این تدابیر و نظامهای طراحی‌شده از ماست نه از اهداف دین و احکام شرع. خطا ناشی از عقل ماست و در برداشت ما از اهداف دین، یا در استنباط احکام شرع نه در دین. براین اساس، ادارهٔ جامعهٔ اسلامی به عقل جمعی مسلمانان واگذار

شده است که با نظارت دین (در دو ناحیهٔ یادشده) به سامان دنیای خود بپردازند. در عصر غیبت معصومان(ع)، فارغ از این، از جانب دین قیدی بر تدبیر عقلانی نهاده نشده است و ادّله از اثبات مدّعای دیدگاه اول قاصر است و تنها ولایت فقیهان در حوزهٔ امور حسبیه را اثبات می‌کند. رویکرد اخیر در نسبت بین دین و سیاست را می‌توان «تدبیر عقلانی دنیا با نظارت دین» نام نهاد، حال آنکه رویکرد اول را می‌توان «تدبیر دینی دنیا» نامید. بی‌شک نام رویکرد دوم «تدبیر عقلانی دنیا» خواهد بود. در رویکرد دوم، دین تنها در کار سامان آخرت و اخلاق فردی است و هیچ دخالتی در تدبیر و سامان دنیا و جامعه ندارد.

۳. تکلیف و توسعه

پس از آشنایی اجمالی با مفهوم توسعه و اطلاع از سه رویکرد در نسبت بین دین و سیاست، اکنون نوبت بحث اصلی یعنی نسبت بین تکلیف و توسعه فرا رسیده است.

پیشتر اشاره کردیم که برای پرهیز از کلی‌گویی و تعمیق بیشتر بحث، سخن را در توسعهٔ سیاسی منحصر می‌کنیم و برای کاربردی‌ترشدن بحث مهمترین شاخص توسعهٔ سیاسی یعنی «مشارکت سیاسی» را با تکلیف دینی نسبت‌سنجی می‌کنیم. براساس آنچه در بحث دین و سیاست عرضه داشتیم، و بنابر سه دیدگاه یعنی تدبیر دینی دنیا، تدبیر عقلانی بدون دخالت دین و تدبیر عقلانی دنیا با نظارت دین، سه تکلیف به‌دست می‌آوریم و درنتیجه با شاخص مورد بحث توسعهٔ سیاسی سه نسبت متفاوت خواهیم داشت.

الف) مشارکت سیاسی در نسبت تکلیف و توسعه برمبنای دیدگاه اول

براساس دیدگاه اول یعنی «تدبیر دینی دنیا» سامان سیاسی جامعه در هر سه سطح، اعم از اندیشه، علم و فن سیاست، توسط دین تعیین می‌شود. دربارهٔ تدبیر دینی دنیا، یا به عبارت دیگر حکومت دینی (به قرائت اول)، چهار سؤال اصلی مطرح می‌شود:

سؤال اول: شارع چه کسانی را بر مردم حاکم کرده است؟ شرائط حاکم الهی چیست؟

سؤال دوم: شارع چه نوع حکومتی به حاکم الهی تفویض کرده است؟ حکومت الهی چگونه حکومتی است؟ حاکم الهی با مردم چه رابطه‌ای دارد؟

سؤال سوم: شارع به چه نحو حاکم الهی را به حکومت رسانده است؟ حاکم الهی با شارع چه رابطه‌ای دارد؟

سؤال چهارم: شارع در چه محدوده‌ای به حاکم الهی اختیار داده است؟ قلمرو حکومت الهی تا کجاست؟

پاسخ سؤال اول: شارع «فقیهان عادل» را بر مردم حاکم کرده است. پاسخ اجمالی به سؤال دوم حکومت ولایی یا ولایت است. حاکم الهی بر مردم «ولایت» دارد و خداوند به فقیهان عادل

«حکومت ولایی» تفویض کرده است. حکومت دینی حکومتی ولایی است. در پاسخ سؤال سوم باید گفت حاکم الهی از سوی شارع به ولایت بر مردم «منصوب» شده است. رابطهٔ حاکم الهی با شارع «انتصاب» است. در پاسخ به سؤال چهارم، یعنی محدودهٔ اختیارات حاکم الهی، دو قول است: یکی «ولایت عامه» و دیگری «ولایت مطلقه».

در توضیح اجمالی پاسخهای چهارگانه می‌توان گفت: «فقاهت» یعنی علم استنباط احکام شرعی فرعی از ادلهٔ تفصیلی. فقه اعم از احکام فردی و اجتماعی است. فقه شیعه فقهی با بافت حکومتی است. مهمترین شرط ادارهٔ جامعه «فقاهت» است. در تدبیر امور جامعه و برنامه‌ریزیهای کلان ادارهٔ جامعه این فقه است که نقش اساسی را بازی می‌کند و تصمیم نهایی را می‌گیرد. ولی فقیه در تنظیم امور جامعه در صورتی که صلاح بداند با متخصصان و کارشناسان هر فن مشورت می‌کند و نظر آنان را می‌شنود و آنگاه براساس مصلحت اسلام و مسلمین تصمیم می‌گیرد. هر تصمیم سیاسی باید با مبانی فقهی سنجیده شود. براساس تلقی جدیدی که از فقه در نظریهٔ «ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» عرضه شده است به مصلحت حکومت و جامعه و نقش تعیین‌کنندهٔ زمان و مکان در اجتهاد عنایت شده است. براین اساس «فقه توان حل همهٔ مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی جهان و درنتیجه توان هدایت جامعهٔ بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داراست». «فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان واجتماع از گهواره تا گور است.» واضح است که سیاست جزئی از دیانت و شعبه‌ای از فقه است.

ولایت یکی از احکام وضعی به‌معنای تصدی و تصرف و قیام به شئون غیر است. ولایت بالاصاله از آنِ خداوند است و هرگونه اعمال ولایت بدون اذن و تفویض وی نامشروع است. خداوند رسول اکرم(ص) را به ولایت و تدبیر امور سیاسی امت منصوب کرده است، پس از ایشان امیرالمؤمنین علی(ع) و سپس یازده امام معصوم(ع) از جانب شارع مقدس به ولایت تدبیری بر مردم منصوب شده‌اند. در زمان غیبت امام زمان(عج) ولایت جامعهٔ بشری از سوی شارع مقدس مستقیماً و بلاواسطهٔ مردم به فقیهان عادل تفویض شده است. شارع: واضع ولایت، فقیهان عادل: اولیای منصوب، مردم: مولّیٰ علیهم محسوب می‌شوند. جامعهٔ بشری بدون ولایت الهی به صلاح نمی‌رسد. تنها شکل حکومت مشروع، ولایت الهی بر جامعهٔ انسانی است. هر حاکمی که بدون نصب شارع حکومت کند «طاغوت» است. حوزهٔ ولایت مورد نظر، امور عمومی جامعه، امور سلطانی و مسائل سیاسی است.

مردم در این حوزه همواره تحت تدبیر اولیای شرعی خود هستند و موظف‌اند به وظایف مولّیٰ علیه جامهٔ عمل بپوشانند. مردم عادی و فقیهان عادل در ادارهٔ امور سیاسی و تدبیر مسائل اجتماعی برمبنای اهداف و احکام اسلامی همسان نیستند. مردم به‌عنوان مولّیٰ علیهم در تمامی شئون کلان سیاسی و امور عمومی و مسائل اجتماعی مرتبط با حکومت، بویژه در ترسیم خطوط کلی آن، ناتوان از تصدی و فاقد اهلیّت در تدبیر امور یادشده هستند و بدون اِشراف ولایت فقیه منحرف می‌شوند.

در مواردی که ولی فقیه صلاح بداند، بعضی امور غیرکلان سیاسی و اجتماعی تحت نظارت ایشان به عهدهٔ مردم نهاده می‌شود. اما در همین موارد نیز ولایت و امضای نهایی همواره به عهدهٔ ولیّ امر است. در نظام ولایی، تا آنجا که ولیّ‌امر صلاح بداند، میزان رأی مردم است. فقیهان عادل در تدبیر امور سیاسی و مدیریت اجتماعی جامعهٔ اسلامی دارای امتیاز، توانمندی و قابلیت شرعی هستند. مردم به‌عنوان مولّیٰ علیهم هرگز در نصب و عزل ولیّ فقیه هیچ دخالتی ندارند. فقیهان عادل از سوی شارع نصب شده‌اند و با از دست‌دادن صفات عدالت یا فقاهت خودبه‌خود عزل می‌شوند. دست مردم مثل همهٔ دیگر مولّیٰ علیهم از نصب و عزل ولیّ شرعی کوتاه است. مردم بلاواسطه یا به واسطهٔ نمایندگانشان به‌عنوان مولّیٰ علیهم حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت بر ولیّ فقیه عادل را ندارند. (با بقای دو شرط فقاهت و عدالت نه معروفی از وی ترک می‌شود و نه منکری صادر می‌گردد تا امر به معروف و نهی از منکر مصداق یابد.) به رسمیت‌شناختن چنین حقی برای مردم یا نمایندگان آنها به منزلهٔ نفی ولایت و خروج از عنوان شرعیِ مولّیٰ علیهم است. بین حکومت و ولایت نسبتِ عموم و خصوصِ مِن‌وجه برقرار است. (حکومت ولایی، حکومت وکالی، حکومت مبتنی بر معاهدهٔ لازم بین مردم و دولت، ولایت پدر و جدّ پدری بر فرزندان ممیّز...) حکومت ولایی یعنی حکومتی که متصدی امور عمومی جامعه از سوی شارع (نه از سوی مردم) به ولایت بر مردم (نه وکالت از سوی مردم، نه معاهده با مردم) نصب (نه انتخاب) شده باشد.

ولایت فقیهان عادل بر مردم «قهری» است نه اختیاری. مردم نیز موظف‌اند ولایت اولیای شرعی خود را بپذیرند و از آنها اطاعت کنند. ولایت فقیهان عادل «عامّه» است، یعنی همهٔ مردم جهان فارغ از دین و مذهب و نژاد و زبان و رنگ و... موظف به اطاعت از ایشان هستند. فقیهان عادل در اعمال ولایت در امور عمومی «استقلال» دارند و محتاج به کسب اذن از کسی (ازجمله مردم) نیستند. ولایت فقیهان عادل بر مردم «دائمی» است نه موقت؛ تا زمانی که عناوین فقاهت و عدالت باقی باشد، این ولایت استمرار دارد. لذا توقیت ولایت شرعی (یعنی محدودکردن زمان ولایت به مثلاً ده‌سال) جایز نیست. اگر کسی ولایت دارد، همواره ولایت دارد والاّ ندارد. ولایت فقیهان عادل «عقد» نیست تا با شرط ضمن عقد «مقیَّد» به شرایطی مانند «التزام به قانون اساسی» شود. این ولایت، در سعه و ضیق، تنها تابعِ جعلِ جاعل است نه مقیّد به خواست و رضای مردم.

رابطهٔ بین حاکم الهی و شارع «نصب» به ولایت است و مراد از نصب، جعل سلطانیِ ائمه(ع) است که غیر از جعل الهیِ حکم شرعی بر موضوع است. انتصاب فقیهان عادل به ولایت بر مردم فراتر از بیان شرایط شرعی حاکم از سوی شارع است. چراکه هر صاحب شرایطی لزوماً به حکومت منصوب نشده است. مراد از نصب در زمان غیبت نصب خاص نیست، «نصب عام» است، یعنی نصب همهٔ حائزان شرائط (فقاهت، عدالت، تدبیر) به منصب ولایت. در صورت تعدد فقیهان عادل، منصوبان به ولایت متعددند. در این صورت همهٔ فقیهان عادل «ولایت فعلیه» دارند. فقیهان بر یکدیگر ولایت ندارند. هر فقیه عادلی که اِعمال ولایت کرد، دیگر فقیهان عادل همزمان در آن حیطه

مجاز به مزاحمت با وی نیستند و باید اعمال ولایت او را محترم شمرند و از مزاحمت با وی بپرهیزند. در مقام اعمال ولایت در زمان و جامعهٔ واحد جز «تعیین» ولیّ امر شرعی واحد چاره‌ای نیست. ولیّ امر از بین فقیهان عادلِ صاحب ولایت فعلیه به شکل ذیل تعیین می‌شود:

در صورتی که «افضلیت» فقیهی به حد شیوع رسیده باشد وی قهراً ولیّ امر خواهد بود والاّ فقیه عادلی به پشتوانهٔ جمعی از فقیهان عادل یا غیر ایشان اعمال ولایت می‌کند و با به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی از دیگر فقیهان سبقت می‌جوید. با این «سبقت» در اعمال ولایت، دیگر فقیهان حق مزاحمت با وی را نخواهند داشت. در تعیین یا تشخیص ولیّ فقیه از بین فقیهان عادل نمی‌توان به «انتخاب مردم» تمسک کرد، چراکه برمبنای «مشروعیت الهیِ بلاواسطه» مردم ذی‌حق نیستند تا بتوانند والی را انتخاب کنند. به‌علاوه مولّیٰ علیه در نصب و عزل و تعیین ولیّ امر هیچ نقشی ندارد. اما در صورتی که عدم رجوع به رأی مردم و نفی انتخاب، دستاویز دشمنان اسلام و موجب وهن نظام اسلامی تلقی شود، بنا به «عنوان ثانوی» و از باب اضطرار، می‌توان به نحوی به رأی مردم رجوع کرد: مردم مخیّر می‌شوند از میان فقیهان عادلی که در مسئلهٔ تعیین و تشخیص ولیّ امر هم مبنا هستند افرادی را انتخاب کنند، و فقیهان منتخب مردم ولیّ امر را «تعیین» می‌کنند یا «تشخیص» می‌دهند. با توجه به ولایت فعلیهٔ همهٔ فقیهان عادل، چه مردم رأی بدهند چه رأی ندهند، آنها صاحب ولایت هستند. اما با رجوع به رأی مردم دستاویز دشمنان اسلام گرفته می‌شود. این فقیه عادل، نه از آن رو که به یک واسطه منتخب مردم است مشروعیت دارد، بلکه او از آنجا که فقیه عادل است، مانند دیگر فقیهان عادل، از سوی شارع «منصوب» به ولایت فعلیه است، و چون در اعمال ولایت به پشتگرمی جمعی از فقیهان یا غیرآنها «سبقت» گرفته است، دیگران را حق مزاحمت با وی نیست. هرچند به لحاظ کارآمدی و مقبولیت (نه به لحاظ مشروعیت) و برای بستن دهان دشمنان اسلام می‌توان او را «ولی منتخب مردم» نامید. انتخاب از سوی مردم در حوزهٔ پایین‌تر از تعیین ولیّ فقیه، در صورتی که ولی فقیه صلاح بداند، جایز است و براین مبنا میزان رأی مردم است. در هر صورت مشروعیت فرد منتخب مردم در هر سطح متوقف بر «امضا و تنفیذ» ولیّ فقیه است. رجوع به رأی مردم در هر مقطع در صورتی است که ولیّ فقیه از این بابت خطری برای نظام احساس نکند. نصب و عزل ولیّ فقیه به دست خبرگان (جمعی از فقیهان عادل) نیست. بلکه تنها به دست شارع است. در صورتی که ولیّ فقیه شرایط فقاهت یا عدالت را فاقد شود، خبرگان «کشف» می‌کنند که وی از طرف خداوند یا خودبه‌خود عزل شده است. ولیّ فقیه «منشأ مشروعیت نظام» است و همهٔ نهادهای حکومتی از جمله قوای سه‌گانه، قانون اساسی و قوانین عادی با تنفیذ وی مشروع می‌شوند. تنفیذ و امضای قانون اساسی الزام و تعهدی برای ولیّ‌فقیه ایجاد نمی‌کند. او می‌تواند در صورتی که صلاح بداند یکطرفه آن را لغو کند. حاکم در برابر خداوند مسئول است و هیچ نهاد قانونیِ بشری حق نظارت بر وی ندارد. خبرگان (جمعی از فقیهان عادل) تنها به‌عنوان مقدمهٔ کشف می‌توانند کسب اطلاع کنند، یعنی نظارت ایشان بر ولیّ فقیه استطلاعی است. مافوق ولیّ فقیه تنها خداوند است، و هم او ناظر و مراقب اعمال وی است.

محدوده و قلمرو ولایت مسائل عمومیِ سیاسی (غیرشخصی) است. ولایت از این حیث مقیّد و محدود است نه مطلق و نامحدود. فعل ولایی مقیّد به «مصلحت» جامعهٔ اسلامی است. مرجع تشخیص مصلحت ولیّ فقیه است که بالمباشره یا با نیابت این مهم را انجام می‌دهد. ولایت در حوزهٔ امور عمومی عام است. در این حوزه هیچ امری از حیطهٔ ولایت فقیهان خارج نیست. این محدوده هرگز منحصر به «امور حسبیه» نیست. در نظریهٔ ولایت انتصابیِ عامهٔ فقیهان، اختیارات ولیّ فقیه محدود و مقیّد به «احکام فرعیهٔ الهیه» است و هیچ شرط و قانونی فراتر از آن پذیرفته نیست. بنابراین نظریه، احکام سلطانی تنها محدود به دو مورد است: یکی تنفیذ احکام شرعی و دیگری ترجیح بعضی احکام شرع بر بعضی دیگر در زمان تزاحم حقوق و احکام. بر این مبنا، نظامات اسلامی، از قبیل مزارعه و اجاره و تجارت، هرگز قابل تغییر و تعطیل نیست. در نظریهٔ «ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیهان»، حوزهٔ ولایت، مطلقه و اَوْسَع از ولایت عامّه است. به این معنا که برخلاف ولایت عامّه، مقیّد به احکام فرعیهٔ الهیهٔ اولیه و ثانویه نیست بلکه مطلق است. «این ولایت همان ولایتی است که از جانب خداوند به نبیّ مکرّم(ص) و ائمه اطهار(ع) واگذار شده است و از اهم احکام دینی می‌باشد و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد. اختیارات حکومت محصور در چهارچوب احکام الهی نیست. حکومت یکی از «احکام اولیه» است و مقدّم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی راکه فرد با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادها مخالف با مصالح کشور و اسلام باشد به‌طور یکجانبه لغو کند. حکومت می‌تواند از هر امری، چه عبادی و چه غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح است، مادامی که چنین است جلوگیری کند. این از اختیارات حکومت است. بالاتر از اینها نیز مسائلی است.»

بنابراین ولیّ فقیه فراتر از حیطهٔ شرع (احکام اولی و ثانوی) می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع کند. این احکام نه‌تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعة‌اند، بلکه در صورت تزاحم مقدّم بر همهٔ احکام شرعیهٔ فرعیه‌اند. ولایت فقیه به قوانین بشری از جمله «قانون اساسی» مقیّد نیست و از این حیث نیز «مطلقه» است. برمبنای مشروعیت الهیِ بلاواسطه، محدودهٔ ولایت را شارع مقدس تعیین می‌کند نه مردم (مولّیٰ علیهم). وقتی قانون اساسی مشروعیت خود را از تنفیذ ولیّ فقیه کسب می‌کند، چگونه چنین قانونی می‌تواند ولایت مطلقهٔ فقیه را مقیّد و محدود سازد؟ ولیّ مطلق فقیه هرگاه صلاح بداند و مصلحت اسلام و مسلمین را در طرق پیش‌بینی‌نشده در قانون اساسی بیابد حق دارد قانون را نقض کند. اما این نقض «ظاهری» است، زیرا قانونِ واقعی همان قانون اسلام است که ولیّ فقیه آن را نقض نکرده است. اوامر ولیّ فقیه در حکم قانون است و در صورت تعارض ظاهری با قانون بر قانون مقدّم است.

پس از آشنایی اجمالی با نحوهٔ سامان دینی سیاست در دیدگاه اول، می‌توانیم آن را با مهمترین شاخص توسعهٔ سیاسی یعنی «مشارکت سیاسی» بسنجیم. در این دیدگاه تودهٔ مردم به‌عنوان مولّیٰ علیهم:

اولاً) در تمامی شئون کلان سیاسی و امور عمومی، به‌ویژه در تعیین خطوط کلی سیاست جامعه، فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی هستند.

ثانیاً) در ادارهٔ امور سیاسی و تدبیر مسائل اجتماعی برمبنای اهداف و احکام اسلامی با فقیهان همسان نیستند.

ثالثاً) در نصب و عزل حاکم دخالتی ندارند. حاکم منصوب خداست نه منتخب مردم.

رابعاً) حق دخالت در اِعمال ولایت یا نظارت بر اَعمال حاکم را ندارند.

خامساً) طرف عقد با حکومت نیستند تا حق شرطِ ضمن عقد از قبیل «تعهد حاکمیت به قانون اساسی» داشته باشند.

سادساً) دائماً تحت ولایت هستند نه ادواری و موقت.

سابعاً) اِعمال ولایتِ یکی از فقیهان عادل و درنتیجه «سبقت» وی بر دیگر فقیهان، اگرچه در بعضی فروض می‌تواند مبتنی بر «اقبال مردمی» باشد و درنتیجه بسط ید فقیه متوقف بر پشتیبانی مردم شده است، اما از یک‌سو علت بسط ید و سبقت در اعمال ولایت لزوماً اقبال مردمی نیست، و از سوی دیگر این اقبال به فقها «وظیفهٔ شرعی» مردم است و ترک آن، عقوبتِ ترک واجبِ کفایی را دارد و اقبال به یکی، بَدل دیگری، شرعاً حقی برای اقبالگران ایجاد نمی‌کند. به‌علاوه پس از بسط ید فقیه عادل به واسطهٔ اقبال فرضیِ مردمی، مردم شرعاً حق دخالت در اعمال ولایت به هیچ‌نحو از انحاء را ندارند. حتی اگر این سطح از اقبال و ادبار مردم را مشارکت به‌حساب آوریم، چنین سطحی در تمامی حکومتها ملحوظ است و امتیازی برای حکومت ولایی محسوب نمی‌شود. بنابراین با توجه به هفت نکتهٔ یادشده، «مشارکت عمومی و رقابت سیاسی» در دیدگاه اول منتفی است.

اما «مشارکت نخبگان» در این دیدگاه تنها در مشارکت فقیهان منحصر است، هرچند:

اولاً) دیگر فقیهان حق مزاحمت در حوزهٔ اِعمال ولایتِ حاکم را ندارند (الاّ در موارد قطع به خطا در مستند حکم با شرایطی).

ثانیاً) ایشان حق دخالت در اعمال ولایت را ندارند، لذا شریک ولیّ امر محسوب نمی‌شوند. حاکم ملزم به تحصیل اذن از ایشان یا ملزم به مشورت با آنان نیست.

ثالثاً) ایشان شرعاً ناصب و عازل نیستند، کاشف از عزل و نصب هستند.

رابعاً) سبقت یکی از فقیهان عادل در اعمال ولایت، اگرچه در بعضی فروض مبتنی بر پشتگرمی جمعی از فقیهان عادل (خبرگان) تصویر شده، اما ایشان علت منحصرهٔ سبقت نیستند. به‌علاوه حمایت ایشان در تحقق سبقت شرعاً برای ایشان حقی ایجاد نمی‌کند تا شریک ولیّ امر در اعمال ولایت محسوب شوند، لذا با سلب حمایت آنها باز ولیّ امر ولایت دارد.

خامساً) ایشان فاقد حق نظارت خاص استصوابی بر اَعمال ولیّ فقیه هستند. حتی اگر همین مقدار را نیز مشارکت فرض کنیم، حداقل مشارکت لازم در نظریه‌های مختلف توسعهٔ سیاسی را به‌دست نیاورده‌ایم.

لذا در دیدگاه اول، هم مشارکت عمومی منتفی است، هم مشارکت نخبگان. آری، اگر حاکم صلاح بداند مشارکت محدود تحت نظارت وی مجاز می‌شود، اما در هر لحظه که نتیجهٔ مشارکت را به صلاح نظام تشخیص ندهد حق لغو آن را دارد. لذا می‌توانیم نتیجه بگیریم که در دیدگاه اول، تکلیف و مشارکت سیاسی متعارض‌اند. و از آنجا که مشارکت و رقابت سیاسی مهمترین شاخص توسعه بلکه مقوّم توسعهٔ سیاسی است، در دیدگاه اول تکلیف و توسعهٔ سیاسی متعارض‌اند. واضح است که قائلان این دیدگاه توسعهٔ سیاسی را نه لازم می‌دانند نه مفید و این تعارض را دلیل اشکال و ضعف نظریه‌های توسعهٔ سیاسی، که مبتنی بر مبانی غربی‌اند، می‌شمارند، و هرگز این تعارض را قرینه‌ای بر ضعف دیدگاه خود نمی‌دانند. چرا که این تلقی از تکلیف در نزد قائلان آن تلقیِ الهی است، حال آنکه توسعه در همهٔ انواع و شاخصهایش برخاسته از عقل ناقص بشری است، آن هم انسان غربی که به دین ادبار کرده است. لذا از اثبات این تعارض گردی بر دامن کبریاییِ تلقیِ اول از تکلیف نمی‌نشیند. ضمناً ما «مشارکت توده‌ای» در اطاعت را نیز از شاخصهای توسعهٔ سیاسی به‌حساب نیاورده‌ایم، چرا که این امر در نظامهای توسعه‌نیافته نیز امکان تحقق دارد.

ب) مشارکت سیاسی در نسبت تکلیف و توسعه برمبنای دیدگاه دوم

بنابر دیدگاه دوم حوزهٔ دین به آخرت و اخلاق فردی منحصر شده است و تدبیر سیاسی جامعه و سامان دین کاری عقلانی بدون هرگونه دخالت دین به حساب می‌آید. لذا حوزهٔ دین و سیاست دو حوزهٔ کاملاً متباین است. بر همین منوال، تکلیف برخاسته از دین، و توسعهٔ برآمده از عقل نیز متعلق به دو حوزهٔ متباین خواهند بود. تفاهم یا تعارض فرع بر تعلق به حوزهٔ مشترک است. لذا بنابراین دیدگاه، تکلیف و توسعه نه متعارض‌اند نه متفاهم؛ کلاً متباین‌اند و نحوه و میزان مشارکت سیاسی مردم نیز پیرو نوع حکومت و نظریه‌های سیاسی حاکم در جامعه خواهد بود. از آنجا که عالمان دین این دیدگاه را برنتابیده‌اند و تعالیم اسلامی را منافی با چنین برداشتی دانسته‌اند آن را به خود وامی‌نهیم.

ج) مشارکت سیاسی در نسبت تکلیف و توسعه برمبنای دیدگاه سوم

دیدگاه سوم «تدبیر عقلانی دنیا با نظارت دین» نام گرفته بود. در این دیدگاه تدبیرهای عقلانی به دو شرط تجویز می‌شود: سازگاری با اهداف متعالی دین، عدم ناسازگاری با احکام شریعت. از آنجا که قائلان این دیدگاه در ادلهٔ شرعی، وظیفهٔ اختصاصیِ فراتر از ولایت بر امور حسبیه را برای فقیهان نیافته‌اند، سامان عقلانی سیاست بر مبنای «مشارکت» آحاد دینداران وبراساس «قانون اساسیِ» (با دو شرط یادشده) مورد اتفاق شهروندان دیندار ممکن می‌شود. حکومت، عقد و معاهده‌ای بین شهروندان دیندار با عاملان خدمات عمومی براساس شرط ضمن عقدی به‌نام «قانون اساسی» است. در این قانون حد و موقعیت همگان تعیین شده است. از آنجا که مردم برجان و مال و سرنوشت خود

مسلط‌اند، سامان سیاسی جامعه (با دو شرط یادشده) حق مسلم آنان است. لذا دولت در مقابل آنان مسئول است (غیر از مسئولیت همگانی در برابر خداوند). شهروندان دیندار با پیش‌بینی نهادهای قانونی بر عملکرد دولتمردان نظارت می‌کنند. «نظارت قانونی» بر سازگاری راه‌حلهای کلان با اهداف دین و عدم ناسازگاری قوانین با احکام شرعی به‌عهدهٔ «شورایی از عالمان دین» است که توسط مردم «انتخاب» می‌شوند. نصب و عزل دولت طبق قانون به دست مردم یا نمایندگان مردم است. لذا در تکلیف برخاسته از دیدگاه سوم، مشارکت و رقابت سیاسیِ عمومی و حتی مشارکت سیاسیِ نخبگان کاملاً میسر است. به بیان دیگر، در حکومت دینی (مبتنی بر دیدگاه سوم) مشارکت سیاسی تأمین می‌شود. لذا می‌توان تکلیف و توسعهٔ سیاسی را در این دیدگاه متفاهم اعلام کرد. در نظریه‌های مختلف دولت مبتنی بر «مشروعیت الهی-مردمی» (یا مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی) یعنی دولت مشروطه (با نظارت و اذن فقیهان)، خلافت مردم با نظارت مرجعیّت، ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع، هریک به میزانی مشارکت سیاسی تأمین شده است.

اگرچه دیگر شاخصهای توسعهٔ سیاسی از قبیل مشروعیت، دمکراسی، قانونمندی، رقابت و... در هرسه دیدگاهِ مورد بحث نتیجه‌ای کاملاً مشابه با آزمون «مشارکت سیاسی» به‌دست می‌دهند، یعنی به ترتیب به تعارض، تباین و تفاهم می‌انجامند و نتیجهٔ به‌دست‌آمده از مورد «مشارکت سیاسی» را قابل تعمیم بر کل توسعهٔ سیاسی می‌دانیم، بحث را در همین جا به پایان می‌بریم.

با توجه به جدیدبودن بحث در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی و بضاعت اندک نگارنده، ضعف و کاستی این مقاله امری طبیعی است. امیدوارم صاحب‌نظران در این وجیزه به دیدهٔ عنایت بنگرند و با تذکر کاسیتها و نقائص آن، بر این قلم منّت بگذارند. باشد که این‌گونه مباحث در اتقان و ارتقای اندیشهٔ والای جمهوری اسلامی مؤثر باشد و مورد رضایت خداوند سبحان واقع شود بمنّه و کرمه.

قم، ۱۵ بهمن ۱۳۷۵

منابع

۱. داد، سی. ایچ. **رشد سیاسی**، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند،، (تهران، نشر نو، ۱۳۶۹، چاپ دوم)

۲. جمعی از محققین. **کتاب توسعه**، (تهران: نشر توسعه، جلد ۱ تا ۸)

۳. سریع‌القلم، محمود. **توسعه، جهان سوم و نظام بین‌الملل**، (تهران: نشر سفیر، ۱۳۶۹)

۴. سریع‌القلم، محمود. **عقل و توسعه‌یافتگی**، (تهران: نشر سفیر)

۵. مور، برینگتون. **ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دمکراسی**، ترجمهٔ حسین بشیریه، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹)

۶. هانتینگتون، ساموئل. **سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی**، ترجمهٔ محسن ثلاثی، (تهران: نشر علم، ۱۳۷۰)

۷. قوام، عبدالعلی. **توسعهٔ سیاسی و تحول اداری**، (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۴)
۸. بشیریه، حسین. **دولت عقل**، (تهران: ۱۳۷۵)
۹. نراقی، یوسف. **توسعه و کشورهای توسعه‌نیافته**، (تهران: شرکت سهامی انتشار)
۱۰. احمدی، بابک. **مدرنیته و اندیشه انتقادی**
۱۱. ماهنامهٔ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی (دورهٔ کامل)
۱۲. ماهنامهٔ فرهنگ توسعه (دورهٔ کامل)
۱۳. جمعی از محققین. **مجموعه مقاله‌های سمینار جامعه‌شناسی و توسعه**، (تهران: سازمان سمت)
۱۴. پای، لوسین. «**فرهنگ سیاسی و توسعهٔ سیاسی**»، ترجمهٔ مجید محمّدی، نامهٔ فرهنگ، شمارهٔ ۵ـ۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۰.
۱۵. موقن، یدالله. «**سنّت و تجدد**»، نگاه نو، شمارهٔ ۲۷.
۱۶. کدیور، محسن. «**نظریه‌های دولت در فقه شیعه**»، هفته‌نامهٔ بهمن، تهران، شماره‌های ۱ تا ۱۷، زمستان ۷۴ و بهار ۷۵.
۱۷. کدیور، محسن. «**سه نظریهٔ دولت در فقه شیعه**»، یادنامهٔ آیت‌الله خاتمی، به کوشش محمدتقی فاضل میبدی، (قم. صفحهٔ ۵۴۱ـ۵۸۶).

حق و تکلیف در دین[1]

اعوذ بالله من‌الشیطان الرجیم. بسم‌الله الرحمن الرحیم: الحمدلله رب العالمین و صلی‌الله علی محمد و آله‌الطاهرین.

خوشحالم که در جمع خواهران و برادران عزیز انجمن‌های اسلامی دانشجویان کشور بحث حق و تکلیف در دین را در میان می‌گذارم، این بحث کمتر در جامعه ما امکان طرح و بررسی‌اش پیش آمده و تأمل در این زمینه به اعتبار دیندار بودن ما امری ضروری است. یکی از مشکلاتی که جامعه ما بویژه جامعه جوان بعد از انقلاب به آن دچار شده است نسبت معکوسی است که با وضعیت قبل از انقلاب پیدا کرده، آن زمان مشکل دینداران ما سیاسی‌نبودن بود، این زمان مشکل دینداران ما سیاست‌زدگی است، و هردو از حیثی افراط و تفریط محسوب می‌شود. آن زمان باید بین متشرعین تأکید فراوانی می‌کردی که دخالت در سیاست و حضور در صحنه سیاسی پدیده‌ای دینی است، این زمان این مشکل مرتفع شده است منتها می‌باید به دینداران و مسلمانان و متشرعین تأکید کرد که با توجه به ضوابط، اصول و مبانی دینی هم در کنار کار سیاسی ضروری است. لذا در این بحث تأکید بیشتری بر تأمل و توجه و دقت در مبانی دینی می‌شود.

مجموعاً سه رویکرد در زمینهٔ بحث حق و تکلیف در جهان معاصر و از جمله در جامعه ما مطرح است دو رویکردش مورد نقد قرار خواهد گرفت و من از رویکرد سوم دفاع خواهم کرد. ابتدا به‌معنای تکلیف و حق می‌پردازیم تکلیف از کلمهٔ کلفت می‌آید، به زبان عربی تکلیف یعنی رنج و دردکشیدن است و تکلیف به معنای تحت‌اللفظی وظیفه است تکلیف همواره با نوعی رنج همراه است رنجی که در نهایت می‌تواند حاصلی شیرین داشته باشد. شبیه انسان وقتی که بیمار است، معالجه پزشک، جراحی و مانند آن دردآور است اما در نهایت این درد و رنج و معالجه به سلامتی و بهبودی منجر خواهد شد. مراد از تکلیف نوعاً امر و نهی و الزام است، که به نفی مختارانهٔ بخشی از آزادی‌های انسان می‌انجامد. انسان مکلف انسانی است که خود را تحت امر و نهی تکلیف‌گر قرار می‌دهد. انسان با اختیار خود یک مکلَّف و یک آمر و ناهی را می‌پذیرد اما بعد از این‌که پذیرفت دیگر آزاد نیست حداقل اگر امر و نهی را زیرپا گذاشت در هر عرف و دین و ایدئولوژی مجازاتهایی برای تارک آن امر و نهی پیش‌بینی شده است. مراد از تکلیف در بحث ما تکلیف دینی است که الهی

---

۱. سخنرانی در پنجمین اردوی انجمن‌های اسلامی دانشجویان دانشگاه‌های سراسر کشور (دفتر تحکیم وحدت)، دانشگاه تبریز، تابستان ۱۳۷۷. نشریه دانشجوی خط امام، تهران، ص ۴۲ـ۴۹.

می‌باشد یعنی مکلّفِ آن خداوند است و حاصل آن شریعت است. مراد از این تکلیف واجبات و محرمات شرعی است. اما واژهٔ دوم واژه حق است حق پسند همگان است منتها در معنای آن اختلاف جدی وجود دارد در کتب فلسفی حق چیزی است که «ثابت» است آن است که «واقع» است به این دو معنا به خدا هم حق اطلاق می‌شود خداوند هم ثابت است هم امری واقع است منتها در بحثی که داریم معنای حق گسترده‌تر از این موارد است:

حق را حداقل به دو قسم تقسیم می‌کنند: ۱. حق طبیعی یا فطری ۲. حق وضعی.

باید مشخص کنیم که در این بحث حق و تکلیف مرادمان کدام قسمت از حق است، دینداران از قسم اول به «حق فطری» تعبیر می‌کنند و دیگران از آن به «حق طبیعی» یاد می‌کنند ولی این دو تعبیر فی‌الجمله به یک جا می‌رسد.

حق فطری یا طبیعی آن است که انسان از حیث انسان‌بودنش آنرا واجد است و دیگر انسانها موظفند آنرا رعایت کنند مثلاً سرنوشت من به من تعلق دارد لذا این حق ایجاب می‌کند که هرگونه که صلاح می‌دانم در سرنوشت خود تصرف کنم، حق فطری یا طبیعی به اصطلاح ذاتی انسان از حیث انسان‌بودن است، ثابت است به زمان و مکان خاصی بستگی ندارد، انسان در هرکجا و در هر زمان زندگی کند واجد این حق است، انسان حق حیات، حق آزادی، حق برابری و عدالت دارد، احدی نمی‌تواند این حقوق فطری یا طبیعی که ناشی از فطرت خدادادی به زبان دینداران یا طبع انسانی به زبان دیگران است، انسان را از این‌گونه حقوق بی‌بهره سازد این حقوق فطری یا طبیعی است. در بحث حق و تکلیف این معنا از حق مراد نیست، مرادشان از حق، حق طبیعی یا فطری نیست چراکه این نوع حق غالباً به یک تکلیف الهی منجر می‌شود رابطه متقابل بین این حق و تکلیف، وجود دارد هرکسی که «حق» دارد دیگران به رعایت آن حق مکلّف می‌شوند وقتی که خانه‌ای به من تعلق دارد دیگران مکلّف‌اند حقوق مرا در این خانه رعایت کنند پس حق «له» است و تکلیف «علیه» است رابطه له و علیه رابطه به نفع و بر ضرر، تکلیف «بر» من است و حق «مال من» است این حقی راکه من دارم برای تو تکلیف ایجاد می‌کند آنچنانکه حقی که تو داری برای من تکلیف ایجاد می‌کند پس هیچگاه به این معنا حق و تکلیف را نمی‌توان بدون لحاظ دیگری درنظر گرفت به‌عبارت دیگر بحث نسبت بین حق و تکلیف برخاسته از همین حق نیست. بلکه بین حق و تکلیفی بحث است که دو منشأ مختلف دارند.

معنای دیگر حق، حق وضعی یعنی حق قراردادی است حقی که می‌تواند ریشه فطری و طبیعی نداشته باشد پایه و اساس آن قرارداد انسانها با یکدیگر برای بهبود وضع اجتماعی‌شان است، انسانهایی در یک جامعه با هم قرار می‌گذارند که این‌گونه عمل کنند ضوابطی را برای بهتر اداره‌شدن جامعه درنظر بگیرند رعایت این ضوابط حق همگانی است و زیرپاگذاشتن آن مشکل برای همگان است. این حق وضعی که ناشی از وضع، جعل و قرارداد انسانی است در بحث حق و تکلیف مورد بحث قرار می‌گیرد به عبارت دیگر حق وضعی جعل انسان است نه جعل خداوند، در حالیکه حق

فطری و طبیعی بیرون از اختیار انسان بود، اما حق وضعی را می‌توان حق انسانی نام نهاد مرادم از حق انسانی این است که واضع آن انسان است براساس میل و رقابت و مصلحت انسانی چنین بنایی نهاده شده. این معنای بسیار ساده و ابتدایی حق و تکلیف است.

حالا دو سؤال مطرح می‌شود که عرائض من پاسخ به این دو سؤال خواهد بود: سؤال اول: آیا می‌توان دین را صرفاً براساس تکلیف تعریف کرد و هیچ عنایتی به حق و به رسمیت‌شناختن آن در ساحت دین نداشت؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان دین را مساوی تکلیف دانست به نحوی که هیچ نیازی به رسمیت‌شناختن حقوق اساسی اعم از وضعی و فطری در دین نداشته باشیم؟ آیا به رسمیت‌شناختن تکلیف ما را از به رسمیت‌شناختن حق بی‌نیاز می‌کند یا نه؟ سؤال دوم: بیشتر در نظر روشنفکران مطرح است: آیا می‌توان دین را مانند دیگر پدیده‌ها براساس حق مطرح کرد دین حقی، و به‌تدریج به سمتی پیش رفت که نیازی به تکلیف نباشد آیا می‌توان دین را منهای تکلیف دانست و دین بدون شریعت قائل شد؟ آیا می‌توان دین را بدون فقه تعریف کرد؟ آیا تکلیف و فقه از عرضیات دین است یا از ذاتیات دین؟ مراد از عرضی این است که بدون آن هم دین، دین است اقتضای یک زمان خاصی وجود شریعت و فقه و تکلیف و احکام بوده است. زمانی دیگر شاید چنین اقتضایی نداشته باشد این سؤال به شکل جدی در عصر و جامعه ما مطرح است. خلاصه سؤال اول آیا دین تکلیفی منهای حق می‌توان داشت؟ سؤال دوم دین حقی منهای تکلیف می‌توان داشت یا نه؟

در پاسخگویی به این دو سؤال، من در هر دو طرف آن حداکثر مسئله را درنظر می‌گیرم، پاسخ‌های داده‌شده در این دو سؤال طیفی را دربرمی‌گیرد نه این‌که همه یکسان پاسخ بدهند، درنهایت هردو پاسخ یک غایت را خواهد داشت. آنچه به دنبال آن هستیم این است که به‌عنوان دیندار چه پاسخهایی به این دو سؤال باید داد؟

دیدگاه اول:

پاسخ اندیشه سنتی ماست رویکرد سنتی از دین، دینی تکلیف‌مدار را ارائه می‌کند اساس دین مبتنی بر تکلیف است با این استدلال و برهان که خداوند مدار آفرینش است، مخلوقات ملک خداوند است هر نوع تصرفی در جهان آفرینش منوط به اذن و اجازه از صاحب آن است. براین اساس انسان هم مخلوق خداوند است خداوند حکیم و عالم مطلق است او مصلحت همهٔ مخلوقاتش را بهتر از خود آنها می‌داند و اجرا می‌کند چنین تصویری از خدا باعث می‌شود که خدا برای هدایت و سعادت انسان دین و رسول بفرستد. دین مجموعهٔ تمام تعالیمی است که انسان برای هدایت و سعادتمندشدن به آن نیاز دارد و خارج از دین چیزی که به درد سعادت انسان بخورد یافت نمی‌شود. خداوند چون حق خالقیت و حق مالکیت بر همهٔ وجود از جمله انسان را دارد برای ماسوای خود تکالیفی را واجب می‌گرداند، تکالیف دینی ادای حق الهی است. ما نماز می‌خوانیم، روزه می‌گیریم، حج می‌رویم چراکه حق خداوند بر خود را ایفا نماییم اگر خداوند نبود ما هم مکلف به روزه و نماز و حج... نمی‌شدیم. خداوند برای بهترکردن زندگی بشری و رعایت حقوقی راکه آدمیان بر یکدیگر

دارند تکالیفی را وضع کرده است در مجموع تکلیف دینی خداوند حقوق انسانها بر یکدیگر را هم لحاظ کرده، اگر قرار است در جامعه ازدواج صورت گیرد زن و مرد بر یکدیگر حقوقی دارند حق زن بر مرد تکالیفی را بر گردن مردی آورد و حق مرد بر زن تکالیفی بر گردن زن می‌آورد. در تعالیم دینی ـ فقه و شریعت ـ تکالیفی پیش‌بینی شده است که رعایت این تکالیف به رعایت حقوق انسانها بر یکدیگر منجر خواهد شد.

بنابراین از این دیدگاه برای این‌که حقوق انسانی تأمین شود یک راه بیشتر نیست و آن عمل‌کردن به تکالیف الهی است، در این صورت لازمهٔ جدایی‌ناپذیر عمل به تکالیف دینی رعایت حقوق انسانی است. ما هیچ راه دیگری برای شناختن و رعایت حقوق انسانها جز دین نداریم. عمل به تکالیف دینی هم حقوق خداوند و هم حقوق انسانها بر یکدیگر را رعایت می‌کنند. در این دیدگاه انسان بر خدا حقی ندارد، خدا بر انسان حق دارد ما یک حق یکطرفه داریم، بقیه حقوق دوطرفه است؛ حق یکطرفه، حق خدا بر انسانها، حقی که له دارد اما احدی بر خدا حق علیه ندارد، پس ما به‌عنوان انسان بر خدا حق نداریم که به‌واسطهٔ این حقی که بر خدا داریم بر خدا لازم باشد تکالیفی را بر گردن بگیرد اگر مطالبی را خود پذیرفته که دربارهٔ ما رعایت کند مثل «کتب علی نفسه‌الرحمة» این از باب تفضل است نه از باب تکلیف، ما استحقاق نداریم ما ذیحق نیستیم تا مستحق رحمت از جانب او باشیم منتها خدائی خدا چنین اقتضا می‌کند که از باب فضیلت، از باب لطف کردن به ما، مطالبی را به‌عنوان ضابطه ذکر کند و خود را هم مقید به آنها بداند این صرفاً از باب حکمت و لطف خداست. در این دیدگاه خدا محور است، انسان بر خدا حقی نداشت خدا بر انسان دارای حق بود. عمل به تکالیف باعث می‌شود که ما هم حقوق را رعایت کنیم.

در این دیدگاه خارج از دین حق انسانی قابل ادراک نیست. تنها طریق به رسمیت‌شناختن حقوق انسانی عبورکردن از مجرای دین است. حالا در این مورد اقوال مختلف است. آیا خارج از دین حقی وجود ندارد و یا حقی وجود دارد اما قابل شناختن نیست یا قابل شناختن کلی و مطلق نیست؟ فی‌الجمله می‌توان ذکر کرد در این دیدگاه حقوقی خارج از چهارچوب دین قابل شناختن و ادراک نیست، و هر کوشش در این زمینه منجر به شکست می‌شود. عقل انسان نمی‌تواند دریابد این‌که حقوق انسانی چیست، صرفاً خدا و دین می‌تواند بگوید، عقل انسانی توان درک این‌گونه امور را ندارد. بر این اساس می‌شود ذکر کرد که دین تمام آنچه که سعادت انسانی به آن بستگی دارد را ارائه کرده و خارج از مجموعهٔ دین امری نیست که در سعادت به او نیاز داشته باشیم. لذا علم بشری و تجربه بشری ارزش چندانی نخواهد داشت. در این دیدگاه حق از تکلیف انتزاع می‌شود برای شناخت حقوق انسانی باید به تکالیف دینی مراجعه کرد. تکلیف اصل است و حق فرع است حق از تکلیف انتزاع می‌شود نه برعکس از این زاویه دین تکلیف‌مدار است. از لوازم این دیدگاه این است که فقه و شریعت ارزش وافری دارد. درست است که در این دیدگاه اخلاق دینی مشاهده می‌شود اما آنچه که بیشتر مورد تأکید است شریعت و فقه دینی است و دینداری با پذیرش عمل فقهی است. فقها گرانقدرترین عالمان

دین محسوب می‌شود و انکار احکام فقهی بیشترین عامل خروج از دین تلقی می‌شود.

دیدگاه دوم:

که اخیراً عرضه شده در خارج از ایران مولود بعد از رنسانس است افراط‌هایی که در اروپا در اندیشه دینی و امور کلیسایی انجام گرفت باعث بروز این دیدگاه شد و تا به‌جایی پیش رفتند که برخلاف دیدگاه اول که خدا محور هستی قرار می‌گرفت در این دیدگاه انسان محور و مدار است، این دیدگاه انسان‌مدار است همه‌چیز با خواست و ارادهٔ انسان تعریف می‌شود حق آن چیزی است که انسان آن را حق بداند. خارج از میل و رضایت و قرارداد و خواست انسانها هیچ امر ثابتی نیست. افراط بعضی از ارباب کلیسا باعث شد که بر این مسئله پافشاری شود که خارج از رضایت و ادارهٔ عمومی هیچ منبع ماورای انسان وجود ندارد.

این نحوهٔ تلقی از انسان ــ انسان مداری ــ وقتی که به مسئله دین رسید تلقی تازه‌ای از دین ارائه کرد با تلقی و رویکرد اول متفاوت است. در رویکرد اول بحث این بود که انسان خداگونه چه انسانی است؟ خدا از انسان چه انتظاری دارد و چه کنیم که بهشت آخرت نصیب ما شود؟ در رویکرد دوم بحث این نیست که خدا چه انسانی را می‌پذیرد، بلکه ما چه انتظاری از خدا داریم؟ خدا چگونه باید باشد؟ دین باید برآوردهٔ نیازهای من باشد دین باید به گونه‌ای باشد که من بپسندم دین باید انسانی باشد. آنجا بحث این بود که انسان الهی شود در این دومی سخن در این است که دین انسانی شود، بلکه مسئله این است خدا چگونه باید باشد که مطلوب انسان واقع شود خدایی که بعضی از اوامر و نواهی را داشته باشد نمی‌توان پذیرفت اگر خدا این‌گونه بخواهد امر و نهی بفرماید این‌گونه خدایی پرستیدنی نیست، پذیرفتنی نیست، قبول‌کردنی نیست، دوست‌داشتنی نیست، منِ انسانی خدا را تعریف می‌کنم مگر نه این‌که خدا را عقل انسانی درک می‌کند مگر نه این‌که خارج از عقل انسانی، بدون کمک فاهمهٔ انسانی، بدون دخالت قوهٔ ادراکی انسان، هیچ امری پذیرفته نمی‌شود، این درک و فهم من است که خدا را می‌سازد و برآیند معلومات پیشین من است. منی که از بعضی از علوم و پیشرفت‌ها باخبرم خدایی را می‌شناسم که آن فردی را که اطلاعات مرا ندارد او خدای دیگر را می‌شناسد، این خدا مخلوق ذهن من است خارج از ذهن من کسی هست یا نیست، بحث در این نیست، مهم این است چه کسی باشد چه کسی نباشد این منم که او را می‌شناسم و پیش‌ذهنهای من و معلومات من در شناختن چنین خدایی نقش اساسی بازی می‌کند به نحوی که من اگر این پیش‌ذهن‌ها را نداشته باشم قطعاً چنین تلقی از خدا نخواهم داشت. تا به اینجا می‌رسم که این خدا با ذهنیت من تصویر می‌شود، دین چنین خدایی باز با عقل و ذهنیت من ترسیم و درک می‌شود. اگر من در شناخت ماورای خودم فعال هستم و معلومات من در این‌که مسائل را این‌گونه بفهمم یا نفهمم نقش دارد در این صورت می‌توان گفت که باید بحث کنیم که چه دینی باید باشد و چه انتظاری از دین داریم، چگونه دینی به درد انسان می‌خورد.

با این مقدمه بحث حق و تکلیف گونه‌ای دیگر معنا می‌شود حق انسانی به معنای حق وضعی و

جعلی انسانها محور و مدار همه چیز است و همه تکلیف‌ها برمبنای حق انسانی تعریف می‌شود هیچ شرع و شارعی جز واضعی بنام انسان سراغ نیست ادامه و گسترش پروژهٔ عقلانیت لازمهٔ لاینفکش این است که هرآنچه که عقل من پسندید هرآنچه که ارادهٔ من آن را مجاز دانست مجاز است و هیچ‌کس بیرون از عقل انسانی یا عقل جمعی انسانی حق امر و نهی ندارد اگر چنین مطالبی را پذیرفتم نتیجه‌اش این می‌شود انسان محقّ است، انسان ذیحق است و هر تکلیفی می‌باید براساس حق انسانی تعریف شود و خارج از حق انسان هیچ مکلفی هیچ موظفی هیچ آمر و ناهی به رسمیت شناخته نمی‌شود، انسان برای دین تکلیف تعیین می‌کند و اگر صریحتر بخواهیم سخن بگوییم تمامیت و نهایت چنین تلقی «انسان محقّ و خدای مکلَّف» است در صورتیکه در دیدگاه اول «خدای محقّ و انسان مکلَّف» بود. او می‌گوید جهان، جامعه، دین و وحی چگونه باشد.

اگر این پروژه را تا نهایت‌اش ادامه بدهیم و همه لوازمش را به جان بخریم حاصلش این خواهد بود که دین بیش از یک تجربه شخصی نخواهد بود در چنین دینی شریعت ثابت و همه زمان و همه مکانی معنایی نخواهد داشت. احکام ثابتی باقی نمی‌ماند چرا که همهٔ احکام و تکالیف دایرمدار رضایت و ارادهٔ انسان است اگر زمانی من به این نتیجه رسیدم که در جامعه این احکام مفید نیست تردیدی در الغاء و حذف آنها نباید داشته باشم و هکذا الی آخر. براین اساس خدا تنزل می‌کند به یک امر قدسی شخصی و دین حاصلی ندارد جز تجربه همین امر قدسی. این‌که پیامبری بیاید یا معصومی بخواهد با تعالیم الهی احکام دین را بیان کند حاصل تلقی اول بود در اینجا منِ انسان در مواجهه با این امر قدسی آن را تفسیر می‌کند تفسیر من از این مواجهه متن دین را تشکیل خواهد داد چنین تفسیری می‌تواند با تفسیر شما منافات داشته باشد در این رویکرد لوازم فراوانی می‌شود ذکر کرد. منتهی بسیاری از این لوازم هنوز وارد فرهنگ و جامعه نشده است. توجه می‌دهم دوستان را به مسئلهٔ عقلانیت، عقلانیت اگر به شکل مطلق و نامحدود پذیرفته شود، پذیرش منبع وحیانی و منبع مستقل از عقل انسان تکلیفش چه خواهد بود؟ اگر بی‌پرده سخن بگوییم هیچ امری معقول و پذیرفته نیست، جز آنچه که عقل من آنرا بپسندد و پذیرش وحی از حیث این‌که معقول است میسر می‌شود نه از حیث وحی‌بودنش یعنی دیگر وحی منبع بالذات نیست.

دیدگاه سوّم:

تلقی سوم حاصل انتقادهایی به تلقی اول و اشکالاتی به تلقی دوم است. تلقی سوم حاصل برخورد دینداران با دنیای جدید و نقد هردو رویکرد است در رویکرد اول نکات مثبتی داشتیم که خدا محور و مدارهستی است و هیچ امری بدون اذن او مباح و مجاز نیست اما اشکال رویکرد اول به رسمیت‌نشناختن حق انسان در ادراک بود اگر این نقیصه را بتوانیم رفع و اصلاح کنیم می‌توان دیدگاه اول را بازسازی کرد به این بیان که عقل انسانی یکی از رسولهای الهی است خداوند دو رسول فرستاده است، رسول اول رسول ظاهری ــ پیامبران ــ و رسول دوم رسول باطنی ــ عقل انسانی ــ است اگر امری را عقل از حیث عقل‌بودنش ــ عقل جمعی ــ به او رسید پذیرفته است و هیچ نهی

دینی هم ندارد. پس صحیح است که دین را با عقل خود ادراک می‌کنیم این عقل خداداد است. عقل آن چیزی است که با او بهشت کسب می‌شود، با او عبودیت خدای رحمان بدست می‌آید، پذیرش احکام عقل بر هر دینداری واجب است. اگر این را بپذیریم ما دو منبع برای شناخت مسائل مختلف داریم ۱. منبع وحیانی ۲. منبع عقلانی.

منبع وحیانی: کتاب و سنت یعنی قرآن و سنت معصومین.

منبع عقلانی: اگر عقل قطعی باشد نه ظنی: مراد از عقل قطعی این است عقل مبتنی بر امور بدیهی و برهان یا استدلال به نحوی که از حیث عاقل‌بودن قابل انکار نباشد چنین امری مورد امضای دین خواهد بود و احکام عقل از زمرهٔ امضائیات دین حساب خواهد شد احکام دینی بر دو قسم است احکام تأسیسی: احکامی که خود دین ابتدا به ساکن آورده. احکام امضائی قبل از آمدن احکام دین وجود داشته، دین آمده آن امور را با اصطلاحاتی مورد تأیید قرار بدهد لذا احکام دین هم می‌تواند تأسیسی و هم امضایی باشد.

رویکرد سوم معتقد است که این‌گونه نیست که همهٔ آن چیزی که به اصطلاح دخیل در سعادت انسان است در متن دین آمده باشد بلکه آن‌چه که عقل عادی بشر به آن نمی‌رسد و در سعادت انسان دخیل است قطعاً در متن دین آمده است اما اموری که عقل انسان امکان وصول به آن را دارد این ممکن است در متن دین به آن تذکر داده شده باشد. برخلاف رویکرد اول ممکن است نکات صحیحی باشد که در متن دین اشاره نشده باشد ما با پذیرش متن دین بی‌نیاز از مجموعه‌های بیرون دیْن نیستیم گاهی وقتها جرقه‌ای در بیرون از دین زده می‌شود می‌فهمیم فلان مطالب را از این آیه و آن روایت می‌توان برداشت کرد. در متن دین بوده است ما از آن غفلت داشتیم یا اصلاً ممکن است امری در دین مورد تذکر قرار نگرفته باشد به این عنوان که چنین امری توسط عقل انسان قابل درک است. خدای تعالی تنها در اموری خود را موظف به تذکر دانسته که اکثر آدمیان اگر آن امر تذکر داده نشود از ادراک آن عاجز خواهند بود. بسیاری از اموری راکه امروز با آن سروکار داریم چه‌بسا در بین متون دینی اثری از آن نباشد.

در بحث حق و تکلیف برخی از حقوق انسانی ممکن است مورد تذکر دین واقع نشده باشد اگر خارج از دین به این نتیجه رسیدیم که چنین امری از نظر عقل پذیرفته و مورد قبول است از جمله امضائیات دین است. از جمله متفکرین که به این نکته توجه دارد استاد مطهری در کتاب ***ده گفتار*** است. وی بعد از بحث عدالت مطرح کرده است که اگر مسئله‌ای از حقوق فطری انسانها باشد قطعاً این امر دینی و از جمله امور امضایی دین محسوب خواهد شد. پس نقیصه رویکرد اول که حقوق فطری را به رسمیت نشناخته بود اینجا اصلاح شده حقوق فطری را به رسمیت می‌شناسد. ضمناً این نکته که در قول اول بود مبنی بر این‌که حقوق صرفاً از تکالیف انتزاع می‌شود حرف شایسته‌ای نیست ما حقوقی داریم که خارج از تکلیف هم می‌توان به رسمیت شناخت اگر ما به لحاظ فطری و علمی اثبات کردیم که آزادی یک حق فطری و طبیعی انسانی است لازم نیست که حتماً آیه و روایتی

به‌عنوان تأیید ذکر کنیم همین که از طریق عقل اثبات شد به همان مقدار معتبر است که آیه و روایتی در آن نازل و صادر شده بود. داشت قدرت این مسئله به اندازه قدرت آن مسئله است.

شیعه شبیه این مسئله را در بحث حسن و قبح عقلی مطرح کرده است شیعه در مقابل اکثریت اهل سنت همواره قائل به ادراک مستقل از وحی است. عقل انسانی می‌تواند مسائلی را بدون رهنمود دین بفهمد این مطلبی نیست که امروز ما به آن رسیده باشیم. متکلمین ما از قرن سوم به بعد به آن تصریح دارند اشاعره از اهل سنت می‌گویند درک تنها از زاویه شرع میسر است و خارج از وحی و شرع نمی‌توان امری را شناخت. آنچه آن خسرو کند شیرین بود. ما بیرون از فعل الهی نمی‌توانیم بفهمیم که چه خوب است چه بد؟ خوب آن است که خدا بفرماید و بد آن است که دین بگوید، در مقابل شیعه و معتزله یعنی عدلیه معتقدند که بد، بد است چه خدا بفرماید چه نفرماید خوب، خوب است چه دین بگوید و چه دین نگوید بخشی از این حسن و قبح‌ها در دین آمده است بخش دیگر توسط عقل انسان قابل ادراک است وقتی هم درک قطعی شد قوتش در پذیرش به میزان قدرت آن چیزی است که در متن دین آمده است. این عقیده همه متکلمین ما از آغاز بوده است مشکل ما این است که این مسائل در حوزهٔ مباحث اجتماعی گسترش پیدا نکرده است فقط در حوزهٔ مباحث کلامی باقی مانده مثلاً عدالت و آزادی از جمله این مباحث است. اینها از جمله مباحثی است که می‌توانیم با مسئلهٔ حقوق فطری آن را حل بکنیم و هیچ لازم نیست آن را از تکالیف انتزاع کنیم و بعد به تأویلات گاه نادرست در آیات و روایات دچار شویم. دربارهٔ مسئله آزادی کمتر در قرآن بحث شده است صرفاً با یکی دو آیه می‌خواهیم مسئله آزادی را در متن دین اثبات کنیم چه‌بسا در آن زمان به این مسئله کمتر نیاز بوده است لازم نیست به چند آیه و حدیث آن هم با تکلف استناد کنیم که دین آزادی را به رسمیت شناخته یا نشناخته و به تکلف بیفتیم.

نکته دوم در قول سوم این است که ما حقوق فطری و طبیعی را به رسمیت می‌شناسیم و احکامی هم که از این حقوق طبیعی و فطری انتزاع می‌شد مستقلاً به وسیله عقل انسان قابل درک است. نکته دیگر این است که ما حتی حقوق وضعی را به لحاظ دینی می‌توانیم داشته باشیم حقوق وضعی با اندیشه دینی ناسازگاری ندارد حتی سازگاری می‌تواند داشته باشد منتهی باید محدودهٔ آن را شناخت. مراد از حقوق وضعی این است که جمعی از آدمیان با هم قرارداد کنند و دور هم بنشینند بنایی بگذارند که همه جامعه موظف به تبعیت از آن باشد این قید دارد اگر قیود آن رعایت شود حقوق وضعی را می‌توانیم به رسمیت بشناسیم.

این قید را قبل از همه بزرگان ما مرحوم میرزای نائینی اشاره کرده است من لازم می‌دانم به مستند اقوال اشاره می‌کنم که توهّم نشود این مسائل مثل قارچ از زمین روییده یا ما در مواجه با بعضی از اقوال از غرب متأثر شده به چنین نتیجه‌ای رسیده‌ایم. این مطالب در کتاب ***تنبیه‌الامة و تنزیة الملة*** میرزای نائینی در پاسخ یکی از شبهات مرحوم شیخ فضل‌الله نوری ذکر شده است. در زمان مشروطه در بین علمای دین رویکرد در مباحث تدوین و قانون‌گذاری مشاهده می‌شود یک رویکرد این است

ما به عنوان مسلمان مجاز به قانون‌گذاری نیستیم قانون ما همان احکام فقهی ما در رساله‌های عملیه است لذا ما نیازی به قوهٔ مقننه نخواهیم داشت ما صرفاً باید مجتهدین را دور هم جمع کنیم اینها استنباط بفرمایند و به ما ابلاغ کنند لذا چیزی به‌نام تدوین و قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی نخواهیم داشت. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در آثار خودش صریحاً ذکر می‌کند که تقنین خارج از شرع و بدعت و حرام است و قوهٔ مقننه بازکردن دکانی در مقابل خدا و رسول است عین این تعبیرات را ایشان به‌کار بردند. مرحوم نائینی ذکر می‌کند که تقنین و برنامه‌ریزی در عصر غیبت به هیچ‌وجه در عرض خدا و رسول قرارگرفتن نیست ما که نیامدیم در مجلس مقننه بنشینیم واجبات و محرمات شرعی را زیر پا بگذاریم واجب و محرم شرعی الی‌الابد باقی خواهد ماند مسئله تقنین دخالت انسان در حوزهٔ مباحات است به‌عبارت دیگر بعضی دیگر از فقها حضور در منطقةالفراغ است، منطقةالفراغ یعنی منطقه‌ای که شارع در آن منطقه سکوت کرده است با مصالحی، روایتی داریم از حضرت علی(ع) می‌فرماید: «ان‌الله سکت عن اشیاء فلا تتکلفوها» خدا نسبت به بعضی از مسائل سکوت کرده است در این مسائل خودتان را به کلفت و رنج نیندازید تا بخواهید این مسائل را الزامی کنید. ما حوزه‌ای داریم به نام حوزه مباحات، اکثر مسائل اجتماعی سیاسی و اقتصادی در حوزه مباحات و منطقةالفراغ است یعنی ما حکم الزامی شرعی در آن نداریم ــ واجب و حرام ــ غیر از برخی از مسائل بسیار کلی و عمومی در آن نداریم. شارع این مسائل را به عهده عقل جمعی مسلمانان نهاده که با هم بنشینند که «امرهُم شورا بینهم» این امر، امر عمومی است امر عمومی مسلمانان با یک قید به دست خودشان است و با عقل جمعی که مراد شورا باشد حل می‌شود آن قید این است که ناسازگاری با دیگر مسلّمات دینی نداشته باشد. خلاف شرعی در این حوزه مباحات صورت نگیرد. یعنی حوزهٔ اجتماعی که من و شما دور هم جمع شویم و بگوییم که چگونه جامعه خودمان را اداره کنیم در آن حرام خدا مرتکب نشویم واجب الهی را زیرپا نگذاریم اگر این مسئله را رعایت کردیم هر قراردادی که در حوزهٔ مباحات بگذاریم این قرارداد شرعاً به واسطهٔ «المؤمنون عند شروطهم» لازم‌الاجرا خواهد بود. مرحوم نائینی صریحاً ذکر می‌کند کدام بدعت در این مسئله شما مشاهده می‌کنید؟

ما می‌توانیم به حقوق وضعی انسانها با یک قید پایبند بمانیم و این قید آن است که حلالی حرام نشود و حرامی حلال نگردد. گاهی وقتها در جامعه از تریبون‌های قابل احترام می‌آیند می‌گویند دموکراسی مخالف اسلام است یا آزادی با اسلام سازگار نیست. همواره برای مردم این‌گونه تصویر می‌شود که طرفداران آزادی می‌خواهند واجب و حرام دینی را زیرپا بگذارند. کلا و حاشا، کدام متدیّنی را سراغ دارند که به بهای آزادی بخواهد دین خدا زیر پا گذاشته شود؟ همهٔ کوشش بزرگان ما مثل امام، مطهری، نائینی، منتظری، طالقانی و بزرگان دیگر این بود که نشان بدهند که دین با آزادی سازگاری دارد این تهمت دشمنان ما است که دین با آزادی ناسازگار است، حالا با تأسف ۲۰ سال بعد از انقلاب همت بعضی مصروف این شده که در تریبون‌های محترم نظام بیایند بر این نکته تأکید کنند

که اسلام با آزادی سازگار نیست همان مطلبی که قبلاً ذکر می‌کردند: اصلاً جمهوری اسلامی امر متناقض است یا آزادی در جامعه اسلامی امری پارادکسیکال است. بعضی دوستان ناآگاه عیناً همین مطلب را ذکر می‌کنند.

آنچه که ما در رویکرد سوم می‌خواهیم ذکر کنیم و پا بفشاریم این است براساس مبانی بسیار متقن دینی که در هر جمع علمی و دینی قابل دفاع است ما می‌توانیم به گونه‌ای دیندار باشیم که اوّلاً تکالیف الهی مو به‌مو رعایت شود و ثانیاً حقوق انسانی یعنی حقوق فطری انسان به‌عنوان احکام امضایی دین مورد عنایت قرار بگیرد و ثالثاً در حوزهٔ مباحات و منطقةالفراغ یعنی جایی که حکم الزامی واجب و حرام دینی نداریم ــ و به نظر بنده اکثر قریب به اتفاق مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چنین است، به «حقوق وضعی» انسان استناد کنیم بسیاری از مواد حقوق بشر به همان شکل که در خارج از اسلام و ایران در حال اجرا است بسیاری از آنها را می‌توانیم در این حوزهٔ مباحات، منطقةالفراغ عیناً اجرا کنیم البته اصلاحاتی را هم خواهیم داشت توجه داشته باشید پروژهٔ عقلانیت اگر مطلق فرض شود با مشکلات جدی مواجه خواهیم بود. آنچنانکه اگر تلقی اول هم پذیرفته شود با مشکل جدی مواجه خواهیم بود. اینجا ما عقلانیتی می‌پذیریم که هیچ منافاتی با اصول مسلم وحی نداشته باشد و این لازمه دینداری و مسلمان‌بودن ماست.

انتقاد بعدی که به رویکرد دوم وارد است این است که این رویکرد منکر عبودیت است اگر عبودیّت را از دین برداریم آنچه که می‌ماند دین نخواهد بود. اسم دین ما اسلام است یعنی تسلیم امر و نهی خداوندبودن آنچه که خدا می‌فرماید ما گردن می‌نهیم نه آن‌چیزی که من می‌پذیرم و می‌پسندم که خدا بگوید. مهم‌ترین منبع دین‌شناسی خود دین است اگر ما در تعالیم خود به گونه‌ای رفتار کنیم که برای شناخت دین پیش از آنکه رجوع به کتاب و سنت کنیم به معارف بیرون دین مراجعه کنیم و تکلیف احکام دین را بیرون از دین تعیین کنیم. انصافاً چه نیازی به زحمت خدا و رسول برای هدایت من و شما؟ تعالیم و علوم خارج از معرفت دینی به جای خود مقبول، اما نه این‌که بتواند زبان به دهان دین بگذارد و به جای دین بگوید چه باید بگوییم و چه نباید بگوییم. بسیار باعث شرمندگی است به نحوی سلوک بکنیم که جوان مسلمان ما روزها بگذراند و هیچ نیازی در مراجعه به قرآن پیدا نکند و به نام دین هم سخن بگوید «دین‌پژوهی» بدون نیاز به مراجعه به قرآن و سنت از پدیده‌های جدید و تعجب‌آور عصر ماست. این یک فاجعه در جامعه دینی است که بتوان بدون استناد به کتاب خدا و سنت پیامبرش سخنی دینی گفت. حداقل این تردید باید در ذهن ما جوانه بزند اگر مستندات سخن دینی من در کتاب و سنت پیامبرش یافت نمی‌شود یا این خدا و رسول جاهل‌اند (نعوذ بالله) یا این‌که من نمی‌فهمم چگونه از دین سخن بگویم، از این دو حال خارج نیست یا باید آنها را متهم کنم که این خدا آنقدر حکمت و علم ندارد که بداند دینی که برای همیشه لازم است چگونه بر انسان عرضه بدارد که حداقل اصول سعادت بشری در او یافت شود و انسان بدون مراجعه به چنین دینی بلکه با رجوع به دیگر علوم و معارف به معرفت دینی دست یابد.

با معرفت‌شناسی و فلسفه که نمی‌توان دین تولید کرد، هیچ چیزی نمی‌تواند جای دین را بگیرد، در جامعه ما دو اندیشه افراطی در جریان است یعنی فکر می‌کنند دین را می‌توانند به جای تمام علوم انسانی بنشانند لذا تا این اواخر بحث جامعه‌شناسی اسلامی و پزشکی اسلامی مطرح می‌شد این افراط از این سو، اما از آن سو می‌بینیم که بعضی آمدند به سمتی پیش می‌روند که فلسفه، عرفان، معرفت‌شناسی و دیگر علوم انسانی به جای دین گذاشته شود و آنها تکلیف دینی را مشخص کنند هرچیز به جای خویش نیکوست. نه دین می‌تواند جانشین علوم انسانی شود و نه فلسفه و معرفت‌شناسی و علوم انسانی می‌تواند جای دین را بگیرند. اگر ما جای این دو حوزه را رعایت کنیم آن‌وقت متوجه خواهیم شد که بنابراین رویکرد سوم می‌توانیم هم قائل به رعایت تکالیف الهی باشیم و هم بتوانیم اندیشه‌ای داشته باشیم که تمام حقوق حقهٔ انسانی رعایت شود. والسلام.

پرسش و پاسخ:

● با توجه به بحث‌های جدیدی که در مورد حقوق زن در جامعه توسط برخی از محققان ارائه شده است و بعضی از احکام قرآن را منوط به تأیید شرایط زمانی دانسته‌اند و آن را با توجه به شرایط زمان قابل تغییر می‌دانند نظر شما چیست؟

○ در مورد احکام دینی حکم یک‌کاسه نمی‌شود کرد مسائل فقهی به گونه‌ای نیست که ما بتوانیم نفیاً و اثباتاً در مورد آنها حکم واحد و یکسان بکنیم بلکه مورد به مورد باید بحث شود. اگر حکمی ادعا می‌شود که متناسب با زمان و مکان خاصی بوده است ادله‌اش دقیقاً بررسی شود اگر توانستیم نکته‌ای را در آن ادله با ضوابطی اجتهادی استفاده کنیم که بنابراین نکته این مقید به زمان خاصی بود، قطعاً می‌شود از آن ادله دست برداشت این با رعایت ضوابط علمی مجاز خواهد بود اما این‌که بگوییم هر حکمی در مورد زنان در قرآن کریم آمده موسمی و قابل تغییر است این پذیرفته نیست. این سخن کلّی فاقد دلیل می‌باشد مثال هم برای هر دو دسته بزنم مثلاً در مورد حجاب در قرآن نص صریح داریم هم در مورد نگاه مرد و هم در مورد نگاه زن هم در حد پوشش خوب این مسئله را می‌خواهیم مقید به کدام زمان بکنیم در هر شرایط باشیم این حکم رعایت‌کردنی است. در مورد ارث بحث شده است آیا این‌که ارث زن این‌گونه باشد و ارث مرد آن‌گونه باشد آیاتی در این زمینه داریم صرف ادعا نمی‌توان گفت که این حکم متعلق به شرایط زمانی و مکانی خاص بوده است تنها موردی که الان تا حدودی در جامعه علمی پذیرفته شده است مجازات رجم در یکی از مسائل حدود اسلامی مستند به برخی روایات است که چنین مجازاتی متناسب با زمانی خاص بوده است و هم به نظر بعضی فقها متعین نیست لذا می‌تواند این مجازات به نحوه دیگری اجرا شود. در مورد مسائل دیگر شما مورد خاص‌اش را بفرمایید که من بحث بکنم به لحاظ علمی ما مجاز نیستیم از احکام دینی مادامی که دلیل صحیح بر موقت‌بودن آن اقامه نشده است دست برداریم این دلیل باید به نحوی باشد که در عرف مجامع علمی قابل دفاع باشد.

● در مسائل دینی شما فرمودید که لازم نیست هرجایی آیه‌ای بیاورید و حق را مشخص کنید بلکه در برخی از موارد می‌توان از طریق عقل مسائل را شناخت آیا این عقل اشتباه نمی‌کند ملاک و معیار این حق چیست؟

○ یک قید گذاشتیم گفتیم «عقل قطعی». بسیاری از مباحث که عقلی تلقی می‌شود و بعد نظرمان عوض می‌شود همین تغییر نظر دلالت می‌کند که این عقل قطعی نیست در این مباحث کار جدی شده هم در دایرهٔ دین و هم بیرون از دین، بحث احکام ثابت و جاودان را هم دینداران امروز قبول دارند و هم کسانی که خارج از دین هستند اینجا به منبعی غیردینی اشاره می‌کنم دربارهٔ حقوق طبیعی، کتابی به فارسی ترجمه شده است از لئو اشتراوس تحت عنوان ***حقوق طبیعی و تاریخ*** یکی از نکات جدی که مطرح کرده، نقد نظریه تاریخیون و مطرح‌کردن این نظریه است که بدون پذیرش اصل ثابت در حقوق قدم از قدم نمی‌شود برداشت.

پس این مسئله اختصاصی به اندیشه دینی ندارد. حکم قطعی صادرکردن کار مشکلی است مثالی عرض کنم سازمان ملل ۴۰ ملاک ارائه کرده بود که به هر کشوری نمره بدهند که اگر این ملاک‌ها رعایت شود کشور توسعه‌یافته محسوب می‌شود و اگر رعایت نشود این مملکت توسعه‌یافته نخواهد بود نمره ۴۰ یعنی کشور کاملاً پیشرفته محسوب می‌شد. بعضی ملاکهای آن از جمله آزادبودن همجنس‌بازی است. این را وقتی یونسکو نشر می‌کند شما و من نیز حق داریم که بنویسیم که ما آزادی‌های مشروع را قبول داریم نه آزادی مطلق را. امری که شرع و دینمان نفی کرده این را عقلانی نمی‌دانیم پس آن چیزی که مطرح کردم «عقل قطعی» است.

● در رویکرد سوم فرمودید که: ما عقلانیت را انتخاب می‌کنیم که با اصول دینی‌مان سازگار باشد ۱. ما پروژهٔ عقلانیت را انتخاب نمی‌کنیم ما در پروژه عقلانیت قرار گرفتیم عقل انتقادی را انتخاب نمی‌کنیم عقل انتقادی است که من انتخاب کردم ۲. پروژه عقلانیت هم‌جنس با اصول دینی ما نیست یک موج معرفت‌شناختی است. اصول دینی ما مجموعه‌ای از گزاره‌هاست. این دو همجنس نیستند که ما یکی را انتخاب کنیم این روش اصول دینی ماست. این مواد خامش را ما انتخاب نمی‌کنیم ما درون عقل انتقادی قرار گرفتیم مادهٔ خام پروژه را انتخاب نمی‌کنیم خود پروژه مادهٔ خامش را انتخاب می‌کند. ۴. اگر عقل انتقادی را مهار می‌کنیم مرز مهار را عقل است که انتخاب می‌کند این چگونه ممکن است که ما عقل انتقادی را در نکته قرمز مطرح کنیم ۵. تعریفی که شما از حق مطرح کردید، حق انسان حق فطری است یا وضعی اگر حق فطری باشد تمام بحث زیر سؤال می‌رود. در پروژهٔ عقلانیت عبودیت منتفی نیست عبودیت به گونه‌ای دیگر مطرح است. ۶. عقلانیت در سیستم‌های ارزشی محل آزادی تام را می‌گذارد سیستم ارزشی ما که هم‌جنس بازی را منتفی می‌داند با عقلانیت انتقادی که آزادی ایجاد می‌کند که هیچ به همجنس‌بازی کشیده نخواهد شد در سیستم ارزشی که همجنس‌بازی ضدارزش نیست عقلانیت آزادی همجنس‌بازی را می‌آورد در سیستم ارزشی ما عقلانیت، آزادی از سیستم ارزشی را باقی می‌گذارد متشکرم.

○ ضمن تشکر، روش بحثی که برادرمان مطرح کردند و در جامعه ما نیز سابقه دارد این است که عقلانیت را به‌عنوان روش مطرح می‌کنند و دست دین را می‌بندند و می‌گویند دین معرفت‌شناسی درجه اول است و این‌گونه مباحث درجه دوم است و حق نداریم که برای مباحث معرفت‌شناسانه محدودیت ایجاد کنیم. اشکال جدی من در این‌گونه مباحث این است که وقتی از این مباحث روش شناختی الزامات معرفت درجه اول استخراج می‌کنیم دعوا از همین‌جا شروع می‌شود اگر روش‌شناس صرفاً بر کار روش‌شناسی باقی بماند و نخواهد از این الزامات معرفتی تکالیف معرفت درجه اول از جمله تکالیف دینی خاص استفاده بکند و انتزاع بکند آن‌وقت می‌شود صحبت کرد اگر کسی به عقل انتقادی به شکل غیرمطلق قائل است و هیچ خط قرمز هم ندارد به پروژهٔ عقل انتقادی تن داده است. این انسان است که این پروژه را انتخاب کرده است او که جان ندارد من و شما به روش عقل انتقادی تن دادیم و انتخاب کردیم محدود یا غیرمحدود اما در کنار عقل یک منبع دیگر به‌عنوان وحی است که ماورای انسان است. مسلمان با دیانت خود پذیرفته است که منبع دیگری نیز هست همان وحی که منبع مطمئن‌تر از عقل است پس در صدر بحث از پروژه عقلانیت می‌رسیم به این سؤال آیا منبعی غیر از عقل داریم یا نداریم؟ بله آن وحی است روش انتقادی روشی پسندیده است. هیچ‌کدام از مسائل و اصول وحیانی را بدون برهان نپذیرید، تعبدی نیست مسلمان به اصول دین با تعقّل پایبند است با همه اینها سؤال من این است که آیا وحی به‌عنوان یک منبع پذیرفته است یا نه؟

در مورد خط قرمز، هیچ جا خط قرمز به معنای غیرقابل انتقادبودن نمی‌کشیم اصول را بنیاد می‌گذاریم تک‌تک براساس برهان جلو می‌رویم اما بحث از این‌که آیا طوری ورای طور عقل هست یا نه؟ حوزه‌ای که ماورای عقل است آنچه که مولوی می‌گوید: پای استدلالیان چوبین بود یعنی محدودیت حوزهٔ عقل را پذیرفته اگر می‌خواهید از زاویه عرفانی بحث کنید محدودیت عقل پذیرفته است. اگر با زاویهٔ دین بخواهید، آنجا هم محدودیت حوزه عقل حتمی شده است. ادراکات عقلی محدوده خاص خودش را دارد خود عقل اقرار می‌کند که اموری هست که در حوزه عقل قرار ندارد. شما حتی در مسائل دینی هم مجاز به نقد هستید با ضوابط خاص خودش، در کتابهای کلامی ما مهمتر از وجود خدا نداریم که انتقادات جدی در ادلهٔ توحید وارد شده پاسخش هم داده شده است در حوزهٔ علمیه و در دانشگاههای علوم دینی هر مسئله‌ای قابل بحث است: وجود خدا، رسالت پیامبر، در بحث رسالت شبهات زکریای رازی ذکر شده است. در امامت شبهات فراوانی شده است که قابل بحث است آنچه قابل سؤال و اشکال است مطرح‌کردن این‌گونه مسائل در بین افراد غیرمتخصص است نه این‌که طرح این‌گونه مباحث ممنوع باشد. نه این‌که غیرقابل انتقاد است یا نیست. در جامعه علمی به لحاظ نظری و فنی هیچ خط قرمزی سراغ ندارم. همه چیز قابل بحث و انتقاد است.

در مورد این‌که گفته شد در عقلانیت عبودیت منتفی نیست به نکته‌ای اشاره کنم که واژه‌ها را به همان معنای خودشان مطرح کنیم تا مباحث خلط نشود. با پذیرش پلورالیسم دینی بحث حقانیت دین منتفی است، این‌که ذکر می‌شود حقانیت دین معنای جدیدی پیدا می‌کند آیا ما هستیم که معنای

جدید را ارائه می‌کنیم؟ همین مشکل را در حوزهٔ سیاست داریم که ولایت شرعی با جمهوریت سازگار نیست می‌آیند تعریف جمهوریت را عوض می‌کنند. بنده معتقدم چه در حوزهٔ مباحث اجتماعی و سیاسی و چه در حوزهٔ کلامی و اعتقادی اگر واقعاً مطلبی را قائل نیستم خیلی صادقانه بگویم قائل نیستیم. اما این‌که بیاییم معنای واژه را عوض کنیم درست نیست. من و شما می‌دانیم راز عبودیت چیست. در پروژه عقلانیت مطلق نمی‌توان در مقابل منبعی غیر از عقل سرسپرد و دل داد آیا این معنایی جز نفی عبودیت دارد؟ از لوازم لاینفک عقلانیت مطلق این است که بدون رضایت افراد هیچ امری را نمی‌توان الزام‌کرد. یکی هم این مورد، من بدترین لازمه‌اش را ذکر کردم که بحث شفاف شود، پروژه عقلانیت به اقرار خود عقل به حدودی محدود است. این محدودیت نیز براساس ضوابط عقل انتقادی است. این اجمال بحث. امیدوارم در مجالی وسیع‌تر به تفصیل به این مسئله بپردازم.

● **ما تقسیم معرفت درون‌دینی و بیرون‌دینی را می‌پذیریم آیا دین به سراغ انسان می‌آید یا انسان به سراغ دین می‌رود اگر بپذیریم انسان به سراغ دین می‌رود آیا با نگاه پیشینی می‌روید یا با هردو نگاه یا کدام نگاه اگر دین به سراغ انسان می‌آید با عوامل برون‌دینی می‌توانیم با عقل به تناقض می‌افتد یا نه؟ یا این نگرش را می‌پذیریم که تناقض است دوم این‌که آیا دین با عقل به تناقض می‌افتد یا نه؟ عوامل قرون وسطی دوباره تکرار نشود که انسان فکر کند که عوامل دین را بپذیرد.**

○ معارف برون‌دینی و درون‌دینی نمی‌تواند با هم ناسازگار باشد تقسیم هیچ ایرادی ندارد و صحیح است اما این‌که عوامل برون‌دینی را به گونه‌ای توصیف کنیم که اصلاً مسئله درون دینی صورتش پاک شود این جای تأمل دارد. در مواردی یا ما باید در نگاه برون دینی‌مان تردید کنیم اگر معارف برون‌دینی را قبول داریم باید معارف درون دینی را تخطئه بکنیم از این دو حال خارج نیست من بر این امر تأکیدم کردم که معارف برون‌دینی و درونی‌دینی می‌باید با هم ناسازگار نباشد. فکر نکنید که اصالت از آن معارف برون‌دینی است و ما باید معارف درون‌دینی را توجیه و تأویل کنیم و آنها را به قدر و قامت معارف برون‌دینی درآوریم. این معارف برون‌دینی در حال تغییرند در این تقسیم در لوازمش تأمل دارم. نه دین‌شناسی سنتی بدون اشکال است که کاملاً دربست بپذیرم، نه مباحث برون‌دینی مطرح شده در جامعه ما آن‌گونه قطعی است که دربست قبول شود باید به هردو با نگاه منتقدانه برخورد کرد.

اما این‌که ما سراغ دین می‌رویم یا دین به سراغ ما می‌آید؟ من قائل نیستم که دین باید رضایت و هوسهای زودگذر ما را رعایت کند این همان چیزی است که در آیات مختلف به‌عنوان هوای نفس مطرح شده و ما را از آن برحذر داشته‌اند. مستقل از من انسانی کسی وجود دارد که من در تحقّق او نقش ندارم. بنابراین ما به سراغ دین می‌رویم و مکلف هستیم که به سراغ دین برویم. من نه گرایش اول را قبول دارم و نه گرایش دوم را بنابراین به سراغ گرایش سوم می‌روم.

اما تناقض عقل و دین که از قدیم متکلمین ما مطرح کردند حکم قطعی عقل هرگز با حکم قطعی دین نمی‌تواند متناقض باشد حتماً با هم سازگارند چون این دو امر از منبع واحدی می‌آید وقتی تناقض پیش می‌آید که دلالتش ظنّی باشد گاهی آیه و روایتی در دلالت ظنی است با یک حکم عقلی

قطعی ممکن است منافی شود اینجا بدون هیچ تردیدی متکلمین نظر می‌دهند: اگر حکم قطعی عقل با ظاهر آیه و روایت معارض شد شما ظاهر آیه و روایت را تأویل کنید و حکم قطعی عقل را بپذیرید. بسیاری از این احکام عقل ظنی را خود ما چندسال دیگر می‌رسیم که این اشتباه بود تعدد مکاتب روانشناسی و جامعه‌شناسی دلالت می‌کند که این علوم ظنی است آن چنانکه تعدد اجتهاد دلالت می‌کند که فقه ما هم ظنی است از باب حجت شرعی باید پذیرفت اما قطعی نیست هردو ظنی است.

عوامل قرون وسطی مورد اشاره نباید تکرار شود. قرون وسطی حامل این نکته بود که جمعی از ارباب کلیسا آمدند و تفسیر دین را منحصر به خودشان کردند و آنچه دین نگفته بود به دین نسبت دادند. خلاصهٔ پیام من این است آنچه بگویید که دین گفته است بیش از آن به دین نسبت ندهید. این زیاده‌طلبی‌ها و گشاده‌دستی‌ها که امروز همهٔ مباحث را به دین نسبت می‌دهد بار دین را سنگین نکنید. این خدمت به دین نیست اگر خیانت به دین نباشد بسیاری از مباحث را خود دین به عقل انسانی واگذار کرده است اگر راه سوم را پیش برویم هرگز به قرون وسطی نمی‌رسیم که هیچ بلکه چنان جامعه واکسینه می‌شود که هرگز قرون وسطی در این جامعه پیاده نشود. راه اول و راه دوم قطعاً به سکولاریزه‌شدن جامعه می‌انجامد اینها دوروی سکه هستند افراط و تفریط که در ناحیه دین صورت می‌گیرد هردو دین را از صحنه اجتماع حذف خواهد کرد.

● می‌دانیم که در انتخاب دین آزادی داریم وقتی دین را بپذیرفتیم مکلف به انجام آن هستیم وقتی ما در خانواده مسلمان به دنیا می‌آییم مسلماً در ابتدا اجباراً مسلمان هستیم شما در اینجا آزادی انتخاب دین را چگونه توصیف می‌کنید و بحث ارتداد چه می‌شود؟

○ بنده توصیه می‌کنم که از اختیار. آزادیتان استفاده کنید بالاخره در هر موقعیت و فرهنگی که متولد شوید تحت تأثیر آن فرهنگ هستید، اما اختیار دارید، آزادانه دین و راه زندگی را انتخاب کنید. حالا اگر ما از انتخاب خودمان استفاده نمی‌کنیم این ایراد به من و شما وارد است. وقتی بالغ شدیم و رشد کردیم موظف هستیم که برویم تحقیق کنیم و یکی از ادیان را بپذیریم حال یا تحقیق کرده‌ایم یا نکرده‌ایم. بدون رودربایستی نهایتاً تحقیق نکرده پیش رفته‌ایم، غالباً دین پدر و مادر را داریم این اشکال است که به لحاظ زیستی وارد است اما این اصل مسئله را زیر سؤال نمی‌برد هنوز هم دیر نشده، توصیه می‌کنم هرکدام از ما که در این مسئله تردیدی دارد مراجعه کنیم و دوباره این مسئله را انتخاب کنیم مباحث دینی از همه مباحث دیگر مهمتر است اگر مباحث علمی به دنیای ما بستگی داشته باشد مباحث دینی به دنیا و آخرت ما بستگی دارد.

بار دیگر آن نکته‌ای که قبلاً تأکید کردم تکرار می‌کنم ضمانت مسلمانی رجوع به کتاب خدا و سنت رسول(ص) و ائمه(ع) است اگر روزها و ماهها می‌گذرد و من و شما هیچ نیازی به مراجعه به قرآن پیدا نکردیم با چه زبانی افتخار مسلمان بودن را یدک می‌کشیم؟ مسلمان‌بودن شاهرگش قرآن و اسوه‌های جاودان دینی است. در عین این‌که از معارف جدید نیز بی‌نیاز نیستیم. همراهی این دو با همدیگر است که می‌تواند سعادت دنیا و آخرت ما را فراهم کند انشاءالله.

حقوق سیاسی مردم در اسلام[1]

حق تعیین سرنوشت

چکیده

حقوق سیاسی، بخشی از حقوق بشر است که به حقوق انسانها در حوزهٔ عمومی در ارتباط با قدرت سیاسی می‌پردازد. از منظر اسلامی در رابطهٔ انسان با انسان، هم تکلیف مطرح است هم حق. در مجموع دو روش مطالعه برای دست‌یابی به حقوق مردم در اندیشهٔ اسلامی می‌تواند اتخاذ شود. پذیرش حقوق سیاسی مردم در اندیشه دینی ضمانت اجرایی رعایت آن را دوچندان می‌کند. این حقوق با انسان‌شناسی ارتباط مستقیم دارد. واجبات و محرمات شرعی در مرتبه متقدم خواست و ارادهٔ انسان دیندار قرار دارند و حوزه رأی و رضایت مردم حوزهٔ مباحات و منطقةالفراغ است.

حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی مهمترین حقوق سیاسی است. این مقاله در سه بخش به تشریح و تبیین این حق بنیادی پرداخته است. در بخش اول ابعاد مختلف این حق سیاسی تحلیل شده است. این حق خداداد است. حوزهٔ عمومی ملک مشاع انسانهاست، ملاک استفاده از آن، رضایت اکثر صاحبان حق است. مؤمنان موظفند در استفاده از این حق ضوابط دینی را رعایت کنند. در حوزهٔ عمومی میزان رأی مردم است. متصدیان امور عمومی به نیابت و انتخاب مردم انجام این خدمات را به‌عهده می‌گیرند. تصرف و دخالت در حوزهٔ عمومی بدون رضایت و اذن مردم مجاز نیست.

در بخش دوم، دو دلیل عقلی و هشت مؤید، شاهد و دلیل نقلی بر اثبات حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی اقامه شده است.

در بخش سوم به مستندات این حق در اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره شده است.

مقدمه

در آغاز سخن کلید واژه‌های حقوق سیاسی[2]، مردم و اسلام را تعریف می‌کنیم: حقوق سیاسی،

---

۱. این مقاله در همایش بین‌المللی اسلام و حقوق بشر (آذر ۱۳۷۷، تهران) قرائت شده و در فصلنامهٔ گفتمان (شماره ۲، تهران، پائیز ۱۳۷۷، صفحات ۳۲۱ـ۳۴۴) منتشر شده است.

۲. واژهٔ «حقوق سیاسی» در کنار «حقوق مدنی» در متون حقوق بشر استعمال شده است، اما در «حقوق عمومی»، به جای «حقوق سیاسی» از واژهٔ «حقوق اساسی» استفاده می‌شود.

بخشی از حقوق بشر است که به حقوق انسان‌ها در حوزهٔ سیاست می‌پردازد و اموری از قبیل حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی و حق آزادی‌های سیاسی را شامل می‌شود. مراد از واژهٔ مردم همهٔ انسان‌ها است، فارغ از عقیده، دین، مذهب، جنس، نژاد، رنگ، زبان و ملیت. اسلام نیز آن تعالیمی است که خداوند توسط آخرین پیامبرش، محمد مصطفی(ص)، به انسان‌ها ابلاغ کرده است و کتاب و سنت مهم‌ترین منابع آن را تشکیل می‌دهند. در این مقاله به دیدگاه‌های دو مذهب بزرگ اسلامی، تشیع و تسنن، توجه شده و کوشش شده است حقوق سیاسی مردم، براساس تعالیم و ضوابط اسلامی، بررسی شود، بی‌آنکه از اختلافات تاریخی متفکران مسلمان در این زمینه و رد و نقد آرای دیگر سخنی به میان آید.[۱]

چه بسا ادعا شود که زبان دین، زبان تکلیف است و از آنجا که بحث دربارهٔ هر نوع حق، بحثی غیردینی یا برون‌دینی است، مسئلهٔ حقوق سیاسی مردم در اسلام جایی ندارد. اما باید گفت که در دین بحث دربارهٔ تکلیف بسیار مهم و برجسته است. مراد از تکلیف دینی، اقتضای حق الهی بر انسانهاست که حقی است یک‌طرفه، اما در تعالیم اسلامی تنها به رابطهٔ میان خدا و انسان پرداخته نشده، بلکه به رابطهٔ انسان با انسان، انسان با طبیعت نیز توجه فراوان شده است. از منظر اسلامی در این دو نوع رابطه، هم تکلیف مطرح است و هم حق. هر انسانی بر دیگر انسان‌ها حقوقی دارد و این حقوق، تکالیفی را بر دوش بقیه می‌گذارد.

کلیهٔ حقوق انسانی (حقوقی که یک‌سوی آن انسان و سوی دیگر نیز انسان یا طبیعت باشد) دوطرفه است. تکلیف نیز همان «حق علیه» است. از وجود هر حقی می‌توان تکلیفی را برای دیگران مشخص کرد و از پذیرش هر تکلیفی، حقی برای مردم به‌دست می‌آید. در مقابلِ خداوند دین تماماً تکلیف است، اما در برابر انسان‌ها دین آمیزه‌ای است از حق و تکلیف. هرچند خداوند حکیم سنن لایتغیر خود را، مبنی بر عدالت و رحمت و تفضل، پیشاپیش به بندگانش معرفی کرده است.[۲]

در علم فقه در مورد تکالیف عبادی (برخاسته از حق خدا بر آدمیان) و تکالیف غیرعبادی (تکالیف مدنی، سیاسی و...) بحث شده است و فقها در زمینهٔ شناخت تکالیف شرعی سعی فراوان کرده‌اند. اما مباحث فقهی منحصر به تکالیف و احکام نیست و «حق‌الله» و «حق‌الناس» نیز جزءِ

---

۱. تبیین ابعاد مختلف هر نظریه در گرو تحلیل انتقادی آن و مقایسهٔ نظریه با دیگر آرا و نظریه‌هاست، اما در این مقاله به دلایلی از این شیوه صرف‌نظر شده و تنها به تحلیلی ایجابی بسنده شده است. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های نویسنده در باب نقد آرای دیگری که در این زمینه مطرح است رجوع کنید به: محسن کدیور، **حکومت ولایی**، (اندیشهٔ سیاسی در اسلام، ۲)، (تهران، نشرنی، ۱۳۷۷)، بخش ۱.

۲. «کتب علی نفسه‌الرحمة» سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲، همچنین ***نهج‌البلاغه***، (طبع صبحی صالح)، خطبهٔ ۲۱۶، ص ۳۳۳: «ولو کان لاحدان یجری علیه لکان ذلک خالصاً للّه سبحانه دون خلقه، لقدرته علی عباده و لعدله فی کل ماجرت علیه صروف قضائه و لکنه جعل حقّه علی‌العباد ان یطیعوه و جعل جزائهم علیه مضاعفة الثواب تفضّلاً منه و توسعاً بما هو المزید اهله».

مباحث مهم فقهی است.[۱] همچنین با توجه به این که دین منحصر در فقه نیست، بحث دربارهٔ مبانی حقوق دینی انسان در علم کلام آمده است و دو علم تفسیر و حدیث نیز ریشه‌های دینی حقوق را فراهم می‌آورد.

در مجموع دو روش مطالعه برای آشنایی با حقوق مردم از دیدگاه اسلامی وجود دارد: روش اول، مراجعهٔ مستقیم به قرآن و سنت معصومین و استخراج آیات و روایاتی است که به‌طور صریح یا تلویحی، حقوق مردم را به رسمیت شناخته‌اند. بخشی از حقوق سیاسی مردم به همین صورت قابل دسترسی است. از جمله گویاترین متون دینی در بحث حقوق سیاسی مردم در اسلام، تصریحات امام علی(ع) در نهج‌البلاغه است. در خطبه‌ای که امیرالمؤمنین(ع) در حین جنگ صفین برای مردم ایراد کرده، آمده است:[۲]

«خداوند سبحان با زمامداری من بر شما، برای من حقی بر شما قرار داده است. همان‌گونه که مرا بر شما حقی است، شما را نیز بر من حقی است. حق فراخ‌ترین امور است در توصیف و مضیق‌ترین چیزها است وقت انصاف و عمل. کسی را بر دیگری حقی نیست، مگر این‌که آن دیگری را هم بر او حقی است و آن دیگری را حقی بر او نیست، مگر این‌که او را هم حقی است. اگر کسی را بر دیگری حقی باشد که دیگری را بر او حقی نباشد، چنین حقی مختص خداوند سبحان است... پس خداوند سبحان از جملهٔ حقوق خود، برای بعضی از مردم بر بعضی دیگر حقوقی واجب فرموده و این حقوق را در حالات مختلف برابر گردانیده و بعضی از آنها را در مقابل بعضی دیگر واجب نموده است. برخی از این حقوق تحقق نمی‌یابد، مگر به ازای بعضی دیگر. بزرگ‌ترین حق‌ها که خداوند سبحان واجب گردانیده، حق زمامدار بر مردم و حق مردم بر زمامدار است...»

روش دوم، مراجعه به سیرهٔ عقلاست. اگر موردی به‌عنوان حقوق فطری یا حقوق طبیعی انسان‌ها از نظر عقل اثبات شد، به نحوی که انسان‌بودن، داشتن چنین حقی را اقتضاء کند و عقلا از حیث عاقل‌بودنشان بر چنین حقی صحه نهند، دین نیز این حق را به رسمیت می‌شناسد؛ چرا که از جمله منابع فقه یا حقوق دینی، عقل از سویی و سیرهٔ عقلا از سوی دیگر است. براساس قاعدهٔ ملازمه (هرآنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم خواهد کرد) بسیاری از موارد حقوق بشر که از دید برخی متفکران دینی گذشته مخفی مانده یا به هر دلیلی در متون دینی به آن اشاره نشده است، به صحن و سرای اندیشهٔ دینی معاصر، راه می‌یابد.[۳] واضح است که این حقوق عقلایی

---

۱. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه فقها در بارهٔ حق‌الناس، رجوع کنید به: شیخ محمدعلی توحیدی، ***مصباح‌الفقاهة***، (تقریر دروس آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی)، ج ۲، نظرة فی‌الحقوق، ص ۳۶ـ۵۰ و دکتر وهبة زحیلی، ***الفقه‌الاسلامی و ادلته***، ج ۴، نظریة‌الحق، ص ۷ـ۳۹.

۲. ***نهج‌البلاغه***، خطبهٔ ۲۱۶، ص ۳۳۲ و ۳۳۳. همچنین، خطبهٔ ۳۴، ص ۷۹. نامهٔ ۵۰، ص ۴۲۴. ابومحمدالحسن بن علی‌الحرانی، ***تحف‌العقول عن آل الرسول(ص)***، (تصحیح علی‌اکبر غفاری)، (قم، ۱۴۰۴ ق)، ص ۲۶۱.

۳. مرتضی مطهری، «مبانی اولیه حقوق از نظر اسلام»، ***بیست گفتار***، (تهران، ۱۳۵۷)، ص ۵۱: «نتیجهٔ اساسی بحث عدل

نمی‌تواند با هیچ حکم شرعی منافات داشته باشد، زیرا اگر چنین حقوقی به تحلیل حرام یا تحریم حلالی منجر شود، اصولاً قاعدهٔ ملازمه جاری نمی‌شود. توجه به مباحث عقلایی در باب حقوق بشر باعث می‌شود که برخی زوایا و ابعاد پنهان‌ماندهٔ متون دینی در این مسئله روشن و اندیشهٔ دینی معاصر غنی‌تر شود.

استفادهٔ هم‌زمان از دو روش فوق، دیدگاه معاصر اسلامی را در باب حقوق بشر، آمیزه‌ای از حق و تکلیف معرفی می‌کند. توجه همه‌جانبه به برخی تکالیف و احکام شرعی راه را برای انتزاع و کشف بعضی از حقوق انسانی هموار می‌کند. همچنان‌که عنایت به بعضی حقوق مسلم انسانی ــ که بنا بر قاعدهٔ ملازمه، حقوق دینی شمرده می‌شود ــ مجتهدان و متفکران مسلمان را به استخراج برخی تکالیف و احکام جدید راهنمایی می‌کند. این تعامل بین دو حوزهٔ عقل و نقل به پویایی هرچه بیشتر حقوق بشر از دیدگاه اسلامی منتهی می‌شود. پذیرش حقوق سیاسی مردم در اندیشهٔ دینی، ضمانت اجرایی رعایت آن حقوق را دوچندان می‌کند، چراکه خارج از دین، پشتوانهٔ این حقوق قرارداد اجتماعی است و زیرپاگذاشتن آن مجازات دنیوی را درپی دارد. درحالی که، به رسمیت شناخته‌شدن این حقوق از سوی دین، آن را متکی بر ضوابط شرعی و وجدان دینی نیز می‌کند و عدم رعایت آن، علاوه بر مجازات دنیوی، عقاب اخروی هم درپی دارد. اگر حقوق سیاسی مردم در کنار حق‌الناس شرعی در جامعهٔ دینی نهادینه شود، دین و ایمان پشتوانهٔ مطمئن رعایت این حقوق می‌شود. لذا طبیعی است از یک جامعه دینی، بیش از دیگر جوامع، انتظار رعایت حقوق مردم را داشته باشیم.

حقوق سیاسی با انسان‌شناسی ارتباط مستقیم دارد. به رسمیت‌شناختن حقوق سیاسی مردم، تنها از اندیشه‌ای برمی‌آید که قائل به کرامت نوع انسان است «و لقد کرّمنا بنی‌آدم و حملناهم فی‌البرّ والبحر و رزقناهم من‌الطیّبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً»[1]، انسان را خلیفةالله «و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی‌الارض خلیفة...»[2] و امانت‌دار خداوند «انا عرضنا الامانة علی‌السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا»[3] می‌داند، به اختیار و مسئولیت‌پذیری انسان معتقد است «ان‌اللّه لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»[4] و «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»[5]، او را صاحب سرشتی الهی «فاذا سویته و نفخت

← این است که بنا بر نظریهٔ اول ــ که دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی است و حق و عدالت واقعیت دارند و اسلام واقعی‌بودن آنها را به رسمیت شناخته است ــ ما می‌توانیم یک فلسفهٔ اجتماعی اسلامی و یک رشته مبانی حقوقی اسلامی داشته باشیم و می‌توانیم بنشینیم و حساب کنیم ببینیم اسلام چه مبانی حقوقی دارد؟ چه چیزی را مبنای ذی‌حق‌بودن می‌داند و برطبق چه مبنایی قانون وضع کرده؟ و آن‌وقت می‌توانیم اینها را در بسیاری موارد راهنمای خودمان قرار دهیم...»

۱. *قرآن کریم*، سورهٔ الاسراء، آیهٔ ۷۰.
۲. *قرآن کریم*، سورهٔ البقرة، آیهٔ ۳۰.
۳. *قرآن کریم*، سورهٔ الاحزاب، آیهٔ ۷۲.
۴. *قرآن کریم*، سورهٔ الرعد، آیهٔ ۱۱.
۵. *قرآن کریم*، سورهٔ الکهف، آیهٔ ۲۹.

فیه من روحی فقعوا له ساجدین»[۱] در احسن تقویم «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم»[۲] معرفی می‌کند و درمجموع به انسان خوش‌بین است. درحالی که، دیدگاه بی‌اعتماد و بدبین به انسان، که بنا را بر محجوربودن و فقدان اهلیت او در شئون و مقدرات اجتماعی می‌گذارد، همهٔ بزرگ‌داشت‌های قرآنی را مختص انسان‌های برگزیده و خاص می‌داند و نوع بشر را مقهور شیطان می‌شمرد، انسان را از بسیاری از حقوق سیاسی محروم خواهد دانست.

فرد دین‌دار تقدم ارادهٔ خداوند را در تمام صحنه‌های حیات پذیرفته است و تبعیت از آن را سعادت واقعی می‌شمارد. او حاکمیت مطلق بر جهان و انسان را، که مبتنی بر حکمت بالغه است، از آن خداوند می‌داند. خداوند حکیم برای هدایت انسان‌ها از یک سو تکالیفی را وضع کرده و از سوی دیگر، حقوقی را به رسمیت شناخته است. این تکالیف و حقوق، که هردو منشأ قدسی الهی دارند، نمی‌توانند معارض یکدیگر باشند، لذا الزام‌های شرعی، یعنی واجبات و محرمات، مقدم بر خواست و ارادهٔ بشر است و حقوق انسانی، اعم از فردی و اجتماعی، در مرتبهٔ متأخر قرار دارد. این تقدم و تأخر مقتضای بندگی انسان نسبت به خداوند حکیم است.

حوزهٔ رجوع به حقوق مردم حوزهٔ مباحات است و در این قلمرو، که به آن منطقةالفراغ نیز اطلاق می‌شود،[۳] انسان آزاد است که خود تدبیر کند و البته بر اختیار و تدبیر خود مسئول است. در اینجا مراد آزادی و اختیار فلسفی نیست، بلکه مقصود دقیقاً آزادی سیاسی و اجتماعی است. منطقةالفراغ نه منطقه‌ای کوچک و تنگ، بلکه قلمرویی فراخ و گسترده است. حقوق سیاسی مردم در چنین قلمرویی متبلور و متجلی می‌شود. توجه به مبانی فوق به وضوح نشان می‌دهد که برشمردن حقوق سیاسی مردم هرگز به معنای زیرپانهادن واجبات و محرمات شرعی نیست، برعکس، به رسمیت‌نشناختن این حقوق، که بخشی از حق‌الناس شرعی است، پشت پازدن به دین و بی‌اعتنایی به شرع است. تارک حق‌اللّه و متجاوز به آن با استغفار و توبه بخشیده می‌شود، اما متجاوز به حق‌الناس باید هم توبه کند، هم صاحب حق را راضی نماید.[۴]

سعادت انسان در گروه ایمان و عمل صالح است. عمل صالح عملی است که منطبق بر اهداف دین و احکام شرع باشد. تعالیم دینی یا الگوی عمل صالح بر دو قسم است: بخشی متوجه زندگی فردی و حیات شخصی انسان‌هاست و بخشی دیگر اصول و قواعد زندگی اجتماعی و حیات جمعی را ارائه می‌کند. خداوند اجرای این اصول و قواعد را به‌عهدهٔ مؤمنان و مسلمانان نهاده است. به‌عبارت دیگر، پیاده‌کردن تعالیم الهی و اقامهٔ دین وظیفهٔ همهٔ مسلمانان است. این وظیفهٔ همگانی و

---

۱. ***قرآن کریم***، سورهٔ الحجر، آیهٔ ۲۹. ۲. ***قرآن کریم***، سورهٔ التین، آیهٔ ۴.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر، ***اقتصادنا***، منطقةالفراغ فی‌التشریع الاقتصادی، (بیروت، الطبعة السادسة عشر، ۱۴۰۲ ق)، ص ۴۰۰.

۴. برای کسب اطلاعات بیشتر، ثقةالاسلام کلینی، ***الکافی***، کتاب الایمان والکفر، ج ۲، باب‌الظلم، حدیث ۲، ص ۳۳۱.

تکلیف جمعی مانع از آن نیست که برای اجرای بخشی از این احکام، شرایط ویژه‌ای نیز از سوی شارع پیش‌بینی شده باشد. چنان که ایمان و تعهد دینی، امانت‌داری و وثوق و بالاخره کاردانی و تخصص در تصدی همهٔ مناصب دینی شرط شده است، و در عهده‌داری برخی مناصب مانند قضاوت و افتاء، فقاهت لازم است. بنابراین مردم موظف‌اند در اقامهٔ دین همهٔ شرایطی را که شارع معتبر شمرده است، رعایت کنند و متصدیان هر خدمتی را از میان افراد معتبر واجد شرایط شرعی انتخاب کنند.

حال با توجه به مقدمات فوق، به تشریح و تبیین یکی از مهم‌ترین حقوق سیاسی مردم از دیدگاه اسلام می‌پردازیم. این حق در حقوق اساسی نقش محوری دارد. به حدی که پذیرش یا عدم پذیرش آن در کل حقوق سیاسی تأثیر بنیادی می‌گذارد و حقوق اساسی بدون به رسمیت‌شناختن آن کاملاً دگرگون می‌شود. این حق را، که حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی است، در سه بخش تحلیل می‌کنیم: بخش اول به مبادی تصوری این حق اختصاص دارد، بخش دوم به مبانی تصدیقی آن می‌پردازد و در بخش سوم شواهد این حق در اسناد خارجی و داخلی حقوق بشر آمده است.

بخش اول: مبادی تصوری حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی

مهم‌ترین اصل در حقوق اساسی، حق تعیین سرنوشت و مقدرات حوزهٔ عمومی و فضای سیاسی است، تا آنجا که بسیاری از قواعد و مسائل حوزهٔ سیاست برمبنای موضعی که در این اصل بنیادی اتخاذ می‌شود، شکل می‌گیرد. فضای سیاسی به چه کس یا کسانی متعلق است؟ تعیین جهت سیاست‌های کلان به‌عهدهٔ کیست؟ انتخاب کارگزاران اصلی و مصادر خدمات عمومی با کیست؟ برای دخالت و تصرف در حوزهٔ عمومی باید از چه کس یا کسانی اجازه گرفت؟ مسئولیت اصلی این حوزه با کیست و در یک کلام، صاحب اصلی حوزهٔ سیاست کیست؟

از آنجا که انسان دیندار تمامی کاینات را ملک خداوند و هرگونه دخل و تصرفی در ملک غیر را، بدون اجازهٔ صاحب آن، ناروا و غصب می‌داند، حوزهٔ حیات انسان را نیز بالذات ملک خداوند می‌شمارد. ایمان دینی اقتضا می‌کند از هر تصمیمی که خدا برای حوزهٔ حیات انسانی اتخاذ کرده است، به منظور نیل به سعادت واقعی تبعیت شود. سنت لایتغیر الهی براین تعلق گرفته است که خداوند در هیچ حوزه‌ای بدون واسطه دخالت نکند. در حوزهٔ سیاست یا حیات اجتماعی انسان‌ها نیز واضح است که خداوند مستقیماً ادارهٔ جامعهٔ انسانی را به عهده نگرفته و نمی‌گیرد، بلکه به نیابت از خود، تدبیر حوزهٔ عمومی و تعیین شئون و مقدرات آن را به انسان‌ها سپرده است. به عبارت دیگر، خداوند انسان را در حوزهٔ عمومی ذی‌حق شمرده و بار امانت بر دوش او گذاشته است.

برای شناختن ابعاد مختلف این حق الهی می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. این حق اولاً و بالذات از آن خداوند است و ثانیاً و بالعرض، متعلق به انسان. لذا این انسان ذی‌حق در حوزهٔ عمومی، در برابر خداوند مکلف و موظف است و بر خداوند حقی ندارد، یعنی

حتی در حوزهٔ عمومی «مکلف» به اجرای اوامر و نواهی الهی و «موظف» به انجام تکالیف شرعی است. مراد از ذی‌حق‌بودن، حق انسان بر انسان است، نه حق انسان بر خداوند. این حق خداداد است و منشأ قدسی دارد. انسان، که خلیفهٔ خداوند بر روی زمین است، چنین حقی را دارد.

۲. حوزهٔ عمومی ملک مشاع انسان‌هاست.[۱] براین اساس، در هر جامعه ــ که در تقسیمات اعتباری محله، شهر یا کشور خوانده می‌شود ــ ادارهٔ حوزهٔ عمومی و تعیین مقدرات آن، حق همهٔ انسان‌هایی است که در آن جامعه زندگی می‌کنند.

۳. از آنجا که تحصیل رضایت همهٔ صاحبان حق در حوزهٔ عمومی غالباً دشوار و حتی محال است. راه‌حلی عملی، و نه لزوماً واقعی، این است که ملاک استفاده از حق تدبیر حوزهٔ عمومی، رضایت اکثر صاحبان حق باشد. به‌عبارت دیگر، در تزاحم حفظ نظام اجتماعی (اهم) و ارادهٔ اقلیت جامعه (مهم)، عقلاً اهم بر مهم مقدم می‌شود.[۲]

۴. انسان‌ها موظف‌اند در استفاده از حقوق خداداد خود در حوزهٔ عمومی، اولاً اهداف عالی دین از قبیل کرامت، عزت، قسط و عدالت را درنظر داشته باشند، ثانیاً الزام‌های شرعی را دقیقاً رعایت کنند، یعنی واجبی را ترک نکنند و حرامی را مرتکب نشوند.

۵. فارغ از دو وظیفهٔ شرعی فوق‌الذکر، هیچ نوع دخالت و تصرف در حوزهٔ عمومی، بدون رضایت صاحبان حق مجاز نیست. به عبارت دیگر، در حوزهٔ مباحات عمومی یا منطقةالفراغ، میزان رأی مردم است[۳] و هر دخل و تصرفی بدون اجازهٔ عمومی ممنوع و در حکم غصب شمرده می‌شود.

۶. متصدیان امور عمومی، به نیابت از مردم انجام این خدمات را به‌عهده دارند. این متصدیان منتخب و وکیل مردم هستند و وکیل موظف است نظر موکلین خود را تأمین کند. همچنین قلمرو و اختیارات آنها در معاهده‌ای با رضایت صاحبان حق و متصدیان منتخب تعیین می‌شود. در این معاهده، مدت زمان تصدی خدمات عمومی و شرایط آن نیز قید می‌شود.[۴]

۷. متصدیان خدمات عمومی در مقابل مردم مسئول‌اند و تحت نظارت و مراقبت صاحبان حق انجام وظیفه می‌کنند. عزل متصدیان خدمات عمومی به دست مردم ــ صاحبان حق ــ است. این عزل می‌تواند در اثر تخلف متصدی از شرایط مندرج در معاهده باشد یا اصولاً نظر صاحبان حق بر تغییر وی تعلق گرفته باشد.

۸ از آنجا که استفاده از این حق خداداد مقید به دنبال‌کردن اهداف عالی دین و رعایت الزام‌های

---

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر، دکتر مهدی حائری یزدی، **حکمت و حکومت**، (لندن، ۱۹۹۴)، ص ۶۹ــ۷۱.

۲. برای آشنایی بیشتر با مرجحات باب تزاحم، محمدعلی کاظمی خراسانی، ***فوائدالاصول***، (تقریر دروس میرزا محمدحسین غروی نائینی)، (قم، ۱۴۰۴ ق)، ج ۱، ص ۳۲۱ــ۳۳۶.

۳. «میزان رأی ملت است.» امام خمینی، **صحیفهٔ نور**، ۱۳۵۸/۳/۲۵، ج ۴، ص ۴۳۳.

۴. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله حسین علی منتظری نجف‌آبادی، ***دراسات فی ولایةالفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة***، ج ۱، ص ۵۷۶.

شرعی است، هیئتی از عالمان دین، به انتخاب مردم و به نیابت از آنها، نظارت بر این دو امر را به‌عهده می‌گیرند.[۱] به‌طور کلی، مردم متصدی مشاغلی را انتخاب می‌کنند که در شرع شرایط ویژه‌ای از قبیل اجتهاد، فقاهت و... برای آن مشاغل درنظر گرفته شده است.

۹. دو مقام نبوت و امامت مشروط به مرتبهٔ عصمت و فراتر از حوزهٔ انتخاب مردم است و تنها با نصب و نص الهی تعیین می‌شود. به‌طور کلی، در تمام مواردی که از جانب شارع مقدس نصّی الزامی صادر شده یا نصبی خاص صورت گرفته باشد، مورد از منطقةالفراغ خارج می‌شود و نوبت به نظر و انتخاب مردم نمی‌رسد.[۲]

بخش دوم: مبانی تصدیقی حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی

ادله، شواهد و مؤیداتی از عقل و نقل بر حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی قابل اقامه است. همهٔ این موارد از اعتبار واحدی برخوردار نیستند، با وجود این، در مجموع (و گاه بعضی از آنها به‌طور مستقل) بر مطلوب (حق تعیین مقدرات سیاسی برای نوع انسان یا حداقل مؤمنین) دلالت دارد. این ادله عبارت است از:

اول: دلیل عقلی، حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی را برای افراد جامعه به رسمیت می‌شناسد. این حکم دقیقاً همپای حکم عقل در به رسمیت‌شناختن حق مالکیت است. مایملک انسان، اعم از مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، مستقل و مشاع است. پذیرش حق مالکیت از ارتکازات عقلایی است. آشنایی با حوزهٔ عمومی و سیاست کافی است تا عقل تعیین مقدرات و شئون هر جامعه را برای افراد همان جامعه تأیید کند. وضوح و بداهت این حکم در حد حکم عقل در مورد مالکیت مشاع ساکنان هر سرزمین در مورد هوای آن ناحیه یا آب‌های اطراف آن است.

دوم: دلیل عقلی دیگر، دخالت و تصرف در سرنوشت و مقدرات سیاسی جامعه در طول تاریخ، به دو طریق صورت گرفته است: طریق اول، غلبه و استیلای زورمندان بدون رضایت افراد جامعه، و طریق دوم، با اراده، اختیار و رضایت مردم است. طریق اول به لحاظ عقلی و هم به لحاظ عقلایی مردود شمرده می‌شود. عقلا تصرف در مقدرات سیاسی جامعه را، بدون رضایت افراد آن جامعه، قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند. از آنجا که ادارهٔ جامعه، در مقایسه با رضایت مردم، دایر بین نفی و اثبات (رضایت و عدم رضایت) است حصر عقلی محقق می‌شود. چون شقّ اول از نظر عقل باطل است، شقّ دوم اثبات می‌شود.

---

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر، ***الاسلام یقود الحیاة***، لمحة فقهیه تمهیدیة عن مشروع دستورالجمهوریة الاسلامیة فی ایران و خلافة الانسان و شهادت الانبیاء.

۲. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله منتظری نجف‌آبادی، ***همان کتاب***، ج ۱، ص ۴۰۵.

سوم: اصل عدم ولایت،[۱] قاعده براین است که همهٔ انسان‌ها بر مقدرات، شئون و سرنوشت خود مسلط‌اند. در اندیشهٔ اسلامی اصل بر رشیدبودن انسان‌های بالغ و عاقل در حوزهٔ عمومی است. و این محجوربودن است که دلیل معتبر می‌خواهد. همگان مجاز به تدبیر امور خود هستند، مگر این که دلیل معتبری محجوربودن و فقدان اهلیت آنها را اثبات کند. ادله‌ای که برمبنای فقدان اهلیت مردم در حوزهٔ عمومی ارائه شده، مخدوش است و نمی‌تواند اولویت و ولایت صنفی خاص در این حوزه را اثبات کند.[۲] براساس این اصل مردم در حوزهٔ عمومی رشید و محق و مسلط بر مقدرات و شئون خود هستند.

چهارم: فحوای قاعدهٔ سلطنت، عقل عملی سیطره و سلطنت مردم را بر مایملک و اموالشان می‌پذیرد. سیرهٔ عقلا در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها تعدی بر مال غیر را قبیح، ممنوع و ظلم می‌شمارد، تا آنجا که شرع نیز این را به‌عنوان یکی از نکات مسلم فقهی پذیرفته و در روایتی از رسول خدا(ص) نقل شده است: «ان‌الناس مسلّطون علی اموالهم».[۳] وقتی مردم از نظر شرع و عقل بر اموال خود مسلط باشند، به‌طوری که در چهارچوب شرع بتوانند هر تصرفی در مایملک خود بکنند و دیگران، جز با اجازهٔ ایشان حق تصرف در آن را نداشته باشند، به طریق اولی دیگران حق ندارند بدون اجازه در مقدرات سیاسی و شئون اجتماعی او بدون اذن و رضایت وی دخالت کنند و خود فرد نسبت به دیگران در تعیین سرنوشت سیاسی خود اولویت دارد.[۴] مقایسهٔ اموال با شئون و مقدرات سیاسی حاکی از اهمیت و اکثریت تأثیر و اولویت مقدرات سیاسی بر مایملک مادی است. محور بحث در هر دو مورد لزوم تحصیل رضایت صاحب حق و حرمت تصرف بدون رضایت وی است.

پنجم: مشورت با مردم، خداوند سبحان حوزهٔ امور عمومی را امر مردم خوانده و فرموده است که در این حوزه با مشورت مردم تصمیم‌گیری شود: «والذین استجابوا لربّهم و اقاموا‌الصلوة و امرهم شوری بینهم»[۵] واضح است که مراد از «امرهم»، احکام و تکالیف الهی نیست، چراکه در حوزهٔ الزام‌های شرعی، رأی و رضایت مردم ملاک نیست، و وظیفه تبعیت و اطاعت است. مراد از این «امرهم» همان حوزهٔ مباحات و منطقةالفراغ است که تدبیر در آن براساس مشورت همگانی صورت

---

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، ***کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء***، (چاپ سنگی)، ص ۳۷. شیخ مرتضی انصاری، ***المکاسب***، ج ۳ (بیروت)، ص ۴۵ و کلیهٔ شرح‌ها، حواشی و تقریرات فقهای پس از وی بر ***المکاسب***، شیخ جعفر سبحانی، «رسالة فی‌الاجتهاد والتقلید»، ***تهذیب الاصول***، (تقریرات دروس امام خمینی)، (قم، ۱۳۵۸ ق)، ص ۱۰۰ـ۱۰۱.

۲. برای کسب اطلاعات بیشتر، محسن کدیور، ***همان کتاب***، بخش ۲.

۳. علامه مجلسی، ***بحارالانوار***، ج ۲، کتاب العلم، باب ۳۳، حدیث ۷، ص ۲۷۲ (به نقل از عوالی‌اللئالی). همچنین ***وسائل‌الشیعه***، ج ۱۳، ابواب احکام الوصایا، باب ۱۷، حدیث ۲، ص ۳۸۱.

۴. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله منتظری، ***همان کتاب***، ج ۱، ص ۴۹۵.

۵. سورهٔ الشوری، آیهٔ ۳۸.

می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، در حوزهٔ عمومی باتوجه به رضایت مردم، که با مشاوره با آنها تحصیل می‌شود، تصمیم‌گیری می‌شود. اگر مردم در حوزهٔ عمومی ذی‌حق نباشند، چرا زمامداران موظف‌اند با آنها مشورت کنند؟

ششم: آیات استخلاف،[۱] آیاتی که در قرآن کریم بر جانشینی انسان از سوی خداوند دلالت می‌کند به چند دسته تقسیم می‌شود.

دسته اول، آیات خلافت و امانتداری:

«و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی‌الارض خلیفة»[۲]

«انا عرضنا الامانة علی‌السموات والارض والجبال، فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً».[۳]

به آیهٔ اول به این صورت می‌توان استدلال کرد:

مقدمهٔ اول: مستخلف عنه خداوند است، نه نسل‌های گذشته و نه جن و ملک.

مقدمهٔ دوم: خلیفه و جانشین خداوند نوع بشر است، نه منحصراً حضرت آدم(ع).[۴]

مقدمهٔ سوم: خلیفهٔ خدا در زمین، به نیابت از او حاکمیت بر زمین و اجرای اوامر و نواهی خداوند و اقامهٔ عدل و تعیین مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود را به‌عهده دارد.

مقدمهٔ چهارم: هر انسان به‌عنوان یکی از خلفای الهی، در تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی و تدبیر جامعه سهیم است. به عبارت دیگر، خلافت از آن عام مجموعی است، نه عام استغراقی و بدلی.[۵]

به آیهٔ دوم نیز به این ترتیب می‌توان استدلال کرد:

مقدمهٔ اول: امانت همان ولایت الهی انسان است[۶] که شامل خلافت، حاکمیت بر سرنوشت و مقدرات سیاسی و حق تدبیر جامعه نیز می‌شود.

مقدمهٔ دوم: نوع انسان صلاحیت حمل امانت الهی را دارد، نه موجود دیگری.

مقدمهٔ سوم: خیانت در این امانت الهی از سر ظلم و جهل است که به نفاق و شرک می‌انجامد و

---

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر، ***همان کتاب***، آیت‌الله حسین‌علی منتظری، ***همان کتاب***، ج ۱، ص ۵۰۱ـ۵۰۳.

۲. ***قرآن کریم***، سورهٔ البقره، آیهٔ ۳۰.

۳. ***قرآن کریم***، سورهٔ الاحزاب، آیهٔ ۷۲.

۴. برای کسب اطلاعات بیشتر دربارهٔ مقدمهٔ اول و دوم: علامه طباطبایی، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ذیل سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۰.

۵. استفادهٔ عام مجموعی از این آیهٔ شریفه و آیات بعد دشوار است برای کسب اطلاعات بیشتر، سیدکاظم حسینی حائری، ***ولایة الامر فی عصر الغیبة***، (قم، ۱۴۱۴ ق)، ص ۱۷۵ـ۱۷۸.

۶. علامه طباطبایی، ***همان کتاب***، ذیل سورهٔ‌الاحزاب، آیهٔ ۷۱.

ادای امانت از سر علم و عدل از مؤمن سر می‌زند.[۱]

مقدمهٔ چهارم: هر انسان (بلکه هر انسان مؤمن) به‌عنوان حامل امانت الهی، در تدبیر جامعه و سرنوشت و مقدرات سیاسی ذی‌حق است.

دسته دوم، آیات خلفاء الارض.

«و هوالذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فی ما اتیکم»[۲]

«امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض»[۳]

«هوالذی جعلکم خلائف فی‌الارض، فمن کفر فعلیه کفره»[۴]

تمسک به این دسته از آیات برای اثبات حق موردنظر، مبتنی بر پذیرش مقدمات ذیل است:

مقدمهٔ اول: مستخلف عنه خداوند است نه انسان‌های پیشین.

مقدمهٔ دوم: خلیفهٔ خداوند انسان است، نه قومی خاص از امم گذشته، به عبارت دیگر، این آیات از قضیهٔ حقیقیه بحث می‌کند، نه قضیهٔ خارجیه.

مقدمهٔ سوم: مراد از جعل تنها جعل تکوینی (خلقت و آفرینش) نیست، بلکه جعل تشریعی (نصب نوع انسان به‌عنوان خلیفه یا اعطای حق خلافت به بنی‌آدم) را نیز شامل شود.

مقدمهٔ چهارم: خلافت الهی، تدبیر زمین، حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی را دربر می‌گیرد.

مقدمهٔ پنجم: هر انسان، به‌عنوان یکی از خلفای الهی، در تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی و تدبیر جامعه سهیم است (خلافت انسان‌ها در هر جامعه عام مجموعی است، نه عام استغراقی یا عام بدلی).

دستهٔ سوم، آیات خلافت عامهٔ مؤمنان صالح:

«وعدالله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی‌الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لمیکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبدلنهم من بعد خوفهم امناً»[۵]

«و نرید ان نمنّ علی‌الذین استضعفوا فی‌الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم‌الوارثین»[۶]

---

۱. **همان جا.**

۲. ***قرآن کریم***، سورهٔ الانعام، آیهٔ ۱۶۵: «او کسی است که شما را جانشینان زمین قرار داد و بعضی از شما را بر بعضی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه داده است بیازماید».

۳. ***قرآن کریم***، سورهٔ النمل، آیهٔ ۶۲: «یا آنکه اجابت کند مضطری را، آنگاه که بخواندش و رنج او را بگشاید، و شما را جانشینان زمین بگرداند».

۴. ***قرآن کریم***، سورهٔ فاطر، آیهٔ ۳۹: «او کسی است که شما را جانشینان در زمین گردانیده پس آنکه کفر ورزد، کفرش برعلیه اوست».

۵. سورهٔ النور، آیهٔ ۵۵: «خداوند به کسانی از شما که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند وعده داده است که ایشان را حتماً در زمین جانشین گرداند، آنچنانکه کسانی که پیش از ایشان بودند جانشین گردانید و دینی را برای ایشان پسندید، مسلط بگرداند و ایشان را بعد از ترسشان ایمن کند».

۶. ***قرآن کریم***، سورهٔ القصص، آیهٔ ۵: «و اراده می‌کنیم که بر آنان که در زمین ناتوان شمرده شدند منت نهیم و آنان را

«و لقد کتبنا فی‌الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون»[۱]
«ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده والعاقبة للمتقین»[۲]
تمسک به این دسته از آیات، برای اثبات حق مطلوب، مبتنی بر پذیرش مقدمات ذیل است:
مقدمهٔ اول: مستخلف عنه خداوند است، نه حکام جائر و ظالم.
مقدمهٔ دوم: خلیفهٔ خداوند و وارث زمین، صنف انسان‌های مؤمن صالح است (قضیهٔ حقیقیه، نه قضیهٔ خارجیه).
مقدمهٔ سوم: استخلاف در زمین و وراثت آن، شامل حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی و تدبیر جامعه نیز هست.
مقدمهٔ چهارم: هر مؤمن صالحی از چنین حقی برخوردار است (به صورت عام مجموعی، نه عام استغراقی یا عام بدلی).
هفتم: آیات و روایات متضمن تکالیف اجتماعی:[۳] بخش قابل توجهی از تعالیم اسلامی را مباحث اجتماعی تشکیل می‌دهد. مخاطب این آیات و روایات امت اسلامی است، نه اشخاص یا اصناف خاص. اگرچه جامعه با نظر دقیق فلسفی، وجودی ورای افراد خود ندارد، مردم که اعضای جامعه‌اند، مسئول اجرای این اوامر و نواهی شرعی هستند. این خطاب و مسئولیت، حکایت از اهلیت جامعه در تصدی و اجرای این امور دارد. آن‌چنان که قبلاً گذشت، لزوم رعایت بعضی شروط در برخی از مناصب دینی، منافاتی با مسئولیت جامعه در قبال این امور ندارد. دست بالا این که جامعه متصدیان این گونه امور را از بین افراد معتبر واجد شرایط انتخاب می‌کند. اگر مردم در حوزهٔ عمومی محجور و فاقد اهلیت تصرف بودند، جامعه نیز به طریق اولی صلاحیت به عهده گیری این امور را نداشت و قابلیت خطاب الهی نمی‌یافت. این که مؤمنان مخاطب اقامهٔ دینی و اجرای احکام شرع شمرده شده‌اند، مؤیدی قوی بر ای ذی حق‌بودن ایشان در حوزهٔ عمومی است.
نمونه‌ای از آیات اجتماعی قرآن کریم خطاب به مردم صالح به قرار ذیل است:
«و اعدّوا لهم مااستطعتم من قوّة و من رباط‌الخیل، ترهبون به عدوالله و عدوّکم»[۴]
«و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما، فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی

← پیشوایان بگردانیم و ایشان را وارث قرار دهیم».
۱. **قرآن کریم**، سورهٔ الانبیاء، آیهٔ ۱۰۵: «به تحقیق در زبور پس از ذکر نوشتیم که زمین را بندگان صالح من ارث می‌برند».
۲. **قرآن کریم**، سورهٔ الاعراف، آیهٔ ۱۲۸ «زمین از آن خداست و به آنکه از بندگانش اراده کند، ارث می‌دهد و عاقبت از آن پرهیزگاران است».
۳. برای کسب اطلاعات بیشتر، آیت‌الله منتظری، **همان کتاب**، ج ۱، ص ۴۹۹ـ۵۰۱.
۴. **قرآن کریم**، سورهٔ الانفال، آیهٔ ۶۰: «و آماده کنید برای ایشان هرچه می‌توانید از نیرو و مرکب، که بترسانید با آنها دشمن خدا و دشمن خود آن را».

تبغی حتی تفیء الی امرالله، فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا، ان‌الله یحب المقسطین»[۱]

«ولتکن منکم امة یدعون الی‌الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر»[۲]

«والسارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالاً من الله»[۳]

«الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة...»[۴]

هشتم: ولایت عمومی زنان و مردان مؤمن،[۵] مراد از این ولایت عام، ولایت نصرت و مودت است. مردم در امت اسلامی دوستدار یکدیگر و ناصر و یاور یکدیگرند. ولایت عام ایمانی، اساس جامعهٔ اسلامی و وحدت امت اسلامی مبتنی بر این ولایت عمومی مسلمانان است:

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر و یقیمون‌الصلوة و یؤتون الزکاة و یطیعون الله و رسوله»[۶]

احکام ولایت عمومی مؤمنین را به شکل زیر می‌توان برشمرد:

۱. همهٔ افراد امت اسلامی نسبت به یکدیگر «ولیّ» محسوب می‌شوند و هر مؤمنی ولیّ مؤمن دیگر است.

۲. در ولایت عمومی بین مردان و زنان مؤمن هیچ تفاوتی نیست.

۳. در ولایت عمومی، تنها ملاک اولویت و امتیاز قرآنی، اولویت نبی اکرم[۷] و کسانی است که در حکم نفس پیامبر هستند، یعنی امامان معصوم(ع). بنابراین در میان غیرمعصومین یا در عصر غیبت معصوم، همگان برابرند.

۴. ولایت عمومی در درجهٔ اول به مودت داخلی و موالات ملی منجر می‌شود، در درجهٔ دوم به نصرت و تعاون و همیاری ملی می‌انجامد و در درجهٔ سوم به نوعی مشارکت در تدبیر منتهی می‌شود

---

۱. ***قرآن کریم***، سورهٔ الحجرات، آیهٔ ۹: «و اگر دو گروه از مؤمنان کارزار کردند، پس آنها را آشتی دهید، پس اگر یکی از آنها بر دیگری ستم کرد، با آنکه ستم کرده است بجنگید تا به فرمان خدا گردن نهد، پس اگر بازگشت میانشان به عدالت اصلاح کنید، و دادگری کنید، خداوند دادگران را دوست دارد».

۲. ***قرآن کریم***، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰۴ «می‌باید از شما امتی باشد که به خیر دعوت کند و به معروف امر کند و از منکر نهی نماید».

۳. ***قرآن کریم***، سورهٔ المائده، آیهٔ ۳۸: «دستان مرد دزد و زن دزد را قطع کنید، کیفری به آنچه خود فراهم آورده، رنجی از جانب خداوند».

۴. ***قرآن کریم***، سورهٔ النور، آیهٔ ۲: «مرد و زن زناکار را هریکصد تازیانه بزنید».

۵. برای کسب اطلاعات بیشتر، سیدمحمد باقر صدر، ***همان کتاب***، مهدی شمس‌الدین، ***نظام الحکم والادارة فی‌الاسلام***، ج ۳، (قم)، ص ۴۱۹ و ۴۲۰. مهدی شمس‌الدین، ***اهلیة المرأة لتولی السلطة***، (بیروت، ۱۴۱۵ ق)، ص ۱۲۷. مهدی شمس‌الدین، ***مجلة‌النور***، ش ۴۲، ص ۹.

۶. ***قرآن کریم***، سورهٔ التوبه، آیهٔ ۷۱: «مردان و زنان مؤمن بعضی بر بعضی دیگر ولایت دارند، به معروف امر می‌کنند و از منکر نهی می‌کنند، نماز را به‌پا می‌دارند زکات می‌پردازند و از خدا و رسولش اطاعت می‌کنند.»

۷. ***قرآن کریم***، سورهٔ الاحزاب، آیهٔ ۶: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم».

که نتیجهٔ آن امر به معروف و نهی از منکر، برپاداشتن نماز، پرداخت مالیات‌های شرعی و درمجموع، اطاعت از خدا و رسول(ص) است. به عبارت دیگر، ولایت عمومی پشتوانهٔ اجتماعی اقامهٔ دین است.

۵. نتیجهٔ ولایت عمومی، وحدت ملی امت اسلامی است.

۶. هر نوع تصرف در حوزهٔ عمومی، در چهارچوب مقررات شرعی، منوط به اجازه از اولیاء آن، یعنی افراد امت اسلامی است. ولایت عمومی مختص مردان و زنانی است که خود همگی تحت ولایت خدا و رسول‌اند، یعنی مؤمن هستند.

۷. لزوم اجازه گرفتن از اولیاء حوزهٔ عمومی، حاکی از ذی‌حق‌بودن انسان‌های مؤمن در این حوزه است.

نهم: ادلهٔ امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمهٔ مسلمین، از جمله تعالیم اجتماعی بسیار نافذ در اسلام، نصیحت به رهبران جامعهٔ اسلامی و دو فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر است. آیات و روایات مشتمل بر این فرایض، مخاطب عام دارد، یعنی انجام این دو بر همهٔ مسلمانان واجب است.

امر به معروف و نهی از منکر حکایت از مسئولیت اجتماعی مسلمانان دارد. اگر این مسئولیت اجتماعی مبتنی بر حق متناسب با خود نمی‌بود، شرف صدور نمی‌یافت، چراکه حق و مسئولیت ملازم یکدیگر هستند. اگر مردم در جامعهٔ اسلامی صلاحیت دخالت در حوزهٔ عمومی و تصرف در مقدرات سیاسی را نداشتند، هرگز مکلف به چنین وظیفهٔ خطیری نمی‌شدند. این حق دیگر اعضای جامعهٔ اسلامی است که بر دوش ما، تکلیف و مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر یا نصیحت و خیرخواهی را نهاده است. اگر مسلمانی به وظیفهٔ نصیحت به دیگر مؤمنان، به‌ویژه نصیحت به رهبران و زمامداران و امر به معروف و نهی از منکر عمل نکند، در واقع علاوه بر ترک واجب، حقوق دیگر اعضای جامعه را زیرپا نهاده است و آنان می‌توانند از او بازخواست کنند که چرا حق آنها را مراعات نکرده و به وظیفهٔ خود عمل نکرده است. حوزهٔ عمومی تحت نظارت همهٔ امت اسلامی است و کارکرد مهم دو روش نظارتی نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر، سلامت و اصلاح جامعه است.

در ذیل به نمونه‌ای از آیات و روایات مشتمل بر دو فریضهٔ اجتماعی اشاره می‌شود:[۱]

«ولتکن منکم امة یدعون الی‌الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر»[۲]

«والمؤمنون والمؤمنان بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر»،[۳]

رسول خدا(ص) فرمود: «ثلاث لایغلّ علیهنّ قلب امرء مسلم: اخلاص العمل لله و النصیحة

---

۱. *قرآن کریم*، برای کسب اطلاعات بیشتر، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۶۱ و سورهٔ المائده، آیهٔ ۵۵.

۲. *قرآن کریم*، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰۴.

۳. *قرآن کریم*، سورهٔ التوبه، آیهٔ ۷۱.

لائمة المسلمین واللزوم لجماعتهم.[۱] سه امر است که دل مسلمان در آن خیانت روا نمی‌دارد: اخلاص عمل برای خداوند، خیرخواهی به رهبران مسلمین و همراهی با جماعت ایشان.

امام جعفر صادق(ع) فرمود: «یحب للمؤمن علی المؤمن النصیحة له فی‌المشهد والمغیب»[۲] بر مؤمن واجب است که آشکار و پنهان مؤمن را نصیحت کند.

دهم: تصریحات امیرالمؤمنین امام علی(ع) در نهج‌البلاغه: به نمونه‌هایی از سخنان آن حضرت در اینجا اشاره می‌شود:

«ولیکن احبّ الامور الیک اوسطَها فی‌الحقّ و اعمّها فی‌العدل و اجمعَها لرضی الرعیة»[۳]. «و باید از کارها آن را بیشتر دوست بداری که نه از حق بگذرد، نه فرو ماند و عدالت را فراگیرتر بود و مردم را دلپذیرتر».

در اینجا سه ملاک محبوب‌بودن امور نزد والی، حقانیت، عدالت و رضایت مردم معرفی شده است.

«و ان ظنّتِ الرعیةُ بک حَیفاً فأَصْحِرلهم بعذرک و اعدل عنک ظنونهم باصحارک، فان فی ذلک ریاضةً منک لنفسک، و رفقاً برعیتک، و اِعذاراً تَبْلُغ به حاجتک من تقویمهم علی‌الحق»[۴]. «و اگر مردم بر تو گمان ستم برند، عذر خود را آشکارا با آنان درمیان گزار و با این کار از بدگمان‌شدن درآر که به این رفتار خود را به عدالت خو داده باشی، با مردم مدارا کرده‌ای و با عذری که می‌آوری بـه آنـچه خواهی می‌رسی و آنان را به راه حق می‌آوری».

آیا به رسمیت‌شناختن حق استیضاح والی از سوی مردم، معنایی جز ذی‌حق شـمردن آنـان در حوزه‌ی عمومی دارد؟

«واعظم ماافترض سبحانه من تلک الحقوق حق الوالی علی‌الرعیة و حـق‌الرعـیة عـلی الوالی، فریضة فرضها الله سبحانه لکل احد».[۵] «و بزرگترین حق‌ها که خداوند سبحان واجب گردانیده، حق والی است بر مردم و حق مردم است بر والی و این حکم را خداوند سبحان برای هریک از والی و مردم بر دیگری واجب فرموده است...».

فعلیکم بالتناصح فی ذلک و حسن التعاون علیه، فلیس احدٌ و ان اشتد علی رضاالله حـرصه، و طال فی‌العمل اجتهاده، ببالغ حقیقة ماالله اهله من الطاعة له، و لکن من واجب حقوق الله علی العباد النصیحة بمبلغ جهدهم والتعاون علی اقامة الحق بینهم، و لیس امرؤ و ان عَظُمَتْ فی‌الحق منزلته و ان

---

۱. ثقة‌الاسلام کلینی، **همان کتاب**، بـاب مـا امـرالنبی(ص) بـالنصیحة لائـمة المسـلمین...، حـدیث ۲، ص ۴۰۳، ۴۰۴. همچنین ***مسند احمدبن حنبل***، ج ۵، ص ۱۸۳، ***سنن دارمی***، ج ۱، ص ۷۴ و ۷۵. ***سنن ابن ماجه***، ج ۱، ص ۸۴. ***سنن ترمذی***، ج ۴، ص ۱۴۱.

۲. ثقة‌الاسلام کلینی، **همان کتاب**، باب نصیحة‌المؤمن، حدیث ۲، ص ۲۰۸.

۳. ***نهج‌البلاغه***، نامهٔ ۵۳، (عهدنامهٔ مالک اشتر)، ص ۴۲۹.

۴. **همان کتاب**، ص ۴۴۲.

۵. **همان کتاب**، خطبهٔ ۲۱۶، ص ۳۳.

صغَرتْهُ النفوس واقتَحمْته العیون بدون ان یُعین علی ذلک او یعان علیه».[۱] «پس در ادای آن حق بر شما باد نصیحت‌کردن و کمک به یکدیگر. کسی به حقیقت طاعت و فرمانبری شایسته‌ی خدا نمی‌رسد، اگرچه برای به دست‌آوردن رضا و خشنودی او حریص باشد و کوشش بسیار در عمل و بندگی داشته باشد. ولی از جمله حقوق واجب خداوند بر بندگان، نصیحت و کمک به یکدیگر برای اجرای حق بین خودشان به قدر توانایی است و هیچ کس بی‌نیاز از یاری‌گرفتن ــ در آنچه خداوند از حق خود یاری او را واجب گردانیده ــ نیست. هرچند مقام و مرتبهٔ او بزرگ باشد و در دین برتری داشته باشد و هیچ‌کس پایین‌تر از آن نیست که در این امر یاری کند یا یاری شود، اگرچه مردم او را خُرد شمرند و در دیده کوچک آید».

«و ربّما استحلی الناس الثناء بعد البلاء فلا تُثْنوا علی بجمیل ثناء لاخراجی نفسی الی الله و الیکم من البقیة فی حقوق لم اَفْرغ من ادائها و فرائض لابدّ من امضائها».[۲] «چه بسا مردم مدح و ستایش را بعد از کوشش در کاری شیرین می‌دانند، پس مرا برای اطاعت کردنم از خدا و رفتار نیکویم با شما ستایش نکنید، بلکه از حقوقی که باقی مانده و از ادای آنها فارغ نگشته‌ام و واجباتی که ناچار به اجرای آنها هستم بپرسید».

«فلا تَکُفُّوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اُخْطِیءَ ولا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ماهو املک منی».[۳] «پس از حق‌گویی یا مشورت به عدل خودداری ننمایید. زیرا برتر از این که خطاکنم نیستم و از آن در کار خویش ایمن نیستم، مگر آنکه خدا نفس مرا کفایت کند که او به آن از من تواناتر است».

تأمل در مضامین عالیهٔ فوق و مشابه آنها تردیدی باقی نمی‌گذارد که فعل و قول علی‌بن ابی‌طالب(ع) حاکی از پذیرش حق مردم در حوزهٔ عمومی، به‌ویژه حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی است. منش و روش علوی جز این اقتضا نمی‌کند. شواهد این حق خداداد مردم در خطبه‌ها و نامه‌های نهج‌البلاغه بسیار فراوان است و آنچه ذکر شد، تنها مشتی است نمونه‌ی خروار.

بخش سوم: حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی در اسناد حقوق بشر

مضمون حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، حقوق بشر در اسلام و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده است که در اینجا به آنها اشاره می‌شود:

---

۱. **همان کتاب**، ص ۳۳۴.

۲. **همان کتاب**، ص ۳۳۵. صبحی صالح به جای «الیکم من البقیة فی حقوق...» آورده است: «الیکم من التقیة...» واژهٔ «بقیه» را از نسخهٔ فیض‌الاسلام نقل کردیم.

۳. **همان جا**.

اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر[۱] مادهٔ ۲۱:

۱. هرکس حق دارد که در ادارهٔ امور عمومی کشور خود، مستقیماً یا با وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید.

۲. هرکس حق دارد با تساوی شرایط، به مشاغل عمومی کشور خود نایل شود.

۳. اساس و منشأ قدرت حکومت، ارادهٔ مردم است. این اراده باید به وسیلهٔ انتخاباتی ابراز گردد که از روی صداقت و به‌طور ادواری صورت پذیرد. انتخابات باید عمومی و با رعایت مساوات باشد و با رأی مخفی یا طریقی نظیر آنها انجام گیرد که آزادی رأی را تأمین نماید.

اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر[۲] مادهٔ ۲۳:

الف: اقتدار امانتی است که استبداد یا سوءاستفاده از آن شدیداً ممنوع است، زیرا حقوق اساسی انسان از این راه تضمین می‌شود.

ب: هر انسانی حق دارد در ادارهٔ امور عمومی کشور خود، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، شرکت نماید و می‌تواند تصدی پست‌های عمومی را، برطبق احکام شریعت، عهده‌دار شود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:[۳]

اصل ۶:

در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود، از راه انتخابات: انتخاب رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر آنها یا از راه همه‌پرسی، در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

اصل ۷:

طبق دستور قرآن کریم «و امرهم شوری بینهم» و «شاورهم فی‌الامر»، شوراها، مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا ونظایر اینها از ارکان تصمیم‌گیری و ادارهٔ امور کشورند. موارد، طرز تشکیل و حدود اختیارات و وظایف شوراها را این قانون و قوانین ناشی از آن معین می‌کند.

---

۱. مصوب دهم دسامبر ۱۹۴۸ میلادی مجمع عمومی ملل متحد.

۲. مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ هجری قمری اجلاس وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره.

۳. مصوب ۱۳۵۸ هجری شمسی، اصول موردنظر در بازنگری سال ۱۳۶۸ تغییر نکرده است.

اصل ۸:

در جمهوری اسلامی ایران، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل به عهدهٔ مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند.

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر».[۱]

اصل ۵۶:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند، یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند.

ذیل اصل ۱۷۷:

محتوای اصول مربوط به اسلامی‌بودن نظام و ابتنای کلیهٔ قوانین و مقررات براساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی و جمهوری‌بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز ادارهٔ امور کشور با اتکای به آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییرناپذیر است.

با توجه به بحث فوق می‌توان نتیجه گرفت که حق تعیین سرنوشت و مقدرات سیاسی از جانب تعالیم اسلامی به رسمیت شناخته شده است و از حقوق مسلم مردم به‌شمار می‌آید.

امیدوارم در مجالی دیگر به تشریح و تحلیل دیگر حقوق سیاسی مردم در اسلام، یعنی حق آزادی، حق مساوات، حق عدالت‌و حق مقاومت در برابر ظلم توفیق یابم.

---

۱. *قرآن کریم*، سوره توبه، آیهٔ ۷۱.

نسبت سیاست و فلسفه[1]

● بحث ما دربارهٔ نسبت سیاست و فلسفه است. در حقیقت، در این جا نمی‌خواهیم، بحث صرفاً فلسفی داشته باشیم، بلکه می‌خواهیم ببینیم در تاریخ فلسفه چه تحولی در علم سیاست و فلسفهٔ سیاست واقع شده است. من احساس می‌کنم که هم‌اکنون دوباره سیاست دارد رنگ فلسفه می‌گیرد و بعضی از استادان فلسفهٔ سیاست به این معنی فکر می‌کنند که دوباره سیاست جزیی از فلسفه باشد. در قرن نوزدهم که علم اجتماعی تأسیس شد، علم سیاست هم کم و بیش استقلال پیدا کرد. اما اکنون تمایلی به بازگشت به فلسفه وجود دارد و نویسندگان کتب سیاسی به فلسفه تشبه می‌کنند و به این جهت می‌بینیم که معنی کتاب‌های سیاست، به‌خصوص کتاب‌هایی که متضمن مطالب استراتژیک است، به روش کم و بیش فلسفی نوشته شده است.

آیا واقعاً نسبت تازه‌ای بین سیاست و فلسفه برقرار شده است؟ آیا نسبت سابق مستحکم‌تر شده است؟ می‌دانیم که فیلسوفان از ابتدا اهل سیاست بودند و اگر از یونان که مهد فلسفه است شروع کنیم سیاست، سیاست افلاطونی و ارسطویی است. در صدسال اخیر کسانی که اهل نظر در سیاست بوده‌اند چندان به فلسفه نپرداخته‌اند و کسانی که اهل نظر در فلسفه بوده‌اند کمتر به سیاست پرداخته‌اند و امثال رورتی سیاست یا صورتی از سیاست را مقدم بر فلسفه دانسته‌اند می‌خواهیم این نسبت روشن شود.

○ رابطه و نسبت میان فلسفه و سیاست، سؤال تازه‌ای نیست. از ابتدای تاریخ اندیشهٔ بشری، مسئلهٔ نسبت فلسفه و سیاست برای فلاسفهٔ یونان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو مطرح بوده و تا به امروز ادامه دارد. به‌نظر می‌رسد که می‌توان سیاست را به سه دوره تقسیم کرد و از نسبت فلسفه و سیاست در این سه دوران، جداگانه و مستقل صحبت کرد. محور تقسیم را مدرنیته فرض می‌کنیم. این دوره‌ها عبارتند از دوران پیشامدرن که دوران فلسفهٔ سنتی است، دوران مدرنیته و دوران پسامدرن. بیشترین تأکید در این بحث بر دوران اول و سپس دوران دوم است؛ لااقل دوران اول و دوم با جامعهٔ ما تناسب بیشتری دارد. در دوران اول سیاست جزیی از فلسفه است، یعنی حکمت نظری و حکمت عملی و در حکمت عملی هم بحث سیاست مُدُن به‌عنوان یکی از مباحث اصلی فلسفی مورد نظر و دقت فلاسفه واقع شد و با همان منطقی که به مسائل متافیزیک می‌پرداختند به مسائل سیاسی هم پرداخته‌اند. به عبارتی، معیار و مبنای بحث در دوران اول منطق و روش بحث منطقی بوده است.

---

۱. مسائل مطرح‌شده در میزگرد زمستان ۱۳۷۷؛ فصلنامهٔ ***نامهٔ فرهنگ***، شمارهٔ ۳۲، تهران، زمستان ۱۳۷۸.

روش واحدی برای حوزهٔ سیاست و حوزهٔ فلسفه انتخاب شده بود و اصلاً قائل به این بودند که حوزهٔ سیاست ادامهٔ حوزهٔ متافیزیک است و با همان منطق و روشی که به جهان و انسان می‌نگریستند، به حوزهٔ اجتماع و سیاست می‌پرداختند. البته این مسئله ادامه پیدا می‌کند و تنها منحصر به دوران باستان نیست. حتی در اندیشهٔ هگل هم تا حدود زیادی امتداد این روش و اندیشه را ملاحظه می‌کنیم. منتها در دوران جدید و به‌خصوص دوران مدرنیته، رویکردهای دیگری هم نسبت به این مسئله مشاهده می‌شود. اگر ما در دوران اول بخواهیم نسبت فلسفه و سیاست را بررسی نماییم می‌توان گفت سیاست جزیی از فلسفه است، نسبت جزء به کل هست و با روش واحدی به دو حوزه نگریسته می‌شود و حتی وحدت قلمرو هم برای این مسئله قائل بودند.

اما در دوران دوم رویکرد و روش مطالعهٔ سیاست مستقل از دوران اول است و دیگر سیاست صرفاً به‌عنوان فلسفهٔ سیاسی مطرح نمی‌شود بلکه علم سیاست و نه لزوماً فلسفهٔ سیاسی مورد ملاحظهٔ سیاست‌مداران و عالمان سیاست قرار می‌گیرد. در اینجا صرفاً با یک رویکرد عقلانی با سیاست برخورد نمی‌شود بلکه بیشتر با روش‌های تجربی، به‌ویژه در حوزهٔ علوم انسانی با روش‌های جامعه‌شناختی با سیاست برخورد می‌شود. لذا در دوران دوم ما بیشتر با جامعه‌شناسی سیاسی مواجه هستیم تا با فلسفهٔ سیاسی به معنای اول. به بیان دیگر، در دوران اول صرفاً فلسفهٔ سیاسی مطرح است و از دیگر رشته‌های علوم سیاسی خبری نیست، درحالی که در دوران دوم علاوه بر ادامهٔ فلسفهٔ سیاسی، ما شاهد برخوردهای جامعه‌شناختی با امر سیاست هستیم. از دیگر وجوه تمایز دوران اول و دوّم ایده‌آل‌نگری در دوران اوّل و واقع‌نگری در دوران دوّم است، در دوران اوّل تکیه مباحث فلسفهٔ سیاسی بر محور «انسان کامل» است که غالباً در واقعیت جامعه از چنین انسانی خبری نیست، برخلاف دوران دوّم، که «انسان عادی» با همهٔ نواقص و محدودیتهایش محور علم سیاست و مطالعات سیاسی است.

اما این‌که آیا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد؟ پاسخ مثبت است. معتقدم که بدون فلسفه در هیچ‌یک از مقوله‌های انسانی نمی‌توان وارد شد. حتی کسی که فلسفه را نفی می‌کند، خود مبتنی بر یک فلسفه این نفی را سامان می‌دهد. کسانی که اکنون نظریه‌های سیاسی را ارائه می‌دهند و مدعی هستند که به‌طور کلی سیاست مستقل از فلسفه است، فی‌الواقع یک روش فلسفی را ارائه می‌نمایند و ندانسته آرایشان بر مبانی فلسفی مبتنی است. منتها کسی که قبلاً توجهی به مبانی فلسفهٔ دیدگاه سیاسی خود نمی‌کند و با مبانی فلسفی نسفته و پالایش‌نشده وارد بحث می‌شود، برخلاف کسی است که متوجه پیش‌فرض‌ها و مبانی فلسفی خود می‌باشد. لذا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد. حتی رویکردهای جامعه‌شناختی معاصر، علی‌رغم ظاهر غیرفلسفی‌شان، مبتنی بر مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و مبانی متافیزیکی ویژه هستند. این رویکردها بر روش‌های تعقّلی خاصی مبتنی هستند و محورهای مختلفی که ما در فلسفهٔ سیاسی، اندیشهٔ سیاسی و کلاً در علم سیاست معاصر دوران مدرن با آن مواجه هستیم، همه را می‌توان بر مبانی مختلفی تقسیم‌بندی

کرد و همهٔ اینها به یکی از محورهای فلسفی معاصر بازمی‌گردد. یعنی در اندیشهٔ سیاسی و علم سیاستی که در دوران مدرنیته شاهد آن هستیم، هم گرایش فلسفی پوزیتیویستی و هم گرایش‌های هرمنوتیک و هم مکتب انتقادی فرانکفورت قابل مشاهده است. هیچ‌کدام نمی‌توانند ادعا بکنند که مبنای خاص فلسفی ندارند.

● **چون دربارهٔ فلسفه و سیاست صحبت می‌کنیم، به همین دلیل قبل از ورود به بحث‌های دیگر لازم است که در بارهٔ فلسفهٔ سیاسی در علوم اسلامی هم بحث کنیم.**

○ متأسفانه فلسفهٔ سیاسی بین ما مسلمین رشد مطلوبی نداشته است و اصولاً تناسبی با بعضی از علوم دیگر مثل فقه در آن مشاهده نمی‌شود. ما در بحث حقوق دینی یا فقه خصوصی، پیشرفت‌های شگرفی داشته‌ایم؛ یعنی باریک‌بینی‌ها و ژرف‌اندیشی‌های جدّی میان فلاسفه، فقها و متفکران ما وجود داشه است. اما در زمینهٔ حوزهٔ عمومی اعم از حقوق اساسی و اندیشهٔ سیاسی، گام‌های بلندی برداشته نشده است.

البته میزان این عقب‌افتادگی در حوزه شیعه و حوزهٔ اهل سنت متفاوت است. در حوزهٔ اهل سنت از زاویه فقهی مسئله، کار بیشتری صورت گرفته باشد و این امر به‌خاطر درگیری علمای اهل سنت با مسئلهٔ سیاست به شکل واقعی آن است. می‌دانیم که بحث علم سیاست بحث انتزاعی نیست، یعنی بحثی نیست که فارغ از واقعیت خارجی و درگیری با آن بتوان آن را فهمید و لمسش کرد. باید مسئله اتفاق بیفتد، عالم با آن درگیر بشود تا مسئله سیاسی تولید بشود و در کتاب بیاید وگرنه در سطح یک مسئلهٔ انتزاعی و تا حدودی ایده‌آل‌نگرانه و غیرواقعی باقی می‌ماند. در عالم اهل سنت به‌خاطر درگیری که از آغاز با حوزه سیاست بود، پیشرفت‌هایی در حوزهٔ فقه صورت گرفته است اما در حوزهٔ شیعی این مسئله نسبتاً تأخیر داشته است.

فارغ از فقه سیاسی، این مسئله در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی نیز جداگانه قابل مطالعه است. فی‌الواقع فلسفهٔ سیاسی ما با یک قله شروع می‌شود و در همان قله هم به پایان می‌رسد. ما با فارابی شروع می‌کنیم و با فارابی هم ختم فلسفهٔ سیاسی ما اعلام شده است و آنان که بعد از فارابی آمدند نه‌تنها نکته‌ای اضافه نکرده‌اند بلکه عقب‌تر هم رفته‌اند. اگر بخواهیم با توجه به زاویهٔ سیاسی منحنی اندیشه سیاسی ترسیم کنیم، این منحنی کاملاً نزولی است. حتی در این اواخر به صفر هم نزدیک می‌شود.

روزنتال، تألیفات سیاسی در عالم اسلام را به سه دسته تقسیم می‌کند: تألیفات فلسفهٔ حکمت عملی، شریعت‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها. ابتدا به حکمت عملی و فلسفهٔ سیاسی می‌پردازم و بعد به‌طور مستقل به شریعت‌نامه‌ها خواهم پرداخت و سرانجام به اندرزنامه‌ها اشاره می‌کنم که رابطهٔ ظاهراً نزدیک‌تری با عمل سیاسی دارند. در بخش اول فارابی و ابوالحسن عامری و کلاً فلاسفهٔ متقدم آرائی ارائه کرده‌اند، هرچند در مورد خود فارابی هم که چه میزان مستقل از افلاطون است، بحث‌های جدی مطرح است. غالباً گفته می‌شود که فارابی همان افلاطون است که ردای پیامبری به

تن کرده و کوشش کرده است که نوعی سازگاری بین اندیشهٔ دینی و فلسفهٔ سیاسی افلاطونی ایجاد کند. فارابی به اتفاق قله‌ای در مسائل سیاسی ما است. بعد از آن به ابن‌سینا می‌رسیم. ظاهراً فارابی فعل سیاسی مرتکب نشده است. اما ابن‌سینا یقیناً در کنار طبیب‌بودن و فیلسوف‌بودنش، سیاست‌مدار هم بوده است. ابن‌سینا در زمان خودش وزیر بوده و کار سیاسی کرده است، اما در مقطعی می‌بینیم که انعکاس سیاست در فلسفه‌اش بسیار اندک است. در مجموعه آثار ابن‌سینا غیر از یک رسالهٔ کوتاه به‌عنوان «مرد سیاسی» که متأسفانه در ایران منتشر نشده و یک قرن قبل در لبنان به چاپ رسیده است، در اواخر کتاب ***شفا***، در دهمین مقاله وقتی می‌خواهد بحث نبوت را مطرح بکند، به اختصار در حد یک تا دو ورق به مسئله سیاست می‌پردازد.

جالب اینجا که در اینجا مشابهت زیادی بین اندیشهٔ فلسفی ابن‌سینا و اندیشهٔ فقهی ماوردی مشاهده می‌شود، یعنی فقیه بزرگ اهل سنت و فیلسوف اسماعیلی (اگر نگوییم شیعی لااقل با گرایش شیعی) در نظریهٔ سیاسی به نتیجهٔ واحدی رسیده‌اند. آنها بشدت از نگاه دقیق فارابی به‌دورند، یعنی نگاه فلسفی ابن‌سینا تا حدودی مسئلهٔ غلبه و تغلب را پذیرفته درحالی که ما چنین نکته‌ای را در آثار فارابی نمی‌بینیم و این از نکات قوت بحث فارابی است. اما در اندیشهٔ ابن‌سینا نوعی واقع‌گرایی به‌معنای انفعالی در برابر واقعیت خارجی دیده می‌شود که لزوماً مثبت هم نیست و ما آن را در فقه اهل سنت هم مشاهده می‌کنیم که اگر امیری بر امور با زور و کودتا و سلطهٔ نظامی غلبه پیدا کرد آیا مشروعیت دارد یا ندارد.

اگر فیلسوف سیاسی به این سمت گرایش پیدا کند و به‌زور مشروعیت سیاسی ببخشد جای سؤال دارد. خواجه‌نصیر بعد از فارابی شاید شاخص‌ترین چهرهٔ سیاسی ما باشد هرچند حرف تازه‌ای ندارد و تکرار ناقص فارابی است بعد از آن قطب‌الدین شیرازی و یک دو قرن بعد جلال‌الدین دوانی ظهور می‌کنند که هرکدامشان مطالبی در این زمینه‌ها نوشته‌اند، اما در آثارشان هیچ نکته‌ای اضافه بر آنچه که گذشتگان فرمودند مشاهده نمی‌شود.

● تصور نمی‌کنید که این خود دلیلی است بر این‌که این سیاست مطمح‌نظر سیاست‌مداران نبوده زیرا اگر بود می‌بایست این سیاست تحول پیدا می‌کرد یا لااقل نشاط خود را حفظ می‌کرد.

○ سؤال خوبی است یعنی دوری علم سیاست از عمل سیاسی و واقعیت سیاسی، یکی از مهمترین ادلّهٔ لاغرشدن فلسفهٔ سیاسی است. این گسستگی بین نظریهٔ سیاسی و واقعیت سیاسی به‌تدریج نظریهٔ سیاسی را به امری انتزاعی، بی‌فائده و بالاخره زائد تبدیل کرده مقدمات حذف کامل آن را از علوم اسلامی فراهم می‌کند. به‌نظرم این بحث مجال مستقلی می‌طلبد، اکنون بررسی اندیشهٔ نزولی فلسفهٔ سیاسی در جهان اسلام را پی می‌گیریم.

در کتب مؤسس حکمت متعالیه ملاصدرا، با توجه به این‌که از شاخص‌ترین نکات زندگی‌اش عدم وابستگی به قدرت‌های سیاسی است، یک‌کلمه در مدح سلاطین عصر خود ذکر نشده است. در مقدمهٔ هیچ‌یک از کتاب‌های ملاصدرا چنین نقطه‌ضعفی مشاهده نمی‌شود. حتی او مطرود سیاسی

عصر خودش هم هست یعنی غیر از این‌که به او نسبت ارتداد و کفر داده می‌شود، مورد علاقهٔ شاهان زمان خودش هم نبوده است. علی‌رغم این که هم‌عصرانش مثل ملارجبعلی تبریزی یا استادش میرداماد یا شیخ بهایی همه مورد اکرام شاه زمان بوده‌اند، ملاصدرا خود را در کهک قم محترمانه تبعید کرده بود. منتها همین ملاصدرا که به‌واسطهٔ دوری او از نقطه‌ضعف‌های سیاسی مورد احترام است، می‌بینیم باز در بحث فلسفهٔ سیاسی از ابن‌سینا هم کمتر نوشته است و تنها چند صفحه در «الشواهد الربوبیة» در بحث نبوت اشاره‌ای بسیار کلی و به‌مراتب رقیق‌تر از ابن‌سینا به مسئله دارد.

در حکیم سبزواری هم باز نه نکته‌ای تازه مشاهده می‌کنیم و نه بحثی بیش از یکی دو صفحه در مجموعهٔ آثار. و بعد از آنها کلاً وقتی که دورهٔ کامل فلسفه نوشته می‌شود می‌بینیم که حکمت عملی کلاً از فلسفهٔ ما حذف شده است. یعنی وقتی فیلسوفی ده جلد کتاب می‌نویسد، فقط یکی دو صفحهٔ آن به سیاست اختصاص یافته است. توجه کنید، واقعاً یک تا دو صفحه! و این یک فاجعه است و همین امر نشان می‌دهد که فلسفهٔ سیاسی در عالم اسلام با یک انحطاط تدریجی مواجه شده است و یک دلیل آن همان‌طور که اشاره شد مسئلهٔ دوری این نظریه‌پردازی سیاسی از واقعیت سیاسی است. متأسفانه اگر این نکته را بپذیریم فیلسوف سیاسی می‌باید راه‌حل جانشین و بدیلی را اقامه بکند، کمااین‌که در غرب هم با همین سنت فلسفهٔ یونانی شروع کرده‌اند. اما بعد وقتی به ناکارآمدی آن واقف شدند. مسائل جدیدی، هم در نظر و هم در عمل سیاسی آنها به‌وقوع پیوست.

اما چرا در عالم اسلام، چه در حوزه نظری فلسفی و چه در حوزهٔ نظر عملی ما شاهد چنین تحولی نیستیم؟ چه بسا گفته می‌شود که سنت اندیشه و روش عملی شرقی سنت استبدادی است این استبداد بر مسائل سایه انداخته و همهٔ زوایای سیاست شرقی را دربرگرفته است. اما ما قرونی را هم در همین شرق داشتیم که حداقل به لحاظ فرهنگی می‌توان از آن دفاع کرد. قرن چهارم و پنجم که دوران طلایی تمدن و فرهنگ اسلامی است، هم به لحاظ سیاسی تا حدودی و هم به لحاظ فرهنگی کاملاً قابل دفاع است و معادل آن، غرب در آن زمان جامعهٔ بسته و دوران قرون وسطی را طی می‌کنند. به‌نظر می‌رسد مسئله از زوایای دیگری هم قابل بررسی است. و تنها به طبع استبدادی شرقی منحصر نشود.

اما در کنار این سنت فلسفی، دو سنت و رویکرد دیگر هم در عالم اسلام مشاهده می‌شود که به لحاظ کثرت تألیف و تألیفات مستقل به‌مراتب از سنت اول غنی‌تر و قوی‌تر است. ابتدا به اندرزنامه‌ها که مختصر است اشاره می‌کنم. اندرزنامه‌ها کتاب‌های نصیحت و وعظ است که امثال نظام‌الملک و غزالی و دیگران برای تخفیف ظلم شاهان به‌رشته تحریر درآورده‌اند و مبتنی بر نوعی فلسفهٔ سیاسی است به این معنی که نظام استبدادی را پذیرفته‌اند و کوشش کرده‌اند که آن را تلطیف بکنند و تا حدودی شاهان و قدرت سیاسی مسلط را آماده بکنند تا با مردم از سر لطف و مدارا و محبت رفتار بکنند. در این مجال تنها به یکی از متأخرترین این رساله‌ها اشارهٔ کوتاهی می‌کنم. مرحوم میرزای قمی، فقیه و اصولی عصر قاجاری، رساله‌ای به‌نام «ارشادنامه» دارد که معلوم نیست خطابش به فتحعلی‌شاه قاجار است یا آقامحمدخان قاجار.

این رساله مبتنی بر یک فلسفهٔ سیاسی است که خداوند انسان را دوگونه آفریده است: انسان‌های فرمان‌روا و انسان‌های فرمان‌بر و برای هرکدام از اینها هم وظیفه‌ای معین کرده است. انسان فرمان‌روا موظف است آمر و پیشوا باشد و انسان فرمان‌بر موظف است مطیع و تابع باشد. مبنای فلسفی اندرزنامه‌ها نوعی انظلام، جبرگرایی، تقدیرگرایی و توجیه شرعی استبداد است. و می‌باید از هر حیث مورد نقادی جدی قرار بگیرد.

اما سنت سوم که سنت پرتألیف‌تر و قوی‌تری است، سنت فقهی شریعت‌نامه‌نویسی است. همان‌گونه که اشاره کردم فقه اهل سنت از آغاز با سیاست به‌معنای ادارهٔ جامعه نظر مثبتی داشته است چون سیاست به دستشان بوده و لذا به دنبال حل شرعی مسائل سیاسی بودند. ویژگی اصلی فقه اهل سنت در مقایسه با فقه شیعه، البته قبل از تشکیل حکومت در ایران، نوعی واقع‌نگری در فقه اهل سنت و نوعی آرمان‌گرایی در فقه شیعه است. یعنی در فقه شیعه حداقل تا قرن هفتم، ملاک حکومت «عصمت» است و در قرن نهم برای اولین بار ملاک ادارهٔ جامعه از عصمت به «عدالت» تنزل پیدا می‌کند، یعنی فقیه ما قبول می‌کند که می‌توان با صفت «عدالت» هم جامعه را اداره کرد و به صفت عصمت هم نیازی نیفتد؛ درحالی که تا قرن هفتم در فقه شیعه، همواره در کتاب فقهی و نه در کتاب کلامی، وقتی می‌خواهند صفات حاکم را بنویسند صفت اول عصمت است، صفت دوم منصوص‌بودن و الی آخر که فقط در امام معصوم قابل انطباق استت.

● **نظر شما به بحث کلامی است؟**

○ نه، دقیقاً در سنت فقهی بحث می‌کنم. در ***تذکرةالفقها*** وقتی که علامه حلی فقیه قرن هفتم ــ از فقهای طراز اول ــ می‌خواهد بحث شرایط امام مسلمین را بیان کند، می‌بینم که کاملاً شرایط کلامی را به فقه تسری داده است. یعنی به هیچ‌وجه بحث امام عادل غیرمعصوم به این شیوه که امروز مطرح است در آرای فقهای قبل از قرن دهم مشاهده نمی‌شود.

قرن دهم برای ما یک نقطهٔ عطف است، زیرا برای اولین بار است که فقها می‌گویند اگر ما نتوانستیم از حضور معصوم بهره‌مند بشویم و حکومتی از علما حمایت کرد، آیا این حکومت قابل تأیید و مشروع است؟ اولین بار است که امثال علامه مجلسی، محقق کرکی و محقق سبزواری یعنی فقهای عصر صفوی این مسئله را تأیید می‌کنند. منتها خیلی طول می‌کشد تا این تأیید شکل نظری و فلسفی به خودش بگیرد و بتوان مبانی و مقدمات علمی لازم برای آن درنظر گرفت.

در فقه اهل سنت، از آغاز، تئوری عدالت به‌تدریج جای خودش را به تئوری تغلب می‌دهد، یعنی فارغ از حاکم عادل می‌پذیرند که اگر حاکم غالبی باکودتا و زور و قدرت نظامی بر سر کار آمد باید از او اطاعت کرد ولو عادل نباشد. ما تا قرن دهم فی‌الواقع فاقد فقه سیاسی مدون هستیم. از قرن دهم به این طرف به‌تدریج وارد بحث حاکم عادل می‌شویم و کم‌کم این مسئله تا عصر مشروطیت ادامه پیدا می‌کند. از جمله مهمترین تحولات قرن دهم به‌بعد در اندیشهٔ سیاسی شیعه این است که میان حوزهٔ عرفی و حوزهٔ شرعی نوعی تفکیک آغاز می‌شود؛ سامان حوزهٔ عرفی به‌دست سلطان و

ادارهٔ حوزهٔ شرعی به‌عهدهٔ فقیه است و جالب اینجاست که در عصر صفوی نه‌تنها حوزهٔ عرفی زیر نظر حوزهٔ شرعی نیست، بلکه مدیر حوزهٔ شرعی توسط سلطان نصب می‌شود. به این بحث مهم دوباره خواهم پرداخت. عصر مشروطه فارغ از مثبت یا منفی‌بودن آن؛ این حُسن را دارد که سؤالات تازه‌ای در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی مطرح می‌کند، اولین بار بحث حق نظارت بر حاکم به‌میان می‌آید. این بحث در متون ابتدایی دینی ما بوده است. اما هرگز به حوزهٔ نظری و مبانی علمی سرایت پیدا نکرد یا اولین بار از حق مساوات، حق حریت، رأی مردم و مانند اینها سخنی به میان می‌آید. شاید نقطهٔ عطف دیگری که بشود هم در اندیشهٔ فلسفی مسلمانان شیعه و هم در اندیشهٔ فقهی آنها ملاحظه کرد، خود اصل جمهوری اسلامی است.

در تفحصی که کردم به این نتیجهٔ قابل تأمل رسیدم که سؤالات فلسفهٔ سیاسی از آغاز تا این زمان یعنی تا مشروطه در فقه و فلسفهٔ ما حدود پنج سؤال اصلی است یعنی مجموعاً حداکثر پنج سؤال در ذهن فقیه و فیلسوف سیاسی ما بیشتر مطرح نبوده است، اما از عصر مشروطه سؤالات جدید سیاسی آغاز می‌شود و در عصر جمهوری اسلامی که اولین‌بار است علمای ما سامان سیاسی را مورد تجربه قرار می‌دهند، به چیزی حدود ۲۵ سؤال برخورد می‌کنیم. در سدهٔ اخیر ما یک سیر صعودی در فقه سیاسی به لحاظ تکثر مسائل و تنوع جواب‌ها داریم. دیدن تکثر در بین علمای یک‌رشته نشان‌دهندهٔ نزدیک‌شدن به بلوغ است یعنی این رشته در جامعهٔ ما رو به بلوغ است هرچند هنوز تا بالغ‌شدن آن فاصله است. همین تفاوت جواب‌ها و نقادی متفکران نسبت به هم و سؤال‌های جدید را باید به فال نیک گرفت اگر در جواب‌ها دقت و تأمل بیشتری شود و تجربهٔ فرهنگ‌های دیگر را نیز در این زمینه درنظر بگیریم یعنی تجربهٔ مسیحیت، تجربهٔ اهل سنت و حتی تجربهٔ یهودیت، و از همه مهمتر تجربه غرب معاصر را آنگاه می‌توانیم بگوییم از دوران طفولیت سیاسی خود گذر کرده‌ایم. به آستانهٔ بلوغ سیاسی رسیده‌ایم.

● **بعضی از مورخین اساساً معتقد هستند که جمهوری اسلامی سومین نظام مذهبی و سیاسی است که در ایران شکل می‌گیرد. یعنی ساسانیان و صفویه و بعد جمهوری اسلامی ایران. این مسئله را از این بابت عرض نمی‌کنم که جنبه‌ای منفی به این مقایسه بدهم، برعکس این گونه توجیه در اذهان اروپایی‌ها سابقهٔ دیرینه در مبانی مشروعیت این‌گونه نظام را ثابت می‌کند.**

○ کشمکش پاپ و امپراطور که در عالم مسیحیت بوده در علم سیاست تأثیرات جدی و بسیار نیکویی داشته، اتفاقاً در عالم اندیشه شیعی هم این را مشاهده می‌کنیم؛ منتها متأسفانه اینها تدوین نشده است. در قرن دهم، یعنی از آغاز صفویه تا دورهٔ مشروطه، ما دو مقطع و یا دو مرحلهٔ کاملاً منفک از هم داریم. اینجا هم دو عاملی که شدت و ضعف می‌پذیرد دقیقاً همین عامل فقیه و سلطان است. یعنی فقیه در زمان صفویه در ضعف و سلطان در قدرت است و این فقیه است که توسط سلطان منصوب می‌شود. یعنی سلطان صفوی، برای مثال شاه‌عباس، محقق کرکی را به‌عنوان قاضی‌القضات یا صدر یا ملاباشی نصب می‌کند و احکام این نصب‌ها باقی است. به‌تدریج که اقتدار

شاهان در ایران کاسته می‌شود، مثلاً اقتدار شاهان قاجار را با شاهان صفویه نمی‌شود مقایسه کرد، از یک سو و متغیر دوم که خود فقها هستند. فقها به‌تدریج قدرتشان افزایش پیدا می‌کند، هم قدرت مذهبی‌شان چون ایران قبل از قرن نهم اهل سنت بوده و به‌تدریج شیعه می‌شود. نیاکان ما در پذیرش اسلام انصافاً نکتهٔ قابل توجهی را مطرح کردند. ایرانیان از قوم غالب دینشان را می‌پذیرند اما سلطهٔ سیاسی را نمی‌پذیرند، یعنی میان دولت اموی و دین این افراد، دین اسلامی که حاملش فی الواقع اکثراً در آن زمان افراد صالحی هم نبودند، تفکیک قائل می‌شوند. این تفکیک به نظر من تفکیک بسیار هوشمندانه و قابل دفاعی است و از آغاز هم هیچ موردی را ما در ایران مشاهده نمی‌کنیم که نسبت به اهل بیت نوعی کوتاهی صورت گرفته باشد، حتی اگر در قالب اهل سنت بوده باشد.

از قرن دهم است که ما اکثریت شیعی در ایران را مشاهده می‌کنیم. پس در مقطع اول اقتدار سلطان داریم و فقیه در ظل است اما در مرحلهٔ دوم که مصادف و معاصر با عصر قاجار است اقتدار با فقهاست و ضعف از سلاطین است یعنی این موازنهٔ قدرت به‌نفع فقها تغییر پیدا می‌کند. نظریهٔ ولایت فقیه به شکل جدّی در این مرحله است که متولد می‌شود. ولایت سیاسی فقیه مرهون این دوره است یعنی زمان فتحعلی‌شاه و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزای قمی و ملااحمد نراقی به بعد. ملااحمد نراقی نظریه یادشده را به شکل مدون مطرح می‌کند؛ در حالی که قبل از او چنین نکته‌ای را یعنی ولایت عامهٔ فقیه، ولایت سیاسی فقیه در متون فقهی ما با صراحت و استقلال مشاهده نمی‌شد. پس این کشمکش هم کلاً در این دو مقطع مشاهده می‌شود. برکات علمی فراوانی داشته است، می‌توان ادامه‌اش را هم ترسیم کرد، مثل نظر امام‌خمینی و دیگران که از بحث ما جداست.

● آیا فلسفهٔ اسلامی در سیاست ما تأثیر داشته یا نه؟ و آیا می‌تواند تأثیر داشته باشد؟

○ فلسفهٔ اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه و نگرش ملاصدرا در بحث حرکت جوهری و مسئلهٔ وجود می‌تواند تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته باشد، البته این سخن در مقام «امکان» است و اما بحث مقام وقوع به این برمی‌گردد که ما تأثیرات و جنبش‌های اسلامی را به شکل پسینی بررسی کنیم و ببینیم که چه میزان از فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه متأثر شده‌اند و ظاهراً کمتر چنین تحقیقی انجام شده است. به زبان دیگر هنوز تأثیر حکمت متعالیه در اندیشهٔ سیاسی اثبات نشده است. ممکن است مثلاً در سیدجمال‌الدین اسدآبادی چنین امری حدس زده شود با توجه به این‌که گفته می‌شود نزد حکیم سبزواری درس خوانده و بالاخره با فلسفهٔ اسلامی آشنا بوده و در این تردید نمی‌شود کرد، اما این‌که مستقیماً تأثیرش از فلسفه بوده محتاج اثبات است. چه‌بسا حکیم سبزواری شاگردان دیگری هم داشته، و همه از استبداد دفاع کردند، و در این خصوص به لحاظ وقوع خارجی به نظرم نمی‌توان به‌سادگی نتیجه‌ای قطعی اعلام کرد.

در مورد تنوع آرا به تحقیق عرض می‌کنم، بهار فکر سیاسی در جامعه ما چندی است آغاز شده است. یعنی ما اکنون تنوع جدیدی در مبانی مشروعیت مشاهده می‌کنیم، قبلاً هرگز این تنوع را من

ندیده‌ام و نبوده است. به این معنا که در مباحث اصلی سیاسی به‌ویژه بحث مشروعیت سیاسی علمای ما قبلاً بحث نکرده‌اند اصلاً بحث را مفروغ‌عنه گرفته‌اند و به آن نپرداخته‌اند. الان می‌بینیم که این مباحث در جامعه ما مطرح شده، مثلاً میزان رضایت مردم در کنار تکلیف الهی که آیا با رعایت تکلیف الهی رضایت مردم هم در مشروعیت می‌تواند دخیل باشد یا نباشد؟ سؤال بسیار نیکویی است. به‌نظر می‌رسد فلسفهٔ سیاسی مدرن، تازه در جامعهٔ ما مطرح شده است. اگر واقعیت مطلب را بخواهیم در نظر بگیریم این مباحث بعد از مشروطه در جامعه ما مطرح شد و بیان آن خیلی هم خوشایند نیست. اما اگر آشنایی و مواجهه با غرب نبود، ارتباط ایرانیان با غرب نبود من بعید می‌دانم به این زودی این مباحث در جامعه ما مطرح می‌شد. البته ریشه‌های این سؤالات در فرهنگ دینی ما مشاهده می‌شود یعنی وقتی که فرض کنید بزرگانی مثل نائینی بحث حریت، مساوات، نظارت، محدودیت قدرت و مانند اینها را مطرح می‌کند و مرحوم شیخ فضل‌الله نوری به او اشکال می‌کند، یعنی به مشروطه‌طلبان اشکال می‌کند که اینها کالای غربی است و این نظام سیاسی لباسی است که تنها به قامت غرب دوخته شده است و به درد جامعهٔ ما نمی‌خورد. مرحوم نائینی پاسخ قشنگ قرآنی می‌دهد و می‌گوید: هذه بضاعتنا ردّت الینا. این کالای خود ماست که به ما برمی‌گردد و بعد تنها به این اکتفا نمی‌کند و باز هم مثال می‌زند. می‌گوید ما امروز دربارهٔ مساوات و آزادی و حقوق مردم بحث می‌کنیم، هزار و سیصدسال قبل هم در نهج‌البلاغه امام علی(ع) این موارد را از حقوق مردم ذکر کرده که به تفصیل در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه (طبع صبحی صالح، و خطبهٔ ۲۰۷ طبع فیض‌الاسلام) مطرح شده است.

وی می‌گوید ما هیچ وقت به اینها عمل نکردیم، حالا در مواجه با غرب بیدار شدیم که این نکات در تعالیم دینی ما هست. من الان نمی‌خواهم بحثی بکنم و ببینم واقعاً این سخن نائینی صحیح است یا نه؟ اما بالاخره از این حقیقت نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که ما در منابع دینی خودمان ریشه این مباحث را داشتیم. اما چه عاملی باعث بیداری و تنبه ما به این مباحث شد؟ بدون تعارف مواجهه با غرب بود که ما را بیدار کرد چرا قبل از این مواجهه از متون دینی چنین مسائل سیاسی استخراج نمی‌شد؟ چرا نمی‌فهمیدیم؟ چرا هیچ‌وقت این مسائل را نمی‌دیدیم؟ می‌خواندیم اما نمی‌دیدیم یا الان کوشش می‌شود از قرآن در مورد آزادی، استفاده بشود. متفکران قبلی ما می‌خواندند چرا آنها به هیچ‌وجه به این مطالب توجه نمی‌کردند؟

● به هرصورت احتیاج به چالش بود و این چالش می‌توانست از درون بیاید یا از بیرون بیاید و از بیرون آمد.

○ این سخن صوابی است. بنابراین صرف این‌که این بیداری و این چالش از غرب به جامعهٔ ما وارد شد نه دلیل صحت و نه دلیل سقم مطلب است، یعنی نه این را مبارک می‌دانم و نه نامبارک، اصلاً بحث ارزشی نیست. مهم این است که فعلاً جامعهٔ ما بیدار شده است. متفکران ما به مسائلی می‌پردازند که قبلاً به آنها توجه نمی‌کردند و یک دوباره‌خوانی و بازخوانی متون دینی در حوزهٔ سیاسی می‌شود.

یعنی باید دوباره نگاه می‌کنیم ببینیم در متون اصیل دینی ما در مورد این مباحث و سؤال‌های اصلی حوزهٔ سیاست چه جواب‌هایی داده شده است.

● **تصور من این است که یکی از عناصر مهم سیاست که بحث قدرت باشد یک تفاوت ماهوی در غرب و شرق دارد (در شرق به معنی عامش، آنچه که غیر غرب محسوب می‌شود) این حالت عنصر قدسی که در قدرت شرق ادغام می‌شود و در آن وجود دارد، امروز متحول شده است. یعنی ما یکی از ویژگی‌های مهم قدرت در غرب را الان قابل نقد و قابل سؤال‌بودن و پاسخگوبودن آن می‌دانیم. درحالی که در شرق جریان به سمت یک عنصر مقدس پیش می‌رود و قدرت همیشه در هاله‌ای از تقدس خودش را نیازی به پاسخگوبودن نمی‌بیند. این تحول را در وضع فعلی که می‌فرمایید که جامعهٔ ما دچار تعدد آرا شده فکر می‌کنید آیا رو به زوال‌رفتن هالهٔ قدرت است؟ و به مرور قدرت می‌تواند در جوامع ما پاسخگو باشد یا نه؟ آیا جوهر تفکر سیاسی در جامعهٔ ما دارد عوض می‌شود یا این‌که نه از قدیم بوده فقط ما بد فهمیده بودیم یا حالا دارد شفاف و روشن می‌شود؟**

○ یکی از ویژگی‌های سیاسی در عصر مدرنیته تقدس‌زدایی قدرت است. به اندیشهٔ اسلامی زمان معصومین اشاره‌ای می‌کنم و می‌گذرم. در زمان پیغمبر(ص) وقتی ایشان تصمیمی را ابراز می‌کرد به صراحت در تاریخ‌های ما آمده مردم می‌پرسیدند این سخن خداست یا سخن شماست؟ اگر حرف خداست سکوت می‌کردند و اطاعت می‌کردند سمعاً طاعتاً و هیچ‌گونه اعتراضی نبود. اما تا می‌فرمودند این سخن خود من است یعنی سخن شخص پیغمبر، سخن شخص اول اسلام، بحث‌ها شروع می‌شد. یا رسول‌الله نظر ما این است، اینجا نجنگیم بهتر است، آنجا بجنگیم بهتر است. لذا می‌بینید دستور خود قرآن کریم هم به مردم، وقتی پیغمبر دستور می‌دهد «شاورهم فی‌الامر» و بعد وقتی صفات مؤمنین را می‌شمارد و می‌فرماید: «امرهم شوری بینهم» این «امر» چه امری است که به پیغمبر واجب شده که در آن مشورت کند؟ قطعاً این امر تکالیف الهی که نیست که برو با مردم مشورت کن که چگونه نماز بخوانند، چگونه روزه بگیرند از چه زکات بدهند. اینها بحث «امرهم» نیست. «امرهم» یعنی امر مردم یعنی حوزهٔ عمومی، یعنی Polity به زبان سادهٔ امروزی. یعنی احکام الزامی شرعی را جدا می‌کنیم می‌گوییم این الزامیات شرعی حوزه‌ای است که خداوند از شما می‌خواهد و عقل شما انسان‌ها هم نمی‌رسد، حدتان نیست که در این زمینه‌ها سخن بگویید، بحث عبادیات، بحث تعبدیات و مانند اینها. اما سخن در این است که در همان عصر پیغمبر، حوزهٔ عمومی به دست مردم سپرده شد، یعنی پیغمبر موظف به مشورت است و عملاً هم مشورت می‌کند.

در زمان امیرالمؤمنین علی(ع) با این‌که ما معتقدیم که منصوب خداست، در حوزهٔ عمومی تا رضایت مردم احراز نشود زمامداری را نمی‌پذیرند. چرا حضرت در سال ۱۱ هجری اقدام به تصدی حوزهٔ امور عمومی نکرد و در سال ۳۵ با ۲۵ سال تأخیر این مهم را پذیرفت. جز همین نکته است که ایشان در به‌دست‌گرفتن قدرت یعنی در بحث سیاست، رضایت مردم را شرط می‌دانند؟ به گونهٔ دیگری هم می‌شود این را تفسیر کرد؟ این نکتهٔ خیلی مهمی است که ما قبول کنیم که در زمان خود

ائمه(ع) قدرت سیاسی قدسی نبوده است.

به یک نکته دیگری هم در اینجا اشاره می‌کنم که نکتهٔ فقهی است. در بحث قضاوت که خیلی به بحث سیاست نزدیک است پیامبر(ص) می‌فرماید «انما اقضی بینک بالبینات والایمان»، من بین شما با «بینه» شاهد و با «قسم» قضاوت می‌کنم. بعد بلافاصله تذکر می‌فرمایند که احتمال دارد کسی به دروغ قسم بخورد یا شاهدی ناروا شهادت بدهد. اگر من طبق این مدارک شرعی قضاوت کردم اما شما یقین داشتید که آنچه من قضاوت کردم صحیح نبوده آن خانه‌ای که من به‌نام شما اعلام کردم شما شرعاً مجاز نیستید در آن تصرف بکنید. به بیان ساده‌تر پیغمبر می‌فرمایند حکم قضایی من حکم ظاهری است نه واقعی، چون من برمبنای شواهد و ظواهر حکم می‌کنم و لازم‌الاجرا هم هست. شرعاً حجت است اما با این همه ممکن است منطبق با واقعیت نباشد. اگر در مورد حکم قضایی پیامبر(ص) و امام(ع) چنین سخنی روا باشد به طریق اولی در مورد حکم سیاسی‌شان این سخن جاری خواهد بود، چون فعل سیاسی مبتنی بر کانال‌های متعدد اطلاعاتی است که این کانال‌ها ممکن است غیرمعصوم باشد چون مردم عادی هستند. تصمیم امام معصوم مبتنی بر اطلاعات و داده‌های بشری و غیرمعصومانه است و می‌دانیم که نتیجه تابع اخس مقدمتین است، یعنی درنهایت حکم سیاسی، غیر معصوم خواهد بود. این فارغ از چهره نبی و امام معصوم است که مبلغ و معلّم وحی است و منصب دینی امامت و نبوت را به‌عهده دارد. منصب اداره و زمامداری به هیچ‌وجه در عصر خود آن بزرگواران هاله‌ای از قداست نداشته است و برای همین به‌سادگی با آنها سخن می‌گفتند، نقد می‌کردند و پاسخ می‌شنیدند. هرگز تکفیر هم نمی‌شدند.

حالا متأسفانه بعد از زمان معصومین یعنی دقیقاً از عصر امویه به این طرف وقتی فردی مدعی می‌شود که خلیفهٔ پیغمبر است، آنچه که پیغمبر برای خودش قائل نبود این حکام غیرمعصوم برای خودشان قائل می‌شوند، و هاله‌ای از قداست به دور سیمای خودشان می‌کشند. اطمینان داشته باشید تقدیس قدرت مساوی فساد قدرت است. این در غیرمعصوم قطعی است. در سرزمینی که قدرت سیاسی تقدیس دینی می‌شود اندیشه و خردورزی به محاق می‌رود و آن‌وقت است که سیاست با یک آفت جدی مواجه می‌شود، کمااین‌که ما در شرق با آن مواجهه شده‌ایم. نکته‌ای که الان در جامعه مشاهده می‌کنیم. احترام به مراکز قدرت مستلزم مافوق انتقادبودن و نقدناپذیربودن آنان نیست یعنی بحث قداست‌زدایی مساوی با بی‌احترامی نیست. می‌توان به مراکز قدرت دینی احترام گذاشت و آنها را بزرگ داشت؛ در عین حال آنها را بشری و قابل نقد، نظارت‌پذیر و قابل سؤال دانست و این نکته بدیهی در فلسفهٔ سیاسی معاصر جامعهٔ ما هنوز حل نشده است.

● آیا فکر نمی‌کنید این قداست‌زدایی به دین هم سرایت کرده است؟

○ وقتی نقد و اندیشهٔ آزاد آغاز شد، حد یقف ندارد، همهٔ عرصه‌ها را درمی‌نوردد. اما مگر ممکن است، مگر به فرمان من و شما و مراکز قدرت است که اعلام شود که سؤال ممنوع و نقد بدعت است!؟ مباحث دینی هم مورد سؤال قرار خواهند گرفت. در حوزه‌های علمیهٔ ما هیچ بحثی مقدس

به معنای نقدناپذیر نیست، حتی بحث توحید. یعنی مهم‌ترین مسائل خداشناسی و مسائل توحیدی را که اصول دین ما هست غیرقابل بحث اعلام نشده است جامعه‌ای که در مباحث دینی سؤال و پرسش و نقد و انتقاد را برمی‌تابد، معرفت دینیش به‌طور طبیعی ستبر و ریشه‌دار می‌شود، آنان که به‌طور مصنوعی و گلخانه‌ای راه را بر تصمیم‌های مخالف می‌بندند اطمینان داشته باشند در برابر طوفانها و تندبادها سرمایهٔ دینی‌شان را تماماً از دست خواهند داد. آیا شبههٔ سهروردی، این‌گونه در باب توحید در جامعهٔ اسلامی سرکوب شد؟ در بحث نبوت می‌بینیم در زمان محمدبن زکریای رازی بالاخره مسائلی را در مورد نبوت به وی نسبت داده‌اند. ابوحاتم رازی هم‌عصر و همشهری وی مسائلی را به محمدبن زکریای رازی نسبت داده است، بر فرض صحت مسائل و شبهاتی بوده است در مورد نبوت، اما محمدزکریای رازی در عصر خودش با عزت زندگی کرده مسائل را ذکر کرده پاسخ هم شنیده است. در مورد عناوین کتاب‌هایش مواردی است که اگر در عصر ما بود مشکلاتی جدی برای نویسنده و گوینده ایجاد می‌شد. در مورد امامت در عصر شیخ مفید که بزرگ‌ترین متکلم و فقیه ما در عصر خودش است، ایشان به‌راحتی و آزادی با ادیان و مذاهب مختلف بحث می‌کردند و همهٔ رساله‌هایش هم مانده، در مهم‌ترین مسائل امامت بحث کرده و سؤال مطرح می‌کرده و به هیچ‌وجه نمی‌گفته این‌گونه امور مقدس و غیرقابل بحث و غیرقابل سؤال است.

آری وقتی در جامعه سؤال و بحث و اندیشه آغاز شد از همه چیز سؤال می‌شود. امروز از خدا هم سؤال می‌شود و دین‌دار مشکلی در مواجه با این مباحث نخواهد داشت. یعنی اگر قوت داشته باشد سؤال را پاسخ می‌دهد. به قول مرحوم استاد مطهری «من از طرح سؤال نمی‌ترسم، از تنبلی متدینین می‌ترسم که اینها به مسائل عصر خود نپردازند و پاسخ ندهند» وگرنه اگر سؤال قوی باشد باعث قوی‌ترشدن اندیشهٔ دینی می‌شود. کمااین‌که همواره چنین بوده است. لذا جریانی که فکر می‌کند اگر قدرت را تقدیس بکند دین مقدس می‌ماند، به بیراهه می‌رود و قطعاً دین را هزینهٔ بقای قدرت دنیوی کرده و این یعنی خسران مبین، یعنی سرمایه را فدای سود زودگذرکردن. تقدیس قدرت غیرمعصوم مشکلاتی برای خود دین ایجاد خواهد کرد که به همان نتیجه‌ای می‌انجامد که در غرب حاصل شد. یعنی به دین‌زدایی منجر می‌شود، وقتی نمی‌توانند مسائل را به شکل عقلانی توجیه بکنند و فقط می‌خواهند از جیب دین خرج بکنند، آنچه که در سایه قرار می‌گیرد دین است و قدرت بر دین غلبه می‌کند.

مراد از امر قدسی چیست؟ گاهی مراد ارتباط با امر مقدس است، یک وقت مراد انتقادناپذیر است. قدسی به معنای ارتباط با امر مقدس، در مسائل اعتقادی، خصوصی و شخصی بحثی ندارد، اما وقتی به حوزهٔ عمومی و سیاسی می‌رسیم قدسی به هیچ‌وجه به این معنا نیست که این حاکم از جانب امر مقدس (خداوند) آمده حداقل در مورد غیرمعصوم جاری نیست، یعنی گاهی یک مغالطه صورت می‌گیرد. امری که مبتنی بر دین است می‌تواند عنوان قدسی بگیرد و بگوییم حکومتی که خاضع به دین است قدسی است و ایرادی ندارد، اما آیا می‌توان قدسی را به این معنا مراد کرد که

غیرقابل انتقاد است؟ بنده سخنم این است که در مورد غیرمعصوم در مجموع تعالیم دینی، قدسی به‌معنای غیرقابل انتقاد نیافتم بلکه برخلافش است. اما هر حکومتی به میزانی که خضوع نسبت به امر دین دارد این می‌تواند قدسی به‌معنای اول باشد، یعنی برآمده از امر مقدس.

● **گفتگوی تمدنها چه تأثیری در عرصه سیاست دارد. مبتنی بر کدام مبنای فلسفی است؟**

○ در گفتگوی تمدن‌ها دادوستدی است وکسی وارد گفتگو می‌شود که چیزی برای عرضه دارد وچیزی هم برای اخذکردن درنظر گرفته است، چراکه ندارد و به آن احساس نیاز می‌کند. آن کس وارد گفتگو نمی‌شود که یا خودش را بی‌نیاز از دیگران می‌داند. یا این‌که طرف مقابل را فقیر مطلق فرض می‌کند. یعنی خودش را غنی مطلق و طرف مقابل را فقیر مطلق می‌داند. متأسفانه در جامعهٔ خودمان با این وضع مواجه هستیم، گفتگوی تمدن‌ها هم از جانب کسی مطرح می‌شود که فکر می‌کند در فرهنگ اسلامی و ایرانی نکات قوت فراوانی برای عرضه به عرصهٔ بین‌المللی وجود دارد و هکذا در طرف مقابل یعنی در زمان ما به‌ویژه، در تمدن غرب نکاتی برای اخذکردن وجود دارد و آن نکات هم قابل توجه است، چه در عرصهٔ تکنولوژی و چه در عرصه‌های علوم انسانی و فلسفی. ما در همهٔ این زمینه‌ها حرف‌های بسیار برای گفتن و امور فراوانی برای شنیدن و فراگرفتن داریم. البته در سخن هانتینگتون این نکتهٔ مثبت به‌چشم می‌خورد که رقیب اصلی تمدن غرب، فرهنگ و تمدن اسلامی است. اما این‌که به جنگ قائل شده است و به خشونت و حذف فیزیکی رسیده است، مبتنی بر مبانی فلسفی است که جای بحث و تأمل و نقد جدی دارد.

من فکر می‌کنم هردو نظریه بیشتر از آن که فلسفی باشد، سیاسی است و این نکته که گاهی ابراز می‌شود «باید به‌جای بحث دولت‌ها، بحث تمدن‌ها را مطرح کنیم و بحث دولت‌ها یک بحث فرعی است.» پذیرفتنی نیست زیرا درواقع نمایندهٔ تمدن‌ها در عصر ما دولت‌ها هستند؛ به‌ویژه که ملت‌ها در بسیاری از سرزمین‌ها، دولت‌ها را نمایندهٔ واقعی و نه تحمیلی خود می‌دانند. من معتقدم که در جامعهٔ خودمان در زمینهٔ گفتگوی با غرب با سه دوره مواجه شده‌ایم. مرحلهٔ اول، مرحلهٔ شیفتگی به غرب و غرب‌زدگی است. متفکران و شهروندان ما در آغاز با نوعی شیفتگی با غرب برخورد کردند. عکس‌العمل طبیعی این مرحله، مرحلهٔ غرب‌ستیزی است که مرحلهٔ دوم مواجهه با غرب است. و در بین متفکران مذهبی و غیرمذهبی طرفدارانی یافت و ما الان وارد مرحلهٔ سوم شده‌ایم که به نظرم مرحلهٔ تعادلی است و شیفتگی و ستیز را به‌همراه ندارد. گفتگو و اخذ آنچه که صحیح است و رهاکردن آنچه که صحیح نیست یعنی در یک دادوستد فرهنگی منطقی وارد شده‌ایم. به‌نظر می‌رسد مرحلهٔ غرب‌ستیزی در عصر خود در برابر رویهٔ استعمار و نه دانش غربی کار درستی بوده است. درواقع مقابله با مرحلهٔ شیفتگی بوده است اما در زمان ماکار صحیح برخورد متعادل است، یعنی یک تمدن و یک فرهنگ با یک تمدن و فرهنگ دیگر می‌خواهد برخورد کند، سخنی عرضه می‌کند و سخنی هم می‌پذیرد و تأکید می‌کنم که حفظ هویت فرهنگی در این دادوستد فرهنگی نباید فراموش شود.

بخش چهارم

دین و آزادی

مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام[1]

مهمترین مفاهیم مطرح در هر اندیشهٔ سیاسی چهار مفهوم آزادی، عدالت، حق و قدرت است. دلکش‌ترین و جذاب‌ترین این مفاهیم، آزادی است. بحث از آزادی به معنای رایج در علوم سیاسی، در ادبیات دینی ما مسئله‌ای مستحدث و جدید است. آنچه در ادبیات دینی و عرفانی ما بشدت ریشه دارد و باسابقه است آزادی‌های معنوی است، آزادی از نفس اماره، آزادی از هواهای نفسانی، آزادی از تخت بند تن، آزاد از تعلقات دنیوی. به قول حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود — ز هر چه بند تعلق پذیرد آزاد است

در آراء مولوی نیز آزادی به این معنی جایگاهی رفیع دارد:

کیست مولا آنکه آزادت کند — بند رقیت ز پایت وا کند
چون به آزادی نبوت هادی است — مؤمنان را ز انبیاء آزادی است
ای گروه مؤمنان شادی کنید — همچو سرو و سوسن آزادی کنید

آنچه در علوم انسانی در قرون اخیر مطرح است، آزادی معنوی نیست، آزادی‌های بیرونی و اجتماعی است. آزادی‌های اجتماعی نیز اقسامی دارد: اوّل: آزادی‌های مدنی از قبیل آزادی انتخاب شغل، آزادی انتخاب مسکن، آزادی انتخاب همسر. دوّم آزادی‌های اقتصادی یعنی آزادی در عرصه تولید، توزیع و مصرف. سوم: آزادی‌های فرهنگی از قبیل آزادی اندیشه، آزادی عقیده، آزادی در انتخاب دین، آزادی بیان، آزادی قلم و مطبوعات. و بالاخره چهارمین قسم آزادی‌های سیاسی است. واضح است که برخی از آزادی‌های فرهنگی با آزادی‌های سیاسی ارتباط وثیق دارد و امکان تفکیک این دو حوزه تقریباً غیرممکن است، مانند آزادی بیان و قلم.

مراد از آزادی‌های سیاسی، آزادی در انتخاب نوع حاکمیت، آزادی در انتخاب حاکم در مقاطع مشخص زمانی یعنی آزادی انتخاب رهبران موقت غیرمادام‌العمر، آزادی سؤال و استیضاح حاکم، آزادی اظهارنظر سیاسی، آزادی فعالیت‌های سیاسی، آزادی احزاب و تشکلهای سیاسی، آزادی انتقاد، آزادی مخالفت سیاسی. واضح است که در تمامی حکومت‌ها موافقان حکومت آزادند آنچه را می‌خواهند بیان کنند یا عمل کنند. آزادی سیاسی با آزادی مخالف حاکمیت در چهارچوب قانون محک می‌خورد. آیا مخالف سیاسی حاکمیت در چهارچوب قانون می‌تواند از آراء رسمی انتقاد کند

---

۱. تحریر سخنرانی در سمینار بررسی افکار علامه طباطبایی در دانشگاه اصفهان، آبان ۱۳۷۲؛ روزنامهٔ **سلام**، تهران، ۱ و ۷ آذر ۱۳۷۲.

و آراء منتقدانهٔ خود را به اطلاع مردم برساند و برای به‌دست‌گرفتن قدرت به‌طور مسالمت‌آمیز و قانونی اقدام کند؟ آزادی سیاسی یعنی این‌که اگر یکی از پائین‌دست‌ترین آحاد جامعه از هریک از مسئولان حکومتی ولو بالاترین مقام شکایتی داشت، بتواند آزادانه در دادگستری اقامهٔ جرم کند و از تبعات چنین اقامهٔ جرمی نیز در امان باشد. آزادی سیاسی یعنی این‌که شهروندان جامعه در مقابل آراء سیاسی که در چهارچوب قانون ابراز می‌کنند، امنیت داشته باشند و به لطائف‌الحیل مورد تعرض قرار نگیرند و از حقوق اجتماعی محروم نشوند. در یک جامعهٔ آزاد، قانون مستقل از ارادهٔ مجریان و کارگزاران حکومتی وضع می‌شود، نه این‌که ارادهٔ حاکم قانون محسوب شود.

واضح است که در متون دین ما به شکل مدوّن و منسجم چنین اموری در دست نیست، اما آیا مبانی آزادی‌های سیاسی از کتاب و سنت هم قابل استخراج نیست؟ آنچه در این مجال در پی اثبات آن هستم این است که اسلام آزادی‌های سیاسی را به رسمیت شناخته است و مبانی آزادی‌های سیاسی از متون معتبر دین قابل استنباط است اگرچه مسائل مختلف مرتبط با آزادی‌های سیاسی عیناً در ادبیات دینی ما مورد بحث واقع نشده است، مورد بحث واقع‌نشدن یک امر است و پاسخ منفی و ممتنع‌بودن امر دیگر. اشتباه نکنیم، در مقام این نیستم که اثبات کنم ضوابط یک حکومت مدرن با آزادی‌های دمکراتیک به شیوهٔ رایج در اندیشهٔ اسلامی پیش‌بینی شده بود، بلکه می‌خواهم نشان دهم که مبانی، اصول و قواعد کلی یک حکومت آزاد از کتاب و سنت و عقل دینی قابل استخراج است بنحوی که در سایهٔ این مبانی، اصول و قواعد یک حکومت دمکراتیک دینی، یک دولت آزاد اسلامی قابل پی‌ریزی است.

در بخش اوّل سخن می‌کوشم مبانی آزادی‌های سیاسی را در آیات قرآن کریم جستجو کنم. در بخش دوّم به بحث از مبانی آزادی‌های سیاسی در روایات و سیرهٔ عملی معصومان بویژه رسول اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) خواهم پرداخت. پیشاپیش از صاحب‌نظران اندیشهٔ دینی و متخصصان علوم سیاسی انتظار دارم که از تذکرات و انتقادات خود مرا بی‌بهره نگذارند و در رشد و شکوفایی آزادی‌های سیاسی در جامعه‌ای که آزادی در صدر مطالبات انقلابی مردم آن بوده است، سهیم شوند. این بحث را مقدمه و مدخلی برای طرح گسترده و همه‌جانبهٔ آزادی در اسلام تلقی می‌کنم، و آن را به روح پرفتوح استاد اساتیدم حضرت علامه سیدمحمدحسین طباطبایی که این سمینار در بزرگداشت و یاد او برگزار شده است، تقدیم می‌کنم. استفاده‌هایی که از آیات قرآن کریم در این زمینه کرده‌ام همگی مرهون نکته‌سنجی‌ها و تأملات قرآنی آن متفکر الهی در تفسیر ***المیزان*** است، اگرچه ممکن است عیناً در بیانات ایشان وارد نشده باشد یا در برخی نتایج با استنتاج معظم‌له سازگار نباشد، اما هرچه هست از برکت تعالیم ایشان است.

مبانی آزادی‌های سیاسی در قرآن کریم

واژه حریّت به معنای مصطلحش در قرآن نیامده است، اما در خلال مباحث مختلف مطروحه در

قرآن کریم، کلیاتی است که شمول و سعه آنها آزادی‌های سیاسی را نیز دربرمی‌گیرد. برخی از این مباحث در ضمن قصص قرآنی و در ردّ شیوه‌های مذموم و مطرود آمده و برخی دیگر در ضمن بیان اهداف انبیاء و صفات مؤمنان مطرح شده است. این آیات را می‌توان در دسته‌های ذیل به‌نظم کشید:

اوّل: رسالت پیامبران الهی برداشتن قید و بندها از دست و پا و دل آدمیان و هدایت آنها به سعادت و فلاح ابدی است. به عبارت دیگر این رسالت الهی از دو بُعد سلبی و ایجابی تشکیل شده است. بُعد سلبی آن نفی مناسبات بازدارندهٔ رشد انسانی و رفع موانع تعالی اوست، و بُعد ایجابی آن ایصال و هدایت انسان به کرامت، عزت و قرب الهی. تردیدی نمی‌توان داشت که در یک جامعهٔ بسته و در ظل یک حکومت استبدادی، رسالت انبیاء با مشکل جدی مواجه است و پیامبری چاره‌ای جز رفع استبداد و ایجاد جامعه‌ای آزاد نخواهد داشت. به عبارت دیگر آزادی‌های منفی لازمهٔ پیامبری است.

قرآن کریم اهداف رسالت خاتم‌الانبیاء را این‌گونه معرفی کرده است: «الذین یتّبعون الرسول النبی الامیّ الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی‌التوریة والانجیل یأمرهم بالمعروف و ینهیهم عن‌المنکر و یحلّ لهم الطیّبات و یحرّم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم، فالذین آمنوا به و عزّروه و نصروه واتّبعوا النور الذی انزل معه اولئک هم‌المفلحون» (اعراف / ۱۵۷). «آنان که از رسول نبی امی که نزدشان در تورات و انجیل نوشته شده پیروی می‌کنند، آنکه ایشان را به معروف امر می‌کند و از منکر بازمی‌دارد، پاکیزگی‌ها را برایشان حلال و ناپاکی‌ها را برایشان حرام کرده، غل و زنجیرهایی که بر آنها بوده، از ایشان برداشته است، آنان که به او ایمان آورده، بزرگش داشته، یاریش کرده و از نوری که با او نازل شده تبعیّت کرده، ایشان همان رستگارانند.»

در این آیهٔ شریفه پنج صفت پیامبر(ص) شمرده شده است: اوّل: امر به معروف، دوّم: نهی از منکر، سوم: حلال‌کنندهٔ طیبات، چهارم: حرام‌کنندهٔ خبائث، پنجم: آنکه اصر و اغلال را از پای مردم برمی‌دارد. کلام در این صفت پنجم است: «یضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم». اصر یعنی بستن و حبس‌کردن به قهر و زور. بنابراین «یضع عنهم اصرهم» یعنی اموری که باعث می‌شود، فرد از خیرات باز ماند و از رسیدن به نیکویی‌ها مانع شود، پاگیر است، ثقیل و سنگین است. اصر و اغلال بر دو قسم است: یکی مادی و فیزیکی و ظاهری و دیگری معنوی، باطنی، فرهنگی و سیاسی. اطلاق اصر و اغلال در آیهٔ شریفه هردو نوع غل و زنجیر را شامل می‌شود. آنچه با رسالت انبیاء سنخیت بیشتری دارد قیدوبند فرهنگی و سیاسی است. جهل، فساد، تبعیض، بی‌عدالتی، ظلم و استبداد از جمله قید و بندهای فرهنگی و سیاسی است. جامعهٔ بسته، خفقان‌زده و تحت استبداد جامعهٔ پیامبرپسند نیست. جامعه‌ای که مقدّرات سیاسی آن بدست ساکنان آن نباشد، و فردی یا گروهی بنام مردم برایشان تصمیم بگیرند جامعهٔ طراز دین نخواه بود. پیامبر آمده است تا مردم را از همهٔ قید وبندهای مانع رشد و تکامل آزاد کند، قطعاً عدم آزادی‌های سیاسی در زمرهٔ این قیدوبندهاست. براساس این آیه، به چند طریق دیگر نیز می‌توان بر مطلوبیت آزادی‌های سیاسی از دیدگاه دین اقامهٔ دلیل کرد:

در مورد آزادی منفی به سه طریق: اوّل: استبداد و سلب آزادی‌های سیاسی مردم «منکر» است و پیامبر آمده است تا نهی از منکر کند. دوّم: نفی آزادی سیاسی و تحمیل و خفقان، از «خبائث» است و پیامبر آمده است تا خبائث را تحریم کند. سوّم: بازداشتن مردم از بدست‌گرفتن مقدّرات سیاسیشان اصر و اغلال است و پیامبر آمده است قید و زنجیر از دست و پای مردم بردارد.

در مورد آزادی مثبت به دو طریق: اوّل: بدست‌گرفتن مقدرات سیاسی مردم توسّط خودشان «معروف» است و پیامبر آمده است تا امر به معروف کند. دوّم: آزادی‌های سیاسی مردم از «طیّبات» است و پیامبر آمده است تا طیبات را بر مردم حلال و جایز و روا نماید.

مشخص است که در پنج استدلال فوق، کبرای قیاس قرآنی است و تطبیق صغری بر آزادی‌های سیاسی و نفی استبداد عقلایی و عرفی است. در سیرهٔ عقلایی و عرف امروز تردیدی نیست که آزادی‌های سیاسی از معروف و طیبات است و استبداد و خفقان و بازداشتن مردم از تصرف در مقدرات سیاسیشان منکر و خبائث و اصر و اغلال است. دلیلی نداریم که چنین سیره‌ای در زمان شارع جاری نبوده باشد. بلکه با توجه به نکتهٔ ارتکازی این سیره، آزادی‌های سیاسی قطعاً مطلوب انبیاء نیز بوده است. پس می‌توان ادعا کرد که آزادی در سرلوحهٔ برنامهٔ انبیاء قرار دارد، حداقل پنج گونه آزادی: اول، آزادی از الهه‌ها یعنی نفی شرک و قبول توحید، لااله‌الاالله، دوم: آزادی از هوای نفس، آزادی از شیطان «الم اعهد الیکم ان لا تعبدواالشیطان» (یس / ۶۰)، سوّم: آزادی از سیطرهٔ سرمایه و زرمندان و ارزشهای مادی «و لا تطیعوا امرالمسرفین» (شعراء / ۱۵۱)، چهارم: آزادی از خرافه‌ها و سنن جاهلی «اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون‌الله» (توبه / ۳۱). پنجم: آزادی از چنگال زورمندان و طواغیت و فراعنه «یریدون ان یتحاکموا الی‌الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» (نساء / ۶۰). نوع پنجم آزادی همان آزادی سیاسی است که ما درپی اثبات آن هستیم.

دوّم: دین آمده است تا ربوبیت را در تمامی ساحتهایش منحصر به خداوند بکند. حکومتهای استبدادی که با سلب آزادی‌های سیاسیِ مردم آنها را به تبعیت محض از منویات حکام فرا می‌خوانند و در مقدّرات مردم بدون رضایت و صلاحدید آنان تصرّف می‌کنند و در حوزهٔ عمومی خود را فعال مایشاء می‌دانند و در مسائل اجتماعی بدون نظر آنها نمی‌توان نفس کشید، به نحوی ادعای ربوبیت کرده‌اند. دین نافی چنین ربوبیتی است. هیچکس حق ندارد دعوی خدایی کند. استبداد دعوی الوهیت در حوزهٔ سیاسی است. حاکمی که رأی خود را بر مردم تحمیل می‌کند و از تودهٔ مردم تنها انتظار اطاعت مطلقه دارد، و می‌پندارد صلاح و مصلحت مردم را بهتر از خود آنها تشخیص می‌دهد ادعای ربوبیت کرده است و خود را یکی از «ارباب من دون‌الله» معرفی کرده است. اسلام آمده است تا همهٔ این ارباب متفرق من دون‌الله را از صحنه حذف کند. قرآن کریم از جمله در این زمینه می‌فرماید:

«قل یا اهل‌الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الاّ نعبد الاّ الله و لانشرک به شیئاً و لایتّخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون‌الله فان تولّوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون» (آل عمران / ۶۴) «بگو ای اهل کتاب بیائید به کلمه‌ای که بین ما و شما مشترک است [عمل کنیم] این‌که جز خداوند را نپرستیم و

چیزی را شریک او نگیریم، و بعضی از ما بعضی دیگر را بجای خدا ارباب نگیرند پس اگر پشت کردند، پس بگویید شاهد باشید که ما مسلمانیم» این آیه حاوی سه محور مشترک بین ادیان الهی است. اوّل توحید در عبادت، دوّم: نفی شرک، و سوّم نفی ربوبیت غیرخداوند. بحث ما در این محور سوّم است. واضح است این محور سوّم با محور اول و دوّم متمایز است. «لایتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون‌الله» نه توحید عبادی است نه نفی شرک. محور دوّم لازمهٔ محور اوّل است. مفاد محور اوّل نفی عبادت ماسوی‌الله است نه اثبات عبادت خداوند، چراکه در قرآن کریم وجود خداوند مفروغ عنه است.

علامهٔ طباطبایی در ذیل این آیه در ***المیزان*** نوشته است: «جهت‌گیری تعالیم انبیاء(ع) بر این است که افراد و اجتماعات انسانی بر کلمهٔ توحید که منطق فطرتشان است بگروند که مقتضای آن وجوب تطبیق اعمال فردی و اجتماعیشان بر اسلام برای خدا و گسترش قسط و عدل است یعنی بسط تساوی در حقوق زندگی و آزادی در اراده و عمل صالح. و این هدف محقق نمی‌شود مگر به قطع ریشه‌های اختلاف و بغی و استخدام و استعباد ضعیف از سوی قوی و زورگویی قوی بر ضعیف و تعبد و فرمانبری ضعیف از قوی، پس خدایی و ربی جز الله نیست و حکم تنها از آن خداوند سبحان است.» (***المیزان***، ج ۳، ص ۲۴۸)

بنابراین مراد از این بخش از آیه «ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون‌الله» این است: «افراد انسان ابعاض متشابه از حقیقت واحدی هستند، بنابراین بعضی از آدمیان را نرسد که اراده و میل خود را بر دیگران تحمیل کند، مگر این‌که معادل آن را از دیگران تحمل کند، که در این صورت، چنین فعل دوجانبه‌ای تعاون برای استفاده از مزایای زندگی نامیده می‌شود، اما این‌که جامعه، یا تک‌تک افراد یعنی کل جامعه، یا بعضی از آنان نسبت به بعضی دیگر خاضع باشند، به نحوی که این خضوع، آنان را از بعض‌بودن خارج کند و با استعلاء و سیطره و زورگویی آنان را از تساوی خارج کند، به این‌که آن بعض (فرد یا گروه) ربّی تلقی شود که مشیت و اراده او مورد تبعیت واقع شود، مطلق‌العنان حکم کند، در آنچه امر و نهی می‌کند اطاعت شود، در چنین شیوه‌ای ابطال فطرت و انهدام بنیان انسانیت است. همچنین از آنجاکه ربوبیت مختص به خداوند است و ربی جز او نیست، بنابراین این‌که فردی به فرد دیگر تمکین کند و او در مقدرات وی هرگونه که می‌خواهد تصرف کند بدون تصرف متقابل، این همان ماسوی‌الله را ربّ گرفتن است که بندهٔ خدا هرگز به آن اقدام نمی‌کند.» (***المیزان***، ج ۳، ص ۲۵۰)

آنچه علامهٔ طباطبایی از این آیهٔ شریفه استنباط کرده دقیقاً همان امری است که در اندیشهٔ سیاسی معاصر از آن به آزادی سیاسی تعبیر می‌شود. حاکمیتی که بدون رضایت مردم خود در امور جامعه تصرف می‌کند و مشیت و میل خود را بر مردم تحمیل می‌کند و مردم را به تبعیت محض فرا می‌خواند، بغیر حق ادعای ربوبیت کرده است و پیامبران آمده‌اند تا چنین مناسبات اجتماعی را براندازند. ربوبیت منحصر در این نیست که رب خالق باشد، مطاع مطلق و متبوع محض نیز از اقسام ربوبیت است. به زبان ساده استبداد دقیقاً یکی از مصادیق بارز «ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من

دون‌الله» است، و لازمهٔ نفی چنین مناسباتی در آیه شریفه اثبات آزادی‌های سیاسی است.

این حقیقت در آیهٔ دیگری نیز مورد اشارهٔ قرآن کریم قرار گرفته است: «اتّخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون‌الله والمسیح ابن مریم و ما امروا الاّ لیعبدوا الهاً واحداً لا اله الاّ هو سبحانه عمّا یشرکون» (توبه / ۳۱) «[یهود ونصاری] علمای دینشان ــ احبار و رهبان ــ را بجای خدا ارباب می‌گیرند و [هکذا] مسیح‌بن مریم [را نیز بجای خدا ربّ می‌گیرند]، در حالیکه امر نشده‌اند جز این‌که خدای واحد را بپرستند جز او خدایی نیست، منزه است از آنچه شرک می‌ورزند.» احبار جمع حبر (به فتح یاکسر حاء) و به معنای عالِم است و استعمال آن در علمای یهود غلبه یافته است، رهبان جمع راهب یعنی کسی که متلبس به لباس خشیت است و در متنسکین نصاری غلبه یافته است. همچنانکه صاحب ***المیزان*** متذکر شده است «این‌که اهل کتاب احبار و رهبان را بجای خداوند ارباب می‌گیرند یعنی به آنان بدون قید و شرط گوش فرا می‌دهند و اطاعت می‌کنند، حال آنکه این‌گونه جز خداوند اطاعت نمی‌شود.» (***المیزان***، ج ۹، ص ۲۴۵) به نظر علامهٔ طباطبایی «اتخاذ به ربوبیت بواسطهٔ اطاعت همانند اتخاذ به ربوبیت بواسطه عبادت است، بنابراین اطاعت بالاستقلال عبادت است، و لازمهٔ آن این است که ربّی که بدون قید و شرط و به نحو استقلال اطاعت می‌شود، خدا باشد... بنابراین اتخاذ به ربوبیت بواسطهٔ «اطاعت مطلقه» عبادت است و ربّی را معبودگرفتن، مساوی اتخاذ او به‌مثابهٔ خداست. بنابراین همچنانکه عبادت به معنای متعارفش منحصر در خداوند است. هکذا اطاعت نیز همین‌گونه مقصور در خداوند است. (***المیزان***، ج ۹، ص ۲۴۶ــ۲۴۵).

روایات منقول از اهل بیت(ع) در ذیل این آیهٔ شریفه بسیار راهگشاست:

در ***کافی، محاسن برقی و تفسیر عیاشی*** ابوبصیر از امام صادق (ع) معنای «اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون‌الله» را جویا می‌شود. امام صادق(ع) می‌فرماید: «اما والله ما دعوهم الی عبادة انفسهم، ولو دعوهم الی عبادة انفسهم ما اجابوهم، و لکن احلّوا لهم حراما و حرّموا علیهم حلالاً فعبدوهم من حیث لا یشعرون.» «بخدا قسم، احبار و رهبان مردم را به پرستش خودشان نطلبیدند، اگر چنین می‌کردند، یهود و نصاری آنها را اجابت نمی‌کردند، لکن احبار و رهبان حرام را حلال و حلال را حرام کردند، پس مردم بدون آنکه بدانند آنان را پرستیدند» در ***تفسیر قمی*** نیز در توضیح مفاد آیهٔ شریفه از امام باقر(ع) این‌گونه روایت شده است: «فانهم اطاعوا و اخذوا بقولهم، واتّبعوا ما امروهم به، و دانوا بما دعوهم الیه فاتخذوهم اربابا بطاعتهم لهم و ترکهم امرالله و کتبه و رسله فنبذوه وراء ظهورهم، و ما امرهم به الاحبار و الرهبان اتبعوهم و اطاعوهم و عصواالله» «یهود و نصاری از احبار و رهبان اطاعت کردند و به قولشان اخذ کردند، و آنچه را امر کردند تبعیت کردند و به آنچه ادعا کردند دیندار شدند، پس بواسطه اطاعت از ایشان و ترک امر خدا و کتب و رسلش آنها را ارباب گرفته، پس اوامر و کتب و رسل خدا را پشت سر انداختند و به آنچه احبار و رهبان امر می‌کردند تبعیت و اطاعت می‌کردند و خدا را عصیان می‌نمودند» هردو روایت را ***المیزان*** در ذیل آیه مورد بحث شاهد آورده است (ج ۹، ص ۲۵۴ــ۲۵۵).

آیهٔ شریفه اگرچه در مقام مذمت یهود و نصاری است که احبار و رهبان را با اطاعت بی‌چون و چرا عبادت می‌کردند، اما واضح است که انحصاری در آنها ندارد. تبعیت محض از علمای دین، روحانیون و به‌طور کلی هر اطاعت مطلقه‌ای از غیر خداوند شرک است و در قرآن کریم بشدت مذمت شده است. دیندار در ارتکاب هر عملی آن را با ضوابط الهی می‌سنجد، لذا هر امر و نهیی برای وی مقید به حدود دینی است. مضمون روایت شریفهٔ نبوی «لا طاعة لمخلوق فی معصیةالخالق» نیز مؤید همین مقصود است، اگر مردم نسبت به علمای دین که متخصص و متبحر در امر دینند موظفند که کورکورانه اطاعت نکنند و مجاز به تبعیت محض نیستند بطریق اولی نسبت به حکام و فرمانروایان نیز مجاز به اطاعت مطلقه و تبعیت بی‌چون و چرا نخواهند بود. به‌عبارت دیگر مردم می‌توانند و باید از عالمان دین یا فرمانروایان نسبت به آنچه می‌گویند و دستور می‌دهند سؤال کنند و بدون حجّت از آنان چیزی نپذیرند. نفی اطاعت مطلقه از آدمیان ــ هرکه می‌خواهند باشند ــ و انحصار اطاعت مطلقه به اوامر و نواهی خدای تعالی، از لوازم آزادی سیاسی است.

لازمهٔ حکومت استبدادی اختیارات مطلقهٔ حاکم و تبعیت محض و بی‌چون و چرای مردم است، و آیهٔ شریفهٔ «ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربـاباً مـن دون‌الله» و روایاتی که گذشت چنین شیوه‌ای را برنمی‌تابد. لازمهٔ لاینفک سلب آزادی‌های سیاسی «استعباد» است، یعنی خدایی‌کردن ارباب قدرت و عبودیت آدمیان نسبت به ایشان. نظام استبدادی مبتنی بر شیوهٔ خدایگان و بنده است. اسلام چنین شیوهٔ سیاسی را امضا نکرده، نه‌تنها امضا نکرده، بلکه ردع کرده، منع کرده، محکوم کرده است. دینی که اطاعت مطلقه از آدمیان را مردود دانسته، معنایش ردّ نظام استبدادی از بنیان است و این از لوازم آزادی سیاسی است. چه بسا این سؤال مطرح شود که قرآن کریم اطاعت از اولوالامر را همپای اطاعت از خدا و رسول دانسته و با توجه به این‌که اطاعت از خدا و رسول مقید به هیچ قیدی نیست و مطلقه است، اطاعت از حاکم دینی و ولایت فقیه نیز مطلق است. در این صورت معلوم می‌شود دین تنها چنین محدودیتهایی را برای حکام غیرمشروع قائل شده، اما اطاعت از حاکم دینی مطلق است و چنین جوازی قائل‌شدن به دیکتاتوری صالح و استبداد دینی است.

در پاسخ این سؤال مقدر باید گفت تأمل در مفاد آیهٔ اولوالامر نشان می‌دهد که قواعد پیش‌گفته در مورد انسانهای عادی و متوسط و به لسان دینی آدمیان غیرمعصوم عمومیت و کلیت دارد و اطاعت مطلقه از انسان غیرمعصوم عقلاً قبیح و شرعاً ممنوع است و خداوند هرگز امر به قبیح نمی‌کند، آیهٔ موردنظر چنین است: «یا ایها الذین آمنوا اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی‌الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردّوه الی‌الله والرسول ان کنتم تؤمنون بالله والیوم الآخر ذلک خیر و احسن تأویلاً» (نساء / ۵۹) «ای مؤمنان از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولوالامری که از میان خودتان است اطاعت کنید، اگر در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و رسول برگردانید، اگر به خدا و روز آخرت ایمان آورده‌اید، این بهتر و بازگشتی نیکوتر است.»

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه تصریح کرده است: «تردیدی نیست که اطاعت مورد امر این

آیه اطاعت مطلقه است و به هیچ شرطی مشروط نیست و هیچ قیدی آن را مقید نمی‌کند، و این دلیل برآن است که رسول به چیزی امر نمی‌کند و از چیزی نهی نمی‌کند که مخالف حکم خداوند در واقعه باشد وگرنه فرض اطاعت او تناقضی از خداوند می‌شود، و این امر جز با عصمت پیامبر در این امور تمام نمی‌شود. این کلام بعینه در اولی‌الامر نیز جاری است. زیرا آیه بر وجوب اطاعت از اولی‌الامر دلالت می‌کند و این اطاعت به هیچ قید و شرطی مقید نشده است و در آیات قرآن آنچه که مدلول این آیه را تقیید کند یافت نمی‌شود، تا مثلاً گفته شود: «و اطیعوا اولی‌الامر منکم فیما لم یأمروا بمعصیة اولم تعلموا بخطأهم فان امروهم بمعصیة فلاطاعة علیکم و ان علمتم خطأهم فقوموهم بالرد الی‌الکتاب والسنّة» این معنای آیه نیست. با این‌که خدای سبحان در جائی که اهمیت وجوب اطاعت کمتر بوده آنچه را از قید یادشده واضح‌تر بوده است تبیین کرده است، مانند آنچه در اطاعت والدین وارد شده است: «و وصّینا الانسان بوالدیه حسنا و ان جاهداک لتشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما» (عنکبوت / ۸) و سفارش کردیم که انسان به والدینش نیکویی کند و اگر کوشیدند که برای ما شریک بگیری، در آنچه به آن علم نداری، از آنان اطاعت مکن. چگونه این قیود در آیه‌ای که مشتمل بر اساسی‌ترین بنیادهای دین است و همهٔ طرق سعادت انسانی به آن منتهی می‌شود، هیچیک از این قیود را اظهار نکرده است؟ بعلاوه آیه بین رسول و اولی‌الامر را جمع کرده است و برای آن دو اطاعتی واحد آورده است و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم، و پیامبر مجاز نیست که به معصیت امر کند، یا در حکم اشتباه کند، اگر یکی از این دو امر بر اولی‌الامر مجاز بود، چاره‌ای نبود جز این‌که قید موردنظر برایشان زده شود، بنابراین راهی نمی‌ماند جز این‌که آیه مطلق از هر تقییدی اخذ شود، و لازمهٔ آن اعتبار عصمت در اولی‌الامر مانند اعتبار عصمت در جانب رسول بدون هیچ فرقی است.» (***المیزان***، ج ۴، ص ۳۸۹ و ۳۹۱).

بنابراین واضح شد که به نظر علامهٔ طباطبایی اولی‌الامر قرآنی، امام معصوم(ع) است. در واقع پیامبر(ص) و ائمه(ع) بواسطهٔ عصمتشان مخبر صادق از خداوند هستند، لذا اطاعت مطلقه منحصر به آنهاست و در حوزهٔ انسانی احدی مطاع مطلق و متبوع محض نیست. به بیان ساده‌تر اطاعت از انسانهای متعارف، عادی و متوسط مطلق نیست و مقید به ضوابط دینی یعنی عدم مخالفت با اوامر و نواهی الهی است، لازمهٔ اطاعت مقیده این است که اختیارات رهبران، فرمانروایان و مدیران مطلق نیست و مقید می‌باشد. قائل‌شدن به اختیارات مطلقه برای انسان غیرمعصوم که لازمهٔ آن وجوب اطاعت مطلقه مردم از وی است، بنابر مبانی دینی مردود است. ابطال اختیارات مطلقه و نفی لزوم اطاعت مطلقه به معنای رد حکومت‌های مطلقه است. پذیرش تقید اختیارات و اطاعتها، لزوم نظارت، سؤال، استیضاح، ادواری‌بودن و موقت‌بودن دوران زمامداری، را در پی خواهد داشت. این اصل مهمی است که از برکات فراوان آن در اندیشهٔ سیاسی نباید غافل بود، به قول مشهور این دری است که هزار در از آن گشوده می‌شود.

سوّم: در اندیشهٔ دینی و بویژه در قرآن کریم «طاغوت» دشمن خداوند معرفی شده است و

اجتناب از طاغوت لازم عبادت خداوند تلقی شده است. نظام طاغوتی در اندیشهٔ سیاسی اسلامی درست در مقابل نظام مطلوب دینی است. از جمله مصادیق طاغوت نظام‌های مبتنی بر استبداد، خفقان و سلب آزادی‌های سیاسی است. «طاغوت مصدر و به معنی طغیان است که بر سبیل مبالغه از آن اسم فاعل اراده می‌شود و به واسطهٔ کثرت استعمال، استعمال آن در انسان حقیقت است و مراد از آن خروج انسان از طور بشری است که محدود به حد عقل و شرع است، بنابراین طاغوت یعنی ظالم جبار و متمرّد از وظایف عبودیت خداوند به واسطه استعلاء. هر معبودی بجای خدا طاغوت است.» (*المیزان*، ج ۴، ص ۴۰۲.) طاغوت رهبر کفار به‌سوی ظلمت است. داوری نزد طاغوت بردن منافی با ایمان به خداوند است. قرآن کریم پرستندگان طاغوت را از جمله بدترین افراد انسانی شمرده است. (مائده / ۶۰) با توضیحات پیش‌گفته مشخص است که عبادت طاغوت لزوماً به معنای رکوع و سجود به قبله طاغوت نیست، اطاعت محض و تبعیت کورکورانه و فرمانبرداری بی‌چون وچرا از طاغوت عبادت وی محسوب می‌شود. قرآن کریم اجتناب از طاغوت را از اهداف بعثت انبیاء برشمرده است: و لقد بعثنا فی کل امّة رسولاً ان اعبدوا‌الله واجتنبوا الطاغوت (نحل / ۳۶) «ما در هر امتی پیامبری را مبعوث کردیم [با این پیام که] خدا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید.» در جامعه‌ای که طاغوت سیطره دارد حریم زندگی خصوصی مردم رعایت نمی‌شود به حقوق شهروندان تجاوز می‌شود، چراکه طاغوت هر متجاوز از حد ناحق است. حکومت استبدادی از مصادیق بارز طاغوت است.

در قرآن کریم دو منطق به زیبایی تبیین شده است، منطق ایمان و منطق کفر. منطق ایمان آزادی و درهای باز است، منطق کفر خفقان و درهای بسته است. اسلام می‌گوید گوشهایتان را باز کنید، بشنوید، ندانسته پیروی نکنید، بشناسید و بهترین را انتخاب کنید. کفر می‌گوید گوشهایتان را ببندید، نبینید، نشنوید، هلهله کنید تا صوت قرآن را نشنوید، اگر بشنوید به فکر فرو می‌روید، اگر به فکر افتادید، ما را رها می‌کنید، و به دنبال دیگران می‌روید، پس آنچنان هیاهو کنید تا صدایی جز صدای خودتان را نشنوید. ایمان در اختیار و آزادی و حق انتخاب متولد می‌شود و رشد می‌کند، مثل عشق و محبت. با پذیرش حقِ انتخاب و اختیار بالملازمه پذیرفته‌ایم که منتخب و مختار می‌توان حق باشد، امکان دارد باطل هم باشد. اما خردمندان گزینش‌گر حق خواهند بود. برای بالابردن ضریب انتخاب حق باید به خرد و آگاهی عمومی افزود. اما با به رسمیت‌نشناختن حقِ انتخاب، باطل نمی‌میرد، بلکه حق بی‌بها می‌شود و شیفتگی کاذبی به باطل ایجاد می‌شود. پیروزی نتیجهٔ مسابقه و امتحان است، از بین‌بردن گزینهٔ شکست درواقع به حذف گزینهٔ پیروزی نیز می‌انجامد. از بین‌بردن صحنهٔ رقابت و برگزاری مسابقهٔ دوِ یک نفره بازنده ندارد، اما برنده نیز نخواهد داشت. این شیوه شیوهٔ کفر است، نه شیوهٔ ایمان، کافرانه نمی‌توان به حق و ایمان دست یافت. مقصود ایمانی را تنها با روش متناسب با هدف می‌توان در آغوش کشید.

اما منطق اوّل، منطق ایمانیان: والذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبدوها و انابوا الی‌الله لهم البشری، فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوالالباب

(زمر / ۱۸ و ۱۷) «آنانکه از طاغوت اجتناب کردند، از این‌که او را بپرستند و به سوی خدا بازگشتند، بر آنان بشارت باد. پس بشارت بده به بندگان من، آنانکه سخن را می‌شنوند و بهترینش را تبعیت می‌کنند، آنان همانند که خدا هدایتشان کرده است و آنان خردمندان‌اند.»

قرآن کریم سه صفت برای خردمندان برشمرده است: اوّل: اجتناب از عبادت طاغوت. بارها متذکر شدیم که مراد از عبادت لزوماً پرستش و رکوع و سجده نیست، مرحوم طبرسی در ***مجمع‌البیان*** از امام صادق(ع) روایت کرده است: من اطاع جباراً فقد عبده «هرکس از ستمگری اطاعت کند او را پرستیده است.»، دوّم، بازگشت و انابه و توبه به سوی خداوند و پرستش و عبادت او یعنی عمل به اوامر و نواهی خدا. سوّم که صفت موردنظر در این بحث است و نکتهٔ تازه این آیه است: بندگان هدایت‌شدهٔ خداوند و خردمندان مبشّر حضرت حق کسانی هستند که دو فعل را پی‌درپی مرتکب می‌شوند: یکی این‌که «یستمعون القول» دیگری این‌که «فیتبعون احسنه». یعنی اولاً شنوندهٔ خوبی هستند ثانیاً گزینش‌گر نیکویی هستند .استماع مرحلهٔ بالاتر از اصغاء است، به گوش خوردن اصغاء است. شنیدن فعل ارادی است، کسی می‌شنود که به‌دنبال چیزی است، گمشده‌ای دارد. «قول» اسم جنس است. در مورد «القول» دو نکته یادکردنی است:

یکی این‌که علی‌رغم مفردبودن قول، با عنایت به اسم جنس‌بودن آن، مدلول آن در مفرد منحصر نمی‌ماند، خردمندان «شنیدنی» را می‌شنوند، هرآنچه شنیدنی است، واحد باشد یا کثیر، هر شنیدنی قول است. اما در آیه قرینه‌ای است که عنایت به آن نشان می‌دهد که اتفاقاً مراد از القول، مفرد نیست، جمع است، یعنی اقوال اراده شده است و آن ذیل آیه «فیتبّعون احسنه» ضمیر احسنه به قول برمی‌گردد، احسن، افعل تفصیل است و وقتی معنی دارد که حداقل دو قول در میان باشد تا یکی حسن و دیگر احسن باشد، بلکه می‌باید حداقل سه قول در کار باشد: قول غیرحسن، قول حسن و قول احسن، همهٔ مفاهیم اضافی چنین است. اگر جامعه تک‌صدایی باشد، و تنها یک صدا قابل استماع باشد، چگونه مشخص می‌شود که این قول واحد احسن اقوال است. مسابقهٔ یک‌نفره، و صف یک نفره بی‌معنی است. بعلاوه اگر تنها یک قول در میان باشد، دیگر چه فضیلتی برای عباد اولواالالباب، هر فردی چه خردمند چه بی‌خرد مجبور است همان را بپذیرد قول دیگری در میان نیست. فضیلت وقتی است که امکان رقابت باشد و در عرصهٔ رقابت خردمند کسی است که بهترین را برگزیند. لازمهٔ رقابت شرکت است، و لازمهٔ کثریت، آزادی است. تا امکان عرضهٔ اقوال متنوع در میان نباشد، نه امکان تفکیک اقوال به غیرحسن، حسن و احسن پیش می‌آید و نه امکان گزینش و تبعیت از احسن. گزینش احسن اقوال نوعی شکار است. اگر از جامعه امکان شکار طبیعی احسن اقوال سلب شود و به شکل مصنوعی حاکمان مصلحت‌اندیش همواره آنچه خود احسن اقوال تشخیص داده‌اند در اختیار آحاد جامعه قرار دهند، امکان خردمندشدن را از مردم خود گرفته‌اند. خردمندی در گرو گزینش آزادانه و مختارانهٔ احسن اقوال است. دنیا دار آزمایش است و اگر حذف فیزیکی گزینهٔ غیرحسن و گزینهٔ حسن به‌طور کلی صحیح بود، بی‌شک خداوند نیز در نظام آفرینش

با سلب اختیار به حذف شرور رأی می‌داد. چقدر کم‌خردند آنان که از خدا مسلمان‌ترند و از رسول‌الله متدین‌تر و با شیوهٔ پرورش گلخانه‌ای می‌پندارند می‌توانند طراوت جنگل طبیعی را تقلید کنند. فرق حیوان باغ‌وحشی که همواره غذای خود را آماده در اختیار دارد با حیوان جنگلی که با شکار طبیعی غذای خود را صید می‌کند، کم نیست. شکار شاکلهٔ موجود زنده است. بدون امکان شکار قول احسن، خردمندی افسانه‌ای بیش نیست. واضح است که ال در القول ال عهد نیست، ال جنس است. و با ال عهد، تبعیت احسن اقوال معنی ندارد.

نکتهٔ دوّم: مراد از القول چیست؟ آیا اقوال خاصی را دربرمی‌گیرد؟ آیا قول موردنظر آیهٔ شریفه مقید است یا مطلق؟ گفته شده مراد از قول احسن، قرآن کریم است یا مثلاً محکمات قرآن نسبت به متشابهات آن در مقام عمل است، یا این‌که مراد نقل حدیث بدون کم و زیادکردن آن است، اینها تخصیص بلامخصص است. قول در آیه مطلق است و هیچ تقیید لفظی و مقامی در کار نیست. هرچند احسن اقوال قولی است که امکان اصابتش به حق بیشتر باشد. طبع حقیقت‌جو و کمال طلب انسان بین قبیح و حسن، حسن را انتخاب می‌کند و بین حسن واحسن، احسن را گزینش می‌کند. بنابراین خردمند کسی است که طالب حق است و ارادهٔ رشد دارد و بدنبال اصابت به واقعیت است لذا احسن اقوال را برمی‌گزیند. خردمند قرآن بین رشد و غی، رشد را و بین حق و باطل، حق را انتخاب می‌کند و از رشد و حق تبعیت می‌کند. خردمند به مجرد شنیدن قول به آن عمل نمی‌کند، آن را می‌آزماید، و تا از صحّت و رشد آن اطمینان نیابد، آن را به زیور عمل نمی‌آراید. بنابراین تدبّر، تفقه و تحقیق لازمهٔ خردمندی است. واضح است که قول واضح البطلان ارزش استماع ندارد، ولی هر قول محتمل الصدقی را می‌توان شنید. اقوال جایز الاستماع منحصر در اقوال دینی نیست. درگویندهٔ دینی نیز خلاصه نمی‌شود. آن دسته روایاتی که حکمت را گمشده مؤمن معرفی می‌کنند در واقع مفسر این آیهٔ شریفه است: الحکمة ضالة المؤمن، فخذالحکمة ولو من اهل‌النفاق (***نهج‌البلاغه***، حکمت ۷۷) در روایات دیگری از پیامبر آمده است ولو من اهل‌الشرک، ولو من اهل‌الکفر. امیرالمؤمنین(ع) به‌طور کلی متذکر شده‌اند: خذالحکمة انّی کانت، حکمت را بگیر هرجا که باشد. (***نهج‌البلاغه***، حکمت ۷۶) حکمت، قول احسن، کلام حق وطن ندارد، ملیت ندارد، شرقی و غربی ندارد. حق حق است ولو دیگران بگویند. منطق قرآن این است که پیروانش را با گوش باز و سعهٔ صدر با واقعیت بیرونی و جهان متکثر مواجهه دهد و آنان را به گونه‌ای تربیت می‌کند که صاحب قوی‌ترین قوهٔ داوری و گزینش باشند و همواره انتخابگر احسن و عامل به آن باشند. لازمهٔ این منطق قوی، آزادی است.

اما منطق دوّم: منطق کفار و دین‌ستیزان. در این مجال به دو آیه اشاره می‌کنم.

و قال‌الذین کفروا لاتسمعوا لهذا القرآن والغو فیه لعلّکم تغلبون (فصلت / ۲۶) «کافران گفتند به قرآن گوش فرا ندهید، در آن یاوه بگویید، شاید چیره شوید» کفار می‌دیدند پیروانشان با شنیدن آیات روحبخش قرآن فوج‌فوج به دین خدا درمی‌آمدند، برای غلبه بر اهل ایمان شنیدن قرآن را

ممنوع کردند. در گوشهایتان پنبه بگذارید، قرآن نشنوید، «و الغوا فیه» یعنی در آن یاوه بگویید، به زبان امروزی در آن پارازیت پخش کنید، نگذارید به گوش دیگران برسد. آنانکه در عرصه برهان و منطق ضعیف و لاغرند، ضعف خود را این‌گونه جبران می‌کنند: نشنوید، نبینید، پارازیت پخش کنید، سانسور کنید، لازم نیست مردم مجاز باشند هر چیزی را بشنوند. در حوزهٔ سیاست سانسور شیوهٔ آنان است که ناتوانند و بدون خفقان، قافیه را می‌بازند و در وزشِ آزادِ نسیمِ تبادلِ اطلاعات خانهٔ عنکبوتی قدرتشان می‌لرزد. سانسور محدودکردن معرفت و آگاهی جامعه است تا اطلاعات مردم با حقارت فرمانروایان سازگار شود. منطق علیل کفر این است، مردم تنها مجازند چیزی را بشنوند که ما مصلحت می‌دانیم، آنچه که پایه‌های حاکمیت ما را متزلزل نکند. توزیع عادلانه و آزادانه اطلاعات با این منطق نمی‌سازد. چیره‌شدن کفر منوط به این است که پیام حق در جامعه پخش نشود. دیندارانی که در حوزهٔ سیاست به سانسور و حذف اقوال مخالفان دست می‌یازند، به شیوهٔ کفار اقتدا کرده‌اند، و روشی مردود و کافرانه در پیش گرفته‌اند. اینان نوعاً یا جاهلانی هستند که از عمق و ژرفای دین بی‌اطلاعند یا دین‌فروشانی هستند که شهوت قدرت‌طلبی خود را ریاکارانه نام دین و شرع نهاده‌اند و از دین به‌عنوان ابزار قدرت دنیوی خود سوءاستفاده می‌کنند. به قول صدرالمتألهین (رسالهٔ سه اصل ص ۷۵):

این گروهی که نورسیدستند — عشوهٔ جاه و زر خریدستند
سر باغ و دل زمین دارند — کی سر شرع و عقل و دین دارند
همه در عقل سامری وارند — از برون موسی از درون مارند

آیه دیگر: حضرت نوح نحوهٔ برخورد مردم عصر خود را با پیام الهی این‌گونه بیان می‌کند: «و انی کلّما دعوتهم لتغفرلهم جعلوا اصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثیابهم و اصرّوا واستکبروا استکباراً (نوح / ۶) «خدایا هرگاه آنان را دعوت کردم تا آنان را بیامرزی، انگشتهایشان را در گوشهایشان فرو کردند و خودشان را در جامه‌هایشان پنهان کردند و [بر باطل خویش] اصرار کردند و استکبار ورزیدند» این منطق تنها به عصر نوح نبی(ع) اختصاص ندارد، این منطق دائمی کفار است که بر پیام حق شنوا نیستند. آنان که می‌خواهند مردم تنها صداهای خاصی را بشنوند و چیزهایی را نشنوند، به‌عبارت دیگر آنها که سانسور می‌کنند و از توزیع عادلانه اطلاعات جلوگیری می‌کنند به راه قوم نوح می‌روند.

به‌هرحال حق در مصاف با باطل حقانیت خود را بروز می‌دهد، در همهٔ اعصار و جوامع بصورت طبیعی حق و باطل، رشد و غی، صحیح و غلط با هم دست به گریبان بوده‌اند. اسلام از آزادی انتخاب دفاع می‌کند تا پیروانش در پناه تعالیم متعالی دین قول احسن که پیام دین و خداست برگزینند. اسلام از مواجهه با دیگر آراء و سلایق نه‌تنها ترسی ندارد، بلکه نیک می‌داند که عظمت پیام الهی در کارزار نبرد اندیشه‌ها جلوه می‌کند. لذا اسلام طرفدار جامعهٔ آزاد و چندصدایی است. با این دو منطق آشنا شدیم. حال این پرسش مطرح است که آیا منطق اسلام را دنبال می‌کنیم یا منطق کفر را؟

چهارم: یکی از شخصیتهای منفی قرآن کریم فرعون است. از آنجا که قصص قرآنی عبرتند، از لابلای تاکیدات متعدد قرآن درمی‌یابیم که قرآن در رد شیوه و منش و روش فرعونی اهتمام جدی دارد. نظام فرعونی نظامی بسته، استبدادی، تمامت‌خواه است. قرآن در خلال بحث از موسی(ع) و فرعون، ظرافت ابعاد مختلف «تفرعن» را مطرح کرده و با صراحت رسوا کرده است. اجمالاً به چند شیوهٔ فرعونی اشاره می‌کنم:

یک: سیاست فرعونی مبتنی بر تحقیر و استخفاف مردم است: فاستخفّ قومه فاطاعوه انهم کانوا قوماً فاسقین (زخرف / ۵۴) «فرعون قومش را استخفاف کرد، لذا اطاعتش کردند، آنان گروهی فاسق بودند.» استخفاف خفیف‌شمردن، خوارکردن، کوچک‌کردن و تحقیرکردن است. ملتی که تحقیر شود، از عقل و ارادهٔ ملیّش غافل شود، آمادهٔ تن‌دادن به هر خفتی می‌شود. تا ملتی رشید باشد، خود را باور داشته باشد. عزیز باشد، فرعون‌ها نمی‌توانند بر گردهٔ آنان سوار شوند. حکومتی که ملت خود را تحقیر می‌کند پیرو فرعون است. در رژیمهای پلیسی بازجوها در مواجهه با انقلابیون تمام همّ و غمشان اینست که زندانی را بشکنند. با شکستن ارادهٔ زندانی او همانند مومی در دست بازجو به هر شکلی درمی‌آید.

دو: فرعون از مردم انتظار دارد که از او تبعیت محض داشته باشند. او خود را خدای مردم می‌داند، رابطهٔ فرعونی رابطه خدایگان و بنده است. انا ربکم الاعلی (نازعات / ۲۴) من عالی‌ترین خدای شما هستم. و قال فرعون یا ایها الملأ ما علمت لکم من اله غیری (قصص / ۳۸) «فرعون به بزرگان قوم خود گفت: من برای شما خدایی جز خودم نمی‌شناسم.» فرعون بجای خدا نشسته و از مردم بندگی و عبودیت می‌خواهد. لذا موسی(ع) به او اعتراض می‌کند: تلک نعمة تمنّها علیّ ان عبدّت بنی‌اسرائیل (شعراء / ۲۲) آیا این نعمتی است که منتش را بر من می‌نهی که بنی‌اسرائیل را به بندگی گرفته‌ای؟ استعباد و تعبید و برقرارکردن رابطهٔ خدایگان و بندگی ظلم است و اسلام هرگز چنین نظامی را تأیید نکرده است، ولو به نامهای پرزرق و برق و دینی برقرار شوند. آنچه مهم است حقیقت و محتوای یک نظام سیاسی است. مهم این است که رابطهٔ مردم و حاکمیت رابطهٔ خدایگان و بنده نباشد، رابطهٔ ولی و مولّی‌علیهم محجور نباشد، رابطهٔ مولی و عبد نباشد، اما این‌که آن را چه نامی بنهند حقیقت مسئله را عوض نمی‌کند. رابطهٔ خدایگان و بنده ضوابطی دارد، هرجا محقق بود، آن نظام و آن روش سیاسی فرعونی است. مراد از استعباد و تعبید این است که مردم صفرهایی بیش نیستند و تنها «عدد» جامعه فرمانروا است. جان و مال و ناموس و عرض مردم همه در دست فرمانروا است. مردم بدون اذن و اجازهٔ او مجاز به انجام هیچ کاری نیستند. ارادهٔ او عین قانون است. در نظام فرعونی، قانون یعنی فرعون، کشور یعنی فرعون، نظام یعنی فرعون، دین و مقدسات یعنی فرعون.

سه: فرعون خود را پاسدار دین مردم می‌داند و می‌پندارد موسی آمده دین مردم را زائل کند، بیانات موسی در دل مردم و در اعتقادات دینی مردم شبهه ایجاد می‌کند، لذا برای حفظ دیانت برای پاسداری از مقدسات باید با موسی مبارزه کرد. و قال فرعون ذرونی اقتل موسی و لیدع ربّه انّی

اخاف ان یبدّل دینکم او ان یظهر فی‌الارض الفساد (غافر / ۲۶). «فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند، می‌ترسم موسی دین شما را دگرگون کند یا در زمین فساد کند». فرعون خود را حافظ دین و دنیای مردم می‌داند. و از موسی در هر دو جهت واهمه دارد، «انی اخاف ان یبدّل دینکم» اشاره به جهت اوّل و عبارت «او ان یظهر فی‌الارض الفساد» اشاره به جهت دوّم دارد. اما در واقع فرعون از یک چیز بیشتر نمی‌ترسد و آن از دست‌دادن قدرت خود است. در نظامهای استبدادی و فرعونی همواره مخالفان حاکمیت به بهانه اقدام علیه امنیت ملی، توهین به مقدسات، اهانت به مبانی دین، کوشش برای تخریب اعتقادات مردم، اقدام علیه مصالح نظام، افساد فی‌الارض متهم و به اشد مجازات محکوم می‌شدند. اتهامات یادشده عبارت اخری مخالفت با شخص فرمانروا است، چراکه این‌گونه نظامها شخص فرمانروا مساوی امنیت ملی، دین، نظام و قانون است.

اکنون با عنایت با اشارهٔ اجمالی پیش‌گفته به سیاست فرعونی مناسب است بار دیگر دو منطق قرآنی را در مقایسه با یکدیگر مورد مطالعه قرار دهیم. منطق فرعون و منطق مؤمن آل فرعون، منطق زور و منطق دین، منطق کفر و منطق رهایی. این دو منطق در آیات سورهٔ مؤمن با هم مطرح شده است، بعد از این‌که فرعون موسی را به اعدام محکوم می‌کند تا دین مردم محفوظ بماند و در جامعه فساد نشود، دینداری رشید جسارت می‌کند و اعدام موسی را مورد اعتراض قرار می‌دهد. در بیانات مؤمن آل فرعون یک قاعدهٔ کلی است، این قاعده معیاری بسیار باارزش و از موازین آزادی‌های سیاسی در اسلام است.

«و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه اتقتلون رجلاً ان یقول ربی‌الله و قد جائکم بالبیّنات من ربّکم و ان یک کاذباً فعلیه کذبه و ان یک صادقاً فیصبکم بعض‌الذی یعدکم ان‌الله لا یهدی من هو مسرف کذّاب، یا قوم لکم الملک الیوم ظاهرین فی‌الارض فمن ینصرنا من بأس‌الله ان جائنا» (مؤمن / ۲۹ـ۲۸) «مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را مخفی می‌کرد گفت: آیا می‌خواهید کسی را بکشید که می‌گوید پروردگار من الله است، و از جانب پروردگارتان برای شما نشانه‌هایی روشن آورده است، اگر او در ادعای خود دروغگو باشد، دروغ او به ضرر خودش خواهد بود، و اگر راستگو باشد، بعضی از آنچه به شما وعده داده، شما را اصابت خواهد کرد، خداوند آن را که زیاده‌طلب و دروغگو باشد هدایت نمی‌کند، ای قوم من، امروز سیطره و قدرت در دست شماست و [سلطنت شما] در سرزمین [مصر] عیان است، پس اگر خشم خدا بر ما نازل شود، چه کسی ما را نجات خواهد داد؟»

قرآن کریم مؤمن آل فرعون را معرفی نکرده، راستی نام او چه اهمیتی دارد، «من قال» مهم نیست، «ما قال» است که می‌تواند جاودانه باشد، او از باب تقیه در دربار فرعون ایمان و عقیدهٔ خود را مخفی کرده است و اکنون وجدان سلطه‌گران را به چالش فرا می‌خواند. دفاع از یک شورشی که متهم به اقدام علیه امنیت جامعه، دین‌زدایی و افساد فی‌الارض است کاری بغایت دشوار است و او با ظرافت از این اعدامی دفاع می‌کند، آیا مردی را به جرم حق‌گویی و خداخواهی به اعدام محکوم

می‌کنید؟ از دو حال خارج نیست یا موسی دروغ می‌گوید و یا صادق است، اگر دروغگو باشد، دروغش دامن خودش را خواهد گرفت و با عدم تحقق وعده‌هایش و عدم تحقق پیش‌بینی‌هایش و عدم اصابت تحلیلهایش به واقع مشتش بازخواهد شد و رسوای خاص و عام می‌شود، اما برای اثبات دروغگویی او به جامعه و عیان‌شدن عاقبت سوء او باید به وی مهلت داد تا همگان به آسانی و وضوح دریابند که مدعی چیزی در چنته ندارد. بی‌شک این گزاره بر سبیل مجادله و امکان بیان گزارهٔ دوّم از مؤمن آل فرعون صادر شده است. اما اگر موسی در ادعای خود صادق باشد، او به ما وعدهٔ عذاب داده است، در این صورت حداقل برخی از این وعید تحقق خواهید یافت آنگاه در صورت نزول عذاب ما چه خاکی بر سر کنیم، به که پناه ببریم، چه کسی به کمک ما خواهد آمد. مؤمن آل فرعون خطاب به دربار فرعون می‌گوید: امروز جامعهٔ مصر در اختیار شماست و ولایت و سلطنت شما کران تا کران جامعه را گرفته است، شما بر مخالفین خود غالبید، از چه می‌ترسید، به موسی مهلت دهید تا راست و دروغ ادعاهایش اثبات شود.

منطق مؤمن آل فرعون منطق اسلام و قرآن است. بنابراین منطق، مخالف ما ــ هرکه باشیم در هر مقامی ــ عالی و دانی ــ از دو حال خارج نیست، یا در مخالفت ما کاذب است و مغالطه می‌کند که در صورت اثبات کذب در چهارچوب قانون محاکمه می‌شود، یا صادق است و نقدی که بر سیاستهای ما ارائه می‌کند، از سر دلسوزی و شفقت و خیرخواهی است، در این صورت اگر ما سیاستهای خود را براساس انتقادات او اصلاح نکنیم، به عاقبت سوئی که او ترسیم کرده است، دچار خواهیم شد. اگر به مخالفِ سیاستهای حاکمیت اجازه سخن و انتقاد ندهیم، ما که عقل کل نیستیم، از جانب خداوند و غیب هم به ما وحی نمی‌شود، نتایج سوء این خودخواهی و استکبار دامن خودمان را هم خواهد گرفت. آیا می‌توان گفت هرکه سیاستهای ما را نمی‌پسندد دروغگو و خائن و توطئه‌گر است؟ آری تنها در یک صورت پاسخ به این سؤال مثبت است و آن زمانی است که حاکمیت خود را معصوم از خطا و معصیت، بلکه عقل کل و خدا بداند. و فرعون چنین بود، دعوی خدایی داشت. هر نظامی که به مخالف اجازه انتقاد ندهد، فرعونی است و ندانسته ادعای خدایی دارد. منطق مؤمن آل فرعون پایه آزادی‌های سیاسی در اندیشهٔ دینی است. براین اساس آزادی سیاسی با آزادی مخالف و احتمال صدق او آغاز می‌شود.

اما منطق فرعون: قال فرعون ما أریکم الا ما اری و ما اهدیکم الاّ سبیل‌الرشاد (مؤمن / ۲۹) «فرعون گفت: من به شما جز آنچه [حق و صواب] می‌بینم ارائه نمی‌کنم و شما را جز به راه راست هدایت نمی‌کنم.» من آنچه را حق یافته‌ام به شما عرضه کرده‌ام. آنچه ارائه طریق می‌کنم جز حق و رشد نیست. من جز حق نمی‌گویم، بلکه حق آن است که من می‌گویم، من در حق موضوعیت دارم، حق تشخیص من است، و مگر ممکن است من در تشخیص خود اشتباه کنم. منویات من هدایت جامعه به راه رشد و رستگاری است، رهنمودهای من راه نجات جامعه است. حرف حرف من است، و من تشخیص دادم که برای حفظ دین و دنیای مردم موسی اعدام شود، و باید اعدام شود. فرعون

نمی‌گوید عرضه نمی‌کنم جز آنچه پس از مشورت با متخصصان و ناصحان مصلحت و خیر جامعه تشخیص داده شد، او می‌گوید «ما اریکم الا ما اری» ارائه نمی‌کنم جز آنچه خودم، من حق تشخیص دهم، در منطق فرعونی اصالت با تشخیص و رأی حاکم است، اصل نظر فرمانروا است، این واقعیت خارجی است که باید خود را با نظر و برداشت فرمانروا تطبیق دهد، این «خبر» است که باید صدق خود را با سازگاری خود با میل فرمانروا تضمین کند. لذا در واقعیت، در خبر دستکاری می‌شود تا همواره نظر حاکم نظر صائب باشد. در نظام فرعونی، فرمانروا خطاناپذیر است، رهنمودهای او همواره داهیانه‌ترین و عالی‌ترین سرمشق‌های بشری است. سعادت دین و دنیا در گرو عمل به فرامین و رهنمودهای داهیانهٔ اوست.

منطق فرعون منطق استبداد، توتالیتاریسم، تمامت‌خواهی، خفقان، دیکتاتوری و زور است. منطق مؤمن آل فرعون منطق آزادی، ایمان، دین و رهایی است. آیا هرگز از خود پرسیده‌ام ما عملاً ــ نه در شعار و تظاهر ــ به کدام منطق پایبندیم؟ فرعون یا مؤمن آل فرعون؟

پنجم: از مهمترین سؤالات در بحث آزادی‌های سیاسی این دو سؤال است: با مخالف چگونه باید برخورد کرد؟ اگر فردی عقیده، دین، نظر، سلیقه و برداشت ما را نپذیرفت، آیا حق داریم او را به آنچه حق و صحیح می‌دانیم مجبور کنیم یا می‌باید عقیده و دین و نظر حق را بر او عرضه کنیم و بکوشیم با استدلال و برهان و منطق او را قانع کنیم، اگر پس از بحث او نپذیرفت، دیگر مسئولیتی به گردن ما نیست، او خود می‌داند و تبعات راه و رسمی که پیش گرفته، از این به بعد مادامی که او ضرری به ما نزند آزاد است، به‌عبارت دیگر حداقل در حوزهٔ سیاست و ادارهٔ جامعه دو دیدگاه جدی در طول تاریخ مطرح بوده و هست: یکی این‌که حکومت حق دارد مخالفین خود را سرکوب کند و مخالفان حاکمیت که همواره مخالف امنیت، اصلاح، دین، نظم و مقدسات معرفی می‌شدند را به هر طریق ممکن از سر راه بردارد. آحاد جامعه در امنیت هستند مادامی که با حاکمیت مخالفت نکنند، هرکسی که به فرمانروا و حاکم انتقاد کند، سیاستهای رسمی را نقد کند، به روش‌های حکومتی اعتراض کند، مبانی نظری حاکمیت را مورد بحث و مناقشه قرار دهد، چنین فردی خونش مباحث است، جامعه را باید از لوث وجود او پاک کرد، یا باید تبعید شود، یا سنگسار شود، یا باید در آتش سوزانده شود، یا باید به زندان افکنده شود، یا باید به دار و صلیب کشیده شود، و بالاخره باید برای عبرت خلائق کشته شود.

دیدگاه دوّم معتقد است که هیچکس حق ندارد نظر خود را به دیگری تحمیل کند. اکراه و اجبار و توسّل به خشونت راه به جایی نمی‌برد. مخالف را باید قانع کرد، باید با او بحث کرد، اگر درست می‌گفت باید سخنش را پذیرفت و اگر دریافتیم که او بر خطاست، ما مجاز نیستیم نظر خود را بر او تحمیل کنیم، البته به نظر نادرست او نیز عمل نمی‌کنیم، اما ضامن نظر و عمل او نیز نیستیم. لذا حکومت حق ندارد مادامی که مخالفان او بحث علمی می‌کنند و دست به اسلحه نبرده‌اند، با توسل به خشونت بکوشد آنها را حذف کند. به بیان دیگر دیدگاه دوّم حق مخالفت را به رسمیت شناخته لذا

اجازه نمی‌دهد مخالف سرکوب شود مادامی که از قانون یا برخورد مسالمت‌آمیز تجاوز نکند. مجازنبودن اکراه و اجبارِ مخالف، ملازم حق‌بودن و درست‌بودن مخالف نیست. اما انسان می‌باید آزادانه و مختارانه حق را انتخاب کند. دین، عقیده و نظری که برای سیطره به اکراه، اجبار، زور و خشونت متوسل می‌شود، در واقع در حقانیت کم آورده، برای جبران ضعف خود به زور و قدرت سیاسی پناه برده است.

اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم اسلام کدام دیدگاه را تأیید می‌کند. اجازه بدهید کوشش کنیم پاسخ را از قرآن کریم بیابیم، با قاطعیت می‌توان گفت که قرآن کریم دیدگاه اوّل را کاملاً نادرست شمرده است، به عبارت دیگر قرآن کریم سرکوب مخالف سیاسی و توسل به طرق خشونت‌بار در مواجهه با معترض و منتقد را مردود شمرده است. قرآن در موارد متعددی نحوهٔ برخورد قدرتهای مسلط زمانه را با پیامبران الهی مورد نقد قرار داده و عدم مشروعیت این‌گونه روشها را خاطرنشان ساخته است.

قوم نوح او را به سنگسارشدن تهدید می‌کنند: قالو لئن لم تنته یا نوح لتکونن من المرجومین (شعراء / ۱۱۶) گفتند ای نوح اگر دست برنداری سنگسارت می‌کنیم.

قوم لوط او و خانواده‌اش را به تبعید تهدید کرد: فما کان جواب قومه الاّ ان قالوا اخرجوا آل لوط من قریتکم انهم اناس یتطهرون (نمل / ۵۶) پاسخ قوم لوط به وی جز این نبود که گفتند: آل لوط را از شهرتان تبعید کنید، اینها مردمی عفیفند.

ابراهیم خلیل‌الرحمن نیز به سنگسارشدن تهدید شد و در نهایت به سوزانده‌شدن در آتش و اعدام محکوم شد: یا ابراهیم لئن لم تنته لارجمنّک (مریم / ۴۶) ای ابراهیم اگر دست برنداری، سنگسارت می‌کنم. فما کان جواب قومه الا ان قالوا اقتلوه او حرّقوه (عنبکوت / ۲۴) پاسخ قومش جز این نبود که گفتند بکشیدش یا بسوزانیدش.

یوسف(ع) از سوی دربار عزیز مصر به زندان تهدید و محکوم می‌شود: لئن لم یفعل ما آمره لیسجنّن و لیکونن من الصاغرین (یوسف / ۳۲) اگر یوسف به آنچه به آن فرمانش داده‌ایم عمل نکند، حتماً او را به زندان افکنده می‌شود و از ذلیلان خواهد بود.

حضرت شعیب(ع) نیز به تبعید و سنگسارشدن تهدید شد: قالو یا شعیب ما نفقه کثیراً مما تقول و انا لنریک فینا ضعیفاً ولو لا رهطک لرجمناک و ما انت علینا بعزیز (هود / ۹۱) گفتند: ای شعیب ما بسیاری از سخنان ترا درک نمی‌کنیم و ما ترا در میان خود ناتوان می‌بینیم، و اگر کسان تو نبودند، سنگسارت می‌کردیم. قال الملأ الذین استکبروا من قومه لنخرجنکّ یا شعیب والذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودنّ فی ملّتنا قال اولو کنا کارهین (اعراف / ۸۸) مستکبران قوم شعیب گفتند: تو و آنها که به تو ایمان آورده‌اند را از شهر تبعید می‌کنیم مگر این‌که به دین ما بازگردی. شعیب گفت [آیا به دین شما درآییم] هرچند از آن کراهت داریم؟ همین مضمون را قرآن کریم نسبت به جمعی از پیامبران ــ بدون این‌که به نامشان اشاره کند ــ در جای دیگر مطرح کرده است: و قال‌الذین کفروا لرسلهم

لنخرجنّکم من ارضنا او لتعودنّ فی ملّتنا (ابراهیم / ۱۳) کفار به پیامبرانشان گفتند: از سرزمینمان تبعیدتان می‌کنیم مگر این‌که به دین ما درآئید.

حضرت موسی(ع) توسط فرعون تهدید به قتل می‌شود: و قال فرعون ذرونی اقتل موسی (مؤمن / ۲۶) فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم. و جاء رجل من اقصی‌المدینة یسعی قال یا موسی ان الملأ یاتمرون بک لیقتلوک فاخرج انی لک من الناصحین (قصص / ۲۰) مردی از پایان شهر در حالیکه می‌دوید نزد موسی آمد و گفت: ای موسی درباریان در اندیشهٔ تواند تا ترا به قتل برسانند، [از شهر] خارج شو، من دلسوز توام. علاوه بر آن حضرت موسی توسط فرعون در آغاز دعوتش تهدید به زندان شد: لئن اتخذت الهاً غیری لاجعلنک من المسجونین (نحل / ۳۵) اگر جز من را خدا بگیری، ترا حتماً به زندان خواهم افکند. دربار فرعون دستور قتل مردان و پسران بنی‌اسرائیل که به موسی ایمان آورده بودند صادر کرد: فلما جاءهم بالحقّ من عندنا قالوا اقتلوا ابناءالذین آمنوا معه (مؤمن / ۲۵) چونکه موسی حق را از جانب ما نزدشان برد [فرعون، هامان و قارون] گفتند افراد ذکوری که به او ایمان آورده‌اند بکشید.

یکی از گویاترین صحنه‌های قرآنی صحنهٔ رویارویی فرعون با ساحرانی است که به موسی ایمان آورده‌اند. قال آمنتم له قبل ان آذن لکم انه لکبیرکم الذی علّمکم السحر فلاقطعنّ ایدیکم و ارجلکم من خلاف و لاصلبنکم فی جذوع‌النخل و لتعلّمن اینّا اشد عذاباً و ابقی (طه / ۷۱؛ و با جزئی تفاوتی شعراء / ۴۹) «[فرعون به ساحران] گفت آیا قبل از این‌که به شما اجازه دهم به او ایمان آوردید؟ آری مهتر شما اوست، همانکه به شما ساحری آموخت، حتماً دستها و پاهای شما را برخلاف هم قطع خواهم کرد و بر شاخه‌های درخت خرما شما را به دار می‌کشم، آنگاه قطعاً خواهید دانست کدامیک از ما در عذاب‌دادن شدیدتر و ماندگارتر است.» فرعون انتظار دارد مردم برای ایمان‌آوردن و دینداری از او اجازه بگیرند. او نمی‌داند ایمان همچون محبت و عشق به فرمان کسی نیست تا به دستور بیاید و با امر برود. ایمان و دین و عشق از دایره ولایت و سیطره حکمرانان بیرون است. آنچه به زور می‌آید و می‌رود ظواهر اعمال است نه نیّت و ایمان و باطن و معنویت.

دربارهٔ حضرت موسی آیهٔ دیگری هم هست که در آن دو احتمال است و هردو احتمال با بحث ما تناسب دارد انی عذت بربّی و ربّکم ان ترجمون (دخان / ۲۰) من به پروردگار خود و پروردگار شما پناه می‌برم از این‌که مرا متهم (یا سنگسار) کنید. احتمال اوّل که از سوی بسیاری از مفسران داده شده اینست که رجم به معنای متهم‌ساختن و دشنام‌دادن است که امروزه از آن به ترور شخصیّت تعبیر می‌شود. انگ‌زدن، رواج شایعات بی‌اساس، بهتان و تهمت و افترا همواره از سوی فرمانروایان مستبد علیه مخالفان خود بکار گرفته می‌شده است. احتمال دوّم رجم به معنای سنگسارشدن است، همانند آنچه نوح، ابراهیم و شعیب(ع) به آن تهدید شدند. انتخاب سنگسار از میان انواع قتل بخاطر این است که از همه انواع قتل سخت‌تر است، ابن منظور در ***لسان‌العرب*** رجم را به معنای مطلق قتل نیز معنا کرده است.

قرآن کریم تهدید به سنگسارشدن و شکنجه را به‌عنوان نحوهٔ برخورد رایج با پیامبران ذکر کرده است. قالوا انا تطیّرنا بکم لئن لم تنتهوا لنرجمنّکم و لیمسنّکم منّا عذاب الیم (یس / ۱۸) [کفار] گفتند: ما به شما [پیامبران] فال بد می‌زنیم. اگر کوتاه نیائید حتماً شما را سنگسار می‌کنیم و قطعاً از ما شکنجهٔ دردناکی به شما خواهد رسید.

در مکالمهٔ اصحاب کهف با یکدیگر پس از برخاستن از خواب چندصدساله درمی‌یابیم که رجم و سنگسارشدن شیوهٔ رایج طاغوت آن عصر ــ دقیانوس ــ با مخالفان خود بوده است: انهم ان یظهروا علیکم یرجموکم او یعیدوکم فی ملّتهم و لن تفلحوا اذاً ابداً (کهف / ۲۰) «اگر [اصحاب دقیانوس] بر شما دست یابند یا سنگسارتان می‌کنند یا شما را به آئین خود برمی‌گردانند و البته در آن صورت هرگز رستگار نخواهید شد.» عبارت «او یعیدوکم فی ملّتهم» حاکی از اجبار در پذیرش دین و عقیده از سوی حکام جبار نسبت به مخالفانشان است. و بی‌شک چنین بازگشتِ توأم با اکراه به دینِ رسمی شبیه اقرارهای رادیوتلویزیونی رژیم‌های پلیسی در عصر ماست.

از مجموعهٔ آیات فوق‌الذکر به‌سادگی و وضوح این نتیجه گرفته می‌شود که اسلام و قرآن شیوه‌ای که کفار و طواغیت بر علیه پیامبران و اولیاء الهی پیش گرفته بودند نمی‌پذیرد و آن شیوه را به‌عنوان شیوه‌ای نامشروع و باطل مردود اعلام می‌کند. این شیوه مبتنی بر سرکوب مخالفان به شکل تبعید، سنگسارکردن، شکنجه کردن، سوزانیدن، به صلیب و دارکشیدن، قطع دست و پا برخلاف هم، ترور شخصیت، به زندان افکندن بوده است. این دیدگاه که به هیچ وجه آزادی‌های سیاسی را برنمی‌تابد مطلوب قرآن نیست.

در مقابل در آیات متعددی قرآن کریم اکراه و اجبار در دین‌داری را مذمت کرده، پیامبر را مسلط و مسیطر و قیّم مردم ندانسته، بلکه وظیفهٔ او را تنها ابلاغ پیام دانسته است.

اوّلاً قرآن کریم دین را اکراه‌پذیر و قابل اجبار نمی‌داند. و لو شاء ربک لامن من فی‌الارض کلهم جمیعاً افأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین (یونس / ۹۹) «اگر پروردگارت می‌خواست همهٔ مردم زمین جمیعاً ایمان می‌آوردند، پس آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور کنی که ایمان بیاورند؟» آیهٔ شریفه براساس استفهام انکاری این حقیقت را مطرح می‌کند که ارادهٔ خدا براین تعلق نگرفته است که همگان مؤمن باشند. خداوند دنیا را دار ابتلاء و آزمایش قرار داده است. پیامبر(ص) نیز حق ندارد مردم را مکره و مجبور به ایمان‌آوردن بکند و چنین نکرده است. آنچه را خدا نپسندیده و مصلحت ندانسته، احدی حق ندارد بر جامعه تحمیل کند. دین و ایمانی نزد خداوند ارزش دارد که با اختیار و آزادی انتخاب شده باشد و آنچه با اکراه و اجبار تحمیل شود هرچه باشد نمی‌توان آن را دین و ایمان نامید، ظواهری است که از سر ریا نیز قابل اداست و پشیزی ارزش ندارد. اگر در حوزهٔ امری به اهمیت دین و ایمان، اکراه و اجبار مردود است چگونه می‌توان پذیرفت که دین و ایمان اجازه اکراه و اجبار را در حوزهٔ سیاست صادر کرده باشد؟ نه اسلام با اکراه و اجبار سنخیت دارد و نه سیاست برخاسته از اسلام و مبتنی بر اسلام با اکراه و اجبار مسانخ است. وقتی مشیت به‌دست خداست و او

نیز ایمان همهٔ مردم را اراده نفرموده است، بنابراین این‌گونه نیست که همهٔ مردم با اختیار ایمان بیاورند، لذا راهی باقی نمی‌ماند جز این‌که بخواهی مردم را با اکراه و اجبار مؤمن و مسلمان کنی، خداوند چنین رویه‌ای را بر پیامبرش نپسندید، نه پیامبر قادر به مؤمن‌کردن همهٔ مردم با اجبار است و نه خدا این‌گونه ایمان را می‌پذیرد.

اما قرآن کریم بالاترین از این اصولاً ایمان را اکراه‌پذیر نمی‌داند نه این‌که اکراه‌پذیر باشد و خدا نپذیرد، اصولاً آنچه با اکراه حاصل شود ایمان نیست. لا اکراه فی‌الدین قد تبیّن‌الرشد من الغیّ (بقره / ۲۵۷) «در دین اکراه نیست، راه رشد از راه گمراهی آشکار شده است.» مناسب می‌دانم توضیحات علامه طباطبایی دربارهٔ مفاد این آیه را متذکر شوم: «در قول خداوند لا اکراه فی‌الدین، نفی دین اجباری است. چراکه دین سلسله‌ای از معارف علمی و جامع این دو بخش اعتقادات است، اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آنها حاکم نیست. اکراه تنها در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدن مادی مؤثر است، اما اعتقاد قلبی علل و اسباب قلبی دیگر از سنخ اعتقاد و ادراک دارد. محال است که جهل منتج به علم شود، یا از مقدمات غیرعلمی تصدیق علمی متولّد شود، بنابراین عبارت «لااکراه فی‌الدین» از دو حال خارج نیست یا خبری است یا انشایی، اگر قضیهٔ اخباری حاکی از حال تکوین باشد نتیجهٔ آن حکم دینی به نفی اکراه بر دین و اعتقاد است، و اگر حکم انشایی تشریعی باشد ــ آنچنان که بخش بعدی آیه «قد تبین‌الرشد من الغیّ» شاهد آن است ــ در این صورت نهی از تحمیل در دین و اعتقاد است، این نهی متکی بر حقیقتی تکوینی است، همان‌گونه اخیراً گذشت که اکراه تنها در مرحله افعال بدنی کارگر و مؤثر است نه اعتقادات قلبی. خداوند این حکم [انشایی] را با عبارت قد تبیّن‌الرشد من الغیّ تبیین کرده است، این عبارت در مقام تعلیل است، آمر حکیم و مربی عاقل در امور مهمّی که بواسطهٔ بساطت فهم مأمور و ردائت ذهن محکوم یا به واسطهٔ اسباب و جهات دیگر، راهی برای بیان وجه حق در آنها نیست، به اکراه و اجبار تکیه می‌کند. حاکم در حکم به چنین اموری به اکراه یا امر به تقلید متوسل می‌شود، اما در امور مهمی که وجه خیر و شر در آنها تبیین شده است، و وجه جزائی که به فعل و ترکشان ملحق می‌شود تقریر کرده است، حاجتی به اکراه نیست، بلکه انسان می‌باید خود یکی از دو طرف فعل و عاقبت ثواب و عقاب را اختیار کند، از آنجا که حقائق دینی منکشف و طریق آن با بیانات الهی و ایضاحات سنت نبوی واضح شده است، لذا می‌توان گفت که دین رشد است، رشد در تبعیت از دین و غیّ در ترک و پشت‌کردن به آن است، بنابراین موجبی باقی نمی‌ماند که کسی کس دیگر را بر دین مجبور کند.» (***المیزان***، ج ۲، ص ۳۴۲ــ۳۴۳)

سومین آیه‌ای که در بحث اکراه قابل ذکر است استدلال حضرت نوح(ع) است پس از این‌که قومش او را تکذیب کردند: قال یا قوم ارأیتم ان کنت علی بیّنة من ربی و آتانی رحمة من عنده فعمیّت علیکم انلزمکموها و انتم لها کارهون (هود / ۲۸) «ای قوم من، اگر من بر نشانه‌ای روشن از پروردگارم باشم و از جانب او به من رحمت واصل شده باشد، اما این همه بر شما پوشیده مانده

باشد، آیا می‌پندارید که شما را بر رویهٔ خودم مجبور می‌کنم در حالیکه شما آن را نمی‌پسندید؟» مراد از بیّنه، معجزه‌ای است که بر ثبوت رسالت دلالت می‌کند، منظور از رحمت اعطایی کتاب و علم است. نوح نبی (ع) بر نکتهٔ بسیار مهمّی انگشت گذاشته است. او علی‌رغم این‌که در رسالت الهیش ذره‌ای تردید ندارد و برای هدایت قومش معجزه و کتاب و علم دارد و به حقانیت راهی که در پیش دارد یقین دارد، با این همه با یک واقعیت تلخ مواجه است «فعمیّت علیکم» علم و معرفت نوح بواسطه جهل و تنفر قوم از حق مخفی مانده است، با این‌که نوح ذره‌ای در انجام وظیفه کوتاهی نکرده است، آنان را متذکر شده و تعالیم دین را در بین آنان منتشر کرده است، اما آنان عناد می‌ورزند، استکبار می‌کنند خداوند از زبان نوح می‌پرسد: آیا بر ما واجب است که شما را بر پیمودن راه حق مجبور کنیم؟ استفهام انکاری است، یعنی پیامبر الهی حق ندارد معاندین را بر پذیرش دین مجبور کند، حجت بر چنین مردمی تمام شد، حقیقت بر آنها واضح شده، با این همه ایمان نمی‌آورند. به فرمودهٔ علامهٔ طباطبایی «این آیه از جلمه آیات نافی اکراه در دین بر این دلالت دارد که این حکم از احکام دینی تشریع شده در اقوم شرایع الهی یعنی شریعت نوح(ع) است و هنوز به اعتبار خود باقی است و نسخ نشده است.» (*المیزان*، ج ۱۰، ص ۲۰۷).

استدلال قوی این آیه به دین منحصر نمی‌ماند. این استدلال عمومیت دارد و بدون هیچ تردیدی حوزهٔ سیاست و فرهنگ را نیز دربرمی‌گیرد. اگر حاکمیت طریقه و برنامه و سیاستی را حق می‌داند و بر حقانیت راه و روش خود نیز دلیل دارد، اما شهروندان جامعه به هر دلیلی راه و روش حقِ حاکمیت را نمی‌پذیرند، و زیر بار حق نمی‌روند، مطابق نص این آیه حاکمیت حقّ ندارد راه و رویهٔ حقّ خود را بر مردمی که آن را نمی‌پذیرند تحمیل کند. به عبارت دیگر بدون رضایت مردم حق نداریم امری را هرچند درست و حق به آنها تحمیل کنیم. بیاد داشته باشیم در جوامع بشری و در غیبت حضرات معصومین(ع) نه سیاستها و رویه‌های حکمرانان از معجزه و کتاب نوح بر حق‌تر است، و نه هرکسی که با روش و منش حکام مخالفت می‌کند لزوماً از سر عناد و استکبار مخالفت کرده است، چه‌بسا در این مخالفت با سیاستهای رسمی محقّ باشد، با این همه این قاعدهٔ جاودان قرآن به ما می‌آموزد: «انلزمکموها و انتم لها کارهون» آیا می‌پندارید ما حق داریم شما را بر طریقهٔ خودمان الزام کنیم، در حالیکه شما از طریقهٔ ما کراهت دارید. اگر پیامبران بر اجبار و تحمیل در دین مجاز نیستند، بطریق اولی عالم وعامی، فقیه و غیرفقیه مجاز نیستند نظر و سلیقه و عقیدهٔ خود را به دیگران تحمیل کنند. خلاصه با زور نمی‌توان کسی را به بهشت برد، اگر نمی‌فهمند و نمی‌خواهند، به جهنم! بگذارید آزادانه به جهنم بروند، اسلام اجازه نداده مردم را با زنجیر به بهشت ببریم. این یعنی آزادی، آزادی فرهنگی و سیاسی.

البته دین و سیاست اگرچه در عدم جواز اکراه و اجبار مشترکند، در ملاک عدم جواز اکراه متفاوتند، دین از امور قلبی است و همانند دیگر امور قلبی اکراه برنمی‌دارد، اکراه‌ناپذیر است، اما سیاست از اموری است که ملک عمومی مردم است، و جواز ورود در آن رضایت عامه است اگر

جامعه‌ای خط مشی سیاسی خاصی را نمی‌پذیرد، هیئت حاکمه مجاز نیست، آن خط مشی خاص را بر آنها تحمیل کند، بدون این‌که رضایت آنها را تحصیل کند. لذا هر دو حوزه اکراه و اجبار و تحمیل ممنوع است هرچند با دو ملاک. اسلام نه‌تنها تحمیل دین و اکراه و اجبار را تجویز نکرده بلکه صریحاً به پیامبر تذکر می‌دهد که تو صاحب سلطه و سیطره بر مردم نیستی، تو وکیل مردم نیستی، وظیفهٔ تو فقط ابلاغ پیام است. فذکر انّما انت مذکر لست علیهم بمصیطر (غاشیه / ۲۲ـ۲۱) «پس یادآوری کن تو تنها یادآورنده‌ای، تو بر ایشان سیطره نداری» و لو شاءالله ما اشرکوا و ما جعلناک علیهم حفیظاً و ما انت علیهم بوکیل (انعام / ۱۰۷) و اگر خداوند می‌خواست مردم مشرک نمی‌شدند ما ترا نگهبان مردم نکرده‌ایم، تو وکیل مردم نیستی. از این آیات این استفاده را می‌توان کرد که در حکومت دینی حداقل در حوزهٔ امور دینی و از زاویهٔ دین نمی‌توان مردم را به اکراه و اجبار به چیزی واداشت.

ششم: یکی از تعالیم اجتماعی قرآن کریم امر به معروف و نهی از منکر است. «ولتکن منکم امّة یدعون الی‌الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر و اولئک هم‌المفلحون.» (آل عمران / ۱۰۴) «می‌باید از شما امتی باشند که به خیر دعوت کنند، به معروف امر کنند، از منکر نهی کنند، اینان رستگارانند.» والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر (توبه / ۷۱) «مردان و زنان مؤمن بعضی اولیاء بعضی دیگرند، به معروف امر می‌کنند و از منکر نهی می‌نمایند». عمل به امر به معروف و نهی از منکر ضامن سلامت جامعهٔ دینی است و ترک آن عامل انحراف جامعه از حق و دین و باعث سیطرهٔ اشرار و نابکاران خواهد شد. در وصیت امیرالمؤمنین(ع) آمده است: «لا تترکوا الامر بالمعروف والنهی عن المنکر فیوّلیٰ علیکم شرارکم ثم تدعون فلایستجاب لکم» (***نهج‌البلاغه***، نامهٔ ۴۷) «امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید، والا بدکارانتان بر شما مسلط می‌شوند، سپس دعا می‌کنید اما مستجاب نمی‌شود.» این فریضهٔ دینی اختصاص به انحرافات جزئی و مورد مشخصی ندارد، اگر حکومت نیز مرتکب منکر شد و از مسیر حق منحرف شد و به عبارت دیگر نامشروع شد، مشمول این فریضه می‌شود. اما انجام این فریضه در بعد اجتماعی آن نیازمند آزادی سیاسی است. مردم می‌باید آزاد باشند که اگر خطایی در حکومت تشخیص دادند آن را تذکر دهند، اگر معروفی زیر پا گذاشته شد، امر به معروف کنند و اگر حکومت مرتکب منکری شد، او را نهی از منکر کنند. امر به معروف و نهی از منکر با انتقاد حوزهٔ مشترک دارد. اگر در جامعه‌ای افراد از تبعات امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حکومت واهمه داشته باشند این فریضه انجام نخواهد گرفت. واضح است که با سلب آزادی از جامعه عمل به این فریضه دشوار و دشوارتر می‌شود، اما هرگز به‌طور کلی ساقط نمی‌شود. اما با بالارفتن هزینهٔ آن، عاملین آن تقلیل می‌یابد. امر به معروف و نهی از منکر در حوزهٔ اجتماعی و سیاسی باعث آزادی است و برای رسیدن به آزادی نیز باید از این فریضه در چهارچوب ضوابط شرعی استفاده کرد.

مبانی آزادی‌های سیاسی در سنت

هفتم: نصیحت به ائمهٔ مسلمین. از جمله اموری که بر ضرورت آزادی‌های سیاسی در اندیشهٔ اسلامی دلالت می‌کند، فریضهٔ نصیحت به ائمهٔ مسلمین است. نصیحت یعنی خیرخواهی. خیرخواه انسان کسی است که اگر دید او درست می‌رود او را تأیید کند و اگر بر خطا می‌رود، خطا را به او تذکر دهد تا راه خود را اصلاح کند. مترادف نصیحت در ادبیات سیاسی معاصر واژهٔ «انتقاد» است. انتقاد لزوماً مخالف‌سرایی نیست، بلکه انتقاد عبارت است از محک‌زدن، سره را از ناسره جداکردن و مشخص‌کردن نقاط ضعف و قوت یک نظریه یا تفکر یا رویه. خیرخواهی اقتضا می‌کند اگر در راه فردی چاه باشد او را از وجود چاه باخبر کنیم و از سقوطش در چاه برحذر بداریم ولو او را ناخوش آید، اگر از عازم قعر چاه تعریف کردیم، این دیگر نصیحت و خیرخواهی نیست. به لحاظ دینی نصیحت و خیرخواهی نسبت به همه آحاد جامعه لازم است، اما بالاترین نصیحت‌ها متعلق به رفیع‌ترین مقامات است. به عبارت دیگر نصیحت از جمله حقوق برادران دینی نسبت به یکدیگر است. اما نصیحت به ائمه مسلمین از جمله حقوق دولت بر ملّت است. از این حق به فریضه تعبیرشده، یعنی شرعاً همچنانکه نماز صبح واجب است، نصیحت به ائمهٔ مسلمین نیز واجب است. اسلام نه‌تنها به کوچکترین شهروندان جامعه اجازه داده است که از ارباب قدرت انتقاد کنند بلکه این مهم را به‌عنوان یک وظیفهٔ دینی واجب شمرده است. این فریضه در روایات متعدّدی مطرح شده است، تا آنجا که می‌توان مضمون این روایات در حد تواتر یا حداقل استفاضه دانست. ثقةالاسلام کلینی باب مبسوطی به این مهم در بحث ایمان و کفر کتاب پرارج ***کافی*** اختصاص داده است. یکی از قوی‌ترین این روایات روایتی است که حداقل با هفت سند مختلف از امام صادق(ع) از پیامبر(ص) روایت شده که ایشان در آخرین سال عمر شریفشان در خطبه‌ای عمومی در مسجد خیف فرمودند: ثلاث لا یَغُلُّ علیهنّ قلب امرئٍ اخلاص العمل لله، والنصیحة لائمه المسلمین واللزوم لجماعتهم (***کافی***، ج ۱، ص ۴۰۳، کتاب الحجة، باب ما امر النبی(ص) بالنصیحة لائمةالمسلمین، حدیث ۱) «قلب مسلمان در سه چیز خیانت نمی‌کند: اخلاص عمل برای خدا، نصیحت به رهبر مسلمانان، همراهی با جماعت ایشان.»

نسبت به خدا: اخلاص، نسبت به مردم: وحدت، نسبت به دولت و حکومت: نصیحت. اگر در جامعه‌ای این سه اصل رعایت شود آن جامعه اسلامی و پیامبرپسند است.

امیرالمؤمنین(ع) نصیحت را از جمله حقوق متقابل دولت و ملت برشمرده است: ایهاالناس ان لی علیکم حقاً و لکم علیّ حقّ، فامّا حقّکم علیّ فالنصیحة لکم... و اما حقّی علیکم فالوفاء بالبیعة، والنصیحة فی‌المشهد و المغیب....» (***نهج‌البلاغه***، آخر خطبهٔ ۳۴) «ای مردم، من بر شما حقی دارم و شما نیز بر من حقی دارید، اما حق شما بر من نصیحت به شماست... و اما حق من بر شما وفا به بیعت و نصیحت در پنهان و آشکار است...» در این‌که دولت می‌باید خیرخواه و ناصح و منتقد ملت باشد تردیدی نیست، اما امام علی ملّت را هم ناصح و خیرخواه دولت معرفی می‌کند، مردم موظفند چه

محرمانه و مخفی و چه آشکار و علنی شخص اوّل حکومت را نصیحت کنند، از او انتقاد کنند، و آنچه خیر و مصلحت می‌دانند با او در میان بگذارند. اما نصیحت به رهبری را مقید به مغیب و خصوصی و محرمانه و پنهانی نمی‌کند، و انتقاد آشکار را از ولی امر مسلمین مساوی تضعیف وی نمی‌شمارد.

خلیفهٔ دوّم در آغاز حکومتش به منبر می‌رود و به مردم اعلام می‌کند که ای مردم اگر اشتباه کردم، به من تذکر دهید تا خود را اصلاح کنم. بادیه‌نشینی تازه مسلمان برمی‌خیزد و می‌گوید: ای خلیفه، اگر از راه راست منحرف شدی، با همین شمشیر آخته راستت می‌کنیم. میزان آزادی سیاسی در صدر اسلام در این حد بود، بی‌شک در عصر ما عمل به وظیفهٔ نصیحت به حاکمیت در قالب نمایندگی مجلس، تشکل در احزاب و انجمنها و شوراها، راه‌پیمایی‌ها و تظاهرات قانونی، و مهمتر از همه مطبوعات و هنر ابراز می‌شود.

لازمهٔ عمل به فریضهٔ نصیحت به ائمهٔ مسلمین، آزادی سیاسی است. اگر در جامعه‌ای آزادی نباشد و به‌ویژه آزادی بعد از بیان نباشد و کسی جرأت انتقاد از عملکرد دولت و رهبر نکند، آنکه بیش از همه آسیب خواهد دید خود حاکمیت است، جامعه‌ای که خود را از نعمت انتقاد مردم از حکومت محروم کرده باشد، پرورشگاه ریاکاران، متملقان و چاپلوسان خواهد بود. ظاهرسازان هرگز اجازه نخواهند داد آنچه خیر و صلاح واقعی جامعه است محقق شود.

هشتم: سیره نبوی مبتنی بر مشورت است. خداوند پیامبرش را به مشورت امر کرده است و شاورهم فی‌الامر، با مردم در امور مشورت کن. و از جمله صفات مؤمنان مشورت شمرده است: و امرهم شوری بینهم، کار مؤمنان با مشورت با یکدیگر است. آنچه مسلمانان از پیامبر می‌شنیدند، ابتدا از او می‌پرسیدند: آیا آنچه می‌گویی حکم خداست یا نظر خودت است؟ اگر می‌فرمود حکم خدا و آیهٔ قرآن است، مؤمنان می‌گفتند سمعاً و طاعةً، حکم خدا را بر سر می‌گذاشتند و بحثی نبود، اما اگر می‌فرمود: نظر خودم است، در آن صورت مؤمنان و صحابه با پیامبر بحث می‌کردند، نظر خود را می‌گفتند، نظر پیامبر را نقد می‌کردند، در پایان چه بسا پیامبر نظر آنان را می‌پذیرفت و از نظر ابتدایی خود عدول می‌کرد. پیامبر نمی‌فرمود چون من معصوم هستم، یا چون من با عالم غیب ارتباط دارم، یا چون منصوب خداوند هستم، یا چون ولی امر و رهبر و زمامدار شما هستم، پس حرف حرف من است، و سخن کوتاه. عصمت در تلقی و ابلاغ وحی است، پیامبری که در قضاوت می‌باید به بیّنه و قسمِ متنازعین استناد کند، واضح است که در حوزهٔ سیاست نیز می‌باید به اطلاعات و داده‌های انسان‌های عادی اتکا کند لذا باب خطای جایز بشری مفتوح می‌شود. نصب از جانب خداوند هرگز باعث نشد پیامبر خود را از آراء مردم و به‌ویژه مصلحان و ناصحان بی‌نیاز ببیند. زمامداری پیامبر و شخص اول جهان اسلام باعث نشد بین او و مردم فاصله و حاجب باشد. سراغ نداریم، اگر کسی نظر مخالف پیامبر ابراز کرده باشد، برایش مشکلی ایجاد شده باشد. خلق حسن نبوی باعث شده بود، زمانی که پیامبر پس از استماع آراء مختلف اصحاب تصمیمی اتخاذ می‌کرد،

همهٔ مؤمنان گردن می‌نهادند. پیامبر در جنگ احد در مورد موضع جنگ نظر یاران را بر نظر خود مقدم کرد. در جنگ خندق به پیشنهاد سلمان فارسی عمل کرد. پیامبر با مشورت با یارانش با شور با مردم به آنان شخصیت می‌داد، آنان را در تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها دخالت می‌داد. اینها تمرین سیاست است و پیامبر معلمی دلسوز در همهٔ صحنه‌ها بود.

لازمهٔ لاینکف رجوع به رأی مردم و مشورت با آنان، آزادی است. اگر مردم آزاد نباشند تا بدون ترس و واهمه مافی‌الضمیر خود را با حکمرانان در میان بگذارند، مشورت معنی پیدا نمی‌کند. مشورت با مردم ارزش‌دادن به مردم است. اعتماد کردن به مردم است، اعتماد امری متقابل است، حکومتی که به مردم خود بی‌اعتماد است، اطمینان داشته باشد مردم نیز به آن حکومت بی‌اعتماد خواهند بود. حکومت بر شهروندان رشید و باشخصیت افتخار است والاّ قیمومت و ولایت بر محجورین و جهال و بی‌خردان و مشتی نادان و بی‌اطلاع و افراد غیر قابل اعتماد چه فخری دارد؟ هنر پیامبر این بود که از عقب‌افتاده‌ترین انسان‌های عصر خود نسلی مطلع، مؤمن، بصیر و فداکار تربیت کرد، و این نبود جز با شیوهٔ آزادمنشانهٔ وی در مواجه با مردم. پیامبر تا آنجا که مخالفتی با احکام الهی پیش نمی‌آمد، به رأی مردم عمل می‌کرد و مردم در عصر وی در این قلمرو ــ یعنی قلمرو مباحات شرعی ــ کاملاً آزاد بودند.

مشورت با مردم امروز نهادینه شده است. نهادهایی همانند شوراهای محلّی یا مجلس شورا و هکذا گردش آزاد اطلاعات در وسایل ارتباط جمعی از جلوه‌های مشورت در عصر ماست. می‌توان در صورت و ظاهر مجلس و پارلمان داشت، اما در عمل و واقع با شورا و آزادی در ستیز بود و آنچه مهم است واقع و عمل است نه شعار و ظاهر. پیامبر اسلام پیامبر رحمت بود، رحمت للعالمین، او حتی مخالفانش را شرمندهٔ الطاف خود کرد. کدام رهبر انقلابی را سراغ دارید که خانه مخالفش ــ ابوسفیان ــ را مأمن اعلام کند؟ در بارهٔ روش و منش نبوی سخن بسیار است، اما قدر مسلم این است که پیامبر هرگز استبداد نورزید و آزادی‌های سیاسی را در کنار احکام و حدود الهی پاس داشت.

نهم: سیرهٔ علوی سند ارزشمند آزادی‌های سیاسی در اسلام شیعی است. آزادی در حکومت امام علی(ع) موضوع بحث مستقلی است، در این مجال تنها به چند نمونه اشاره می‌کنم و امید آن دارم که در فرصتی دیگر توفیق بیان همهٔ ابعاد آزادی در سیرهٔ علوی را داشته باشم.

یک: آزادی در بیعت. علی را تودهٔ مردم آزادانه انتخاب کردند. با آزادی و اختیار کامل، اکثریت اصحاب و مردم با وی بیعت کردند، علی کسی را به بیعت مجبور نکرد و آنان را که با او بیعت نکرده بودند در کمال آزادی و بدون هیچ محدودیتی از جانب امام(ع) در حکومت وی زندگی کردند. یعنی اوّلاً آزادی در انتخاب اوّلیه حاکم، ثانیاً آزادی در بیعت با وی، ثالثاً آزادی مخالفانی که با وی بیعت نکردند. امام علی(ع) خود قبل از همه کس بر آزادی بیعت بر خود آگاه است و بر آن تکیه می‌کند: و بایعنی الناس غیر مستکرهین و لا مجبرین بل طائعین مخیرین (***نهج‌البلاغه***، نامهٔ اوّل) «مردم بدون اکراه و اجبار و از سر میل و اختیار با من بیعت کردند.» با این‌که کبار اصحاب رسول‌الله(ص)، بدریون

و شرکت‌کنندگان در بیعت عقبه همگی با علی(ع) بیعت کردند[۱]، اما معدودی نیز با علی(ع) بیعت نکردند، و تاریخ نام آنها را به دقت ثبت کرده است. آنان که حاضر نشدند با علی(ع) بیعت کنند عبارتند از: سعدبن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر، اسامة بن زید، حسان بن ثابت، مغیرة بن شعبة، زیدبن ثابت، کعب بن مالک، نعمان بن بشیر، رامغ بن خدیج، قدامة بن مظعون و عبدالله بن سلام.[۲] امام(ع) با این یازده نفر چه کرد؟ واضح بود که اینان با امام مفترض‌الطاعة بیعت نکرده‌اند، اما علی(ع) چون از امتناعشان از بیعت و مخالفتشان با حکومت آگاه شد، با آنان برخورد نکرد و آنها را تحت فشار قرار نداد و احدی را به بیعت خود مجبور نکرد.[۳] نه به آنان که با او بیعت کرده بودند، امتیاز داد، نه نسبت به آنان که از بیعت او سرباز زده بودند تضییق و قطع حقوق از بیت‌المال مقرّر کرد. مردم در زمان امام علی در بیعت با حکومت آزاد بودند. چون مالک اشتر از امام خواست تا مخالفانی که از بیعت او سرباز زدند، تحت فشار قرار دهد تا بیعت کنند، علی(ع) با هرگونه فشار و محدودیتی برای آنها مخالفت کرد و آنان را آزاد گذاشت و به آنان فرمود: بر شما باکی نیست. و شخصاً امنیت و آزادی آنان را تضمین نمود.[۴]

در واقعه‌ای دیگر چون امام قصد عراق کرد و مردم را به تجهیز برای جنگ دعوت نمود، سعدبن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر، محمدبن مسلمة و اسامة بن زید بهانه آوردند و مخالفت ورزیدند. مالک اشتر نزد امام(ع) آمد و استدلال کرد که «چون بیعت با علی(ع) بیعت همگانی بوده است و هرکس با آن مخالفت کند در خور سرزنش و عیب‌جویی است، پس اینان را که قصد مخالفت با بیعت همگانی دارند نخست با زبان به بیعت دعوتشان کن و اگر نپذیرفتند به زندان روانه‌شان کن تا ادب شوند» امام در پاسخ اشتر می‌فرماید: «بل ادعهم و رأیهم الذی هم علیه»[۵] من آنان را با نظری که برآنند رها می‌گذارم. کاری به کارشان ندارم، به زندانشان نمی‌افکنم. بحث از معصیت و گناه این افراد مسئله‌ای است و بحث از آزادی مخالفتشان مسئلهٔ دیگری است. در حکومت علوی می‌توان بیعت نکرد، دعوت به جهاد از سوی امام مفترض‌الطاعة را نپذیرفت و با این همه به زندان نیفتاد، به اعدام و شکنجه محکوم نشد و آزاد باقی ماند.

دو: احترام به آراء عمومی. مرحوم نائینی که از بزرگترین متفکران اندیشهٔ سیاسی شیعه است در کتاب پرارج ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة*** که پایهٔ تئوریک مشروطیت به لحاظ دینی و فقهی است ادله‌ای برای رجوع به رأی اکثریت ذکر کرده است: یکی عمل رسول اکرم(ص) به رأی اکثریت اصحاب در غزوهٔ احد و غزوهٔ احزاب، دیگری «همچنین موافقت حضرت سید اوصیاء علیه و آله افضل‌الصلوة

---

۱. شیخ مفید، ***النصرة لسید العترة، مصنفات الشیخ المفید***، ج ۱، ص ۹۰ـ۹۱.

۲. طبری، ***تاریخ‌الرسل والملوک***، ج ۴، ص ۴۲۹ـ۴۳۱؛ ابن اثیر، ***الکامل فی‌التاریخ***، ج ۳، ص ۱۹۲ـ۱۹۱؛ سبط ابن الجوزی، ***تذکرة‌الخواص***، ص ۶۱.

۳. اسکافی، ***المعیار والموازنة***، ص ۵۲.

۴. بلاذری، ***انساب الاشراف*** (بیروت، ۱۴۱۷، دارالفکر) ج ۳، ص ۹ـ۸؛ خوارزمی، ***المناقب***، ص ۱۵.

۵. دینوری، ***اخبارالطوال***، ص ۱۴۳.

والسلام در قضیهٔ میشومهٔ تحکیم با آراء سوء اکثر، که فریب رفع مصاحف شامیان را خورده بر آن متفق شدند، و فرمایش حضرت که فرمود نصب حکمین ضلالت نبود، بلکه سوء رأی بود، چون اکثر بر آن متفق شدند موافقت کردم»[1] در جنگ صفین پس از این‌که معاویه به نیرنگ عمروعاص قرآنها را بر سر نیزه کرد و جمع کثیری از سپاهیان علی(ع) فریب خوردند و خواستار پایان جنگ شدند، قرار شد جنگ با حکمیت خاتمه یابد. نماینده‌ای از سوی لشکر امام و نماینده‌ای از سوی لشکر شام. امام علی‌رغم این‌که صلاح را در ادامهٔ جنگ می‌دانست، اما چون اکثریت اصحابش مایل به آن بودند، آن را پذیرفت، هرچند حَکَمی که امام معرفی کرد از سوی اصحاب پذیرفته نشد و ابوموسی اشعری از سوی سپاه کوفه به دیدار عمروعاص رفت که به سادگی قافیه را به آن نیرنگباز باخت. مرحوم نائینی به‌عنوان یکی از فقهای بزرگ معاصر از این سیرهٔ علوی اعتبار رأی اکثریت ــ در حوزهٔ مباحات شرعی ــ را استفاده کرده. این یکی از ادلهٔ آزادبودن مردم در زمان علی(ع) حتی در شرائط جنگی است.

سه: یکی از اسناد پرافتخار آزادی در کلمات امام علی(ع) خطبه‌ای است که امام در صحنهٔ جنگ صفین ایراد کرده‌اند.[2] این خطبه آکنده از قواعد و اصول و پایه‌هایی است که توجه به آنها به تبیین ابعاد مختلف اندیشهٔ سیاسی اسلامی کمک فراوانی می‌کند.

«فقد جعل‌الله سبحانه لی علیکم حقاً بولایة امرکم، و لکم علیّ من الحقّ مثل الذی لی علیکم والحق اوسع الاشیاء فی‌التواصف، و اضیقها فی‌التناصف، لا یجری الا جری علیه و لایجری علیه الا جری له، و لو کان لاحد ان یجری له و لایجری علیه لکان ذلک خالصاً لله سبحانه دون خلقه» «خداوند سبحان با حاکمیت من بر شما برای من حقّی بر شما قرار داده است، همانگونه که مرا بر شما حقی است، شما را نیز بر من حقّی است. حق فراخترین اشیاء در توصیف و تنگ‌ترین اشیاء در وقت عمل و انصاف. کسی بر دیگری حقی ندارد مگر این‌که آن دیگری را هم بر او حقی است، و آن دیگری را حقی بر او نیست مگر این‌که او را هم حقی است، و اگر کسی را بر دیگری حقی باشد که دیگری را بر او حقی نباشد، چنین حقّی مختص به خداوند سبحان است، و خلائق را چنین حقی نیست.

به فرمودهٔ امیرالمؤمنین(ع) در حوزهٔ بشری تمامی حقوق دوطرفه است، یعنی مطلق حقوق انسانی دوطرفه است، و حق یک‌طرفه منحصر به خداوند است اگر کسی بر دیگر حقی دارد، آن دیگر نیز بر این کس ذی‌حق است، کسی که می‌پندارد بر همگان حق دارد و احدی بر او حقی ندارد، این خدایی‌کردن است. دعوی خدایی است.

«ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض‌الناس علی بعض، فجعلها تتکافأ فی

---

۱. میرزای نائینی، ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة***، ص ۸۳ ــ ۸۲.

۲. ***نهج‌البلاغه***، خطبه ۲۰۷ (فیض‌الاسلام) و خطبه ۲۱۶ (صبحی صالح).

وجوهها و یوجب بعضها بعضاً و لایستوجب بعضها الاّ ببعض و اعظم ماافترض سبحانه من تلک‌الحقوق حق‌الوالی علی‌الرعیة و حق‌الرعیة علی‌الوالی فریضة فرضها الله سبحانه لکل علی کل. فجعلها نظاماً لا لفتهم و عزّاً لدینهم، فلیست تصلح الرعیة الا بصلاح الولاة و لا تصلح الولاة الاّ باستقامة الرعیة» «خداوند سبحان از جمله حقوق خود برای بعضی مردم بر بعضی دیگر حقوقی را واجب کرده، و این حقوق را در حالات مختلف برابر گردانیده، و بعضی آنها را در مقابل بعض دیگر واجب کرده، و برخی از این حقوق جز به ازاء برخی دیگر تحقق نمی‌یابد، بزرگترین حقوق واجب شده از سوی خداوند سبحان حق والی بر مردم و حق مردم بر والی است، فریضه‌ای که خداوند بر هریک از والی و رعیت واجب کرده است و آن را سبب الفت والی و مردم به یکدیگر و عزّت دینشان قرار داده است، حال مردم جز با نیکوشدن حکمرانان نیکو نمی‌شود و حکمرانان نیز جز با استقامت مردم [بر اجرای حقوق متقابل] نیکو نخواهند شد.»

از دیدگاه امام علی(ع) اوّلاً حقوق متقابل اجتماعی ریشه دینی و الهی دارد. ثانیاً: کلیهٔ حقوق بشری متکافئ است، هر حقی کفؤ و عدیل حق مقابل آن است. ثالثاً: کسی که حق دیگران بر خود را محترم نمی‌شمارد انتظار نداشته باشد تا دیگران حق او را رعایت کنند، وجوب عمل به هر حقی متوقف بر عمل طرف مقابل است، به‌عنوان مثال حق نفقه زن متوقف بر ایفای حق زناشویی مرد است و بالعکس. بر زن ناشزه نفقه تعلق نمی‌گیرد و مردی که نفقهٔ زوجه‌اش را نمی‌پردازد از همسرش نباید انتظار تمکین داشته باشد. رابعاً: حقوق متقابل دولت و ملت مهمترین حقوق بشری است. خامساً عزت دین و همدلی دولت و ملت، و صلاح ملک و میهن در گرو رعایت این حقوق از هردوسوست. راز بقای یک نظام در رعایت آن نظام به حقوق مردم است. زیرپاگذاشتن این حقوق از هردوسو جامعه را به تباهی و احکام را به تعطیل می‌کشاند. در جامعه‌ای که حقوق دولت و ملت رعایت نشود، نیکان ذلیل و اشرار عزیز می‌شوند «فهنالک تذلّ الابرار و تعزّ الاشرار».

راهکاری که امام علی برای عدم تحقق سقوط جامعه ــ ذلت ابرار و عزت اشرار ــ پیشنهاد می‌کنند، یعنی راه‌حل علوی برای ارتقاء معنوی و به زبان امروزی برای توسعهٔ سیاسی: «فعلیکم بالتناصح فی ذلک و حسن التعاون علیه... و لکن من وجوب حقوق‌الله علی العباد النصیحة بمبلغ جهدهم، والتعاون علی اقامة الحقّ بینهم و لیس امرؤ و ان عظمت فی‌الحق منزلته و تقدمت فی‌الدین فضیلته بفوق ان یعان علی ما حمّله‌الله من حقّه و لا امرؤ و ان صغّرته النفوس واقتحمته العیون بدون ان یعین علی ذلک او یعان علیه.» «پس در ادای آن حق بر شما باد اندرزدادن و کمک به یکدیگر... اما از جمله حقوق واجب خدا بر بندگان نصیحت به اندازهٔ توان و تعاون بر اجرای حق بینشان، هیچکس بی‌نیاز نیست از یاری‌شدن در آنچه خداوند بر او واجب کرده است، هرچند منزلت او در حق رفیع و در امر دین از متقدمین باشد. و هیچکس پائین‌تر از این‌که دیگری را برای ادای حق یاری کند یا او را یاری نمایند، نیست، هرچند مردم او را خرد شمارند و در دیده‌ها کوچک آید.»

راه‌حل علوی برای تحقق یک جامعهٔ سعادتمند و پویا این است: اولاً تناصح در ادای حق متقابل

دولت و ملّت. تناصح نصیحت طرفینی است. نصیحت دولت به ملت و نصیحت ملت به دولت، نصیحت تا آنجا که میسر است، و اشاره کردیم که نصیحت خیرخواهی و نقد و ارزیابی و شفقت است و معادل انتقاد مسئولانه در فرهنگ سیاسی معاصر ماست. ثانیاً لازمهٔ این تناصح تعاون است، یاری متقابل دولت و ملت به یکدیگر. تعاون بر اقامهٔ حق، محور حق است و والی و مردم هردو بیاری هم، حق را بپا می‌دارند. ثالثاً: هیچکس نمی‌تواند ادعا کند از این تناصح و تعاون بی‌نیاز است. هر حاکمی هرچقدر بلندپایه و عالی‌مقام و عالم و عادل و متقی محتاج تذکر و نصیحت و انتقاد مردم است. تقدم در دین و بلندپایگی اجتماعی ملاک بی‌نیازی از نصیحت و انتقاد نیست. رابعاً: برای اقامهٔ حق همهٔ آحاد جامعه به‌درد می‌خورند، به همهٔ آنها نیاز است، هیچکس را نمی‌شناسیم که در حرکت جامعه بسوی حق نتواند دخیل باشد، رونق ملک و نظام به یاری همگان است و در این راه احدی را خرد و بی‌مقدار ندانید. بزرگی یا کوچکی افراد نافی حقوق شرعی والی و مردم نمی‌تواند باشد.

در این هنگام فردی از میان جمعیت برمی‌خیزد و زبان به مدح و ثنای علی می‌گشاید و در کلامی طولانی او را می‌ستاید و مراتب فرمانبرداری خود را به گوش خلیفه می‌رساند. یا علی تو چه خوبی، بهترینی، چه فرمایشات حکیمانه‌ای، چه رهنمودهای داهیانه‌ای، چه بیانات پیامبرگونه‌ای. این تفضل الهی است که تحت خلافت شما هستیم. از فرمایشات شما بوی پیامبر به مشاممان می‌رسد. شما با این مداحی‌ها مأنوس هستید. اما امام علی(ع) در پاسخ این ثناگو آب پاکی بر دستش می‌ریزد و به نکاتی اشاره می‌کند که می‌باید نصب‌العین همهٔ فرمانروایان و رهبران در طول تاریخ قرار گیرد و آنان که به حبّ علی مفتخرند می‌باید به این سنت حسنه اقتدا کنند. علی(ع) به‌طور ریشه‌ای با مداحانه و ثناگویان برخورد می‌کند و تمایل رهبران به ستوده‌شدن را بشدت مذمت می‌کند:

«و انّ من اسخف حالات الولاة عند صالح الناس ان یظنّ بهم حبّ الفخر و یوضع امرهم علی اکبر و قد کرهت ان یکون جال فی ظنّکم انی احبّ الا طراء و استماع الثناء و لست بحمدالله کذلک» «از پست‌ترین حالات فرمانروایان نزد نیکوکاران این است که گمان برده شود فخر و خودستایی را دوست دارند، و کردارشان حمل بر خودخواهی و کبر گردد و من کراهت دارم از این‌که از مخیّلهٔ شما بگذرد که شنیدن ثناء را دوست دارم، سپاس خدا را که من چنین نیستم.» و لو کنت احبّ ان یقال ذلک لترکته انحطاطاً لله سبحانه عن تناول ما هو احق به من العظمة والکبریاء «و اگر هم دوست داشتم که مدح و ثنای من گفته شود، این میل را از جهت فروتنی برای خدای سبحان که به عظمت و کبریاء سزاوارتر است رها کرده از خود دور می‌نمودم» و ربّما استعلی الناس الثناء بعدالبلاء» «چه بسا مردم مدح و ستایش را بعد از کوشش در کاری سخت شیرین می‌دانند.» فلا تثنوا علیّ بجمیل ثناء لاخراجی نفسی الی الله «از من به سبب این‌که نفس خود را یکسره به خدا سپرده‌ام تعریف نکنید.»، و الیکم من البقیة فی حقوق لم افرغ من ادائها و فرائض لابدّ من امضائها «از حقوقی که باقی مانده و از ادای آنها فارغ نگشته‌ام و واجباتی که ناچار به اجرای آنها هستم از من بپرسید.» فلا تکلّمونی بما تکلّم به‌الجبابره و لا تتحفظوا منی بما یتحفّظ به عند اهل البادره و لا تخالطونی بالمصانعة «با من

آن‌گونه که با جباران سخن می‌گوئید سخن نگوئید، و آن‌گونه که در برابر متکبران خشمگین خود را جمع می‌کنید، و از آنها پنهان می‌کنید، از من پنهان نکنید، با من با ظاهرسازی و چاپلوسی آمیزش ننمائید.» ولا تظنّوا بی استثقالاً فی حقّ قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی، فانّه من استثقل الحقّ ان یقال له و العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه «درباره من گمان بیجا نبرید که گفتن حق بر من سنگین باشد یا بخواهید مرا به بزرگی تعظیم کنید، زیرا کسی که گفتن حق یا پیشنهاد عدل بر او سنگین باشد، عمل به آن دو بر او سنگین‌تر است» «فلا تکفّوا عن مقالة بحقّ او مشورة بعدل، فانّی لست فی نفسی بفوق ان اخطئ ولا آمن ذلک من فعلی الاّ ان تکفی‌الله من نفسی ما هو املک به منّی «پس از حق‌گویی و مشورت عادلانه خودداری نکنید، زیرا من بالاتر از این نیستم که خطا کنم و از آن در کار خویش ایمن نیستم، مگر آنکه خدا مرا کفایت کند، که او بر من مالک‌تر است.»

مرحوم میرزای نائینی بعد از نقل بخشی از این خطبهٔ شریفه می‌نویسد: «چقدر سزاوار است ما مدعیان مقام والای تشیع اندکی در سراپای این کلام مبارک تامل کنیم و از روی واقع و حقیقت‌رسی و الغاء اغراض نفسیه این مطلب را بفهمیم که این درجه اهتمام حضرتش در رفع ابهت و هیبت مقام خلافت از قلوب امت و تکمیل اعلی درجات آزادی آنان و ترغیب و تحریصشان بر عرض هرگونه اعتراض و مشورت و در عداد حقوق والی بر رعیت یا حقوق رعیت بر والی‌شمردن آن، همچنین اشیروا علیّ اصحابی‌فرمودن‌های اشرف کائنات صلی‌الله علیه و آله بر طبق امر الهی عزّ اسمه برای چه مطلب بود؟ اگر با وجود مقام والی عصمت و استغناء از تمام عالم در اصابهٔ واقع، معهذا برعایت تحفظ از خطاء و اشتباه چنین اهتمام فرموده‌اند حاشا هم عن ذلک. پس لازم است که حداقل برای منع از تجاوزات عدیده این اساس سعادت را استوار داریم و اگر از برای تنزیه سلطنت حقهٔ ولایتیه از مجرّد تشبّه صوری به سلطنت‌های استبدادیه فراعنه و طواغیت امم و حفظ اساس مسئولیت و شورویت آن، و تحفظ بر آن دو اصل طیب و طاهر، حریت و مساوات آحاد است با مقام والای خلافت بوده ــ کما هوالظاهر بل المتعیّن ــ پس البته لازم است نحوهٔ سلطنت اسلامیه را اگرچه متصدّی مغتصب باشد بقدر قوه تحفظ کنیم، و اگر محض تعلیم است و از برای سرمشق ولاة و قضات و عمّال و بغرض التزام آنان به رفتار بر این نهج و عدم تخلّف از این دستورالعمل بوده پس لازم است تعلیم کنیم و علی کل حال زهی اسف و حسرت که ما ظالم‌پرستان عصر و حاملان شعبهٔ استبداد دینی چقدر از مدالیل کتاب و سنت و احکام شریعت و سیرهٔ پیامبر و امام خود بی‌خبریم؟» (*تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة*، ص ۵۶ــ۵۵).

آنچه میرزای نائینی فرموده، هنوز نیز به طراوت و تازگی باقی است و حکایت همان حکایت است. آری همصدا با نائینی حسرت و تاسف بخوریم که «ما حاملان شعبهٔ استبداد دینی چقدر از مدالیل کتاب و سنت و احکام شریعت و سیرهٔ پیامبر و امام خود بی‌خبریم.» بدون تعارف باید گفت اگر به مفاد این خطبه عمل نکنیم به استبداد به‌ویژه استبداد دینی خوشامد گفته‌ایم. علی(ع) فرمود رهبران و فرمانروایان دوست دارند از آنان تعریف شود، در منابر و بلندگوها و تریبونها آنان را

بستایند، عملکرد آنها را بهترین عملکرد بدانند، دائماً این‌گونه جوسازی کنند که بدون وجود این فرمانروا دنیا به آخر می‌رسد و مردم گمراه می‌شوند و فرمانروایی این حاکم عطیه‌ای الهی است، امام(ع) چنین تمایلی را سخیف می‌شمارد. می‌فرماید ثنای مرا مگوئید، از خوبیهایم مگوئید. بجای آن از حقوق و وظائفی که به عهده داشته‌ام و موفق به انجام آن نشده‌ام سؤال کنید.

در حکومت علی سؤال از خلیفه تضعیف نظام محسوب نمی‌شود، در حکومت علی سؤال از رهبری مقابله با حکومت شمرده نمی‌شود. به مردم تعلیم می‌دهد با علی همچون شاهان سخن نگوئید. مگر با جباران و شاهان چگونه سخن می‌گویند؟ دست بر زانو یا دست بر سینه، سر به زیر او را اعلیحضرت و مقام معظم و مقام همایونی خطاب می‌کنند، همچون بندگان در برابر خدایگان، چونان گنجشک در برابر عقاب می‌لرزند، کوتاه و شکسته و بریده سخن می‌گویند و از آن عالی‌مقام متکبر درخواست می‌کنند که عنایت فرموده گوشه چشمی بر او بیفکند و نه از سر استحقاق که از سر تفضّل حاجت او را برآورده سازد. علی می‌گوید با من این‌گونه سخن نگوئید، از من نترسید، با من صریح و قاطع و بی‌پرده سخن بگویید، نزد من چاپلوسی نکنید، تملق نگوئید.

در راه شام امام از شهر انبار می‌گذشت، دهقانان انبار به شیوه سلوک با شاهان ایران به تعظیم و احترام از اسبها پیاده شدند و دنبال سر حضرت شروع به دویدن کردند. به اصطلاح حضرت را اسکورت کردند و در فضایی صمیمی ابراز احساسات کردند. امام علی(ع) بجای آنکه آنان را به شیوهٔ دنیاپرستان تشویق کند و این‌گونه استقبال‌های سلطنتی را تقویت اسلام و نظام معرفی کند و خود غیرمستقیم این‌گونه مراسم را دامن بزند، فرمود: ما هذا الذی صنعتموه؟ این چه کاری است کردید؟ عرض کردند: خلق منّا نعظم به امراءنا. این عادت ما است که امیران و فرمانروایان خود را احترام می‌کنیم. حضرت علی(ع) ایشان را نکوهش کرد: والله ما ینتفع بهذا امرائکم و انکم لتشقّون علی انفسکم فی دنیاکم و تشقون به فی آخرتکم «بخدا قسم فرمانروایان شما از این کار سود نمی‌برند و شما با این رویه خودتان را در دنیا به رنج و در آخرت به بدبختی گرفتار می‌سازید.» (*نهج‌البلاغه*، حکمت ۳۶) اقتدا به علی عمل به سیرهٔ اوست والاّ در زبان دوستداران علی کم نیستند و سنگ علی به سینه‌زدن بدون عمل به سیرهٔ آن پیشوای آزادگان کار دشواری نیست.

نپندارید که گوش من برای شنیدن حق سنگین است. خیال نکنید من از استماع سخن حق خشمگین می‌شوم. کسی که شنیدن حق برایش سنگین باشد، قطعاً عمل به حق برایش سنگین‌تر و دشوارتر خواهد بود. حکومتی که به مخالف خود اجازه سخن‌گفتن، اجازه انتقادکردن نمی‌دهد، کجا توفیق عمل بر محور حق و عدالت پیدا خواهد کرد؟ اطمینان داشته باشید خفقان و سرکوب و محدودیت برای مخالفان سیاسی علامت بارز بیماربودن یک حکومت است. بعلاوه حکومتی که شنیدن حرف حق برایش سنگین باشد و برای مخالف خود زندان و شکنجه و محرومیت از حقوق اجتماعی منظور کند، هرگز حق ندارد خود را پیرو علی بخواند. سلوک در خط علی(ع) ضوابطی داردکه اولین آن آزادی به شیوهٔ علوی است. علی(ع) به صراحت همگان را دعوت می‌کند که آنچه

حق می‌دانند به او تذکر دهند و آنچه عدالت می‌دانند مشورت دهند.

در زمان ما عمل به این فرمان علوی با مطبوعات آزاد، اجتماعات آزاد، رادیو تلویزیون آزاد میسر است. اگر خود را حکومت دینی می‌خوانیم، اما اظهارنظر مخالفان سلیقه سیاسی خود را برنمی‌تابیم، اسمی بی‌مسمّی را یدک می‌کشیم. امام معصوم(ع) در حوزهٔ عمومی و اجتماعی علناً تصریح می‌کند: انی لست فی نفسی بفوق ان اخطئ، من ایمن از خطا نیستم، مگر خدا نظر لطفی کند. این درسی به همهٔ رهبران و فرمانروایان است که خود را خطاناپذیر ندانید، والا این اوّل انحراف و استبداد است. رهبری که با هاله‌ای از قداست، خطاناپذیری دین را به حساب خود می‌نویسد، خدایی می‌کند در حالیکه بنده‌ای بیش نیست، لذا علی(ع) تذکر می‌دهد: فانّما انا و انتم عبید مملوکون لرب لا ربّ غیره. من و شما بنده و مملوک خداوند واحدیم. بیاد داشته باشیم مقام «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» شایستهٔ ذات احدیت است. حکمرانانی که به مردم از طرق قانونی اجازهٔ سؤال، انتقاد و استیضاح نمی‌دهند خود را شریک خدا در این مقام کرده‌اند. و اسلام با نفی شرک آغاز می‌شود.

در پایان تذکر این نکته را لازم می‌دانم که قبل از بحث از آزادی‌های سیاسی در اسلام می‌باید دیدگاه خود را در بین نظریه‌های مختلف حکومت اسلامی مشخص کنیم. با قائل‌شدن به انتصاب حاکم از جانب خداوند و قول به عدم مشروعیت حکومت از جانب مردم، یا بنا بر قول به ولایت شرعی حاکم بر مردم نه وکالت دولت از سوی مردم، یا بنا بر قول مطلقه‌بودن اختیارات حاکم نه مقیدبودن اختیارات او به قانون و بالاخره با قول به لزوم حاکمیت صنف خاصی در جامعه مثلاً فقها یا اکتفا به شرایطی از قبیل کاردانی و امانتداری و ایمان، میزان آزادی‌های سیاسی به‌طور جدی تغییر می‌کند.

امیدوارم بحث از موانع آزادی سیاسی را در فرصتی دیگر توفیق ارائه داشته باشم. ضمن گرامی‌داشت دوباره یاد استاد اساتیدم مرحوم علامه طباطبایی و نیز مرحوم امام خمینی و آرزوی علو درجات برای آن دو عالم بصیر، خدا را به یگانگی‌اش می‌خوانم که انقلابی که بنام آزادی، استقلال، و عدالت در این کشور برپا شد و حکومتی که برای از جمله نهادینه کردن آزادی سیاسی بنام جمهوری اسلامی استقرار یافته است، بر این اصل اصیل بیش از پیش استوار و موفق بدارد. امیدوارم این تذکرات در استحکام آزادی‌های سیاسی در جمهوری اسلامی بکار آید.

گفتگو از منظر مبانی دینی[1]

● اصولاً تلقی شما از «گفت‌وگو» چیست؟

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. گفت‌وگو نوعی دادوستد فکری، تبادل نظر، ردوبدل‌کردن کالاهای فرهنگی با یکدیگر است. در گفت‌وگو وجود دو طرف و فرض مسئله یا مسائلی برای گفت‌وگو ضروری است. بنابراین، برای تحقق گفت‌وگو مقدماتی لازم است. اموری باید محقق شود تا گفت‌وگوی واقعی میسر شود. گفت‌وگو بین کسانی صورت می‌گیرد که احساس کنند در گفت‌وگو چیزی به‌دست می‌آورند. پس اگر کسی از ابتدا معتقد باشد که حق مطلقاً و تماماً نزد اوست، طرف گفت‌وگو واقع نمی‌شود، لذا مبنای گفت‌وگو این است که طرفین معتقد باشند هرکدام نصیبی از حقیقت دارند و می‌خواهند از رهگذر گفت‌وگو بهرهٔ خود را افزون کنند. بنابراین، هدف و غایت گفت‌وگو رشد و اعتلای فرهنگی طرفین و به تبع اعتلای فرهنگی جامعه است. اما برای تحقق گفت‌وگو مبنای دیگری نیز لازم است و آن این‌که طرفین مسائلی را هم قابل بحث بدانند، اگر ما مسئله‌ای را غیرقابل بحث بدانیم، دیگر گفت‌وگو در آن باره معنا نخواهد داشت. لذا هم باید معتقد باشیم که تمام حقیقت در مشیت ما نیست و این امکان وجود دارد که در گفت‌وگو بهره معرفتی ما افزایش یابد و هم باید مسئله موردنظر را قابل بحث بدانیم. در این صورت است که گفت‌وگو محقق می‌شود.

● گفته می‌شود فرهنگ دینی بیشتر استعداد مونولوگ را دارد تا دیالوگ، نظر شما در این باره چیست؟

○ سؤال بسیار خوبی است. من شخصاً در حوزه فرهنگ اسلامی سخن می‌گویم و با فرهنگ ادیان دیگر کار ندارم. حقیقت مسئله این است که ما در مقاطعی از تاریخ فرهنگ اسلامی با نوعی فقر و عسرت فرهنگی مواجه بوده‌ایم که در آن خبری از گفت‌وگو نبوده است. البته، در مقاطعی دیگر که دوره بسط فرهنگی و شکوفایی و رشد و اعتلای فرهنگ اسلامی بوده، حضور گفت‌وگو به‌طور آشکار و جدی مطرح بوده است. بنابراین می‌توان گفت بین «رشد فرهنگی» و «گفت‌وگو» در فرهنگ اسلامی نسبت مستقیمی برقرار است. شواهد تاریخی نیز گواه این مدعاست. حدود قرون چهارم و پنجم هجری، دوران طلایی فرهنگ اسلامی است. دورانی است که از یک سو فقهای بزرگی مثل شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و از دیگرسو، متکلمان طراز اولی چون

---

۱. روزنامهٔ *ایران*، ۲۱ و ۲۸ آذر ۱۳۷۴.

سیدمرتضی، شیخ مفید از شیعه و متکلمان بزرگی از معتزله و اشاعره و نیز در کناره اینها فلاسفه بزرگی همانند فارابی و ابن‌سینا و عالمان تجربی بزرگی همچون محمدبن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی حضور دارند. هیچ برهه‌یی از تاریخ اندیشه اسلامی با این کثرت متفکران مواجه نیست. جالب اینجاست که در این عصر می‌بینیم بین نحله‌های مختلف فکری در جامعه اسلامی، به‌سادگی دادوستد فکری برقرار است، مناظراتی شکل می‌گیرد، ردیه‌های مختلفی از علما با حفظ ادب علمی علیه یکدیگر نوشته می‌شود، بحث‌هایی میان متکلمان اشعری و معتزلی و شیعی درمی‌گیرد، مجادلاتی میان فلاسفه و عرفا رخ می‌دهد. در کنار این دوره، متأسفانه دوره‌هایی دیگر از تاریخ فرهنگ اسلامی را شاهد هستیم که دیگر از آن سماحت فرهنگی و تسامح فکری و وسعت نظر اسلامی خبری نیست و آن بحث‌ها، مناظرات و نقادی‌ها و دادوستدهای علمی و فکری میان علما صورت نمی‌گیرد.

فی‌المثل در قرن سوم، نوعی اخباریگری ابتدایی در جامعه شکل می‌گیرد و رشد می‌یابد. نماینده این نحله از تفکر، مرحوم شیخ صدوق یکی از محدثان بزرگ ماست. اما پس از چندی شیخ مفید این تفکر را برنمی‌تابد و نقدی عادلانه بر استاد خود ــ شیخ صدوق ــ می‌نویسد و باب گفت‌وگو را می‌گشاید. اما در حدود قرن دهم دوباره اخباریگری از مدینه سربرمی‌آورد و سیطره دوقرنه خود را در حوزه تفکر شیعی آغاز می‌کند و باب گفت‌وگو بسته می‌شود. بنابراین از نظر من، تاریخ فرهنگ اسلامی، به تناسب غلبه انواع تلقی‌ها از دین، در زمان‌های مختلف مورد قبض و بسط واقع شده است. گاهی گفت‌وگو مجال حضور یافته است و گاهی نه. لذا پاسخ سؤال این خواهد بود که چنین نیست که مطلق فکر دینی و فرهنگ اسلامی مانع گفت‌وگو باشد، بلکه یک تلقی خاص از فکر دینی مانع گفت‌وگو در جامعه بوده است نه هر تلقی. از این بیان این نتیجه را هم می‌توان گرفت که هرگاه فلسفه و عرفان در جامعه غلیظ‌تر شده، باب گفت‌وگو وسیع‌تر شده است. اگر در جامعه‌یی حکیمان و عارفان، آزادانه نتوانند دستاوردهای شهودی و عقلی خود را ابراز کنند، رشد و اعتلای فرهنگی و فکری با مشکلات جدی مواجه خواهد شد.

● به نظر می‌رسد فرمایشات شما با چند پرسش روبه‌روست. یکی این که حضور فلسفه و عرفان چه مقدار در تاریخ فکر دینی ما حضور جدی بوده است؟ دوم این که نگاه اجمالی به تاریخ فکر دینی خودمان حکایت از آن دارد که هرگاه یک برداشت و تلقی از دین در حوزه‌های فکری و فرهنگی جامعه غلبه می‌یافته مجال حضور و بروز تلقی‌های دیگر از دین را نمی‌داده. لذا در تاریخ فرهنگ اسلامی خود ملاحظه می‌کنیم بعضاً فقها، فیلسوفان یا عارفان را تحمل نمی‌کنند. اخباریان، اصولیان را برنمی‌تابند. اخباریان وقتی حاکمیت فکری پیدا می‌کنند، محدودیت‌ها و فشارهایی را بر اصولیان اعمال می‌کنند و همین‌طور اصولیان. بنابراین، بیش از آن‌که گفت‌وگو صورت گرفته باشد، طردکردنها و به حاشیه‌راندن‌ها بوده است. یعنی به‌طور کلی ما در تاریخ فکر دینی، نوعی عدم تحمل تلقی‌های دیگر از دین را شاهدیم، آیا این نظر شما را نقض نمی‌کند؟

○ حضور فلسفه و عرفان در فرهنگ شیعی حضوری جدی بوده است؛ تا جایی که شیعه متهم به مذهب عرفانی یا مذهب فلسفی شده است. این امر هم ناشی از تعالیم خاص اهل بیت و نوع نگرش این بزرگواران نسبت به تعالیم دینی بوده است. چون نوعاً آن بزرگواران به عمق مسائل نظر داشتند و مباحث و مطالب را در اوج عقلانیت یا شهود بیان می‌کردند لذا به گونه‌یی بوده است که هم قابلیت برداشت‌های عرفانی و هم قابلیت برداشت‌های فلسفی را داشته است. نهج‌البلاغه هم یک قابلیت فلسفی و هم قابلیت شدید عرفانی دارد و جالب اینجاست که اکثر فلاسفه ما شیعه هستند. به‌ویژه از قرون هشتم به بعد تقریباً فیلسوف غیرشیعه نداریم، لذا می‌توانیم بگوییم حداقل در تفکر شیعی حضور فلاسفه کم نبوده است. اما عرفان قصه دیگری دارد. عرفان نظری قبل از محی‌الدین تقریباً در بین شیعه رایج نبوده است، لیکن بعد از رشد حکمت متعالیه عملاً عرفان بشدت وارد فرهنگ دینی ما می‌شود و تقریباً از مکتب شیراز به بعد ما رگه‌هایی اشراقی و عرفانی را در آثار شیعی می‌بینیم تا آنجا که در قرون سیزدهم و چهاردهم ما فقیهان عارف و حکیمان عارف کم نداریم، مرحوم غروی‌اصفهانی، مرحوم علامه طباطبایی و امام خمینی(ره) نوعاً شخصیت‌ها و ستارگانی هستند که بعد فلسفی و بعد عرفانی آنان آشکار و عیان است. لذا حضور فلسفه و عرفان در فرهنگ اسلامی شیعی بسیار پررنگ می‌آید.

● در مقایسه با فقه چطور؟

○ دو جریان فلسفی و عرفانی به لحاظ عمق و دوام همواره در فرهنگ ما قابل اعتنا بوده است گرچه غالباً جریان فقهی غالب و مسلط بوده است. اما در مورد پرسش دوم بله این حقیقت است و حقیقت را نمی‌توان انکار کرد، نحوهٔ برخورد عمومی ما با یکدیگر خیلی مناسب نبوده است. این مسئله را کتمان نمی‌کنم، اما به شکل نسبی می‌گویم هرگاه که نحله‌های نقلی مسلط بوده‌اند، دایره تسامح و باب گفت‌وگو مضیق‌تر بوده و هرگاه که نحله‌های عقلی و شهودی مسلط بودند در نسبت با ایام تسلط نحله‌های نقلی باب گفت‌وگو واسع‌تر بوده است. این را من نسبی می‌بینم، اما اجحاف‌هایی که اخباریان نسبت به اصولیان و به‌عکس صورت گرفته است به‌طور کلی نشان از ضعف در تحمل آرای دیگران دارد.

● گاه پاره‌یی از عالمان بر اثر این فشارها و اجحاف‌ها مجبور به هجرت می‌شدند.

○ بله، تبعید محترمانه یا هجرت را شاهد بوده‌ایم. مشهورترین آن تبعید جناب صدرالمتألهین به کهک قم است. در این زمینه می‌توان به تبعید جناب ملامحمد صادق اردستانی از حوزهٔ اصفهان نیز اشاره کرد. اما این فشارها در مقایسه با دیگر فرهنگ‌ها از جمله فرهنگ مسیحی بسیار ناچیز است. تسامح و مدارا در فرهنگ اسلامی به نسبت بالا بوده است.

● جنابعالی فرهنگ عقلی را بستر گفت‌وگو می‌دانید، به نظر شما در فرهنگ عقلی دینی که از آن سخن می‌گفتید عقل چه جایگاهی داشته است، عقل را خادم دین می‌دانستند و از آن برای دفاع از دین مدد می‌جستند یا برای عقل عرصه و میدان آزاد و غیرملتزمی قائل بودند؟ به تعبیر دیگر، در

فرهنگ عقلی دینی که گفت‌وگو جریان داشته این گفت‌وگوها وجه کلامی داشته یا صبغه عـقلی و فلسفی محض؟

○ می‌توان گفت که عقل جایگاه واحدی نداشته است. ما در فرهنگ دینی، هم عقل خادم داریم هم عقل مخدوم. اما رویکرد غالب ــ حتی حکیمان ما ــ در مجموع رویکرد متکلمانه بوده است. حتی کسانی مثل فارابی ــ که این صبغه عقلی و فلسفی داشته است ــ وقتی با یک مسئله ایمانی و دینی برخورد می‌کنند، ملاحظه می‌کنیم که دغدغه دینی آنان را هرگز رها نکرده است و هـمیشه نـوعی تعامل بین عقل و دین در ذهن اینها مطرح بوده است. بحث توفیق یا عدم توفیق آنان بحث دیگری است، به‌طور کلی می‌توان گفت که حکیمان و متفکران ما غالباً دل به دو دلبر سپرده بودند: یکی عقل و دیگری وحی. البته با این بیان که آنان معتقد بودند که عقل و وحی در نهایت و نفس‌الامر همسو و سازگارند. لذا سعی‌شان را مصروف نشان‌دادن وفاق میان این دو می‌کردند.

● **اگر جهت یا هدف گفت‌وگو کشف حقیقت باشد آیا بحث و مجادلات کلامی می‌تواند این هدف را تأمین کند، یعنی در صبغه کلامی که حقایقی از پیش مفروض گرفته می‌شود، می‌توان عقلانیتی را که لازمهٔ گفت‌وگوست، تأمین کرد؟**

○ قطعاً متکلمان ما هیچ مسئله‌ای را غیرقابل بحث نمی‌دانستند. حتی مسئله توحید ــ که اساس و محور دین است ــ همواره محور مباحث کلامی بوده است. مثال بارز این امر، شبهه «ابن کـمونه» است. برای ابن کمونه به‌واسطه طرح شبههٔ منسوب به وی حادثه سوء و یا مشکلی پیش نیامده است. بله، بداخلاقی‌های بعضی فقیهان ظاهرگرا نسبت به عرفایی چون عین‌القـضات یـا سـهروردی یـا حلاج را نمی‌توان نادیده گرفت اما انصافاً اگر مسئله به شکل علمی مطرح شده باشد ــ مثل شـبهه ابن کمونه و مانند اینها ــ براحتی قابل طرح بوده، نمونه دوم مناظرات مـحمدبن زکـریای رازی بـا ابوحاتم رازی است. این دو عالم در آن زمان در برابر دیدگان مردم در مسئله فوق‌العـاده حسـاسی مانند نبوت با هم بحث کردند که به قول مرحوم مطهری چگونه ممکن است در شهر ری که قرن‌ها عاصمه جهان اسلامی است این‌گونه در مسئله نبوت بحث شده باشد. کتب کلامی ما فراوان حکایت از طرح شبهات و مباحث حساس دینی دارد، بنابراین بنده معتقدم صرف کلامی‌بودن بحث، مطلبی را غیرقابل بحث نمی‌کند و در کلام ما هر مطلبی قابل بحث است.

● **سخن در قابل بحث‌بودن یا نبودن نیست. بلکه سخن بر سر نوع بحث است، شما فرمودید کـه عالمان ما آنهایی که تعلق به نحله عقلی داشتند دو دلبر داشتند. اگر کسی دو دلبر داشته باشد و یکی از دلبرهایش دین باشد آیا می‌تواند فارغ از دین وارد گفت‌وگوی کاملاً عقلی شود؟**

○ بله! من شبیه این را در مباحث فقهی خودمان ذکر می‌کنم. فقهای ما کسانی همچون مرحوم شیخ انصاری ابتدا یک بحث آزاد را طرح می‌کردند و در آن بنابر قواعد عقلی پیش می‌رفتند و درنهایت می‌گفتند «هذا ما یقتضی‌القواعد» یعنی این چیزی است که قواعد اقتضا می‌کند و سپس وارد اخبار، روایات و اجماع می‌شوند و حتی بعضاً نتایج این دو روش را یکسان و یکسو نمی‌یافتند می‌گفتند که

اگر اجماع نبود، حق همین بود اما چه کنیم که اجماع هست. یعنی صرف این که ما ادله نقلی داریم هرگز جلوی بحث عقلی را نگرفته، لذا من این گونه بحث‌ها را شیوه فیلسوفانه و حکیمانه می‌دانم. به بیان دیگر، ما می‌توانیم اعتقاداتی داشته باشیم و در عین‌حال در یک بحث فیلسوفانه و حکیمانه شرکت کنیم و اعتقادات ما در بحث آزاد عقلی ما دخالت نکند، این ممکن است. به نظر می‌رسد روش و منش بسیاری از عالمان بزرگ ما در مجموع حکیمانه بوده است.

● برگردیم به تلقی شما از «گفت‌وگو»، شما فرمودید گفت‌وگو دو تا مقوم دارد:

یکی قابل بحث‌بودن موضوع و دیگری باور به این‌که تمام حق نزد یکی از طرفین نیست.

آیا بنابر مبانی دینی دو شرط اساسی فوق می‌تواند در جامعه دینی محقق شود. یعنی هر امری را بتوان در معرض نقد و بحث و گفت‌وگو قرار داد و باور داشت که طرف مقابل هم نصیبی از حق برده است.

○ اگر هر دو طرف عالم دین باشند، مشکلی نیست.

● اگر یک طرف عالم دین نباشد چه؟

○ اگر آن هم در رشته خود اهل نظر باشد، باز بحث می‌تواند مفید باشد. یعنی طرفین اهل علم باشند و در عرف جامعه علمی عالم محسوب شوند و به مسئله عالمانه نگاه کنند.

اگر فضای گفتگو علمی باشد هر مسئله‌ای در آن قابل بحث و گفت‌وگوست.

● اما در جامعه دینی نگرانیهایی در این باره احساس می‌شود. این نگرانی گاه متوجه وحدت و قوام اجتماعی است و گاه متوجه روحیه و ایمان دینی. بدین معنا که در عرصه گفت‌وگو، تعاطی افکار و تنوع آرا و رواج نقادی‌ها و طرح شبهات، به امر وحدت و وفاق اجتماعی و به روحیه و ایمان دینی آسیب می‌رسد. بر این نگرانیها می‌توان پاره‌یی ملاحظات سیاسی را نیز افزود؛ این‌که اگر فلان حرف زده شود یا فلان امر زیر سؤال رود، دشمن بهره‌برداری خواهد کرد؛ لذا آن سخن به نوعی آب به آسیاب دشمن ریختن تلقی می‌شود. درهر حال، گفت‌وگو در یک خلأ صورت نمی‌گیرد. شرایط اجتماعی، مناسبات درون اجتماع، مناسبات بیرون جامعه دینی نیز مطرح است. به نظر شما چه باید کرد؟

○ قطعاً این نگرانی‌ها در جوامع دینی معاصر وجود داشته است.

اما این‌که چقدر این نگرانی‌ها بجاست، آن به نحوه تلقی ما از مردم، فرهنگ و دین برمی‌گردد و درنهایت این نگرانی‌ها و تلقی‌ها نیز به نوعی معرفت‌شناسی راجع است. چنین افرادی غالباً مردم را نابالغ می‌دانند. معتقدند که برخی از مردم با شنیدن افکار متفاوت و مخالف از دین برمی‌گردند. یعنی بنیاد دین مردم را آنقدر ضعیف می‌دانند که به ساده‌ترین اشاره‌یی و تلنگری فرو می‌ریزد. آیا واقعاً چنین است؟ بعلاوه، اصولاً برای من این مسئله مطرح است که آیا در جهان معاصر می‌توان مردم را از وسایل ارتباط جمعی و از جریان افکار دور نگه داشت؟ ما تا چه میزان می‌توانیم دور جوامع حصار بکشیم و از ورود و طرح افکار مختلف جلوگیری کنیم؟ این افکار، خواه ناخواه درمی‌رسند. شاید

بتوان آن را قلیل کرد اما هرگز نمی‌توان به صفر رساند. لذا، در این میان، کاری که ناظران جامعه می‌توانند انجام دهند، هدایت گفت‌وگوهاست. اگر گفت‌وگو به شکلی منطقی، آشکارا و در متن جامعه مطرح نباشد، این نتیجه را خواهد داد که مطالب و اخبار به شکل خام و نپرداخته و نقادی‌نشده در کنج ذهن افراد ادامه پیدا کند. یعنی اگر اجازه عرضه اندیشه نبود، امکان نقد آن هم نخواهد بود و این باعث می‌شود هر فکر خامی ــ اعم از مخالف و موافق ــ خود را کامل بپندارد. درحالی که اگر مجال عرضه باشد، در یک جو سالم علمی مورد نقادی جدی قرار خواهد گرفت و چه بسیار نقاط ضعف و قوتش آشکار شود. یعنی برای مشخص‌کردن ضعف افکار نیز راهی جز گفت‌وگوی آزاد و آزادی بیان نداریم. مانعان و مخالفان گفت‌وگو، نوعاً افرادی هستند که از نوعی ضعف علمی رنج می‌برند و نگران آنند که اگر باب گفت‌وگو باز شود، ضعفشان آشکار خواهد شد.

به‌عبارت دیگر، وقتی شما در یک مسابقه، خوف از شکست در مقابل رقیب دارید، بازی و مسابقه را یکنفره برگزار می‌کنید و در یک مسابقه یکنفره شما همیشه پیروزید. در مونولوگ، همیشه گوینده پیروز است. مردم وقتی فقط گوش باشند و ما دهان، امکان نقد پیش نمی‌آید و ما یکجانبه نزد قاضی رفته‌ایم. نه نواقص سخن ما مشخص می‌شود و نه مردم از تضارب آرا بهره می‌برند. بنابراین، معتقدم این یک نوع تلقی از دین، جامعه و مردم است و این نوع تلقی در جامعه دینی ما متأسفانه تا حدی وجود دارد. اما باید پرهیز کنیم که آن را به دین نسبت دهیم. این یک برداشت سطحی از دین است.

در این باره از مرحوم مطهری سخنی شنیدنی به یاد دارم. ایشان در وصایای خود به جوانان، در اوایل انقلاب می‌گفتند: «در آینده هم اسلام، فقط و فقط با مواجههٔ صحیح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیدهٔ دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی‌دادن به افکار مخالف و مواجههٔ صریح و روشن با آنها» (***پیرامون انقلاب اسلامی***، ص ۱۹). هرگز نپندارید که اسلام با ممانعت از آزادی بیان رشد کرده است. رشد اسلام همواره همگام با آزادی بیان بوده است. کسی که قوت علمی دارد، باید از گفت‌وگو استقبال کند. چون در یک بحث آزاد و در یک گفت‌وگوست که قوت افکار و اقوال و عقاید عیان می‌شود والا اگر فکر کنیم که حق مطلق پیش ماست ــ که این توهمی بیش نیست ــ هرگز باب گفت‌وگو در جامعه باز نخواهد شد.

نکته‌یی را هم شما در سوءاستفاده از دشمن ذکر کردید. اصولاً این منطق استفاده دشمن، منطقی است که می‌تواند جلوی طرح بسیاری از مسائل را بگیرد. ما منکر سوءاستفادهٔ دشمن نیستیم، اما دشمن زمانی می‌تواند سوءاستفاده کند که جامعه بیمار و ضعیف باشد. اما اگر جامعه قوی باشد و ما کوشش کرده باشیم فرهنگ عمومی جامعه را ارتقا ببخشیم، در یک فرهنگ رشید و در یک جامعه رشید، دشمن هیچ غلطی نمی‌تواند بکند. آنها که زیاده از حد مسئله توطئه‌ها و ترفندهای دشمن را

مطرح و بزرگ می‌کنند جامعهٔ خود را غیررشید می‌پندارند. جامعه ما هنوز جای فراوانی برای رشدکردن دارد؛ اما جامعه یک‌شبه رشید نمی‌شود. آنچه که باعث رشیدشدن جامعه می‌شود، گفت‌وگوست. یعنی اگر بخواهیم جامعه به بلوغ برسد و بهتر از این که هست، بشود، باید در عرصهٔ فرهنگی مجال گفت‌وگو را فراهم کنیم. امنیت گفت‌وگو را تأمین کنیم. مسئله امنیت گفت‌وگو بسیار مهم است. گفت‌وگو در یک جامعهٔ ناامن هرگز پا نمی‌گیرد.

● **با سخنان شما ما به وادی ضرورت گفت‌وگو کشیده شدیم. از ضرورت گفت‌وگو دو تلقی می‌توان داشت: تلقی نخست این‌که گفت‌وگو از آن جهت ضرورت دارد که فقدان آن ممکن است عوارض نامطلوبی را درپی داشته باشد. ما خودمان را محتاج آن نمی‌بینیم. لکن اگر کسانی برآن اصرار می‌ورزند برای پرهیز از بروز عوارض نامطلوب، برآن مهر بلامانع بزنیم. تلقی دیگر این‌که ما طالب گفت‌وگو باشیم از آن رو که خواهان گشودن گره‌های فرهنگی و جامعه هستیم. این تلقی دوم ناظر است به اصل حاجت به رأی و نقد دیگران. به نظر شما کدام تلقی با مبانی دینی سازگار است.**

○ امام علی(ع) در نامه‌اش به مالک اشتر توصیه می‌کند «انما الوالی بشر لایعرف ما تواری عنه‌الناس به من الامور، و لیست علی الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الکذب» (***نهج‌البلاغه***، نامهٔ ۵۳) حاکم بشر است و به امور مردم که از او پنهان می‌دارند آگاهی ندارد و بر جبین مسائل علامت حق نهاده نشده است که تو بلافاصله با دیدن آن، حقانیتش را دریابی. لذا امکان خطا پیش می‌آید. نتیجه این سخن این است که کسی حق مطلق نیست و لازمهٔ بین چنین مبنایی این است که فضایی ایجاد شود که در آن بتوان حق را از باطل تشخیص داد. به عبارت دیگر، به هیچ‌وجه بحث «مباح است» و یا «بهتر است» در میان نیست، بلکه ما نیازمند بحث آزاد و گفت‌وگو هستیم. بحث آزاد به‌ویژه در جامعهٔ دینی یک «ضرورت» است و هرقدر این امر به تعویق افتد نتیجه‌ای جز بدسیما کردن و بدجلوه‌دادن دین نخواهد داشت. مرحوم میرزای نایینی در کتاب ارزنده ***تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*** نکات ارزشمندی آورده است. اولین کسی که در جامعهٔ ما از واژهٔ «استبداد دینی» سخن به میان آورده است، ایشان هستند و توضیح جدی در این باره داده‌اند (***تنبیه‌الامه***، صفحات ۱۰۸، ۱۲۵، ۶۰، ۲۷ و ۶۲). آنچه که می‌تواند از چهرهٔ قدسی دین تهمت استبداد را بزداید، باب‌کردن و رواج گفت‌وگوست. گفت‌وگو باعث می‌شود مسائل پخته‌تر شود، جامعه رشیدتر شود. به‌علاوه، با حصول قوت فرهنگی جامعه، توطئه‌های دشمنان نیز در نطفه خفه شود. میزان اعتلای هر جامعه‌یی به نوع و تعدد مسائلی است که در آن جامعه مطرح می‌شود. آنچه که در جامعه مورد گفت‌وگو واقع می‌شود باید به نحوی مورد وفاق عالمان نباشد. در مورد مسائل مورد وفاق گفت‌وگو معنا ندارد. همچنین باور کنیم که اختلاف علما قطعاً رحمت است. جامعه‌ای که در آن اختلاف‌نظر علمی نباشد، آن جامعه غیرطبیعی و گرسنه است. اگر ما بخواهیم اجازه بدهیم جامعه نفس بکشد، نفس‌کشیدن آن به مباحثی است که در آن جامعه مطرح می‌شود. البته همه اینها باید در چهارچوب ضوابط علمی صورت بگیرد. چون تنها چیزی که برای گفت‌وگو ضابطه تعیین می‌کند، علم است و ضوابط علمی

به معنای عام. معتقدم اگر دین در یک گفت‌وگوی آزادی شرکت کند، آنکه سربلند بیرون می‌آید، دین است. ما به کالای فرهنگی خود اطمینان داریم، ما اگر معتقد باشیم که «الحق من ربک فلا تکونن من‌الممترین» (بقره / ۱۴۷) در هر دادوستدی شرکت خواهیم کرد و این امید را خواهیم داشت که سربلند و پیروز بیرون بیاییم.

● **معمولاً پشت سر بحث از ضرورت، پای بحث موانع هم به میان می‌آید. در عرصه گفت‌وگوها بیم آن می‌رود که طرفین گفت‌وگو در معرض تهمت بدبینی، الحاد، کفر یا ارتداد قرار گیرند. در یک جامعه دینی گاه صاحبان یک تلقی، تلقی‌های دیگر را دینی نمی‌دانند و به اتهام التقاط یا تحجر و یا... آن را طرد می‌کنند.**

○ این نکته بسیار مهمی است. فرمایشی دارند امیرالمؤمنین علی(ع) که «آخرالدواء الکّی» یعنی آخرین راه درمان داغ‌کردن است. تهمت کفر و ارتداد و استفاده‌کردن از این حربه، به منزله آخرین حربه است نه اولین حربه. بعضی به خاطر ضعف بنیه علمی وضعیت فرهنگی به جای این‌که آخرین حربه‌شان باشد، اولین حربه‌شان می‌شود، اصولاً زمانی به این حربه‌ها تمسک می‌شود که از استدلال فرو مانده باشند.

گیریم که فردی را نسبت ارتداد دهیم آیا فکر می‌کنید، امروزه بتوان با چنین حربه‌یی، فکری را پوشاند و از صحنه به‌در کرد؟ سخن ناظر به مباحث علمی است وگرنه کسانی که با نیت سویی فی‌المثل به تمسخر مقدسات دینی اقدام بکنند، از حیطه بحث ما خارج است. بحث ما این است که اگر من سلیقه و برداشت شما را در مسائل علمی نمی‌پسندم باید ضعف آن را نشان دهم نه این‌که بلافاصله شما را متهم بکنم.

تاریخ فکر دینی نشان می‌دهد که بسیاری از تلقی‌ها که در گذشته موجب اتهام ارتداد یا بدبینی و... می‌شد بعدها مورد وفاق اهل دین قرار گرفته است. بسیاری از متفکران از قبیل ابن سینا، ملاصدرا به واسطه مطالبی که امروز مورد وفاق اهل حکمت است، متهم به ارتداد شده‌اند. در گذشته، تلقی ملاصدرا از مسئله وحدت وجود کفر محسوب شده است، اما امروز با مبانی ملاصدرا به سراغ تفسیر قرآن می‌روند و به آن مباهات می‌کنند. اگر ما دید تاریخی نسبت به اندیشه دینی داشته باشیم ملاحظه خواهیم کرد که بعضی مسائل در زمان خود خارج از دین تشخیص داده شده در حالی که در زمان دیگر، داخل دین. بعلاوه، میزان استفاده از این گونه اتهامات و برچسب‌ها، علامت بیماری جامعه است.

«بیماری فرهنگی» علایمی دارد. همانطور که بیماری‌های عادی انسان علاماتی ظاهری همچون جوش‌زدن، تاول و... دارد جوشهای فرهنگی نیز دقیقاً این برچسب‌هاست. لذا باید نحوه‌یی از سلامت فکری را ایجاد کرد که در آن به شکل طبیعی بتوان آرا و اندیشه‌ها را طرح کرد و نقصان آن را هم مشخص و معین کرد. من بعضاً مایلم بعضی از مطالب و مقالات منتشرشده را نقد بزنم اما از این واهمه دارم دانشمندی که مورد نقد قرار می‌گیرد به موجب این نقد از حوزه دین خارج شمرده

شود و این نگرانی موجب پرهیز می‌شود، درحالی که اگر زمینه مساعد باشد انتقاد و ردّ علمی طبیعی تلقی می‌شود.

● آخرین سؤالی که مطرح می‌کنم، رابطه حاکمیت دینی و اندیشه است. هر حکومتی به ایدئولوژی خاصی تکیه دارد. و حکومت دینی برخاسته از یک تلقی و برداشتی از دین است. طرح و نقد تلقی‌های گوناگون از دین در ذیل یک حاکمیت دینی چگونه امکان‌پذیر است.

○ امیرالمؤمنین(ع) شیوه‌ای داشتند با خوارج که الگوی بسیار مناسبی است. تا زمانی که خوارج دست به شمشیر نبرده بودند و صرفاً سخن می‌گفتند با وجود سخنان تند آنان، حضرت صرفاً بحث علمی می‌کردند، آن هم در مجامع عمومی. شما بسیاری از آن صحنه‌های برخورد کلامی را در خود نهج‌البلاغه ملاحظه می‌کنید. من همگان را به آشنایی جزیی با تاریخ حکومت امام علی(ع) فرا می‌خوانم. یکی از درسهایی که ما از این اسوه‌های جاوید الهی می‌گیریم این است که امام علی(ع) زمانی که در مسند قدرت بود هرگز اجازه نداد، قدرت او پشتوانه قوت فکری‌اش محسوب شود. به عبارت دیگر، قوت فکری یک مطلب است، قدرت سیاسی مطلبی دیگر. جبران ضعف فکری با قدرت سیاسی، بزرگترین جفا به اندیشه دینی است. نظامهای دینی قطعاً برداشتهایی از دین دارند و باید کوشش شود این برداشتها با روشهای مشروع و فنی در مجامع علمی قوت علمی و حاکمیت علمی پیدا کند. برداشتی که با پشتوانه قدرت سیاسی زور سیطره پیدا کند، با از بین‌رفتن آن قدرت سیاسی، به‌سادگی از صحنه رخت برخواهد بست.

● اینجا یک بحثی مطرح است و آن این‌که ما هیچ‌وقت تفکر محض نداریم. هر تفکری لوازم و نتایج سیاسی ــ اعم از مطلوب و نامطلوب ــ دارد. ما از جامعه خودمان مشاهده می‌کنیم پاره‌یی در عرصهٔ تفکر داوری سیاسی می‌کنند و از دیگر سو، مشاهده می‌کنیم بعضاً کسانی در مسیر تفکر سیاست‌زده می‌شوند یعنی اغراض سیاسی روند منطقی عقلی تفکر را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. به‌نظر جنابعالی چگونه می‌توان سلامت جریان تفکر در جامعه را تأمین کرد؟

○ اگر در جامعه‌یی افعال سیاسی سامان پیدا کند، این مشکل مرتفع خواهد شد. در جامعه‌ای که هنوز فعل سیاسی در آن تعریف نشده خودبه‌خود هر فکری و گفت‌وگویی برچسب سیاسی خواهد خورد. همه انسانها در افعالشان به‌نحوی غرض دارند البته به‌معنای عام کلمه. باید کوشش کنیم غرضها آشکار و قانونی باشد. نیت‌ها را تنها خدا می‌داند. جای خدا ننشینیم. کوشش کنیم در چهارچوب قانون سخن بگوییم. اگر فعل غیرقانونی انجام شود باید با آن برخورد کرد. و اگر غیرقانونی نبود در آن صورت در یک بحث علمی نشان دهیم که فلان سخن یا گفت‌وگو به لوازم و نتایج سیاسی خاصی می‌انجامد.

● اگر نکته خاصی مانده است، بفرمایید.

○ می‌خواستم ذکر خیری از امام خمینی(ره) بکنم. ایشان در سال آخر عمر شریفشان اظهار خوشحالی می‌کردند از این‌که بسیاری از مباحث فکری فرهنگی که تا دیروز در لابلای کتابهای

علمی محصور بود، به میان مردم و دقیقاً به روزنامه‌ها کشیده شده است. ایشان حدود پنج یا شش مسئله مبتلابه را ذکر فرمودند از جمله: حکومت اسلامی، آزادی، زنان، هنر اسلامی (**صحیفهٔ نور**، ج ۲۱، ص ۴۶). ملاحظه می‌کنیم که متفکر بزرگی چون امام(ره) از مطرح‌شدن این گونه مسائل در میان اظهار خوشحالی می‌کردند. این شیوه را اگر ما بتوانیم ادامه دهیم و جراید ما محلی برای تضارب آرا باشند، فی‌الواقع به این فرمایش امیرالمؤمنین(ع) جامه عمل پوشانده‌ایم که حقیقت در تضارب آرا متولد می‌شود.

به استقبال گفتگوی تمدنها[1]

● **دربارهٔ طرح پیشنهادی رئیس‌جمهوری مبنی بر گفتگوی تمدن‌ها چه نظری دارید؟**

○ بحث گفت‌وگوی تمدنها در ذیل یک بحث مهمی به‌نام «گفت‌وگو» قرار می‌گیرد.

ویژگیهای گفت‌وگو به این قرار است: ۱. متاعی برای عرضه کردن و یا حرفی برای گفتن ۲. این‌که انسان به‌طور واقع‌بینانه و متواضعانه این را درک می‌کند که همه امور خیر عالم در دست او نیست و دیگران هم چیزی برای عرضه کردن دارند، بنابراین کسی که وارد گفت‌وگو می‌شود، آن کسی است که دادوستد می‌کند، و کسی می‌گریزد که چیزی برای عرضه کردن ندارد و به خیال خام خودش می‌پندارد که عقل کل است و آنچه خوبان همه دارند، تنها او دارد.

پیشنهاد گفت‌وگوی تمدنها از سوی کشوری مطرح می‌شود که هم پیشینه قوی تمدنی دارد و هم پیشینه ملی و دینی. از یک سو می‌دانیم که متاعی مرغوب برای عرضه کردن داریم، ما می‌توانیم فرهنگ ملی و ارزشهای دینی و ملی خودمان را در جهان معاصر عرضه کنیم، فلسفه، عرفان و ادبیات ما در جهان معاصر جاذبه‌های فراوانی دارند، و از سوی دیگر می‌باید از علوم تجربی و اجتماعی و به‌طور کلی تجربه بشری طرف مقابل استفاده کنیم.

وارد یک دادوستد بین‌المللی شده‌ایم که هم برای ایران مفید است و هم برای دنیای معاصر مناسب، بنابراین رییس‌جمهوری ما از موضع اقتدار ملی این مهم را پیشنهاد کرده است. که در مقابل نظریهٔ برخورد تمدنها که از سوی هانتینگتن مطرح شده، پیشنهاد ملی دینی قابل توجّهی است.

● **طرح گفت‌وگوی تمدنها چه تأثیری بر موقعیت ایران دارد؟**

○ مسلماً به استحکام مواضع بین‌المللی ایران می‌انجامد. از فواید این پیشنهاد، اصلاح ذهنیتی است که به غلط در مورد ایران در صحنه بین‌المللی ترسیم شده و غالباً یک چهره خشن و غیرمعتدل از ایران تصویر کرده‌اند، این پیشنهاد می‌تواند این ذهنیت را بدرستی اصلاح کند و یک چهره معتدل و منطقی از ایران اسلامی عرضه کند. با توجه به این‌که پیام واقعی انقلاب اسلامی یک پیام فرهنگی است، قطعاً در یک محیط آرام بهتر می‌توانیم این پیام معنوی را به جهان معاصر برسانیم و اسلام و فرهنگ اسلامی در یک محیط عاری از تشنج سریعتر رشد می‌کند. بنابراین چنین پیشنهادی قطعاً به تحکیم مواضع داخلی و خارجی جمهوری اسلامی منجر خواهد شد.

این نخستین بار است که در شرایط جدید از سوی یک کشور جهان سومی چنین پیشنهاد

---

۱. دو گفتگوی کوتاه با روزنامه‌های ***ایران*** (۱۳ آبان ۱۳۷۷) و **همشهری** (۲۴ آبان ۱۳۷۷).

معقولی به مجامع بین‌المللی ارائه شده و با استقبال سازمان ملل و دیگر مجامع بین‌المللی مواجه شده است.

● چه راهکارهای عملی برای پیاده کردن این طرح باید اتخاذ کرد؟

○ در مجموع راهکارهای عملی به دو قسمت تقسیم می‌شود: اوّل راهکارهایی که ما باید در داخل پیش گیریم و گفت‌وگو را در جناحها ببینیم و آثار پربرکت آن را بررسی کنیم. اگر بین جناحهای سیاسی باب گفت‌وگو، مناظره و انتقاد سالم مفتوح شود، بی‌شک بر روابط خارجی ما هم تأثیر بسزایی خواهد گذاشت و همه باور خواهند کرد که ما واقعاً به فرهنگ گفت‌وگو پایبند هستیم ومن امیدوار هستم رئیس‌جمهوری به گفت‌وگو در داخل بیشتر توجه کنند و فرهنگ گفت‌وگو را نخست در داخل کشور پیاده کنیم.

دومین راهکار پیشنهادی این است که یک سلسله گفت‌وگوهای محدود میان طرف تمدن اسلامی با دیگر طرفهای صاحب تمدن و فرهنگ ایجاد کنیم و در این زمینه پیشقدم باشیم، مواردی که می‌توان پیشنهاد کرد، عبارتند از: ۱. در درجه اول گفت‌وگو میان نویسندگان و ارباب قلم و فرهیختگان ایرانی و غیر ایرانی منعقد شود و نویسندگان دوطرف این گفت‌وگو را آغاز کنند، ۲.گفت‌وگوی علمای ادیان طرفین، یعنی گفت‌وگو میان علمای مسلمان ایرانی از یک طرف و مسیحی طرف دیگر در زمینه‌های دینی، ۳.گفت‌وگوی هنرمندان دوطرف، ۴.گفت‌وگوی روزنامه‌نگاران ایرانی و غیرایرانی، ۵.رقابت‌ها و مسابقات ورزشی که نوعی گفتگو بین ورزشکاران است، بنابراین ما در درجه اول، باید یخهای زمینی راکه بر سر راه گفت‌وگوها قرار دارد آب کنیم.

● چه موانعی ممکن است در مرحله اجرای طرح بروز کند.

○ بهترین راه برای برداشتن موانع موجود، پرهیز از تعجیل است. صبر و بردباری، و این‌که موفقیت در چنین کاری احتیاج به زمان دارد، البته در داخل بعضی منافع شخصی خودشان را بر مصالح کشور و منافع ملی ترجیح می‌دهند و با برخوردهای نامناسب یک سیاست خردستیز یا نامعقول از اسلام به جهان عرضه می‌کنند. مهمترین مسئله این است که به گروهی که در ایران نسبت به این پیشنهاد سوءظن دارند، بقبولانیم که فرهنگ گفتگو و مدارا از شیوهٔ تحمیل، خشونت و زور کارسازتر و به مصالح ملی نزدیک‌تر است. در خارج از ایران نیز شبیه داخل جناح تندرویی هستند که مایل نیستند سیمای خردپسندی از ایران ارائه شود.

● علت وفاق و هماهنگی همهٔ کشورهای عضو سازمان ملل متحد در پذیرش پیشنهاد رئیس‌جمهوری، مبنی بر تعیین سال ۲۰۰۱ به‌عنوان سال گفتگوی تمدن‌ها چیست؟

○ تصویب پیشنهاد آقای خاتمی از سوی سازمان ملل موفقیت بزرگی برای جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود و این که مجمع عمومی به اتفاق آراء این نظریه را پذیرفت نشاندهنده درک جهان معاصر از تنش‌زدایی و دستیابی به صلح، مفاهمه و معنویت و بیانگر این نکته است که سازمان ملل

می‌کوشد مشکلات بین‌المللی را از طریق منطق و گفتگو حل کند، نه از طریق جنگ و سلطه‌طلبی و اعمال زور. اهمیت تصویب این پیشنهاد را از سویی می‌توان از این منظر بررسی کرد که شاید این نخستین بار است که پیشنهاد یک رئیس دولت جهان سوم در جهان با چنین اقبالی مواجه می‌شود و قطعاً باید این امر را به فال نیک گرفت. پیام انقلاب اسلامی از آغاز یک پیام معنوی و فرهنگی بود که بعضاً پیشامدهای تحمیلی از جمله جنگ و مشکلات آغازین سالهای انقلاب مانع از ابلاغ آن به جهان شده بود. در حال حاضر فرصتی پیش آمده که پیام اسلام ناب محمدی(ص) که همان ابلاغ معنویت، صلح و دوستی است به جهان معاصر عرضه می‌شود. در واقع این پرسش مطرح است که دولتمردان ما چرا پیش از این به ابلاغ این پیام نیندیشیده بودند؛ چراکه از آغاز تاریخ اسلام هم می‌بینیم که اولیای دین از موضع عزت، منطق قوی دین را تبلیغ می‌کردند و ما هم برای تبلیغ دین و انقلابمان راهی بهتر از مذاکره و گفتگو نداریم.

در مورد آثار فرهنگی پیشنهاد رئیس‌جمهوری معتقدم در حال حاضر که جامعه جهانی این پیشنهاد را پذیرفته و با تصویب آن، این تفکر را به رسمیت شناخته، مسئولیت بزرگی بر دوش دولتمردان و متفکرین ما محول شده و در حال حاضر جهان منتظر است که ببیند جمهوری اسلامی ایران چه پیامی در این گفتگو خواهد داشت.

● درباره کیفیت گفتگوی تمدنها دو دیدگاه است برخی گفتگوی تمدنها را گفتگو میان کشورهای دارای سابقه تمدنی از جمله ایران، مصر، یونان و... می‌دانند و برخی دیگر معتقدند منظور ایران از این پیشنهاد، گفتگو میان تمدنهایی است که امروزه به‌نوعی در مصاف و چالش با یکدیگر قرار دارند به‌نظر شما کدامیک صحیح است؟

○ باید گفت: اگر قرار بود ایران با طرح این پیشنهاد صرفاً یک بحث تاریخی را طرح کند و در حوزه اندیشهٔ صرف حرکت کند، بی‌تردید باید نخستین تعبیر انتخاب می‌شد. یعنی اطراف گفتگو را باید کشورهای ایران، چین، هند، یونان و روم تشکیل می‌دادند، اما اگر می‌خواهیم در زمان خود نفس بکشیم و به فرموده امیرالمؤمنین(ع) فرزند زمان خود باشیم، می‌باید تعبیر دوم را انتخاب کنیم و من براین باور هستم که تعبیر ریاست جمهوری به برداشت دوّم اشاره دارد؛ یعنی گفتگو بین تمدنهایی که در حال حاضر در صحنه جهانی موجودیت دارند و به عبارت دیگر گفتگو بین تمدنهایی که حرفی برای گفتن دارند و می‌توانند در این دادوستد اجتماعی و فرهنگی نقش فعال داشته باشند. با این تحلیل دامنه این گفتگو را می‌توان هم به تمدن اسلام و غرب گسترش داد و هم گفتگوی ایران را با کشورهای صاحب تمدن از جمله آمریکا، آسیا، آفریقا و اروپا مدنظر قرار داد. ما نمی‌توانیم در حال حاضر وجود تمدنهای غربی را نفی کنیم. به عبارت دیگر می‌توانیم با آنها موافق نباشیم؛ ولی دلیلی ندارد که با آنها گفتگو نکنیم. گفتگوکردن برای این است که بتوانیم نقاط اشتراک و افتراق فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را شناسایی کنیم، والا اگر قرار است فقط مشابه خود را ببینیم که باید در آیینه نگاه کنیم، نه این‌که وارد مواجهه، بحثها و گفتگوهای بین‌المللی شویم.

● جایگاه حقوقی این مصوبه و ضمانت اجرایی آن از سوی مجمع عمومی سازمان ملل و آثار فرهنگی آن چیست؟

○ در مجموع مصوبات سازمان ملل بیشتر وجهه بین‌المللی دارد و یک ارزش جهانی بر آن مترتب است که الزاما به معنای داشتن یک ضمانت اجرایی خاص نیست. البته همین‌که این مسئله از طرف رئیس یک کشور آسیایی مطرح و به اتفاق آراء پذیرفته شده، به‌خودی خود دارای اهمیت عمیقی است. این پیشنهاد چند تأثیر فرهنگی در جهان معاصر خواهد گذاشت، از جمله این که به‌طور کلی صحنه بین‌المللی با پذیرش این پیشنهاد تمایل خود را به رفع تشنج در عرصه جهانی نشان می‌دهد و در این راستا اگر کسی بخواهد به منظور نیل به اهداف خود به زور متوسل شود، قطعاً ناگزیر خواهد بود عرصه عمل خود را از فشار و ظلم آشکار دور کند.

از سوی دیگر ایران به‌واسطه دلایل متعددی که منجر به ترسیم چهره‌ای نادرست و خشن از آن شده ــ که در این ترسیم هم فعالیتهای دشمنان مؤثر بوده، هم متأسفانه اقدامات برخی از جناحهای داخلی ــ با ارائه این پیشنهاد و حذف این تصویر می‌تواند فصل جدیدی در سیاست خارجی باز کند و اتهاماتی راکه تاکنون علیه ایران اعلام شده به نوعی به پیام دوستی صلح بین‌المللی و ابلاغ پیامهای فرهنگی تبدیل کند. در عین حال این پیشنهاد در سیاست داخلی هم بسیار مؤثر است؛ به‌عبارت دیگر این پیشنهاد وقتی مطرح شده، این تفکر را هم درپی خواهد داشت که مگر ممکن است کشوری ادعای گفتگوی تمدنها را مطرح کند، ولی خود نتواند در درون مرزهای خود مشکلاتش را با گفتگو حل کند؟ این امیدواری هست که آقای رئیس جمهوری بتوانند فضای داخل را به گونه‌ای پیش ببرند که فضای گفتگو میان تمام جناحها و گروهها برقرار شود؛ و نیز تمامی دست‌اندرکاران مسائل سیاسی، اجتماعی بکوشند که موضوع برقراری گفتگو در متن جامعه نهادینه شود و در آن صورت، ان‌شاءالله دنیای معاصر با تأسی به ایران بتواند بدون توسل به خشونت، مسائل را از طریق گفتگو حل‌وفصل کند.

به منظور ارائه ضمانتهای اجرایی به سازمان ملل بهتر است کارشناسان حقوقی کشور پیشنهادهایی عملی برای اجرای مصوبه عرضه کنند تا با تمسک به آنها دست‌اندرکاران سازمان ملل بتوانند زمینه‌های اعمال این مصوبه را فراهم کنند.

● اگر ایران با استناد به این پیشنهاد بخواهد شکل مشخصی به مراوده‌های خود با دیگر کشورها دهد و از جمله ارتباط با ملت آمریکا را از طریق گفتگوی مدنی پی بگیرد نه مذاکره صرفاً سیاسی، چه راهکارهایی دراختیار دارد؟

○ مسئله گفتگوی تمدنها در روابط تمدن ایرانی و تمدن آمریکایی موقعیت ویژه‌ای دارد و از حساسیت خاص خود برخوردار است. علت این مسئله هم سابقه روابط ایران و آمریکاست. گفتگوی تمدنها قطعاً وسیع‌تر از گفتگوی سیاستمداران دو کشور است و با توجه به انسدادی که به هرحال در روابط خارجی ایران و آمریکا ایجاد شده بود جا دارد که به آقای رئیس جمهوری آفرین

گفته شود که خردمندانه برای رفع این انسداد کوشش کرد. درواقع گفتگوی مدنی میان روزنامه‌نگاران، نویسندگان، علمای ادیان، هنرمندان، ورزشکاران و... می‌تواند برای معقول‌کردن روابط مورد استفاده قرار گیرد. ما به لحاظ دینی با هیچ کشوری ــ که آن را به رسمیت شناخته باشیم ــ منع شرعی نداریم. در مورد آمریکا هم حکم شرعی حرمت برای ارتباط نداریم؛ کما این‌که پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) هم در زمان خود با یهودیان یا دشمنان خود هم مذاکره می‌کرده‌اند، هم رابطه داشته‌اند و هم معاهداتی بسته‌اند. بحث رابطه ایران و آمریکا در واقع مشکل موضوعی دارد نه مشکل حکمی؛ یعنی در یک موقعیت خاص دولتمردان ما به این نتیجه رسیدند که این روابط به ضرر ما بوده و طبیعتاً هرگاه که موانع موجود برطرف شود، می‌توان در زمینه برقراری ارتباط تجدیدنظر کرد. آن نکته‌ای هم که مدنظر امام(ره) بود این بود که رابطه ما با آمریکا باید مبتنی بر عزت باشد. واضح است که هر زمان که مجلس شورای ایران تشخیص دهد در موضع اقتدار و عزت هستیم و می‌توانیم برمبنای حکمت و مصلحت منافع خود را تحصیل کنیم، قادر خواهیم بود چه به لحاظ مدنی و چه از منظر سیاسی ارتباط با این کشور داشته باشیم. اگر از این زاویه مسئله را مورد توجه قرار دهیم، گفتگوی تمدنها از منظر یک گفتگوی مدنی و میان شخصیتهای غیرسیاسی به یک گفتگوی جامع و نافذ و شامل حوزهٔ سیاست بدل خواهد شد. به‌یاد داشته باشیم گفتگوی تمدن‌ها یا گفتگوی فرهنگ‌ها بدون لحاظ حوزهٔ سیاست جداً ناقص و ابتر است. از سوی دیگر انقلاب ما یک پیام معنوی دارد و جهان معاصر هم تشنه شنیدن آن است، ما جز گفتگو چه راه دیگری برای ابلاغ این پیام داریم؟ ما با گفتگو می‌توانیم هم از پیام دین و ایمانمان دفاع کنیم، هم رسالت فرهنگی‌مان را به انجام برسانیم.

طرح یک سؤال ساده[1]

چرا در حل مرجعیت و حاکمیت از روش گفت‌وگو استفاده نمی‌کنیم؟

هشتمین اجلاس سران کشورهای اسلامی چند روز دیگر در تهران برگزار می‌شود. جمهوری اسلامی میزبان بیش از پنجاه پادشاه، رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر کشورهای اسلامی است. در این اجلاس مهمترین مسائل جهان اسلام از جمله مسئله فلسطین، بوسنی، تهاجم فرهنگی غرب و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. ناگفته پیداست در میان این سران کسانی هستند که نفس وجودشان از مشکلات اصلی جهان اسلام است، رؤسا و شاهانی که دست‌نشاندهٔ آمریکا و انگلستان بوده، بزرگترین خیانتها را در آرمان فلسطین روا داشته‌اند و رژیم صهیونیستی را به رسمیت شناخته‌اند. آنها که پای استکبار را به منطقه و خلیج‌فارس باز کردند. کسانی که هشت‌سال جنگ را به ملت مظلوم ایران تحمیل کردند و دستشان به خون صدها هزار جوان دلاور ما آلوده است. رهبران محترم انقلاب نزدیک دو دهه مردم را با خیانتها و جنایتهای این سران آشنا کرده‌اند.

با این همه جمهوری اسلامی پذیرفته است که برگزاری چنین اجلاسی در تهران نشان از ثبات و اقتدار جمهوری اسلامی ایران دارد. پذیرفته است که مصالح مسلمانان اقتضا می‌کند که با چنین افرادی وارد مذاکره شود. پذیرفته است که آرمانهای متعالی خود را از طریق عرف و قوانین بین‌المللی به شکل مسالمت‌آمیز پیش ببرد، و حقانیت اهداف و ارزشهای اسلامی را در رایزنی و مشاوره با این‌گونه افراد نیز به منصه ظهور برساند.

در همین زمان در پی انتقادات یکی از مراجع تقلید شیعه در قم از مدیریت کلان کشور[2]، بعضی مسئولان عالی‌رتبه نظام از جمله رئیس قوهٔ قضاییه و رئیس قوهٔ مقنّنه وی را عامل استکبار جهانی معرفی می‌کنند. درس و دفتر وی را تعطیل کرده، او را در خانه‌اش زندانی کرده، کلیهٔ ارتباطات وی را با جهان خارج قطع کرده، از صدا و سیما رسمی و روزنامه‌های همسو با آن به توهین و هتک وی می‌پردازند. جالب اینجاست که وی سالها بخاطر پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی از سوی طاغوت در زندان و تبعید بوده، در این راه شکنجه‌ها تحمل کرده، دومین امام جمعهٔ تهران و رئیس مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی بوده و در تبدیل ولایت فقیه از یک رأی فقهی به یک مسئلهٔ حقوق عمومی و درج آن در قانون اساسی و تدوین مبانی فقهی

---

۱. تهران، ۱۲ آذر ۱۳۷۶.

۲. سخنرانی آیت‌الله العظمی حسینعلی منتظری نجف‌آبادی به‌مناسبت ۱۳ رجب، آبان ۱۳۷۶.

حکومت اسلامی به‌ویژه اصل انتخاب فقیه از سوی مردم و اصل تقیّد اختیارات ولی فقیه به قانون اساسی مهمترین نقش را داشته است. اکنون همین عالم، ضد ولایت فقیه و عامل استکبار جهانی معرفی می‌شود و از کمترین حقوق قانونی شهروندان ایرانی و کمترین حقوق یک مسلمان نیز محروم می‌شود.

اکنون «سؤال ساده» این است که اگر مسئولان محترم جمهوری اسلامی ایران برای حل مشکلات جهان اسلام به این نتیجه رسیده‌اند که با سران کشورهای اسلامی ــ هرچند عامل استکبار و خائن به آرمان فلسطین و باعث تهاجم فرهنگی غرب و... باشند ــ می‌باید مذاکره کرد و اجلاس تشکیل داد، آیا برای حل مشکلات و مسائل داخلی نمی‌توان به چنین شیوه‌ای متوسّل شد؟ یعنی آیا نمی‌توان از طریق رایزنی و مشاوره مسائل داخلی را حل‌وفصل کرد؟ آیا میسر نبود هیأتی از فقهای عظام مورد اعتماد طرفین به حلّ و عقد مسائل فیمابین بپردازند؟ اگر با رؤسا و پادشاهان ــ با آن سابقهٔ درخشان! ــ می‌توان مذاکره کرد آیا با مراجع تقلید شیعه نمی‌توان مسائل را از طریق مذاکره حل کرد؟ آیا تاکنون هیأتی از سوی قدرت حاکمه با علمای منتقد مذاکره کرده است؟ یکی از پیامهای جدی انتخابات دوم خرداد ۷۶، قانون‌مداری، فرهنگ گفتگو و نفی خشونت بود. آیا بجای سرکوب و ارعاب در مسائل داخلی، نمی‌توان از همان شیوه‌ای که در سیاست خارجی بکار گرفته شده استفاده کرد؟ چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است.

عاشورا و آزادی[1]

السلام علیک یا اباعبدالله و علی الارواح التی حلّت بفنائک علیک منّی سلام‌الله ابداً ما بقیت و بقی‌اللیل والنهار، السلام علی‌الحسین و علی علی‌بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب‌الحسین.

عصر غریبی است، عصر عاشورا. هنوز پس از هزار و سیصد و پنجاه‌سال، زمان بغض کرده و خاطرهٔ آن روز دردناک را از ضمیر خود نمی‌تواند دور کند. صالح‌ترین بندگان خدا ــ اشرف اولاد آدم ــ توسط شقی‌ترین افراد روزگار به ناجوانمردانه‌ترین شکلی به شهادت رسیده است. براساس یک سنت دیرین دوستداران آن مصلح بزرگ هرسال در چنین روزی گردهم می‌آیند و با سوگ خود می‌کوشند به صدای «هل من ناصر ینصرنی» او پاسخ گویند و از مکتب حسینی درس دینداری، عزت و آزادی بیاموزند. چهارده‌قرن است که یاد حسین و کربلا گرمی‌بخش محفل عاشقان و آزادگان و دلسوختگان است و هنوز این داغ تازه است و هنوز این مکتب شگفت درسهای جدیدی برای سالکان و حقیقت‌جویان دارد.

و امروز در محضر هنرمندان و فرهنگ‌دوستان می‌خواهم از «نهضت عاشورا و آزادی» سخن بگویم. چراکه حسین سرور آزادگان جهان است و ملت ما در مقاطع مختلف تاریخی همواره با یاد و نام حسین «آزادی» خواسته است. هرچند در عصر عاشورا که احساسات و عواطف مجروح و چشمها گریان است سخن‌گفتن در باب آزادی آسان نیست، اما با عنایت به پیام عمیق زیارت اربعین «و بذل مهجته فیک لیستنقذ عبادک من الجهالة و حیرة الضلالة» حسین خون گلوی خود را در راه تو نثار کرد تا بندگانت را از جهالت و سرگردانی گمراهی نجات بخشد. و چه ضلالتی بدتر از ازدست‌دادن آزادی؟ در محرم حسینی در کنار سوگواری و اشک‌ریختن و مویه‌کردن در عزای حسین، تعمیق معارف قیام کربلا و نهضت عاشورا نیز یک وظیفه است. و آنچه باعث شده یاد حسین در جامعهٔ دینی ما ملازم بیداری، ظلم‌ستیزی و آزادی باشد همین معارف حسینی است و اصولاً آن سوگواری‌ها و مراسم تعزیه و گریه‌ها و اشک‌ها همه مقدمه است، مقدمه برای معرفت، مقدّمه برای تشبّه به حسین، حسین‌گونه‌شدن والاّ گریهٔ بدون معرفت، سوگواری بدون التزام عملی به راه و مرام حسین مستلزم این همه ثواب و احترام نیست.

---

۱. تحریر سخنرانی در فرهنگسرای نیاوران، عاشورای ۱۳۷۶؛ روزنامهٔ *صبح امروز*، ۳۱ فروردین و ۱ اردیبهشت ۱۳۷۸.

ابتدا به‌عنوان مقدمه‌ای کوتاه، گذری در سیر تاریخی مسئله آزادی تا عصر سیدالشهداء خواهم کرد، سپس جلوه‌های آزادی را در بیانات و رفتار امام حسین(ع) به تماشا می‌نشینیم، کوشش می‌کنم به کلمات گهربار حضرت اباعبدالله(ع) که از اجزای لاینفک هویت فرهنگی ماست توسل بجویم، به‌این امید که از این مجلس حسینی توشهٔ معرفت برگیریم. از بیان کلیات بحث آزادی درمی‌گذرم و بحث را در دو قسم آزادی یعنی آزادی معنوی و آزادی سیاسی متمرکز می‌کنم. مرادم از آزادی معنوی رهایی از بند نفس و سیطره شیطان است که لازمهٔ آن وصول به مرتبه‌ای از کرامت و عزت و علو طبع. و مرادم از آزادی سیاسی رهایی از قدرتهای جائر و مستبد، حق انتخاب مشی سیاسی، حق اظهارنظر و مخالفت با حکومت و انتظار برخورداری از امنیت در پناه قانون.

آزادی در مقام سخن و خطابه همواره توصیف و مدح و ستایش می‌شود، هیچکس حتی دشمنان آزادی هم با صراحت و بی‌پرده آزادی را نفی نمی‌کنند، مشکل آزادی اما و اگرهایی است که در زمان عمل همچون غل و زنجیر بر پیکر آن تحمیل می‌شود. همهٔ بحث در این قیود و ضوابط و شرائط است. این مشکل در بحث آزادی سیاسی به‌مراتب جدی‌تر است. میزان آزادی سیاسی، آزادی مخالف است، به بیان ساده‌تر در جایی که مخالف حکومت، مخالف قدرت سیاسی در چهارچوب ضوابط انسانی امنیت داشته باشد، می‌توان گفت آزادی سیاسی محقق شده است. و حسین(ع) در عصر خود یک مخالف بود. مخالف حکومت وقت، بالاتر از آن، حسین(ع) مخالف یک رویه بود، و برای اصلاح آن از جان خود مایه گذاشت. از امام حسین(ع) با عنوان فاخر سرور آزادگان جهان، سیدالاحرار یا ابوالاحرار یاد می‌کنیم، تعبیری صادق و رسا.

علی‌رغم این‌که در فرهنگ دینی ما شخصیت بارزی چون سیدالشهداء(ع) موجود است، متأسفانه مسئله آزادی در ادبیات دینی بلکه ادبیات ملّی ما جایگاه شایستهٔ خود را نیافته است. رسوخ ریشه‌های استبداد که پیشینه‌ای چندهزارساله دارد باعث شده که مسئله آزادی و حریت هرگز به عنوان یک بحث مستقل و یک فصل مجزّا مورد عنایت نویسندگان و محققان ما قرار نگیرد، و درنتیجه مبانی نظری آن مورد دقت و تامل واقع نشود. ادبیات دینی و ملی ما در زمینهٔ آزادی سیاسی بسیار لاغر و نحیف است. پدران و پیشینیان ما در این باره از احساس و عاطفه و عشق و شعار آزادی به تعقل و تدبر و تعمیق آزادی نرسیده‌اند.

در اینجا خود را موظف می‌دانم از اولین دانشمندی که در جامعهٔ ما مسئله آزادی سیاسی را به معنای رایجش براساس تعالیم حسینی مطرح کرد یاد کنم. مرحوم آیت‌الله میرزا محمد حسین غروی نائینی (متوفی ۱۳۵۵ هق) از بزرگترین علمای عصر مشروطه است. این فقیه بصیر در تبیین آراء سیاسی خود کتابی نوشته به‌نام ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة***. نائینی برای نخستین‌بار آزادی سیاسی را بنام «حریت» از جمله لوازم یک جامعهٔ دینی شمرد و فصلی از کتاب ارزشمند خود را به «اصل مبارک حریت» اختصاص داد، و در آنجا به انتقاد از کسانی می‌پردازد که وقتی از آزادی دم زده می‌شود، آن را به رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب و بی‌بندوباری تعبیر می‌کنند، و نمی‌دانند

یا خود را به نادانی می‌زنند که مراد انبیاء و اولیاء دین و طرفداران متدین آزادی از آزادی، آزادی از اسارت و رقیت تحکمات خودسرانه است، این‌که رقاب ملت از بندگی نسبت به سلاطین آزاد باشد و مردم بتوانند در چهارچوب قوانین موضوعهٔ آن جامعه در بیان و رفتار سیاسی آزاد باشند و آنچه را صلاح می‌دانند انجام دهند و کسی به رسم و شیوهٔ فراعنه بر آنها سطوت و استیلا نداشته باشد. به نظر نائینی اهتمام دائمی انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام در استنقاذ این «حریّت مظلومهٔ مغصوبه» از غاصبین و طواغیت بوده است و مقتضای دینداری مبارزه برای کسب آزادی سیاسی است.[۱]

میرزای نائینی در صدر کتاب گرانسنگ خود تصریح می‌کند که مردم در نهضت مشروطه آزادی‌خواهی را از نهضت حسینی اقتباس کرده‌اند: «... عموم اسلامیان به حسن دلالت و هدایت پیشوایان روحانی از مقتضیات دین و آئین خود باخبر و آزادی خدادادی را از ذلّ رقیّت فراعنهٔ امّت برخورد به حقوق مشروعه ملیّه و مشارکت و مساواتشان در جمع امور با جائرین پی بردند و در خلع طوق بندگی جبابره و استفاده حقوق مغصوبهٔ خود سمندروار از دریاهای آتش نیندیشیده ریختن خونهای طیبهٔ خود را در طریق این مقصد از اعظم موجبات سعادت و حیات ملیّه دانستند و ایثار در خون خود غلطیدن را بر حیات در اسارت ظالمین از فرمایش سرور مظلومان علیه‌السلام که فرمود: نفوس ابیّة من ان تؤثر طاعة اللئام علی مصارع الکرام اقتباس کردند.»[۲] نائینی ضمن تمسّک به آخرین خطبهٔ امام حسین(ع) که در همچو روزی ــ عاشورا ــ ایراد شده نتیجه می‌گیرد هر دوستدار حسین می‌باید طرفدار آزادی باشد و برای استقرار حریت در جامعه کوشش کند.[۳]

دفاع جانانه نائینی از آزادی سیاسی در مقابل کسانی است که به گفته وی «جز حفظ مقام مالکیت رقاب و فاعلیّت ما یشاء و حاکمیت ما یرید و عدم مسئولیت عما یفعل، مقصد و همّ دیگری اصلاً بخاطرشان نرسیده و درنظر ندارند همچنین اتصاف آن دسته ظالم‌پرستان عصر و حاملان شعبهٔ استبداد دینی را هم به تمام اوصافی که در روایت احتجاج برای علماء سوء و راه‌زنان دین مبین و گمراه‌کنندگان ضعفای مسلمین تعداد فرموده و در آخر همه می‌فرماید: اولئک اضرّ علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید لعنه‌الله علی‌الحسین(ع) [این دسته از علماء ضررشان بر ضعفاء شیعه بیشتر است از سپاه یزید بر حسین(ع)] کما ینبغی فهمیده می‌دانند که از این درجه همدستی با ظالمین دردمان چه و مقصدمان چیست؟!»[۴] نائینی آنان را که ستیز با آزادی سیاسی را توجیه دینی می‌کنند، «شعبهٔ استبداد دینی» نامیده، معتقد است ضرر این توجیه‌گران بر مردم بیش از ضرر لشکر یزید بر امام‌حسین(ع) است. نبرد بی‌امان دینداری و آزادی‌خواهی با استبداد و آزادی‌ستیزی هنوز نیز در جریان است و همچنان گروهی از آزادی با عنوان «کلمهٔ قبیحهٔ حریت» یاد کرده و می‌کوشند مناسبات استبدادی را توجیه دینی کنند و دین را مدافع و مقتضی استبداد معرفی کنند.

---

۱. ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة***، ص ۶۴ـ۶۶.
۲. **پیشین**، ص ۴.
۳. **پیشین**، ص ۲۳ـ۲۴.
۴. **پیشین**، ص ۳۸.

سؤالی که در این مجال در پی پاسخگویی آن هستم این است که چرا امام حسین(ع) قیام کرد، و هدف قیام حسینی با مسئلهٔ آزادی چه ارتباطی دارد؟ واضح است که تکیهٔ من در این بحث بر ابعاد اجتماعی و سیاسی نهضت عاشورا است و نقش برجسته انقلاب عاشورا را در احیای دین مفروغ‌عنه می‌گیرم، چراکه در این باره فراوان سخن گفته شده، اما در مبانی سیاسی و مباحث نظری آن در ارتباط با آزادی به تناسب کمتر سخن گفته شده است، یا این‌که به بیانات کلی و نتایج عمومی اکتفا شده و کمتر از زاویهٔ فلسفه سیاسی به نهضت دینی نگریسته شده است. واضح است که مطالعهٔ این نهضت از زاویهٔ فلسفهٔ سیاسی هرگز به معنای نفی دیگر ابعاد آن نیست. تنها تکیه بر این نکته است که نهضت حسینی از باب فلسفه سیاسی نیز تعالیم و دروس و عبرتهای گرانبهایی دارد، که ما به این بُعد از نهضت نیز محتاجیم. مسلح‌کردن شور مقدس حسینی به شعور و معرفت حسینی و تسرّی اصول و قواعد نهضت کربلا به فلسفهٔ سیاسی رایجمان وظیفه‌ای سترگ است.

قبل از سیدالشهداء(ع)، امام مجتبی(ع) در اثر دسیسه‌هایی که در زمان ایشان بکار افتاد، با معاویه صلح‌نامه‌ای را امضا کرد از جمله مفاد این صلح‌نامه این بود که معاویه مقید است که به کتاب خدا و سنت رسولش عمل کند و حق ندارد بعد از خود کسی را به خلافت جامعهٔ اسلامی منصوب نماید، و حکومت پس از وی متعلق به حسن(ع) و حسین(ع) است.[1] علی‌رغم این‌که معاویه به این عهد پایبند نماند، اما تا مسئله ولایت‌عهدی و خلافت یزید پیش نیامده بود، یعنی تا زمان مرگ معاویه (رجب سال ۶۰) امام‌حسین(ع) به احترام برادر قدمی در شکستن آن عهدنامه برنداشت.[2] فارغ از نقض جدی عهدنامه، اکنون دو سنت سیّئه در حال پایه‌گذاری است: یکی شخصیت حاکمی که قرار است زمام امور مسلمانان را بدست بگیرد، یعنی یزید. فردی که آشکارا مرتکب فسق و فجور می‌شود و برخلاف پدرش معاویه حداقل حفظ ظاهر هم نمی‌کند، و دیگری که مهمتر از اوّلی است، شیوهٔ به قدرت‌رسیدن او: ولایتعهدی. برای نخستین‌بار در تاریخ اسلام، خلافت نبوی به سلطنت موروثی تبدیل می‌شود. به اعتقاد شیعه با حضور معصوم(ع) در جامعه، حکومت حق اوست، چراکه او افضل آدمیان است و عادلانه و خداپسندانه جامعه را اداره می‌کند. براین اساس حکومت پس از پیامبر حق امیرالمؤمنین(ع) بوده است و وی منصوب از جانب خدا و معرفی‌شده از جانب رسول(ص) بوده و مردم موظف بوده‌اند به امر خدا و رسول گردن بنهند. اما آنچه واقع شد به گونهٔ دیگری بود.

پس از رسول‌الله(ص) چهار نفر ــ خلفای راشدین ــ به قدرت رسیدند. تأمل در شیوهٔ به قدرت‌رسیدن این چهار خلیفه و به‌طور کلی حکمرانان مسلمان قبل از یزید قابل مطالعه است: خلیفهٔ اوّل ــ ابوبکر ــ با رأی شورایی چهار پنج نفره از سران مهاجرین و انصار بدون حضور

---

۱. رجوع کنید به ***صلح امام حسین(ع) پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانهٔ تاریخ***، نوشتهٔ شیخ رضی آل یاسین، ترجمهٔ سیدعلی خامنه‌ای، (تهران، ۱۳۵۱)، ص ۳۵۵.

۲. رجوع کنید به ***الارشاد***، شیخ مفید، (قم، ۱۴۱۳) ج ۲، ص ۳۱.

بنی‌هاشم با عجله و قبل از دفن پیامبر(ص) تعیین می‌شود. مشخص نیست چرا تنها آن چند نفر حق تعیین خلیفه را داشتند و چرا دیگر سران مهاجرین و انصار از این حق محروم بودند. انتخاب‌کنندگان برای بیعت‌گرفتن مردم و به‌ویژه سران مهاجرین و انصار از عنصر فشار و زور غفلت نکردند، که اعتراض فاطمه‌زهرا(س) دختر گرامی پیامبر مهمترین سند تاریخی این مسئله است. خلیفه دوّم ــ عمربن خطاب ــ با وصایت خلیفهٔ اوّل به قدرت رسید. آن روز کسی نپرسید اگر قرار است خلیفه با وصایت از جانب خلیفهٔ قبل تعیین شود آیا پیامبر(ص) درایت چنین وصایتی را همچون خلیفهٔ اوّل نداشت؟! خلیفهٔ سوم ــ عثمان بن عفّان ــ توسط شورایی شش‌نفره که از جانب خلیفهٔ دوّم منصوب شده بود، برگزیده شد، بعد از این‌که گزینهٔ اوّل این شورا ــ علی‌بن ابی‌طالب ــ حاضر نشد خلافت به روش شیخین را بپذیرد.

اما خلیفهٔ چهارم یعنی امیرالمؤمنین(ع) با اقبال بخش عظیمی از مهاجرین و انصار برای نخستین بار در تاریخ اسلام به شکل یک رویکرد کاملاً مردمی و انتخاب عمومی به قدرت رسید. بیش از هزار و پانصدنفر از سران مهاجرین و انصار با امیرالمؤمنین(ع) بیعت کردند.[1] پس از شهادت علی(ع) امام حسن مجتبی(ع) نیز در یک اقبال مردمی و بیعت عمومی ادارهٔ جامعه را بدست می‌گیرد. اگرچه امام مجتبی(ع) فرزند علی(ع) خلیفهٔ چهارم است، اما آنچه او را به خلافت می‌رساند این بنوّت نیست، فضائل شخصی و بیعت عمومی است. حسن(ع) بواسطه وصایت پدرش خلیفهٔ مسلمین نشد. معاویه که از جنگ صفین شام را مستقل کرده بود، پس از شهادت امیرالمؤمنین(ع) دعوای خلافت جهان اسلام داشت و بالاخره با تطمیع سران لشکر امام‌حسن(ع) به آرزوی دیرینهٔ خود رسید، و پس از شش ماه خلافت امام مجتبی، خلافت طی صلح‌نامه‌ای از امام حسن به معاویةبن ابی‌سفیان منتقل شد.

معاویه پس از ده‌سال زمانی که احساس کرد که در حال رفتن از این دنیا است، فرزندش یزید را برای حکومت بعد از خود نصب کرد. به اجماع علمای فریقین حاکم اسلامی باید شرایطی از قبیل عدالت و علم را واجد باشد و یزیدبن معاویه جز از شکار و خوشگذرانی و عیاشی سررشته‌ای ندارد. او از دین و عدالت و تقوا بویی نبرده است. خلفای پیشین یا مستقیماً توسط مردم انتخاب شده بودند، یا به شورای اهل حل و عقد گزیده شده بودند یا با وصایت خلیفهٔ پیشین و یا با معاهدهٔ صلح قدرت را بدست گرفته بودند، اما بالاخره هر شش خلیفهٔ پیش از یزید از رجال قابل اعتنای جهان اسلام بودند، فارغ از امام‌علی(ع) و امام حسن(ع) که صاحب جمیع فضایل ممکن انسانی بوده‌اند سه خلیفهٔ نخستین از سابقین در اسلام و دارای آشنایی نسبی به معارف اسلامی و تقید نسبی به حدود الهی بودند، معاویه هم اگر چه خوشنامی سه خلیفه را نداشت، اما با نیرنگ و ظاهرسازی روزگار می‌گذرانید.

---

۱. شیخ مفید، ***النصرة لسید العترة***، باب ذکر جماعة ممن بایع امیرالمؤمنین(ع)، ***مصنفات الشیخ المفید*** (قم، ۱۴۱۳ ق)، ج ۱، ص ۱۰۱ـ۱۱۰.

اما یزید فاقد تمامی شرائط خلیفهٔ اسلامی است. اگر قبل از او عمر با وصایت به خلافت رسیده است، حداقل به نظر اهل حل و عقد آن روزگار صاحب شرائط بوده، بعلاوه یزید با توریث به خلافت می‌رسد نه وصایت. برای اولین بار خلافت نبوی بجای این‌که به پیامبر شبیه باشد به قیصرهای روم و کسراهای ایران شبیه شده است. ناگفته نماند، فاصلهٔ رحلت پیامبر تا به خلافت رسیدن یزید و شهادت سیدالشهداء پنجاه‌سال است، نیم‌قرن، صفر سال ۱۱ تا رجب سال ۶۰ و محرم سال ۶۱. بنیاد کجی که ساعاتی بعد از رحلت پیامبر در سقیفه گذاشته شد، نیم‌قرن بعد چنین ثمرهٔ شوم و نامبارکی نتیجه می‌دهد. مسجد سادهٔ نبوی به دربار پرزرق و برق اموی تبدیل می‌شود. و یزید دیگر خلیفهٔ پیامبر نیست، سلطان و شاه است.

با مرگ معاویه یزید بلافاصله نامه‌هایی به استانداران و فرمانداران جهان اسلام نوشت و جانشینی خود را که از دوران پدرش پیش‌بینی شده و قبلاً از مردم برای او بیعت گرفته شده بود به اطلاع آنان رسانید و درضمن ابقاء مجدّد آنان در پستهای خویش، دستور داد مجدداً از مردم بیعت گرفته شود. علاوه بر این نامهٔ عمومی نامه‌ای خاص نیز به ولیدبن عتبه والی مدینه نوشت که سه نفر ــ حسین بن علی، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر ــ را رها مکن تا از آنان به خلافت من بیعت بگیری. «خذ الحسین و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر اخذاً شدیداً لیست فیه رخصة حتی یبایعوا والسلام». و این سه شاخص آن روز مدینه بودند. در مورد آنان احتمال مقاومت و مخالفت می‌رفت. اگر آنان بیعت را بپذیرند قطعاً دیگران مقاومتی نخواهند کرد. همواره در جوامع عقب‌افتاده این‌گونه بوده است، تودهٔ مردم به اشراف و بزرگان جامعه نگاه می‌کنند و عوام به خواص اقتدا می‌کنند. این سه فرزندان صحابهٔ طراز اوّل، فرزندان عشرهٔ مبشّره‌اند، یکی فرزند علی‌بن ابیطالب خلیفه چهارم، دیگری فرزند عمر خلیفهٔ دوّم و سوّمی پسر زبیر یکی از صحابهٔ کبار.

در زمان وصول این نامهٔ کوتاه به مدینه، عبدالله بن عمر در مکه است. ولیدبن عتبه که از نوادگان ابی‌سفیان است، برای نحوهٔ اجرای دستور یزید با مروان بن حکم مشورت می‌کند. مروان می‌گوید: «تا مردم از مرگ معاویه آگاه نشده‌اند، حسین بن علی و پسر زبیر را بخواه، اگر بیعت کردند، کار تمام است و گرنه آنان را گردن بزن. چه اگر اینان بیعت نکنند و مردم بدانند معاویه مرده است گرد حسین و پسر زبیر را خواهند گرفت و فتنه گسترش خواهد یافت. اما پسر عمر مرد قیام نیست، مگر این‌که مردم به سروقت او بروند، و خلافت را به او بسپارند.» ولید به تذکر مروان عمل می‌کند و بلافاصله مأمور می‌فرستد تا حسین(ع) و عبدالله بن زبیر را برای طرح یک موضوع مهمّ و حساس به دارالاماره دعوت کنند. آن دو در مسجد بودند و احساس کردند که معاویه مرده است. حسین در معیّت پنهانی تنی چند از یاران مسلّحش نزد ولید رفت، تا اگر کار به جدال کشید آنان به یاری او بیایند. حاکم مدینه پس از آنکه حسین را از مرگ معاویه آگاه کرد، از او خواست تا بیعت یزید را بپذیرد. اما حسین(ع) در پاسخ فرمود: قطعاً تو از من نمی‌طلبی که کسی چو من شبانه و پنهانی با تو بیعت کند، فردا مردم را دعوت کن، مرا نیز بطلب تا ببینیم چه می‌شود. با این بهانه امام‌حسین قصد

خروج از مجلس را می‌کند که مروان به ولید اعتراض می‌کند که فرمان فوری است، اگر حسین از مجلس بدر رود، دیگر مرغ از قفس پریده است و هرگز بازنخواهد گشت. او را رها مکن، اگر بیعت نکند او را بکش.

امام حسین سخن مروان ملعون را می‌شنود، بشدت اعتراض می‌کند: «یاابن الزرقاء أانت تقتلنی ام هو؟ کذبت و اثمت». نه تو می‌توانی مرا بکشی و نه او. آنگاه رو به ولیدبن عتبه می‌کند و می‌فرماید: ایها الامیر انا اهل بیت النبوة و معدن‌الرسالة و مختلف الملائکة و محبط الرحمة بنا فتح‌الله و بنا یختم، و یزید رجل شارب الخمر و قاتل النفس المحترمة معلن بالفسق، و مثلی لا یبایع مثله، و لکن نصبح و تصبحون و ننظر و تنظرون ایّنا احقّ بالخلافة و البیعة[1] «ای امیر، ما اهل بیت نبوتیم، معدن رسالت و محل رفت و آمد فرشتگان و جایگاه نزول رحمت الهی خاندان ماست. خداوند [اسلام را] با ما آغاز کرد و تا آخر نیز با ما پیش خواهد برد. اما یزید [که تو از من می‌طلبی با او بیعت کنم] مردی میگسار است که دستش به خون بیگناه آلوده است، آشکارا پرده‌دری می‌کند، و چون منی با چون او بیعت نمی‌کند، صبح خواهیم کرد و منتظر می‌شویم تا ببینیم ما یا شما به خلافت و بیعت سزاوارتریم؟

قیام کربلا با همین عبارات کوتاه آغاز می‌شود. از حسین می‌خواهند که با خلیفهٔ جدید بیعت کند شبانه و مخفی، تهدیدش می‌کنند یا بیعت می‌کنی یا کشته می‌شوی. حسین خلیفهٔ جدید را واجد شرائط زمامدار اسلامی نمی‌یابد، از بیعت سرباز می‌زند. این جملهٔ حسینی متعلق به آن عصر و زمان نیست، جاودانه و همیشگی است «مثلی لایبایع مثله» مثل حسین با مثل یزید بیعت نمی‌کند. مثل حسین یعنی خط حسین، خط حق‌جویی و خداخواهی و آزادی‌طلبی، و مثل یزید یعنی خط فسق و فجور و استبداد و دنیاطلبی. امام یزید را به سه صفت معرفی می‌کند، میگساری، کشتن انسان‌های بی‌گناه و فسق آشکار. هریک از این صفات برای یک حاکمیت نشانه خروج از مرزهای مشروعیت است، لازم نیست هرسه صفت با هم جمع شود. حکومتی که دستش به خون شهروندان بیگناهش آلوده شده باشد، حکومتی نامشروع است. حسین نه تنها بیعت با یزید را رد می‌کند بلکه ادعایی بزرگتر مطرح می‌کند چه کسی احق به خلافت و بیعت است؟

امام حسین(ع) ساعاتی بعد در برابر پیشنهاد دوباره مروان بن حکم برای بیعت با یزید بر مواضع برحق خود پافشاری می‌کند: انا لله و انا الیه راجعون و علی الاسلام السلام اذا بلیت الامّة براع مثل یزید[2]. امام در پاسخ مروان کلمه استرجاع را بر زبان می‌راند، باید فاتحهٔ اسلام را خواند که مسلمانان به زمامداری همچون یزید مبتلا شده‌اند. حاکمیت فاسد دین و دنیای مردم را تباه می‌کند.

امام حسین(ع) به‌سرعت تصمیم به ترک مدینه می‌گیرد، مدینه برای کسی که حاضر به بیعت با خلیفه نشده ناامن است. حسین تصمیم می‌گیرد با خانواده‌اش به مکه برود، به جوار حریم امن الهی.

---

۱. *ارشاد* مفید، ص ۲۰۰، *تاریخ طبری*، ج ۷، ص ۲۱۶. ۲. *لهوف*، سیدبن طاووس، ص ۲۰.

اما آیا حکومت او را رها خواهد کرد؟ بسیاری از ناصحان و مشفقان می‌کوشند حسین بن علی را از این خروج بازدارند. از آن جمله یکی از فرزندان گرامی امیرالمؤمنین(ع) محمد حنفیه به برادرش حسین توصیه می‌کند که در شهر معینی اقامت نکند و خود را از قلمرو یزید دور نگاه دارد و با گسیل نمایندگانی مردم را به سوی خود فراخواند. امام حسین ضمن تشکر از نصایح دلسوزانه محمدبن حنفیه می‌فرماید: یا اخی لو لم یکن لی الدین ملجأ و لا مأوی لما بایعت یزید بن معاویه[1]. برادر اگر در تمام دنیا هیچ پناهگاهی هم نداشته باشم، باز با یزید بیعت نخواهم کرد. حسین تصمیم خود را گرفته است، عدم بیعت با یزید ولو بلغ ما بلغ. محمد حنفیه را به‌عنوان وصی خود در مدینه برمی‌گزیند و وصیت‌نامهٔ خود را خطاب به او می‌نویسد. این وصیت‌نامه حاوی اهداف متعالی نهضت حسینی است: انی لم اخرج اشراً و لا بطراً و لا مفسداً و لا ظالماً و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امّة جدی(ص) اریدان آمر بالمعروف وانهی عن‌المنکر و اسیر بسیرة جدی و ابی علی‌بن ابی‌طالب[2]. من نه از سر خودخواهی و یا برای خوشگذرانی و نه برای فساد و ستمگری از مدینه خارج نمی‌شوم، بلکه برای اصلاح در امت اسلام خروج کرده‌ام می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم، و به روش جدم پیامبر(ص) و پدرم علی(ع) عمل کنم.

حسین(ع) از مدینه نمی‌گریزد تا در گوشه‌ای خود را مخفی کند، او از مدینه خارج می‌شود تا علاوه بر عدم بیعت با حاکمیت ناصالح وقت، جامعه را با حذف منکر بزرگی چون حاکم فاسد اصلاح کند. او می‌خواهد با انحراف حاکمیت از مسیر نبوی و علوی مبارزه کند. خروج برای اصلاح، امر به معروف و نهی از منکر، و بازگرداندن مسیر جامعه به مسیر زمان پیامبر و علی.

در ارتباط با بحث آزادی، در اینجا سؤالات مهمی مطرح می‌شود، سؤالاتی که بواسطهٔ غلبهٔ شور و عواطف در مجالس عزای حسینی کمتر مجال مطرح‌شدن یافته است. متأسفانه رویکرد غالب جامعهٔ ما با نهضت حسینی رویکردی ماوراء طبیعی و شخصی بوده است. یعنی بیش از آنکه به ابعاد بشری، انسانی و قابل اقتدا و اقتباس این قیام بپردازیم به ابعاد آسمانی، ماوراء طبیعی و فراانسانی آن روی خوش نشان داده‌ایم. مسئله را در حد یک وظیفهٔ شخصی تنزل داده‌ایم. حتی در بحث مهمی چون آزادی، بحث را در آزادگی و عدم انفعال امام حسین در برابر ظلم و ستم‌ناپذیری وی متوقف کرده‌ایم، و کمتر از آزادگی شخصی به نهاد آزادی رسیده‌ایم. نهضت عاشورا استعداد این را دارد که ما مهمترین سؤالات آزادی سیاسی را از زوایای آن استخراج کرده پاسخ بگوییم. تردیدی نیست که حسین و یارانش آزاده‌اند اما فراتر از آزادگی شخصی، می‌توان با همان روش و منش نهاد آزادی‌های سیاسی را پایه‌گذاری کرد. به برخی از سؤالات مرتبط با نهاد آزادی‌های سیاسی اشاره می‌کنم و امیدوارم توفیق پاسخگویی به آنها را داشته باشم.

آیا بیعت‌کردن با خلیفه و حاکم اسلامی یک حق است یا یک تکلیف؟ اگر بیعت با حکومت

---

۱. *مقتل خوارزمی*، ج ۱، ص ۱۸۸. ۲. پیشین.

تکلیف دینی است، فارغ از ثواب و یا عقاب اخروی مترتب بر بیعت، آیا شرعاً بر عدم بیعت مجازات دنیوی پیش‌بینی شده است؟ یا این‌که به لحاظ دنیوی مردم آزاد و مختارند که بیعت بکنند یا بیعت نکنند؟ آیا می‌توان مردم را به بیعت با حاکم دینی مکره و مجبور کرد؟ آیا بیعت اجباری همانند اقرار به زور و اکراه مردود است یا نه؟ اگر مسلمانی با حاکم دینی بیعت نکرد چگونه باید با او رفتار کرد؟ خلفای پیشین با آنان که بیعت نکردند چه کردند؟ آیا امیرالمؤمنین(ع) افراد را به بیعت خود مجبور کرد؟ آیا آنان که از بیعت با علی‌بن ابی‌طالب سرباز زدند از جانب امیرالمؤمنین مجازات شدند؟ آیا اگر کسی همانند حسین از بیعت با خلیفه امتناع کرد باید او را کشت، خانواده‌اش را به اسیری گرفت، خیمه و خرگاهش را به آتش کشید؟ با کدام حاکم، با چه شرایطی موظف یا مجاز به بیعت هستیم؟ آیا هرکس قدرت را بدست گرفت و زور داشت باید با او بیعت کرد؟ آیا اسلام نظریهٔ «الحق لمن غلب» (حق با کسی است که غالب شده است) را امضا کرده است؟ آیا بیعت با حاکم دینی عقد لازم است یا عقد جایز؟ در صورت انعقاد بیعت آیا امکان سرپیچی از آن وجود دارد؟ با چه شرایطی شرعاً بیعت با حکومت قابل نقض است؟ آیا بیعت با حکومت دائمی است یا ممکن است برای محدودهٔ زمانی مشخصی با فردی بیعت کرد یعنی همچنانکه بیعت شرعاً مادام‌الشرائط است و مقید به شرائط خاصی است، از آغاز مقید به زمانی خاص نیز بشود؟ اسلام برای سلامت بیعت و حکومت چه راهکارهایی را اندیشیده است؟

ملاحظه می‌کنید که سؤالاتی جدی و تأمّل‌برانگیز است. این سؤالات تنها مربوط به بخش اول نهضت حسینی است، مرحلهٔ آغاز نهضت. سؤالات مرتبط با آزادی سیاسی. این سؤالات را می‌توان به یک سؤال جدی تحویل کرد: آیا در جامعهٔ دینی مخالف سیاسی به رسمیت شناخته شده است یا نه؟ آیا مخالف سیاسی حق حیات، حق اظهارنظر، حق بیعت‌نکردن، حق مخالفت کردن دارد یا نه؟ به اجمال بگویم پاسخ اموی منفی است: نه. مخالف ما مخالف دین است، مخالف خدا است، بی‌دین است، مهدورالدم است و باید سربه‌نیست شود، آن‌گونه که هیچکس جرأت مخالفت با ما را نکند. ما یعنی اسلام، نظام، خدا و آخرت. این پاسخ همهٔ زورگویان و مستبدان تاریخ بوده و ربطی به دین و آئین و جامعه و زمان خاصی ندارد.

پاسخ حسینی، پاسخ علوی بلکه پاسخ اسلامی مثبت است، مخالفت سیاسی اقسامی دارد از حرام تا واجب. حکم شرعی این مخالفت را حاکمان تعیین نمی‌کنند، دین و وجدان دینی مردم است که تشخیص می‌دهد که مخالفت با علی(ع) حرام است و مخالفت با یزید واجب. اما همهٔ سخن این است که علی با مخالف خود چه کرد؟ و معاویه و یزید با مخالف خود چه کردند؟ کمتر حکومتی در طول تاریخ خود را ناحق و باطل معرفی کرده و اتفاقاً اکثر حکومتها در طول تاریخ، ناحق و باطل بوده‌اند، عجب لطیفه‌ای است! پس بحث از حق مخالفت سیاسی قصهٔ همیشهٔ تاریخ است و آزادی سیاسی دقیقاً با حق مخالفت سیاسی آغاز می‌شود. و حسین قهرمان چنین صحنه‌ای است. قصد آن دارم تا دو نحوه برخورد با مخالف سیاسی را با هم مقایسه کنم. حکومت علوی با مخالفان سیاسی

خود چگونه مواجه شد و حکومت اموی با مخالفان سیاسی خود چه کرد؟ و از این مقایسه دو منش، دو سیره، دو خط جاری و روان استخراج می‌کنیم: منش اموی و منش علوی و حسینی.

گفتم آزادی سیاسی با حق مخالفت آغاز می‌شود. برای مخالفت سیاسی چهار مرحله قابل ذکر است:

اول: مخالفت در پذیرش حکومت، یعنی امتناع از بیعت.

دوّم: مخالفت با اوامر حکومت مثلاً تخلف از حضور در جهاد و جنگ.

سوّم: مخالفت نظری و فرهنگی یعنی ابراز مخالفت و تبلیغ برعلیه حکومت.

چهارم: مخالفت عملی یعنی اقدام مسلحانه علیه حکومت و قیام بر ضد آن.

واضح است که حکم این چهار نوع مخالفت واحد نیست. آیا هر مخالفی را می‌توان با عنوان باغی و محارب نامید؟ در فقه فریقین برخی از این مسائل مورد بحث قرار گرفته است، به‌عنوان نمونه مطرح شده است که حاکم به چه طرقی ممکن است به قدرت برسد و مردم چگونه می‌باید او را بپذیرند؟ فاجعهٔ کربلا با عدم پذیرش حاکم وقت از سوی امام حسین(ع) و سپس الزام و اجبار حاکم وقت برای بیعت‌گرفتن از امام حسین(ع) آغاز شد. اگر یزید اقدام به گرفتن بیعت اجباری و اکراهی نمی‌کرد، معلوم نبود حادثهٔ عاشورا به این صورت اتفاق بیفتد. آیا حکام قبل از یزید مردم را به بیعت مجبور کردند، آیا فردی که مجبور به بیعت نمی‌شد به شدیدترین شکلی از جامعه حذف کردند؟

در فقه اهل سنت چند طریق برای به‌قدرت رسیدن حاکم پیش‌بینی شده است: اوّل نص و نصب الهی، یعنی از جانب خداوند فردی به‌عنوان حاکم منصوب می‌شود، دوّم: وصایت، یعنی این‌که حاکم از جانب حاکم قبلی تعیین شود. سوّم: تعیین حاکم به انتخاب شورای اهل حل و عقد یعنی این‌که بزرگان یک جامعه دور هم جمع شوند و فردی از افراد واجد شرائط را به عنوان حاکم به جامعه معرفی کنند و بعد هم مردم رضایت خود را به او از طریق بیعت اعلام کنند. ظاهر این طریق، معقول‌ترین طریق در فقدان نص و نصب است. مراد از اهل حل و عقد افرادی هستند که رأی آنان مورد احترام و عنایت آن جامعه است. شرائط رهبری عبارتند از معرفت دینی، عدالت و توانایی اداره و تدبیر جامعه. اگر اهل حل و عقد چنین فردی را یافتند او را به مردم معرفی می‌کنند، منتهی آنچه مهم است بیعت اهل حل و عقد و سپس بیعت مردم با اوست. بیعت از مادهٔ بیع است، بیع یعنی خرید و فروش. مراد از بیعت این است که مردم و اهل حل و عقد با حاکم وارد معامله می‌شوند، مثمن این معامله تصدی و انجام امور عمومی، امنیت و نظم جامعه است و ثمن آن اطاعت و حمایت مردم واهل حل و عقد. این معامله قراردادی اجتماعی بین مردم و حاکم است. روزی اعلام بیعت با دست‌دادن محقق می‌شد، امروز با رأی‌گیری صورت می‌گیرد. در دو طریق نص و نصب و نیز وصایت، بیعت اهل حل و عقد و مردم تعیین‌کننده است و بدون تحقق چنین بیعتی حاکم فاقد مشروعیت است.

طریق چهارم به قدرت‌رسیدن حاکم در فقه اهل سنت قهرو غلبه است. اگر حاکمی از طریق کودتا، قدرت نظامی، قهر و غلبه به سلطه رسید، از دیدگاه فقه اهل سنت چنین حاکمی مشروع محسوب می‌شود. واضح است که در این طریقه دو شرط ملغی می‌شود، یکی این‌که شرائط حاکم از قبیل علم و دین، عدالت و تقوا و بالاخره تدبیر.

در مقابل زور و قدرت نظامی رنگ می‌بازند و ظاهراً برق شمشیر باعث شده که این صفات حاکم به چشم نیایند. کدام حاکم از خلفای اموی یا عباسی عالم دین بودند یا عادل و متقی محسوب می‌شدند؟ آری هر زورمندی مطاع است! و دیگر این‌که با وجود فشار نظامی و ارعاب و تهدید و زور، دیگر بیعت اختیاری و با رضایت مردم یا اهل حل و عقد دیگر محلّی از اعراب ندارد. اگر کسی بیعت نکند حسابش با کرام‌الکاتبین است، او حق حیات ندارد. کسی می‌تواند زنده باشد که حاکمیت را به رسمیت شناخته باشد. زمامداری از طریق زور و لوازمش یعنی تطمیع و تهدید با معاویه آغاز شد و با یزید ادامه یافت و بالاخره این سنت سیئه شیوهٔ غالب به قدرت رسیدن در جهان اسلام بوده است. یعنی در واقعیت خارجی منطق «الحق لمن غلب» منطق غالب بوده است. اهل حل و عقد همواره مرعوب یا مجذوب قدرت بود. چیزی شبیه مجلس سنای عصور متأخر شده بودند، یعنی مجلس فرمایشی و گوش به فرمان حاکم. وصایت توریثی یا سلطنت موروثی از یزید به بعد شیوهٔ مکمّل طریق قهر و غلبه بوده است. به رسمیت‌شناخته‌شدن این طریق در فقه اهل سنت نوعی اثرپذیری از واقعیت خارجی است. اگر جز این می‌کردند با بحران دائمی عدم مشروعیت حکومتها مواجه بودند. آنان بجای این‌که بکوشند واقعیت بیرونی را براساس ضوابط دینی سامان دهند، فقه و شریعت را تابع وضع موجود و واقعیت بیرون کردند. یعنی فقاهت در مقام توجیه و تأیید سیاست مسلط درآمد.

فقهای شیعه تا امروز طریق قهر و غلبه را به‌عنوان طریق مشروع به قدرت‌رسیدن امضا نکرده‌اند و سلطنت موروثی و وصایت به فرد فاقد شرائط شرعی را مردود دانسته‌اند. توجیه شرعی قدرت سیاسی خطری بسیار جدی است. میزان شریعت را به نفع سیاست روزمرهٔ قدرت مسلط دست‌کاری‌کردن خیانت است. پیامبر(ص) مردم را از چنین فقیهانی برحذر داشته‌اند. وقتی دین تابع سیاست شود، وقتی دین دولتی شود، فاتحه چنین دین و شریعتی خوانده شده است. امام صادق(ع) از رسول اکرم(ص) روایت کرده است که: الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی‌الدنیا. قیل یا رسول‌الله و ما دخولهم فی‌الدنیا؟ قال: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم.[1] «فقیهان امینان پیامبرانند مادامی که در دنیا داخل نشده‌اند. عرض شد ای رسول خدا، معنای ورود فقیهان در دنیا چیست؟ فرمود: پیروی از سلطان، پس چون چنین کنند، نسبت به دینتان از ایشان برحذر باشید.» این حدیث که از آن به موثقهٔ سکونی تعبیر می‌شود از احادیث معتبر در فقه امامیه است.

---

۱. ثقةالاسلام کلینی، ***الاصول من الکافی***، کتاب فضل العلم، باب المستأکل بعلمه والمباهی به، حدیث ۵.

امانتداری فقها در نقل احکام شریعت و بیان حدود الهی است. پیامبر فقها را تا زمانی قابل تبعیت و قابل اعتماد می‌داند که فقهشان متأثر از دنیا نشده باشد. پیامبر این تاثر و انفعال از دنیا را در تبعیت فقها از سلاطین می‌داند. یعنی این‌که فقه تابع سلطه شود و شریعت مطیع قدرت گردد. پیامبر نفرمود «اتباع السلطان الجور» فرمود: «اتباع‌السلطان» یعنی فرمایش پیامبر مطلق است. از فقهی که تابع قدرت است بپرهیزید، دینتان را از چنین فقیهانی اخذ نکنید. دینداری چنین عالمانی مورد اعتماد پیامبر اسلام نیست. فقیه تابع قدرت سیاسی در استنباط احکام شرعی امانتدار نیست، او دانسته یا ندانسته به بلای توجیه‌گری قدرت مبتلا می‌شود. بر بسیاری امور چشم می‌بندد، بسیاری امور کوچک را بزرگ می‌کند و بسیاری امور بزرگ را کوچک خواهد کرد. وظیفهٔ عالم دین و فقیه عادل هدایت و نظارت بر قدرت سیاسی است، اگر قدرت بر حق عمل کرد حمایت می‌کنند و اگر خطا کرد، تذکر می‌دهد و اگر از مسیر حق منحرف شد، فتوی به عدم مشروعیت آن می‌دهد. دینتان را از عالمی که فقهش تحت تأثیر مغناطیس قدرت است نگیرید.

امام صادق(ع) در حدیثی مشابه می‌فرماید: الفقهاء امناء الرسل، فاذا رأیتم قد رکبوا الی‌السلاطین، فاتّهموهم.[1] «فقیهان مینان پیامبرانند، اما اگر دیدید به دربار سلاطین رفت و آمد می‌کنند متّهمشان کنید.» به نزد سلطان‌رفتن موضع تهمت است. واتّقوا من مواضع التهم. دینتان را از فقهای متّهم نگیرید.

از جمله سؤالاتی که در زمینه آزادی‌های سیاسی مطرح کردیم این بود آیا بیعت با حاکم تکلیف است یا حق؟ و آیا شرط صحت آن رضایت و اختیار است یا از سر اکراه و اجبار نیز محقق می‌شود؟ و اگر فردی به هر دلیلی از بیعت با حاکم سرباز زد با او چگونه باید برخورد کرد؟ مسئله بیعت و آثار مترتب بر آن از دو منظر قابل بررسی است یکی از منظر ثواب و عقاب اخروی مترتب بر آن و دیگری لوازم و پیامدهای دنیوی بارشده بر آن. منظر اوّل منظر کلامی است. منظر دوّم منظر حقوقی و فقهی است. بحث ما متمرکز بر منظر دوّم است. اگر کسی با حاکم بیعت کرد از چه حقوق و امتیازاتی بهره‌مند می‌شود و اگر کسی از بیعت سرباز زد از چه اموری محروم می‌شود و احیاناً مستوجب چه مجازاتهایی می‌شود؟ با عنایت به این‌که در این مجال اندک تنها از زاویهٔ ابعاد آزادی در قیام عاشورا قصد مطالعه داریم، لذا بحث را بر محور دوّم متمرکز می‌کنیم یعنی اگر کسی از بیعت با خلیفه سرباز زد شرعاً از چه اموری محروم شده و مستوجب چه مجازاتهایی می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال مهمّ دو الگوی محقق در صدر اسلام را با هم مقایسه می‌کنیم: یکی الگوی علوی و دیگری الگوی اموی.

الگوی علوی، مبتنی بر آزادی سیاسی است. آزادی در بیعت، آزادی مردم در مخالفت با حکومت مادامی که به جنگ مسلحانه علیه حکومت دست نزده باشند. برای پرهیز از کلی‌گویی

---

۱. ابونعیم اصفهانی، ***حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء***، ج ۳، ص ۱۹۶.

الگوی علوی را در این دو محور مورد بحث و مطالعه قرار می‌دهیم:

اوّل: آزادی در بیعت. می‌دانیم که امام علی(ع) به اعتقاد شیعیان از جانب خداوند و به معرفی پیامبر(ص) به امامت و زمامداری مسلمانان منصوب شده است. اما پس از رحلت پیامبر(ص) مردم خود را از برکت مدیریت علوی محروم می‌کنند، علی(ع) بیست و پنج سال سکوت کرد و هرگز برای بدست‌گرفتن قدرت سیاسی اقدام نکرد چه این‌که معتقد بود فارغ از مشروعیت الهی، زمامداری نیازمند اقبال مردمی است و چون رضایت عمومی نبود، علی(ع) خانه‌نشین شد. آن‌گاه که مردم قدر علی را دانستند و پس از شکست سه تجربهٔ تلخ شیخین و عثمان دانستند چه اشتباهی کرده‌اند، به در خانهٔ علی هجوم بردند، پیر و جوان، زن و مرد، در اقبالی بی‌سابقه علی با بیعت عمومی زمامدار می‌شود. با این همه چندین بار از پذیرش قدرت استنکاف می‌کند و بالاخره با شرایطی می‌پذیرد: «مردم، اگر قدرت را بدست گیرم به کتاب خدا و سنت رسولش عمل خواهم کرد. از هیچکس ابایی نخواهم داشت، هر مالی به ناحق تصرف شده باشد، حتی اگر به کابین زنان رفته باشد، بازپس خواهم گرفت، با همگان به تساوی و عدالت رفتار خواهم کرد.» مردم پذیرفتند.

امام علی(ع) خود این بیعت را چنین توصیف می‌کند: بایعنی الناس غیر مستکرهین و لامجبرین بل طائعین مخیرین.[۱] «مردم با من بدون این‌که تحت اکراه و اجبار باشند بیعت کردند.» به نظر امام علی(ع) بیعت جز با رضایت مسلمانان و در ملأ عام و محضر عموم مردم تحقق نمی‌یابد.[۲] علی(ع) اجازه نداد کسی را در بیعت‌کردن مجبور کنند یا تحت فشار و نفوذ قرار دهند. علی‌رغم این‌که اکثر پیشگامان اسلام از سران مهاجرین و انصار با امام علی(ع) بیعت کردند، معدودی حاضر نشدند با علی(ع) بیعت کنند. تاریخ نام یکایک این افراد را ثبت کرده است: سعدبن ابی‌وقاص فاتح ایران، حسّان بن ثابت شاعر مشهور عهد رسول‌الله، عبدالله بن عمر فرزند خلیفهٔ دوم، اسامة بن زید فرماندهٔ جوان آخرین لشکر پیامبر(ص)، محمد بن مسلمة کلیددار خلیفه سوّم، مغیرة بن شعبة، زید بن ثابت، کعب بن مالک، نعمان بن بشیر، رامغ بن خدیجة، قدامة بن مظعون، عبدالله بن سلام.[۳]

امام برخی از آنها را به مسجد فراخواند و از آنان خواست بیعت کنند. عبدالله بن عمر گفت با تو بیعت نمی‌کنم مگر این‌که همهٔ مردم بیعت کنند. امام فرمود: وثیقه‌ای بگذار تا شهر را ترک نکنی، عبدالله بن عمر امتناع کرد، مالک اشتر عرض کرد: «یا امیرالمؤمنین انّ هذا قد امن سوطک و سیفک» فدعنی اضرب عنقه، این مرد از تازیانه و شمشیر تو اطمینان دارد، بگذار گردنش را قطع کنم. علی(ع) فرمود: لست ارید ذلک منه علی کُره، خلّوا سبیله. من از او بیعت مبتنی بر اکراه و اجبار نمی‌خواهم، رهایش کنید.» سعدبن ابی‌وقاص گفت: من آخرین نفری هستم که با تو بیعت خواهم کرد، اما بخدا قسم از جانب من کاری که ترا ناخوش آید صادر نخواهد شد. امام فرمود: خلّوا سبیله. بگذارید برود.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ اوّل.

۲. *شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید*، ج ۱۱، ص ۹.

۳. *تاریخ طبری*، ج ۴، ص ۴۱ـ۴۲۹.

محمد بن مسلمه و اسامة بن زید نیز بهانه‌های دیگری آوردند.[۱]

این افراد تا پایان زمامداری علی(ع) در کمال صحّت و سلامت و آزادی در پناه حکومت علی(ع) زندگی کردند، علی(ع) هیچیک از آنان را به زندان نیفکند، تازیانه نزد، گردن نزد، حتی حقوقشان از بیت‌المال را نیز قطع نکرد. بیاد داشته باشیم با این‌که علی برای خود مشروعیت الهی قائل بود، از جانب خدا نصب شده بود و شرعاً امام مفترض الطاعة بود. بعلاوه منتخب اکثریت قاطع مردم هم بود، و علی‌رغم این‌که ما معتقدیم آنان که با علی بیعت نکردند در قیامت سزای این تخلف از تکلیف را خواهند دید، با این همه کجا سراغ دارید فردی در حکومت علی به خاطر بیعت‌نکردن با او متحمل ذره‌ای فشار شده باشد، یا تبعیدش کرده باشند، یا تازیانه خورده باشد، یا به زندان افکنده شده باشد، یا اعدام شده باشد. یا حقوقش از بیت‌المال قطع شده تحریم اقتصادی شده باشد؟

در عصر علی(ع) مردم نه‌تنها در بیعت‌کردن آزاد بودند، بلکه امام کسی را بدون رضایت به جنگ نفرستاد. عنوان «قاعدین» را شنیده‌اید. قاعدین کسانی بودند که در شناخت مرز بین حق و باطل درمانده بودند و به جبهه معاویه نپیوستند، اما از علی اذن خواستند تا بیشتر مطالعه کنند. حضرت به آنان اجازه داد و از آنان خواست هرگاه به حقانیت او پی بردند به لشکریانش بپیوندند. نه دین علی اجبار برمی‌دارد، و نه حکومت دینی علوی با اکراه سازگار است. این‌که ما به شیعهٔ علی‌بودن افتخار می‌کنیم از این روست. در حکومت علوی آزادی‌های سیاسی در بالاترین حد ممکن رعایت شده است. لذا با صراحت می‌گوید خصلت جدایی‌ناپذیر یک حکومت شیعی آزادی است. حکومت دینی مبتنی بر تعالیم شیعه در هیچ شرایطی نمی‌تواند از آزادی منفک شود. این اسوه‌ها غیرقابل تأویلند، کدام شرائط از شرائط عصر علی(ع) حساستر و خطرناک‌تر. مگر می‌توان نام شیعهٔ علی بر خود نهاد و مغایر با روش و منش علی جامعه را اداره کرد؟ حکومت علوی حکومتی آکنده از آزادی‌های سیاسی است. من به وقایع خلفای قبل از علی(ع) نمی‌پردازم، این دورهٔ بیست وپنج‌ساله اگرچه قابل مقایسه با عصر اموی نیست، اما متأسفانه خالی از عنصر فشار برای بیعت و برخوردهای عنیف با آزادی‌خواهانی همچون ابوذر غفاری نیست.

اما منش اموی مبتنی بر ستیز با آزادی است. معاویه حکومت خود را بر سه پایه استوار کرده است: اوّل نیرنگ و تزویر و ظاهرسازی و ریا، دوّم تطمیع و خریداری. سوّم: تهدید و زور و قساوت. در درجهٔ اوّل به استحمار و تحمیق مردم می‌پردازد، آنان که در دام نیرنگ و تزویر گرفتار آمدند هیچ، آنها که باقی مانده‌اند با آنان معامله می‌کند، آنان را می‌خرد. در نظر معاویه هرکسی قیمتی دارد، حتی سرداران سپاه امام مجتبی(ع)، پانصدهزار دینار، یک میلیون دینار. معاویه از همه چیز بیشتر به خریداری دین خواص راغب است. امام حسین(ع) چه زیبا دینداری عصر خود بلکه همهٔ زمانها را توصیف می‌کند: الناس عبیدالدنیا والدین لعق علی السنتهم یحوطون به ما درّت به معایشهم، فاذا

---

۱. ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغه*، ج ۴، ص ۹.

محصوّا بالبلاء قلّ الدیانون[۱]. «مردم بندهٔ دنیایند، و دین لعاب نازکی بر زبانهایشان است، آن را در دهان می‌چرخانند تا زندگیشان بچرخد. آنگاه که با بلاء آزمایش شوند، دینداران اندکند.» در امتحانهای نفس‌گیر همچون آزمون بزرگ کربلا از خلائق آن عصر تنها هفتاد و چند نفر به ندای «هل من ناصر ینصرنی» امام حسین(ع) پاسخ مثبت دادند.

اما آنان که نه فریب نیرنگهای معاویه را می‌خورند و نه به زر و سیم معاویه خود را می‌فروشند، تهدید می‌شوند، و اگر همچون عمار یاسر نترسیدند، به زندان و سیاهچال افکنده می‌شوند، زبانشان از حلقوم بیرون کشیده می‌شود و در نهایت سر مخالف از بدنش جدا می‌شود. مخالف معاویه حق حیات ندارد. باید کشته شود. اکنون یزید به قدرت رسیده است، نه از طریق مشروع، برخلاف مفاد صلح‌نامهٔ منعقده بین معاویه و امام حسن(ع) به شیوهٔ سلطنت موروثی زمام امور را بدست گرفته و مردم را به بیعت فرا می‌خواند. همگان یا مجذوب زر و دنیا یا مرعوب زور و قساوت به بیعت با یزید تن می‌دهند. حسین را با تهدید به بیعت می‌خوانند. یا مرگ یا بیعت. حسین بیعت نمی‌کند. و از مدینه خارج می‌شود. در راه مکه نامهٔ کوفیان مبنی بر دعوت امام به کوفه بدست وی می‌رسد. کوفیان که در زمان معاویه از ظلم او به جان آمده‌اند، حسین را به سوی خود می‌خوانند. امام به شهرهای مهمّ آن عصر در مسیر راه پیک می‌فرستد و آنان را به حق فرا می‌خواند.

حسین بیعت تحمیلی را نمی‌پذیرد. حسین خلیفه فاقد شرائط را خلیفهٔ پیامبر نمی‌داند، حسین علیه حکومت فاسد قیام می‌کند و اگر کوفیان و دیگر مردم او را همراهی می‌کردند بساطت ظلم و انحراف را درهم می‌پیچد. هرسه اقدام امام حسین(ع) سه جلوهٔ درخشندهٔ آزادی سیاسی است. مرادم انحصار نهضت حسینی در یک نهضت سیاسی نیست، در این نهضت احیاگری دینی، آزادی معنوی و آزادی سیاسی در کنار هم دیده می‌شود. اما بالاخره نمی‌توان از ابعاد سیاسی این نهضت هم غافل شد. سیدالشهداء(ع) همچون پدر بزرگوارش معتقد است مسلمانان در بیعت آزادند. بیعت اجبارانه ارزشی ندارد. حسین همچون جد بزرگوارش رسول خدا(ص) زمامداری فرد فاقد شرائط را مشروع نمی‌داند و معتقد است اسلام این آزادی را تضمین کرده است که مردم چنین خلیفه‌ای را نپذیرند و بالاخره در چنین شرایطی امام حسین حق مخالفت را حقی مشروع می‌داند.

در نامه به مردم بصره امام حسین(ع) اعلام می‌کند که «ان السنّة قد امیتت و البدعة قد احییت»[۲] سنت پیامبر از میان رفته و بدعت احیا شده است. در پاسخ به نامه‌های متعدد مردم مکّه شرائط زمامدار اسلامی را برمی‌شمرد: ما الامام الاّ العامل بالکتاب والآخذ بالقسط والدین بالحقّ و الحابس نفسه علی ذات‌الله[۳] «زمامداری تنها کسی است که به کتاب خدا عمل نموده، به قسط و عدالت رفتار کند، از حق پیروی کرده، وجود خویش را مقید به ذات الهی کند.» این شرائط کجا و یزیدبن معاویه کجا؟

---

۱. ***تحف‌العقول***، کلمات قصار سیدالشهداء(ع).
۲. ***تاریخ طبری***، ج ۷، ص ۲۴۰.
۳. ***ارشاد*** شیخ مفید، ص ۲۰۴.

یکی از سیاسی‌ترین خطبه‌هایی که امام حسین(ع) قبل از رسیدن به کربلا ایراد فرموده و پرده از روحیهٔ متعالی آزادی‌طلبی سیدالشهداء برمی‌دارد این خطبه است: ایهاالناس ان رسول‌الله(ص) قال من رأی سلطاناً جائر مستحلاً لحرام‌الله ناکثاً عهده مخالفاً لسنة رسول‌الله یعمل فی عبادالله بالاثم و العدوان فلم یغیّر علیه بفعل و لا قول کان حقاً علی‌الله ان یدخله مدخله، الا و انّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشیطان و ترکوا طاعة الرحمن واظهروا الفساد و عطّلوا الحدود و استأثروا بالفیئ و احلّوا حرام‌الله و حرّموا حلاله، و انا احقّ ممن غیّر[1]. «ای مردم، پیامبر خدا فرمود: «هرکس سلطان ستمکاری را دید که حرام خدا را حلال کرده، پیمان الهی را می‌شکند. با سنت پیامبر خدا مخالفت می‌کند، در میان بندگان خدا راه گناه و تجاوز در پیش می‌گیرد، ولی او در مقابل چنین زمامداری با فعل یا قول مخالفت ننماید بر خداوند است که این فرد [بی‌تفاوت در برابر ظلم] را به محل همان طغیانگر [و آتش جهنم] داخل کند.» مردم، آگاه باشید اینان اطاعت خدا را ترک و پیروی از شیطان را بر خود فرض نموده‌اند، فساد را ترویج و حدود الهی را تعلیق نموده، فئ را (که مختص به خاندان پیامبر است) به خود اختصاص داده‌اند، حرام خدا را حلال کرده، حلال خدا را حرام کرده‌اند. و من [به رهبری جامعهٔ اسلامی] از آنان که دین را تغییر داده‌اند سزاوارترم.»

پس از ورود به کربلا امام در عبارتی حماسی اوج آزادگی خود را به نمایش می‌گذارد: الا ترون ان الحق لا یعمل به و ان الباطل لا یتناهی عنه لیرغب المؤمن فی لقاءالله فانی لا اری الموت الاّ سعادة والحیاة مع‌الظالمین الاّ برما[2]. «آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل اجتناب نمی‌شود، شایسته است که در چنین شرایطی مؤمن به فیض دیدار پروردگارش بشتابد. من [در چنین شرایطی] مرگ را جز سعادت و زندگی با ستمگران را جز رنج و نکبت نمی‌دانم.»

یکی از غراترین خطابه‌های سیدالشهداء(ع) در باب آزادی و آزادگی خطبهٔ روز عاشورا است، خطبه‌ای که از عزّت کرامت و غیرت موج می‌زند و انصافاً هر حق‌جوی آزادی‌خواهی را به وجد می‌آورد: الا ان الدعی بن الدعی قد رکز بین‌اثنتین بین‌السلّة و الذلّة و هیهات منّا الذلّة یابی الله لنا ذلک و رسوله والمؤمنون و حجور طابت و طهرت و انوف حمیّة و نفوس ابیّة من ان تؤثر طاعة اللئام علی مصارع الکرام[3]. «آگاه باشید که این فرومایه (ابن زیاد) فرزند فرومایه مرا در بین دوراهی شمشیر و ذلت قرار داده است و هیهات که ما زیر بار ذلت رویم، زیرا خدا، پیامبر و مؤمنان از این‌که ما ذلت را بپذیریم ابا دارند، دامنهای پاک، مغزه‌های باغیرت و نفوس باشرافت پدران روا نمی‌دارند که اطاعت افراد لئیم و پست را بر قتلگاه کرام و نیک‌منشان مقدم بداریم.»

از دیگر جلوه‌های آزادی سیاسی در نهضت عاشورا اختیار کامل پیروان امام حسین(ع) در پیوستن به این قافلهٔ باعظمت است. هیچکس با زور و اکراه به سپاه کم‌تعداد اما پرمحتوای حسین

---

۱. *تاریخ طبری*، ج ۷، ص ۳۰۰.
۲. *تحف‌العقول*، ص ۱۷۴.
۳. *مقتل خوارزمی*، ج ۲، ص ۷.

نپیوست. حسین در دو مقطع بیعت خود را یک‌جانبه از سر همراهانش برداشت و آنان را تشویق کرد که سر خود گیرند و در این خطر پرمخافت خود را درگیر نسازند، از تاریکی شب سود جویند و خود را در سیاهی گم کنند، اما از این سپاهی که تو گویی از پاره‌های نور تشکیل شده، کسی نرفت، اینان عاشقانه به حسین پیوسته بودند و آزادانه و با اختیار کامل برای جانبازی در راه خدا و دین لحظه‌شماری می‌کردند. در این سپاه کسی به تطمیع و هوای زر یا به تهدید و از ترس برق شمشیر حاضر نشده است.

اما صحنهٔ اوّل برداشتن بیعت از سوی امام حسین(ع)، بعد از وصول خبر شهادت جانگداز رسول امام به کوفه یعنی جناب مسلم بن عقیل توسط ابن زیاد است: «خبر بس تأثرانگیزی بما رسیده است و آن کشته‌شدن مسلم بن عقیل و هانی بن عروه و عبدالله بن یقطر است، شیعیان ما [در کوفه] دست از یاری ما برداشته‌اند و اینک هریک از شما که بخواهد در برگشتن آزاد است و از سوی ما بر گردنش حقی نیست.» فمن احبّ منکم الانصراف فلینصرف لیس علیه منّا ذمام.[1] حسین صمیمانه، صریح و صادقانه با پیروانش سخن می‌گوید. شما آزادید. در راه آزادی معنوی و سیاسی می‌باید آزادانه قدم برداشت.

صحنهٔ دوّم خطبهٔ امام در شب عاشوراست، امام یارانش را می‌ستاید: «من اصحاب و یارانی بهتر از یاران خود ندیده‌ام و اهل بیت و خاندانی باوفاتر و صدیق‌تر از اهل بیت خود سراغ ندارم، خداوند به همهٔ شما جزای خیر دهد. فردا، دشمن جنگ خود را با ما آغاز خواهد کرد اکنون شما آزادید و من بیعت خود را از شما برداشتم و به همهٔ شما اجازه می‌دهم از سیاهی شب استفاده کرده، هریک از شما دست یکی از افراد خانوادهٔ مرا بگیرد و بسوی شهر و آبادی خود حرکت کند و جان خود را از مرگ نجات بخشد، زیرا این مردم فقط در تعقیب من هستند و اگر مرا بکشند با دیگران کاری ندارند.» الا و انی اظن یومنا من هؤلاء الاعداءِ غداً و انّی قد اذنت لکم فانطلقوا جمیعاً فی حلّ لیس علیکم منّی ذمام و هذا اللیل قد غشیکم فاتخذوه جملاً ولیأخذ کل رجل منکم بید رجل من اهل بیتی فجزاکم الله جمیعاً خیراً و تفرّقوا فی سوادکم و مدائنکم فان القوم یقتلوننی و لو اصابونی لذهلوا عن طلب غیری.[2] اما نه‌تنها کسی نرفت، بلکه یک‌یک وفاداری و عشق خود را به جانبازی در رکاب سیدالشهداء به زیباترین وجهی ابراز داشتند. آنان که آگاهانه و آزادانه راهی را نتخاب کرده‌اند این‌گونه ثابت‌قدم می‌مانند.

نه‌تنها از سپاه امام حسین کسی برنگشت یا به سپاه دشمن نپیوست، بلکه برعکس نخستین فرماندهٔ سپاه ابن زیاد که وظیفه داشت حسین بن علی(ع) را از عزیمت به کوفه بازدارد، جذب خود کرد. حر بن یزید ریاحی وقتی در برابر منطق قوی حسینی قرار می‌گیرد، چکمه به گردن می‌اندازد و

---

۱. *تاریخ طبری*، ج ۷، ص ۲۹۴ و *ارشاد* شیخ مفید، ص ۲۲۳.

۲. *تاریخ طبری*، ج ۷، ص ۳۲۱ـ۳۲۲؛ *ارشاد* شیخ مفید، ص ۲۳۱.

با چشمی گریان و گردنی از شرم فرو افتاده به سپاه حسین می‌پیوندد. تقابل شگرف تاریخ را ببین، پدر یزید، فرماندهان سپاه امام مجتبی را با قیمتی گزاف خرید و با تطمیع به سوی خود کشید، و اینک فرماندهان لشکر یزید، نه با پول یا زور، بلکه از سر عشق و دلدادگی و ایمان به سپاه حسین می‌پیوندند. و چه زیبا حسین حر را می‌ستاید: خدا ترا رحمت کند که مادرت به حق ترا حرّ نامید. حرّ یعنی آزاد.

سخن به دراز کشید. قصد آن بود که نهضت عاشورا از زاویهٔ آزادی‌های سیاسی مورد بررسی قرار گیرد، در این مجال تنها توفیق یافتم چند جلوهٔ آزادی را در این نهضت مقدس مورد بحث قرار دهم، که مهمترین آن مسئله بیعت آزادانه بود. امیدوارم در فرصتی دیگر توفیق بررسی و درس‌آموزی از دیگر ابعاد این نهضت حرکت‌آفرین را بیابیم. السلام علی الحسین و علی علیّ بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین. والسلام.

آزادی در حکومت دینی[1]

چکیدهٔ بحث:

۱. آیا در حکومت دینی، آزادی ممکن است؟ می‌توان از منظر تاریخی در این سؤال تأمل پسینی کرد. از این حیث کارنامهٔ حکومتهای دینی در غیبت معصومان در قرون وسطای مسیحی و نظام خلافت اهل سنت درخشان نیست. ما از منظر فلسفهٔ سیاسی به پاسخگویی به این سؤال می‌پردازیم. علی‌رغم اهمیت بحث آزادی دینی (پلورالیسم دینی) در این بحث تکیهٔ ما بر آزادی‌های سیاسی و فرهنگی است و از دیگر انواع آزادی بحث نخواهیم کرد.

۲. در مقایسه با دین، سه تلقی از آزادی می‌توان داشت:

تلقی اوّل: آزادی مقوله‌ای فطری و فرا فرهنگی است و مقید به هیچ ارزش بومی و دینی نمی‌شود والاّ به نفی خود می‌انجامد. تنها مرز آزادی اضرار به غیر است. لیبرالیسم بر این تلقی از آزادی استوار است.

تلقی دوّم: در هر دین و ایدئولوژی، آزادی متناسب با آن دین و ایدئولوژی تعریف می‌شود و ارزش پیدا می‌کند. لذا آزادی مطلقاً مقوله‌ای برون‌دینی نیست، بلکه از فروع و مؤلفه‌های دین و ایدئولوژی است، و خارج از دین و ایدئولوژی فاقد معنی و ارزش است. حکومتهای تمامت‌خواه و معتقدان به دین اکثری، این تلقی را از آزادی دارند.

تلقی سوّم: آزادی دو جنبه دارد: جنبه‌ای فطری و عقلانی که ماقبل دین است و تعلق به فرهنگ خاصی ندارد و هر انسانی به‌واسطهٔ انسان‌بودن از این حقّ بهره‌مند است. و جنبه‌ای دینی. دین در عین امضای اصلِ حق آزادی، در قلمرو آزادی بی‌نظر نیست. دین هم آزادی را توسعه می‌دهد هم تضییق می‌کند. توسعه می‌دهد چراکه ساحتهای جدیدی از آزادی را به روی انسان می‌گشاید که جز با دین بدست نمی‌آید یعنی آزادی معنوی. تضییق می‌کند به این معنا که بعضی ساحتهای حیات فردی و اجتماعی را محدود می‌کند تا آزادی معنوی انسان از دست نرود. لذا آزادی اصلی عقلی و قلمروئی عقلائی دینی دارد.

۳. بنابر تلقی سوّم، آزادی همچون عدالت نیست. عدالت تماماً ماقبل دینی است. هرچه عادلانه است، لزوماً دینی است. ممکن نیست امری عادلانه باشد اما نزد دین ممدوح نباشد. به

---

۱. سخنرانی در همایش آزادی، دانشکدهٔ اقتصاد دانشگاه تهران، ۲۲ آبان ۱۳۷۵؛ روزنامهٔ *ایران*، ۲۱، ۲۶ و ۲۷ آذر ۱۳۷۵؛ روزنامهٔ **سلام**، ۲، ۱۲ و ۱۹ دی ۱۳۷۵؛ روزنامهٔ *اطلاعات بین‌الملل*، ۱۱ دی ۱۳۷۵.

اصطلاح عدالت حسن ذاتی دارد. دسته‌ای از مفاهیم اقتضای حسن دارند، یعنی با بعضی موانع احتمال قبح هم دارند، مانند صداقت، دروغ مصلحت‌آمیز و راست فتنه‌انگیز. آزادی مانند صداقت مقتضی عقلی حسن دارد. دین، موانع آزادی را می‌شناسد. بدون نفی و رفع آن موانع، آزادی به لحاظ دینی حسن نیست. به عبارت دیگر لازمهٔ دیندار بودن، پذیرش محدودیت آزادی است. این محدودیتها لازمهٔ دینداری است، اما لزوماً ناشی از حکومت دینی نیست.

۴. در عصر غیبت معصوم دو تلقی از حکومت دینی ممکن است:

تلقّی اوّل: حکومت دینی حکومتی است که همهٔ نهادها، سیاستها، برنامه‌ریزی‌ها، تدبیرها و تصمیم‌گیری‌های آن برخاسته از دین است. حکومت دینی به این معنا ملازم با مدیریت دینی است. دینی‌بودن حکومت به این است که حاکم آن از جانب شارع منصوب شده باشد، هرآنچه حاکم دینی مصلحت ببیند، دینی است. در این تلقی حقوق دینی ـ فقه ـ و مصلحت‌سنجی حاکم براساس مقتضیات زمان و مکان نقش تعیین‌کننده دارد.

تلقّی دوّم: حکومت دینی حکومتی است عقلایی که دینی‌بودن آن به رعایت دو امر است اولاً جهت حرکت جامعه به سوی اهداف متعالی دین باشد، ثانیاً قوانین آن با احکام شریعت منافی نباشد. متصدیان ادارهٔ جامعه توسط دینداران انتخاب می‌شوند و تحت نظارت ایشان با شرائط یادشده انجام وظیفه می‌کنند.

۵. آیا آزادی در حکومت دینی نوع اوّل ممکن است؟ پاسخ ممتنع است. در چنین حکومتی تنها می‌توان از آزادی به معنای دوّم سخن گفت. یعنی قلمرو آزادی مردم در حوزهٔ سیاست و فرهنگ و... به برداشت و ارادهٔ حاکم دینی متوقف است. در چنین حکومتی مردم آزادند که برای اطاعت از اوامر حاکمیت و اجرای منویّات حاکم دینی طرق مناسب را برگزینند. مردم خارج از قلمروئی که حاکم دینی ترسیم کرده آزاد نیستند. درواقع چنین حکومتی، تمامت‌خواه است و آزادی در آن ممتنع است.

۶. آیا آزادی در حکومت دینی نوع دوّم ممکن است؟ از آنجا که آزادی با حق انتخاب در عرصه‌های مختلف نسبت مستقیم دارد، و دین در تدبیر امور اجتماعی، معیارها و ضوابط عام ارزشی ارائه می‌کند که برمبنای آن نظامهای مختلف میسّر است، تطبیق آن اصول به گونه‌های متعدّد ممکن است. برمبنای آن به طرق مختلف می‌توان برنامه‌ریزی کرد. واضح است که با حفظ ملاک هماهنگی با اهداف دین و عدم منافات با احکام شریعت می‌توان جامعه را به گونه‌های مختلف اداره کرد. از آنجا که در این حکومت دینی، عقل جمعی دینداران تصمیم می‌گیرد آزادی‌های سیاسی کاملاً رعایت می‌شود. یعنی اوّلاً سیاست‌های کلی جامعه با مشارکت همگانی تعیین می‌شود. ثانیاً: از انباشت قدرت در یک شخص یا یک طبقه خبری نیست. قوای سه‌گانه قدرت سیاسی از هم تفکیک شده‌اند، به‌ویژه استقلال قوه قضاییه کاملاً تضمین شده است، ثالثاً: فعل سیاسی در هر سطحی نظارت‌پذیر، قابل سؤال و استیضاح است.

رابعاً رأس هرم قدرت سیاسی به‌گونهٔ ادواری در میان صاحبان شرائط می‌گردد و هیچ سمتی مادام‌العمر نیست. خامساً: در جامعه در تمامی سطوح آن قانون حاکم است. سادساً: نهادی مستقل از مجریان، نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی را به‌عهده دارد. سابعاً: مصونیت واقعی افراد از بازداشت‌ها و مجازات‌های خودسرانه و غیرقانونی و برخورداری از وکیل مدافع و علنی‌بودن دادگاه. ثامناً: تفسیر دین به عهده مجریان حکومتی نیست و دین با مصالح روزمرهٔ نظام سیاسی شناور نمی‌شود. لذا در چنین حکومت دینی، آزادی ممکن است.

۷. آزادی بدون دین آسیب‌پذیر است. در جامعهٔ فاقد دین، آزادی معنوی توسط آزادی‌های نامشروع دنیوی زایل می‌شود. و تبلیغات عملاً آزادی‌های سیاسی و فرهنگی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

دین هم بدون آزادی آسیب‌پذیر است. دو آفت تحجر و قشری‌گری از یک سو و استبداد دینی از سوی دیگر حاصل دین بدون آزادی است. در جامعهٔ دینی آنچه بیش از همه آسیب می‌بیند دین است.

برای حفظ و ارتقای آزادی باید دیندار بود. برای حفظ و ارتقای دینداری باید آزاد بود.

تنها با آزادی است که دین شکوفا می‌شود.

۱

سخن‌گفتن از آزادی در حکومت دینی، امری حساس، دشوار و صعب است. از یک سو حدود هجده‌سال پیش از شعارهای محوری انقلاب اسلامی ما، «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» بود. این‌که امروزه این شعار هنوز هم به طراوت و لزوم خودش باقی است، حاکی از آن است که جامعه ما در آن روز، خواسته‌های خود را به‌دقت انتخاب کرده بود. از سوی دیگر، قراردادن این سه عنصر در کنار یکدیگر دلالت بر آن دارد که هیچکدام از این سه، به تنهایی کافی تلقی نمی‌شد و خواست آن روز مردم انقلابی، مثلثی را تشکیل می‌داد که یکی از اضلاع خواستنی و مطلوب آن، «آزادی» بود. آنچه طی هجده‌سال گذشته به‌دست آمده تجربه بسیار مبارکی است؛ تجربه‌یی که بعید است ملتهای دیگر، آن را تا این عمق از سر گذرانده باشند. امروز پس از گذشت نزدیک به دو دهه از انقلاب اسلامی، ما نه آنقدر قدرناشناسیم که از عظمت راه دشوار و بلندی که تاکنون پیموده‌ایم غفلت کنیم و نه آن مقدار ساده‌اندیش که بپنداریم به مقصد رسیده‌ایم و به آنچه که کرده‌ایم و راهی که آمده‌ایم، قانع باشیم. درواقع، اگر عظمت مطلوب و مقصود خود را درست شناخته باشیم، ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم؛ هنوز راه درازی را در پیش داریم؛ اگرچه قدمهای مؤثری در این راه برداشته‌ایم. لذا، سخنانی که در این مجال گفته خواهد شد، با عنایت به این دو نکته اساسی است؛ یعنی از یک سو، با توجه به عظمت مقصود ــ که همان گوهر آزادی است ــ هنوز در آغاز راهیم و از سوی دیگر، قدرشناس قدمهایی هستیم که تاکنون برداشته‌ایم.

۱. بحث خود را با یک سؤال آغاز می‌کنم. «آیا در حکومت دینی، آزادی ممکن است؟» سؤالی است در ظاهر بسیار تلخ. این‌که از امکان مسئله‌یی می‌پرسیم که تاکنون آن را بدیهی می‌پنداشتیم، تأمل‌برانگیز است. سه قرن پیش، کانت فیلسوف آلمانی، سؤالی طرح کرد که سرآغاز فلسفه نقادی بود و آن این‌که «آیا متافیزیک ممکن است؟» پس از فلسفه نقادی کانت، در بسیاری از عرصه‌ها، این گونه سؤالها رایج شد و معلوم شد که در مورد بسیاری از امور که قبلاً سؤالی مطرح نمی‌شد و بدیهی پنداشته می‌شد واقعاً جای سؤال وجود دارد. ما امروز به همان روش نقادی فیلسوفانه، سؤال می‌کنیم که آیا آزادی در حکومت دینی ممکن است؟

پاسخهای چندگانه‌یی به این پرسش داده شده است. ظاهراً در جامعه ما در مورد پاسخ این سؤال، وفاق عمومی وجود ندارد. درواقع، مشکل بسیاری از مباحث نظری ما، که پیامدهای عملی جدی هم دارد، همین است که تلقی واحدی از جواب و حتی از مبانی بحث نداریم. یعنی کلمه آزادی‌یی را که به کار می‌بریم، چیزی در حد یک مشترک لفظی است. به عبارت دیگر، به جرأت می‌توان ادعا کرد که قدر مشترکی در مورد واژه «آزادی» یافت نمی‌شود. حتی وقتی سخن از «حکومت دینی» هم می‌رود، باز می‌توان گفت مشترک لفظی است؛ یعنی، لفظی است با دو یا چند معنای متفاوت. لذا، نخستین قدم در چنین بحثهای حیاتی شفاف‌کردن فضای بحث است تا اگر چیزی را نفی یا اثبات می‌کنیم، بدانیم که چه چیزی را رد می‌کنیم یا می‌پذیریم.

فارغ از دین، مسئله آزادی و قدرت سیاسی، از مشکلات جاری اندیشه بشر است و این مشکلی نیست که به شکل نهایی حل شده باشد. گفته می‌شود قدرت سیاسی و حکومت، شر لازمی است که انسانها آن را به خدمت گرفته‌اند و هیچ جامعه‌یی از آن گریزی ندارد و باید در هر جامعه‌یی، حاکمیتی وجود داشته باشد و برای انجام خدمات عمومی، افرادی این امور را به دست بگیرند. اما انباشت قدرتی که در دولت ایجاد می‌شود، غالباً متفکران دل‌نگران آزادی را به تردیدهای جدی افکنده است. حد و حدود اختیارات دولت تا کجا باید بسط یابد تا کرامت انسانی افراد در جامعه حفظ شود و زندگی شخصی مردم بازیچه امیال دولتمردان نشود؟ آیا باید یک «دولت حداقل» طراحی کرد یا می‌توان به یک «دولت حداکثر» هم تن داد؟ در دولت حداقل و حداکثر، مسئله آزادی و حقوق مردم چه می‌شود؟ مراد از دولت حداقل و دولت حداکثر، میزان اختیارات دولت در مسائل عمومی است. این مسئله، امروز هم در جوامع دیگر مطرح است و یک معادله دومجهولی است که یک پارامتر آن قدرت سیاسی است و پارامتر دیگر آن آزادی است. هنوز آن معادله دومجهولی حل نشده، ما یک معادله سه مجهولی را پیش روی خود داریم و آن این‌که علاوه بر پارامتر قدرت سیاسی و دولت از یک‌سو وآزادی از سوی دیگر، عامل سومی را هم به معادله افزوده‌ایم و آن عامل دین است. هر مقدار که متفکران دیگر، در بحث مربوط به نسبت بین آزادی و قدرت سیاسی، مسئله داشته‌اند، مسائل ما به شکل تصاعد هندسی، به توان ۳ می‌رسد، یعنی سه برابر نمی‌شود. بلکه مسائل جدی و جدیدی پیش روی ما قرار می‌گیرد.

در تاریخ اندیشه بشری، شاهد برقراری چند حکومت دینی بوده‌ایم، از این رو، زمانی که می‌پرسیم نسبت بین آزادی و حکومت دینی چه نسبتی است؛ بلافاصله ذهنها معطوف به تجربه مسیحی حکومت دینی در قرون وسطی می‌شود؛ تجربه‌یی تلخ که آزادی در مذبح حکومتهای کلیسایی، عملاً قربانی شد و فی‌الواقع آن شکل از حکومت دینی عامل پیدایش نوعی دین‌ستیزی، در جوامع پس از آن دوران شد. لذا، اگر بپرسیم که نسبت بین آزادی و حکومت دینی، به روایت کلیسایی آن چیست؟ پاسخ من و شما این خواهد بود که متعارضند و ناسازگار. یا اگر تجربه اخیر مسلمانان اهل سنت را در امپراتوری عثمانی به یاد آوریم ــ که آن هم حداقل در تلقی بسیاری از مسلمانان اهل سنت، حکومتی دینی بوده که به‌عنوان خلفای پیامبر(ص) حکومت می‌کردند ولو این‌که ما این تلقی را قبول نداشته باشیم ــ آن حکومت هم پرونده درخشانی در مورد مسئله آزادی نداشته است. از این رو، وقتی که امروز، در جامعه ایران، متفکران مسلمان شیعه، بحث نسبت آزادی و حکومت دینی را مطرح می‌کنند، با مشکلاتی مضاعف مواجهند. چرا که می‌باید اثبات کنند ستیز آن دو نوع حکومت دینی ناشی از ذات حکومت دینی نبوده، بلکه امری عارضی بوده است.

اکنون دوباره سؤال خود را تکرار می‌کنیم که آیا در حکومت دینی، آزادی ممکن است؟ اگر بخواهیم از زاویه جامعه‌شناختی و مطالعات تاریخی به مسئله نگاه کنیم، بعید است که پاسخ، مثبت باشد؛ از این زاویه، پاسخ منفی است. اما ما نه آن دین و مذهب را داریم و نه آن نوع حکومت دینی را. ادعایی که داریم این است که طرحی نو در جهان افکنده‌ایم و سخنی تازه گفته‌ایم که دیگران نگفته‌اند. لذا، اجازه دهید به‌جای مباحث پسینی و جامعه‌شناختی یا تاریخی، با نگاهی از نقطه‌نظر فلسفه سیاسی، بحث را ادامه بدهیم به این امید که حداقل، «امکان» گرفتن پاسخی مثبت در میان باشد و شرایط دستیابی به آن پاسخ مثبت را فراهم کنیم و در پایان بحث به این نتیجه مبارک برسیم که پاسخ این پرسش، مثبت است و بگوییم که می‌توان نوعی حکومت دینی فرض کرد که در آن، آزادی‌های معقول و متعارف متصور باشد. این سخنان من در توصیف آنگونه حکومتهای دینی است که در فضای عطرآگین آن می‌توان از آزادی سخن گفت و نیز در مورد آنگونه آزادی است که در یک حکومت دینی می‌توان از آن سراغ گرفت. ادعای من این نیست که در هر حکومت دینی و با هر قرائتی از حکومت دینی، ما بتوانیم از آزادی سخن بگوییم و نیز ادعای من این نیست که هرگونه آزادیی در حکومت دینی، دنبال‌کردنی و یافتنی است. نه این است و نه آن، نه هر حکومت دینی و نه هرگونه تلقی از آزادی. ادعای من این است: در یکی از قرائتهای حکومت دینی، از نوعی آزادی می‌توان نشان گرفت. آن، چه نوع حکومت دینی است؟ و این چگونه آزادیی است؟ مقدمتاً مرادم را از آزادی‌یی که در این بحث در نظر دارم و ظاهراً از حکومت دینی انتظار فراهم‌کردن آن می‌رود ذکری به میان آورم.

برای آزادی، اقسامی ذکر کرده‌اند و روشن است که درباره همه ابعاد و اقسام آزادی، در این فرصت نمی‌توان سخن گفت. از این رو، یکی از اقسام آن را که شاید مهمترین و مبتلابه‌ترین آن باشد، درنظر می‌گیریم و نسبت آن را با حکومت دینی می‌سنجیم.

برای مثال در ذیل بحث آزادی در حکومت دینی می‌توان از آزادی اخلاقی و آزادی جنسی در حکومت دینی سخن گفت. اتهامی که همواره آزادیخواهان به آن متهم می‌شوند آن است که تا از آزادی سخن می‌رود، گفته می‌شود که مراد، آزدای جنسی و بی‌بندوباری و رواج فحشا و منکرات و اخلاق سوء در جامعه است. لذا بهتر است ما از همین آغاز مشخص کنیم که در این بحث مرادمان این‌گونه آزادی‌ها نیست. این نکته را مفروض گرفته‌ایم که در یک حکومت دینی، باید ضوابط اخلاقی و احکام شریعت بدقت رعایت شود. بدین ترتیب، صف خود را با بی‌بندوبارانی که می‌خواهند با این حربه به مبارزه با حکومت دینی و دین بیایند، کاملاً جدا می‌کنیم. پس دفاع ما از آزادی، هرگز مستمسکی برای زیرپاگذاشتن آن معیارهای اخلاقی به دست نخواهد داد.

همچنین منظور از آزادی در این بحث، آزادی مذهبی هم نیست. اگرچه شاید نخستین نکته‌یی که از این عنوان ممکن است به ذهن متبادر شود، آزادی مذهبی باشد؛ یعنی، بحث در مورد این‌که آیا ما آزادیم که دین خود را عوض کنیم و دین دیگری برگزینیم یا اصلاً هیچ دینی را انتخاب نکنیم؟ این بحثی علمی و لازم است در مورد نسبت آزادی مذهبی با ارتداد و مجازات ارتداد که البته مسائل قابل بحث و تأمل بسیاری در این وادی وجود دارد. اما، مسئله آزادی در جامعه معاصر ما، مسئله آزادی مذهبی نیست. خلط کردن این مسئله با مسئله آزادی مذهبی، سرپوش‌گذاشتن بر مسئله اصلی است. می‌توان از «پلورالیسم مذهبی» یا «تکثرگرایی دینی» سخن گفت. چه بسا بتوان نوعی حکومتی دینی تصویر کرد که همگان در آن آزاد باشند تا هر دینی که می‌خواهند انتخاب کنند و در تغییر آن هم مجازات دشواری نباشد. اما بحث من با فرض این است که حکومت دینی، مجازات ارتداد را هم نصب‌العین خود قرار داده باشد؛ باز در چنین حکومتی و با چنین اصل موضوعه‌یی که در آن آزادی مذهبی به یک معنا نیست. به دنبال پاسخگویی به سؤال نسبت آزادی و حکومت دینی هستیم. خلط بین این دو نوع آزادی و انواع دیگر آزادی باعث شده است که مشکلاتی برای آزادی‌های مشروع موردنظر ایجاد شود. بحث از آزادی اقتصادی هم از حوزه بحث ما خارج است. هرچند بحث درباره نسبت آزادی اقتصادی با دین و با حکومت دینی بحث بسیار مفیدی است.

مشکلی که شاید امروز ما را به تأمل واداشته بیشتر «آزادی‌های سیاسی و فرهنگی» است. می‌خواهیم ببینیم در یک حکومت دینی، آزادی‌های سیاسی و فرهنگی با فرض مسلمان‌بودن و مسلمان‌ماندن ممکن است یا نه؟ به‌عبارت دیگر، سخن ما در این است که اگر فردی پذیرفت که تحت زعامت یک حکومت دینی زندگی بکند و زمامداری عالمان دینی را بپذیرد، آیا می‌تواند گوهر آزادی را هم در آغوش خود داشته باشد؟ یا با پذیرش حکومت دینی، عملاً باید آزادی‌های سیاسی و فرهنگی را از دست‌رفته بداند؟ آیا ضوابط آزادی سیاسی و فرهنگی به نحوی که در دنیا مطرح است و بر رعایت آن تأکید می‌شود، در حکومت دینی هم رعایت‌کردنی است یا خیر؟ از سوی دیگر، مراد از حکومت دینی در بحث ما، حکومت دینی مسیحی نیست؛ حکومت اسلامی اهل سنت هم نیست؛ یک حکومت ایدئولوژیک، شبیه حکومتهای سوسیالیستی و مارکسیستی هم نیست. می‌شود نسبت

همه اینها را با آزادی سنجید. قطعاً ما قدر مشترکی با همه این حکومتها داریم. هم با حکومتهای سنی، هم با حکومتهای مسیحی و حتی با حکومتهای یهودی در طول تاریخ؛ همچنین باحکومتهای ایدئولوژیک هم قدر مشترکی داریم، ولو این‌که دین و آیین ما را نداشته باشند.

اما در اینجا بحث را بر نسبت آزادی‌های سیاسی و فرهنگی با حکومت دینی از نوع اسلام شیعی متمرکز می‌کنیم. به این دلیل حکومت شیعی را مبنا قرار داده‌ایم، که من و شما معتقد به این مذهب هستیم. لذا، سؤال را به این شکل مطرح می‌کنیم: آیا در یک حکومت دینی شیعی، آزادی‌های سیاسی و فرهنگی ممکن است یا نه؟

۲

اینک پس از تأمل در مورد مفهوم آزادی و پس از این‌که مشخص کردیم که مراد ما از حکومت دینی چیست، به جوابهای احتمالی آن می‌پردازیم. اما قبل از طرح پاسخهای احتمالی، باید پرسید اگر حکومت، غیردینی باشد، چه آزادی‌های سیاسی و فرهنگی متصور است که به واسطه دینی‌شدن حکومت، آن آزادی‌ها متصور نیست؟ یعنی اگر فرض کنیم که یک حکومت، لاییک باشد یا سکولار باشد و هیچ تعلق دینی نداشته باشد، چنین حکومتی، چه نوع آزادی‌های سیاسی فرهنگی را تحمل می‌کند که وقتی حکومت، دینی می‌شود، این انواع را ممکن است رعایت نکند؟ در بدو امر به‌نظر می‌رسد در این حکومت فقط مشکل آزادی دینی ایجاد می‌شود و مسئله آزادی‌های دیگر، مانند آزادی‌های سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی به جای خودش محفوظ می‌ماند. اما با تأملی بیشتر، درمی‌یابیم که دینی‌بودن حکومت، حوزه‌اش فقط به دین مردم، منحصر نمی‌شود؛ بلکه وقتی سیاست، صبغه دینی گرفت، خودبه‌خود، آزادی‌های سیاسی مردم در نسبت با دین تعریف جدیدی پیدا می‌کند و مشخصات تازه‌یی می‌یابد که باید از آنها سراغ گرفت و نشانی یافت.

این پرسش که «آیا آزادی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در حکومت دینی به روایت شیعی آن ممکن است؟»، سه پاسخ احتمالی می‌تواند داشته باشد: **پاسخ اول** این است که ممکن نیست و ممتنع است. مراد از امتناع هم این است که یک حکومت دینی، مکلف است در سیاست ضوابط خاصی را رعایت کند، و وقتی که بخواهد این ضوابط را رعایت کند، نمی‌توان تحقق آزادی را انتظار داشت و لذا، آزادی در درجه چندم اهمیت قرار می‌گیرد و درمقابل مصالح دینی، همواره مرجوح محسوب خواهد شد. اگر مصلحت دینی با یکی از آزادی‌های سیاسی یا فرهنگی مردم، منافات پیدا کرد، قطعاً حکومت دینی، آن مصالح دینی را، بر رعایت آزادی مقدم خواهد داشت. بنابراین، در یک حکومت دینی، نمی‌توان دم از آزادی‌های سیاسی و فرهنگی زد. به‌طور کلی آزادی و به معنای غربی‌اش لیبرالیسم، از وقتی آغاز می‌شود که انسان حق انتخاب مطلق داشته باشد؛ آزاد باشد تا هرچه را می‌خواهد انتخاب کند. دین، مهاری است بر انسان و حکومت دینی، مهمیزی است مضاعف بر انسان. لذا، نمی‌توان دیندار بود و در سایه حکومت دینی بود و دم از آزادی زد. چرا که

الفبای لیبرالیسم این است که منبعی را فارغ از عدم اضرار به غیر، به‌عنوان محدودکننده آزادی نباید پذیرفت. آزادی یعنی این‌که من تا آنجا که اضرار به غیر محسوب نشود، حق انتخاب داشته باشم و بیش از این هیچ هیچ عامل دیگری مرا محدود نکند. پذیرش دین یا پذیرش حکومت دینی، معنایش این است که غیر از عامل عدم اضرار به غیر، یک عامل دیگر هم آمده و مرا محدود کرده و آن یک عامل فوق بشری است. یک عامل مافوق عقل انسان (فراعقلی) که آمده و فرد را محدود کرده است. بنابراین، جوهر لیبرالیسم، با دینداری و با حکومت دینی ناسازگار است. نمی‌توان قائل به دین بود یا تحت حکومت دینی بود، و دم از آزادی و لیبرالیسم زد. این ماحصل جواب نخست به این سؤال است.

فی‌الواقع، پاسخ انسان غربی بعد از رنسانس، همین پاسخ است؛ پاسخی که مدعی است با تقید به دین، یک دین غیرسکولار، دینی که در مسائل اجتماعی می‌خواهد دخالت کند، قطعاً نمی‌توان دم از آزادی و لیبرالیسم زد. اگر دینی منحصر به مسائل اخلاقی و امور اخروی باشد، این دین با آزادی‌های دنیوی، منافاتی نخواهد داشت؛ اما اگر دینی آمد و خواست که پای خود را از گلیم حیات فردی درازتر کند و وارد مسائل اجتماعی شود، در حکومت چنین دینی دیگر نمی‌توان سخن از آزادی گفت. بسیاری از روشنفکران مسلمانی هم که بر همان سیاق برخی متفکران لیبرال می‌اندیشند، به این سؤال چنین پاسخی می‌دهند؛ یعنی، بین جوهر لیبرالیسم و آزادی و حکومت دینی قائل به تضاد و تنافی هستند.

پاسخ دومی هم می‌توان به این سؤال داد که درست عکس پاسخ اول است. پاسخ دوم این است که در حکومت دینی، آزادی ممکن است و نه‌تنها ممکن است، بلکه تنها و تنها در حکومت دینی آزادی ممکن است و در هیچ حکومت دیگری، آزادی واقعی یافت نمی‌شود. اگر جای دیگری از آزادی سخن می‌گویند، دروغی بیش نیست. فقط با سیطره حکومت دینی است که می‌توان از آزادی سخن گفت. زمانی که به آرای این گروه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم یک تعریف جدیدی از آزادی ارائه می‌کنند و این تعریف، با تعریف قبلی، کاملاً تفاوت می‌کند. در پاسخ اول، آزادی حق انتخاب در عرصه‌های مختلف بود، اما در اینجا آزادی آن است که دین می‌گوید؛ هرچه که دین بگوید، عین آزادی است.

در مبحث عدالت نیز سؤال مشابهی مطرح است ــ که بیش از همه، در دوران ما، استاد شهید مطهری(ره) به آن پرداخته است ــ و مشابه موضع دوگانه‌یی که مسلمانان درباره عدالت گرفته‌اند، درباره آزادی هم می‌توان اتخاذ کرد. درباره مسئله عدالت، گروهی، اشاعره، قائل شده‌اند به این‌که عدالت، هر آن چیزی است که دین بگوید. ملاک عادلانه‌بودن یک گزاره، دینی‌بودن آن است. عدالت، ملاکی جدا و خارج از دین ندارد. دسته مقابل اشاعره، در بحث مربوط به عدالت، قائل شدند که دین باید آنچه عادلانه است بگوید نه آنچه دین می‌گوید عادلانه است. حتی اگر هم دین در آن باب سخنی نگفته باشد، کشف می‌کنیم که این یک گزاره دینی است. عدلیه به این مبنای دوم قائل شدند. اگر

چنین سخنی در باب مسئله آزادی هم روا باشد که روا است می‌توان جوابی شبیه موضع نخست در مسئله عدل را بازسازی کرد؛ یعنی ادعا کرد که هرچه دینی باشد عین آزادی است و هرچه غیردینی باشد، منافی آزادی است؛ آزادی، خارج از دین و خارج از اندیشهٔ دینی بی‌معنا است. باید از شارع پرسید آزادی چیست؟ هرچه او تعریف کرد، عین آزادی است. لذا، در این جواب دوم، مراد از آزادی، آزادی در اطاعت از احکام شرعی و حاکم شرعی است. مردم آزادند که اطاعت کنند و آزادند که به این اوامر و نواهی گردن بنهند. این تعریفی است که این دسته، از آزادی داده‌اند. حال اگر از این گروه پرسیده شود که آنچه شما می‌گویید، آزادی نیست، چون آزادی وقتی مطرح است که طرف مقابل آن را هم بتوان اختیار کرد؛ پاسخ می‌دهند که ما مقید نیستیم که آزادی را به روایت دیگران قبول کنیم. آزادی به روایت دینی، معنایی جز این ندارد.

پس آزادی آنقدر قداست دارد که هیچکس حاضر نیست که بگوید من منکر آن هستم. منتها وقتی که به تعریف آزادی می‌رسند، تعریف متفاوتی ارائه می‌کنند. لذا، ما در اینجا با تعریف جدیدی از آزادی برخورد می‌کنیم، آنچنانکه از «جمهوریت» هم تعریفهای جدیدی به دست داده‌اند. در این تلقی دوم، جمهوریت این‌گونه تعریف شده است: حکومتی که جمهور مکلفند آن را بپذیرند و می‌پذیرند. اگر جمهوریت را این‌گونه می‌توان معنا کرد، آزادی را هم به همین شکل می‌توان معنا کرد. پس دیدگاه دوم، یک چنین دیدگاه، مضیقی در مورد آزادی است که فقط لفظاً شبیه آزادی است و درواقع، نفی آزادی است، با وجود این، کم نیستند کسانی که چنین می‌اندیشند.

به هرحال پاسخ دوم به آن سؤال، منفی است اما سعی شده است که پاسخ مثبت وانمود شود.

پاسخ سوم این است که آزادی امری عقلایی است و نه امری دینی. فارغ از دین هم می‌توان دم از آزادی زد. چه دین داشته باشیم و چه نداشته باشیم، بحث آزادی، بحثی قابل طرح و خواستنی است. بعد از این‌که ما پذیرفتیم که آزادی یک امر عقلایی است، آن‌وقت این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا آزادی، همچنانکه دسته اول می‌پنداشتند، هیچ نسبتی با دین ندارد و نسبتش با دین، نسبت تعارض است؟ یا آنچنانکه دسته دوم می‌گفتند اصلاً جایی برای آزادی باقی نمی‌ماند؟

در پاسخ نخست باید به یاد داشته باشیم که آزادی در یک فرهنگ خاص در مقایسه با فرهنگ دیگر، می‌تواند ضوابطی جداگانه داشته باشد؛ یعنی، ما نمی‌توانیم دم از آزادی مطلق در تمام جوامع و تمام فرهنگها بزنیم، چراکه این آزادی گرچه، مشترکاتی دارد اما مختصاتی هم برای آن می‌توان تصور کرد، **مشکل روشنفکر دیندار امروز ما این است که نتوانسته است آزادی را بومی کند.**

اکتاویوپاز، نویسنده مکزیکی، جمله‌یی دارد که فکر می‌کنم در جوامع دیگر هم صدق می‌کند. او می‌گوید: «کشیش‌های مکزیکی توانستند مسیحیت را مکزیکی کنند، اما روشنفکران مکزیکی نتوانستند دموکراسی را مکزیکی کنند» و این، مسئلهٔ بسیار قابل تأملی است؛ یعنی، مشکل آزادی در کشورهای جهان سوم بیشتر از آنکه مشکلی مذهبی و دینی باشد، مشکلی بومی است؛ مشکلی است که متوجه عقب‌افتادگی فرهنگی کشورهای جهان سوم است. دین نیز در چنین جوامعی براساس

برخی تلقی‌ها نقش دیگری پیدا می‌کند و به‌ظاهر تبدیل به یک مانع جدی برای آزادی می‌شود.

گروه سوم معتقدند که آزادی امری عقلایی است، اما این آزادی با دین نسبت دارد. هر امری که دین در آن نظر منفی نداشته باشد، انسان در انجام آن آزاد است و بیشتر مسائل سیاسی ـ اجتماعی، عقلایی هستند. دین در اینجا تنها نقش نظارتی دارد. لذا، می‌توان دم از آزادی‌های سیاسی و فرهنگی زد؛ یعنی آزادی‌های سیاسی و فرهنگی به معنای عقلایی با نظارت دینی. منتها نظارتی تعریف‌شده و قانونی از سوی شهروندان دیندار مطابق ضوابط. به این سخن بازخواهم گشت.

اجمالاً سه جواب به آن سؤال دادیم. جواب اول، جواب فرهنگ رایج غربی بود. جواب دوم، فرهنگ بعضی از دینداران بود و جواب سوم، جوابی بود که گروه دیگری از دینداران به آن قائل شده‌اند.

۳

اما مراد از حکومت دینی چیست؟ در مورد حکومت دینی دو تلقی را طرح می‌کنم تا درنهایت نتیجه بگیریم که در کدام حکومت دینی از کدامیک از این آزادی‌های سه‌گانه می‌توان سخن گفت. اما حکومتهای دینی؛ ما دو تلقی جدی از حکومت دینی در جامعه خود سراغ داریم که این دو تلقی، ناظر به دو نوع دین‌شناسی است. این دو حکومت دینی، با هم تفاوتهایی جدی دارند.

حکومت دینی نوع اول، حکومتی است که قائل است همه مسائل خود را از دین اخذ می‌کند. این حکومت، مبتنی است بر یک دیدگاه حداکثری از دین. مراد از دیدگاه حداکثری از دین این است که دین، حداکثر آنچه را که انسان برای هدایت لازم داشته و دارد دراختیار انسان نهاده است. لذا تمام احکام کلی، تمام جزئیات، حتی تمام برنامه‌هایی را که انسان در تدبیر اجتماعی خود لازم دارد، باید از دین استنباط کرد. نه فقط احکام کلی حقوقی را باید از دین اخذ کرد، بلکه جزییات را هم باید از دین اخذ کرد و حتی روش تطبیق جزییات بر کلیات را هم باید از دین پرسید بالاتر از آن برنامه‌ریزی‌های مبتنی بر آن کلیات و اصول را هم باید بر عالم دینی عرضه کرد؛ یعنی، در واقع، «حقوق دینی» است که حرف آخر را می‌زند. نتیجه این سخن، این می‌شود که ما یک حکومت دینی خواهیم داشت که تدبیر جامعه را به‌دست دارد. در این تلقی، جامعه را با «مدیریت دینی» اداره می‌کنیم و مدیریت دینی، نحوه منحصر به فرد اداره صحیح جامعه است. این مدیریت از حاق دین و بویژه از فقه و حقوق دینی برخاسته است.

هر سؤالی، جواب مقدرش در دین یافت می‌شود و لذا، عالم دینی در این تلقی از حکومت دینی، اختیارات ویژه‌یی دارد، چراکه او مصلحت مردم را بهتر از خود آنها درک می‌کند. کسی که مصلحت مردم را بهتر از خود آنها درک بکند، می‌داند که خیر مردم چیست. بنابراین، هرجاکه مردم خودشان هم متوجه نباشند او، که بهتر از خود مردم خیر آنها را می‌فهمد، او می‌تواند به جای آنها تصمیم بگیرد. تصمیم او عاقلانه‌تر و دینی‌تر و واقعی‌تر از تصمیم خود مردم است. تفسیر دین، در مواردی

که احتیاج به تفسیر داشته باشد؛ تبیین دین، در مواردی که احتیاج به تبیین داشته باشد؛ برعهده همین عالم دینی است و برعهده همان کسی است که مدیریت جامعه دینی را به‌دست دارد. لذا، او در اداره جامعه با هیچ مشکلی مواجه نیست. حتی اگر بعضی از احکام اولی دین هم، در راه اداره جامعه، به‌ظاهر ایجاد مشکل کرد، دست مدیر دینی جامعه باز است که از این حکم، به حکمی سازگار با مصلحت عمومی نظام دینی پلی بزند. پس هیچ رادع و مانعی در مقابل او نیست. درواقع این مصلحت نظام دینی است که با تشخیص مدیر دینی جامعه، سکان زمام امور جامعه را می‌چرخاند. لذا هرگونه حق و آزادی مردم هم با توجه به مصلحت عمومی آنها تعریف می‌شود.

نوع دوم حکومت دینی: در مقابل این برداشت، برداشت دومی هم از حکومت دینی می‌توان ارائه کرد و آن برداشت این است که تدبیر دنیای مردم دیندار برعهده عقل جمعی آنان است و دین، نه در جزئیات، راهی را نشان داده است و نه در برنامه‌ها. دین صرفاً ارائه کلیات کرده است. کلیات و مسائل اساسی، آن هم بعضی از کلیات و مسائل اساسی که عقل انسان احتمال و امکان رسیدن به آن را نداشته است. اما تدبیر سیاسی ـ اجتماعی جامعه یک امر عقلانی است. لذا وقتی اداره جامعه، یک اداره عقلانی باشد، دینی‌بودن با نظارت دین حاصل می‌شود. برخلاف نظریه و تلقی قبل که جزییات و برنامه‌ها و تطبیق‌ها هم همه از دین خواسته می‌شد، در این تلقی دوم این امور از عقل عمومی جامعه دیندار درخواست می‌شود. منتها از آنجا که جامعه، جامعه دینداران است و دایماً نسبت خود را با دین می‌سنجد، همواره می‌کوشد تا هیچ امری خلاف دین مرتکب نشود.

با یک مثال مسئله روشن‌تر می‌شود. در ابتدای انقلاب، وقتی که می‌خواستیم دم از شرعی‌بودن یک قانون بزنیم، شورای محترم نگهبان می‌نوشت که این قانون، شرعی است؛ یعنی، آن را با شرع سازگار می‌دید. چندماهی که گذشت، به این نتیجه رسیدند که نمی‌توان گفت این قانون شرعی است؛ بلکه می‌توان گفت که این قانون، خلاف شرع نیست، زیرا بین «شرعی است» و «خلاف شرع نیست»، فاصله فراوانی است. این فاصله، فاصله بین نظریه اول و نظریه دوم است. در نظریه اول، لازم است تا برای هر قانون و شیوه و برنامه‌یی، نشانه‌یی از دین بیابیم؛ اما در نظریه دوم، هر چیزی که با دین ناسازگار نباشد، کفایت می‌کند. فی‌الواقع تلقی دوم، که مبتنی بر یک تلقی حداقلی از دین است، معتقد است که در دین، اصول و ضوابط کلی هدایت انسانی نهفته است، اما این هرگز به معنای تعطیل‌کردن عقل بشری نیست. اداره جامعه، امری عقلانی است. تدبیر جامعه، سیاست جامعه، اقتصاد جامعه و مدیریت جامعه، اموری عقلایی هستند و چون اموری عقلایی هستند، اگر می‌خواهیم دینی‌بودن آن امور را تضمین بکنیم، باید آنها را بر دین عرضه بداریم و ببینیم آیا با اصول دینی سازگار هستند یا نیستند. همین که دریافتیم که ناسازگاری در میان نیست؛ برای نسبت‌دادن و مجازبودن عمل، کفایت می‌کند. در این تلقی دوم، تصمیمی دینی است که با اهداف دین هماهنگ باشد. اهداف دین، اهداف عالیه‌یی از قبیل عزت جامعه اسلامی، عدم تسلط کفار، برقراری عدالت و قسط، کرامت و معنویت انسانی و... می‌باشد.

در نظریه اول، تمام تدبیرها از دین خواسته می‌شد. تمام راه‌حلها و برنامه‌ریزی‌ها از دین خواسته می‌شد. در حالی که در نظریه دوم، این تدبیرها و اداره‌ها، همه از عقل جمعی جامعه دیندار خواسته می‌شود، منتها راه‌حلهایی که ارائه می‌شود، بر دین عرضه می‌شود که آیا این در راستای اهداف هست یا نیست و آیا عدم ناسازگاری آن با احکام شریعت احراز شده یا خیر؟ همین کفایت می‌کند برای دینی‌بودنش. نکته جالبی که در این نظریه دوم و در مقایسه با نظریه اول وجود دارد این است که در نظریه اول همواره یک برنامه لزوماً دینی و متّخذ و مستنبط از دین محسوب می‌شود؛ اما در تلقی دوم، با اصول و اهداف ثابت دینی می‌توان برنامه‌های متعدد ارائه کرد که هیچکدام از این برنامه‌ها غیرشرعی نیستند. اما غیرشرعی‌بودن، یک مطلب است و این‌که اینها عین دین هستند، مسئله دیگری است. ما هرگز نمی‌توانیم به برنامه‌یی ــ مثلاً در اداره اقتصاد جامعه ــ بگوییم این برنامه صددرصد دینی است، اما می‌توانیم بگوییم در این برنامه، اشکال خلاف شرعی وجود ندارد. لذا، در تلقی دوم، برای اداره جامعه، احتمال‌های متعددی مطرح است؛ یعنی، شما می‌توانید اقتصاد جامعه را مثلاً با سه الگو اداره کنید؛ سیاست جامعه را می‌توان با دو الگوی متفاوت، که هردو هم مخالف شرع نباشند، اداره کرد.

به بیان دیگر، تلقی دوم اداره جامعه را امری بشری می‌داند؛ امری خطاپذیر و قابل نقد می‌داند. وقتی اداره جامعه عقلایی باشد، جایگاه علم حقوق دینی هم در آن مشخص است. علم حقوق دینی وقتی مورد مراجعه قرار می‌گیرد که مسئله نظارت بر احکام و قوانین جامعه مطرح باشد. اما برای خود تدبیر، بیان جزییات و برنامه‌ها دیگر لازم نیست که سراغ حقوقدان دینی رفت. به بیان دیگر، در نظریه اول، تدبیر جامعه به‌عهده عالم دینی بود و در نظریه دوم، تدبیر جامعه به‌عهده کارشناسان فن است و این کارشناسان همه مسلمان هستند. منتها نظارت جهت احراز هماهنگی با اهداف دین و عدم ناسازگاری با احکام شریعت، یک نظارت قانونی است که به‌عهده عالمان دینی منتخب دینداران خواهد بود. فرق فراوانی است بین این‌که تدبیر همه‌جانبه را از عالم دین بطلبیم و این‌که نظارت قانونی را از عالم دین بطلبیم. در تلقی اول دینی‌بودن، با این تلقی حاصل می‌شود که تمام کلیات و جزییات و برنامه‌ریزی‌ها توسط عالم دینی تدوین شود؛ در نظریه دوم، دینی‌بودن صرفاً با نظارت او بر هماهنگی با اهداف دین و عدم ناسازگاری شریعت به‌دست می‌آید. بین این دو مسئله، تفاوت فراوان است.

۴

حال اگر پذیرفتیم که می‌توان از دو نحوه حکومت دینی سخن گفت، آن وقت نسبت بین آزادی و حکومت دینی نیز در این دو تلقی با هم تفاوت جدی خواهند داشت. در حکومت دینی نوع اول: محدوده آزادی، متوقف به تشخیص و صلاحدید مدیر دینی جامعه است.

اما در **تلقی دوم**، به واسطه این‌که امکان انتخابهای متفاوت در عرصه‌های متفاوت (غیر حرام)،

برای دینداران میسر و ممکن است، ما با ملاکهای متعددی می‌توانیم از آزادی‌های سیاسی و فرهنگی سخن بگوییم؛ ملاکهایی که با رعایت آنها آزادی محقق می‌شود و در نبود آنها آزادی منتفی می‌شود. با ارائه این ملاکها بحث عملیاتی می‌شود و از کلی‌گویی اجتناب می‌گردد.

الف. در جامه‌یی آزادی سیاسی و فرهنگی یافت می‌شود که بتوان از **مشارکت همه یا اکثریت مردم در همه اقدامات سیاسی جامعه** سخن گفت؛ یعنی، مردم یا اکثریت مردم در تصمیم‌های اساسی سیاسی جامعه دخیل باشند. به بیان دیگر، استراتژی جامعه را با مشارکت مردم بتوان تعیین کرد و هیچ امر مهم سیاسی نباشد که بدون نظر اکثریت مردم دیندار بتوان در آن تصمیم‌گیری کرد.

البته مشارکت واقعی، و نه مشارکت صوری که در صورت اخیر گرچه نهادهای مشارکتی در قوانین پیش‌بینی می‌شود، اما همواره به نحوی صحنه آراسته می‌شود که پیشاپیش مشخص است که نتیجه چیست. به عبارت دیگر، مشارکت فعال در تصمیم‌گیری، نه مشارکت توده‌یی در اجرای تصمیمات؛ مشارکت دینداران در هدایت جامعه، نه مشارکت در تبعیت اوامر مدیران. اگر توانستیم موقعیتی داشته باشیم که نتیجه از سوی مدیران از پیش مشخص شده نباشد و هر گرایشی که در جامعه دینی اکثریت یافت، در چهارچوب ضوابط دینی و قانونی بتواند زمام امور جامعه را به دست گیرد؛ این، همان مشارکت واقعی است. ادعا این است که در حکومت دینی با تلقی دوم، این ملاک قابل رعایت است. زیرا مردم گرایشهای متفاوتی در جامعه دارند و لازم نیست که همه مردم گرایش واحدی داشته باشند و این گرایشهای متفاوت می‌تواند خلاف شرع هم نباشد، هرکدام از این چندین گرایش سیاسی مختلف که به اکثریت دست یافت می‌تواند زمام امور جامعه را به‌دست بگیرد، در تمام سطوح از عالی‌ترین تا دانی‌ترین سطح.

ب. ضابطه دوم این‌که حکومت دینی وقتی آزاد است که در آن به شکل واقعی، **قدرت سیاسی غیرمتمرکز** باشد. این، قرائتِ دیگر مسئله تفکیک قوا است؛ یعنی، در جامعه کسی که مجری است، مقنن نباشد. کسی که مقنن است، قاضی نباشد. اگر هم تفکیک مطلق میسر نیست، تفکیک نسبی برقرار باشد. اگر تفکیک نسبی هم میسر نیست، دست‌کم تمرکز قدرت در یک نقطه نباشد. بنابر تلقی دوم از حکومت دینی، انباشت قدرت در غیرمعصوم، اگر نظارت‌ناپذیر باشد، مشکل‌آفرین است، حال آنکه در تلقی اول، انباشت قدرت هرگز مشکل‌آفرین نیست، زیرا عناصری مانند علم و عدالت می‌تواند آن را تضمین کند. پس در تلقی دوم، یکی از ملاکهای وجود آزادی در جامعه دینی این است که انباشت قدرت در یک مرکز نباشد، قدرت سیاسی در سطوح مختلف جامعه توزیع شده باشد، به نحوی که هریک از اجزای قدرت در کنار هم پاره‌های پیکر کامل قدرت سیاسی را تشکیل دهند. ادعا این است که در تلقی دوم از حکومت دینی، مسئله عدم تمرکز قدرت می‌تواند رعایت شود؛ یعنی، می‌توان نوعی حکومت دینی فرض کرد که قدرت در دست ارکان قانونی مختلف آن توزیع شده باشد، تضمین و اجرا و قضاوت از هم جدا باشد. این‌گونه نباشد که مقنّن همان مجری و مجری همان قاضی باشد. در یک تلقی از حکومت دینی، اگر این مسئله رعایت نشد، آزادی صوری

خواهد بود، زیرا، چنانچه گفتیم، آزادی با امکانِ اختیارهای متعدد تعریف می‌شود و زمانی که قدرت متمرکز باشد، این امکانها عملاً محدود بلکه منتفی است.

پ. ملاک سوم، **تدوین قانون اساسی‌یی با شمول نسبت به آزادی‌ها و حقوق قانونی مردم و عنایت همگان نسبت به آن** است. مراد از قانون اساسی، قانونی است که در آن کلیه مشاغل سیاسی اصلی جامعه و محدوده اختیارات آن به شکل غیرمبهم و غیرکشدار، تعریف شده باشد و تمام ضوابط و حدود و اختیارات صاحب‌منصبان در آن مشخص شده باشد. درواقع، فلسفه وجود قانون اساسی در چند قرن اخیر، در تمامی کشورهای دنیا مسئله محدودیت قدرت سیاسی بوده است. اگر قانونی نوشتیم که این محدودیت‌ها را به رسمیت شناخت و همه این مواردی که ذکر شد در آن قید شد، به واسطه این تضمین قانونی که صورت گرفته است می‌توان از آزادی سخن گفت و این امر هیچ منافاتی هم با حکومت دینی ندارد. البته می‌توان تلقی صوری نیز از قانون اساسی داشت؛ یعنی این‌که ما قانون را می‌نویسیم برای این‌که مردم رعایت بکنند، اما «فراقانون» موظف به سرسپردن به قانون نیست.

ت. **ملاک چهارم** این است که غیر از خود قانون، **حاکمیت قانون** هم باید وجود داشته باشد. مراد از حاکمیت قانون این است که علاوه بر تدوین قانون، نهادهای رسمی و قانونی‌یی نیز وجود داشته باشد که ناظر به اجرای قانون اساسی باشند؛ یعنی، بتوان در صورت تخلف مجریان و مدیران از قانون اساسی از آنها شکایت کرد و اگر در جامعه‌یی صرفاً قانون نوشته شود، اما هیچ نهاد مستقل از حکومت برای نظارت بر اجرای قانون اساسی پیش‌بینی نشود یا پیش‌بینی بشود، ولی هرگز در عمل انجام وظیفه نکند، در آنجا هم آزادی صوری خواهد بود.

آزادی وقتی نهادینه و واقعی است که تخلف از قانون، توسط هرکس و هر مقامی که صورت گرفت بتوان از آن به نهاد عالی مستقل قانونی شکایت برد؛ یعنی، برای تضمین آزادی حتماً نهادی در جامعه لازم است که این نهاد، مستقل از حکومت دینی باشد و ناظر بر حکومت دینی باشد و رأی آن از سوی جامعه و حکومت دینی مطاع باشد تا بتوان آزادی را ضمانت کرد.

ث. معیار پنجم برای این‌که قضاوت کنیم که در یک جامعه دینی آزادی هست یا نیست **استقلال قوه قضاییه** است. بحث این نیست که آیا در آن جامعه قاضی می‌تواند افراد عادی را مورد محاکمه قرار دهد یا نه، بحث در این است که آیا این قاضی نسبت به قوه مجریه و قوه مقننه استقلال دارد یا نه؟ اگر استقلال ندارد، بحث از آزادی در این جامعه بحثی صوری خواهد بود؛ اگر استقلال دارد، بحث از آزادی در این حکومت دینی می‌تواند معنی داشته باشد؛ پس عدالت تنها کافی نیست.

ج. ملاک ششم **ادواری‌بودن قدرت سیاسی است**، بدین معنا که قدرت سیاسی چند صباحی در دست کسی باشد و چند صباحی دیگر به شکلی قانونی در دست دیگری قرار گیرد. اگر قدرت سیاسی ادواری باشد، خود موقت‌بودن زمامداری، امکان تحقق آزادی را فراهم می‌کند والا باز آزادی، صوری می‌شود.

چ. مورد هفتم، مسئله **مصونیت واقعی افراد از بازداشت‌ها و مجازاتهای خودسرانه و غیرقانونی و برخورداری از وکیل مدافع در تمامی سطوح محاکمه و علنی‌بودن دادگاه** (جز در امور مرتبط با امنیت یا عفت عمومی) و... است.

خ. تفسیر دین به‌عهدهٔ حکومت نباشد، بلکه حوزه‌های علوم دینی، مساجد، و حاملان علوم دینی مستقل از حکومت باشند، حقوق‌بگیر و نان‌خور دولت نباشند، در غیر این‌صورت دین با مصالح روزمرهٔ سیاسی شناور می‌شود.

اگر در جامعه‌یی این موارد جزیی رعایت شد، می‌توان سخن از آزادی گفت وگرنه آزادی، انشای زیبایی است که هرکسی می‌تواند به آسانی آن را قرائت کند. این هفت ملاک در هر جامعه‌یی، ولو جامعه دینی، یافت شد، می‌توان قائل به آزادبودن آن جامعه شد.

۵

آیزایا برلین یکی از متفکران مطرح عصر ما در بحث آزادی است. وی پس از نقد مواضع مختلفی که درباره آزادی بیان شده نکته‌یی را مطرح کرده که با اضافه کردن آن به سخن بعضی از فلاسفه سیاسی غرب، از قبیل توکویل، لزوم وجود آزادی را در جامعه از یک‌سو، و لزوم وجود دین را برای ضمانت آزادی از سوی دیگر، می‌توان از آن به‌دست آورد؛ هرچند این متفکر، متفکری دینی نیست. وی پس از بیان دو مفهوم مثبت و منفی آزادی می‌گوید که آزادی دو ضابطه دارد ــ ضابطه اول این است که انباشت قدرت بدون قید در آن جامعه وجود نداشته باشد ــ ضابطه دوم این‌که ما باید ضوابطی داشته باشیم که این ضوابط، شناور نباشند. اگر تمام ضوابط جامعه، توسط حکومت، قابل تعویض باشد، هرگز نمی‌توان از آزادی در آن جامعه سخن گفت. باید در جامعه اصولی باشد و این اصول توسط مردم چنان معتبر شناخته شده باشد که هیچ حاکمیتی توان تغییر آن را نداشته باشد. به‌عبارت دیگر، اصول ثابت. سخن من این است که این اصول ثابت از کجا قابل حصول است؟ این اصول ثابت قطعاً از دین قابل تحصیل است. دین اصولی ارائه می‌کند که تا زمانی که در جامعه رسوخ داشته باشد هیچ حاکمیتی توان تغییر آنها را ندارد. **دین شمشیری است که حاکمیت، خودش را همواره باید با آن راست کند.** اگر حق تفسیر مطلق به خود مجریان داده شود، این اصول ثابت هم شناور می‌شود. اگر ما توانستیم اصول ثابتی داشته باشیم که توسط احدی قابل تغییر نباشد و آنها را هم در جامعه دیندار از دین اخذ کرده باشیم، می‌توانیم قائل به آزادی بشویم.

ازجمله متفکران غربی که از جایگاه دین در دموکراسی سخن گفته‌اند و ما می‌توانیم از آنها ذکر خیری به میان بیاوریم، توکویل، محقق و فیلسوف سیاسی فرانسوی است، او معتقد است اگر دموکراسی از اخلاق و دین خالی باشد. بسادگی می‌توان با تبلیغات دروغین، عملاً زمام جامعه را به‌دست گرفت. **یکی از آفات آزادی، فقدان اخلاق و وجدان دینی در جامعه است.** چیزی که توکویل پیشنهاد می‌کند این است که دین یکی از اهرم‌های نظارت بر سیاست جامعه است. ما این

اهرم نظارت را به صورت خیلی قوی‌تر، به واسطه ویژگی دینمان داریم.

پس می‌توان تلقی‌یی از حکومت دینی ارائه کرد که در آن تمامی معیارهای آزادی سیاسی و فرهنگی رعایت شود. این‌که گفته شده که آزادی در حکومت دینی ممتنع است، از نظر من مردود است؛ در مقابل به صراحت از نوعی حکومت دینی سخن می‌گویم که در آن ضوابط آزادی سیاسی و فرهنگی در چهارچوب قانونی اهداف دین و احکام شریعت رعایت می‌شود.

اما در پایان سخن به دو نکته اشاره می‌کنم: اول، اگر آزادی بدون دین باشد عملاً به آفاتی دچار می‌شود که در بسیاری از جوامع شاهد آن هستیم؛ یعنی **آزادی بدون دین، آزادی بی‌وجدان است. آزادی بدون دین، آزادی فاقد اخلاق است.** بسادگی می‌توان هم رأی اکثریت را داشت و هم اکثریت را فریفت. آنچه که مانع فریفتن و زیرپاگذاشتن ضوابط می‌شود، وجدان اخلاقی است و وجدان اخلاقی در بهترین سطح حاصل نمی‌شود، جز با دین.

نکته دوم این‌که **دین هم بدون آزادی پژمرده می‌شود.** در جامعه‌یی که آزادی نباشد، آنچه که از دین باقی می‌ماند، قشری بیش نیست. **گوهر دین در آزادی شکوفا می‌شود.** آنچه در جامعه غیرآزاد و بسته پیش می‌رود صرفاً ظاهر شریعت است، نه باطن دیانت. در جامعه‌یی مانند عربستان نماز جماعتش، قرائت قرآنش، انجام فرایض ظاهریش چشمگیر است، اما فکر می‌کنید از باطن دیانت در آن جامعه خبری هست؟ آن، جامعه بسته‌یی است که تنها قشر دین در آن باقی مانده است، جسد بیروح دین در آن یافت می‌شود. اعتلای علمی جامعه ما با آزادی قرین بوده است. قرون طلایی فرهنگ و تمدن اسلام، یعنی قرن چهارم تا ششم، دورانی بوده است که ما قویترین فیلسوفان، قویترین فقیهان، قویترین متکلمان، قویترین عالمان علوم تجربی را داشته‌ایم. ابوریحان، ابوعلی سینا، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و جابربن حیان و... همگی در این محدوده زمانی قرار می‌گیرند. در آن زمان، آزادی نسبت به زمان خود در اوج قرار داشته است. به بیان دیگر، اگر می‌خواهیم از دین حفاظت کنیم، حفاظت از گوهر دین در یک جامعه باز و آزاد میسر است. برخی می‌پندارند باید ده را همواره آنچنان کوچک نگه داشت تا بتوان کدخدائیش را حفظ کرد. فردا قضاوت خواهد شد که آیا این تلقی باعث تقویت دین خواهد شد یا تضعیف آن؟

اگر اشارتی رفت، از سر شفقت بود که آیا با به میان‌آوردن ملاکهای آزادی دین تقویت می‌شود یا تضعیف؟ گمان من این است که گوهر دین، تنها در آزادی رشد می‌کند، همچنانکه آزادی هم بدون دین بسادگی تبدیل به فریب اکثریت می‌شود. لذا پاسخ من به این پرسش که آیا آزادی در حکومت دینی ممکن است، این است که: بله. ممکن است. می‌توان تلقی‌یی از حکومت دینی داشت که در آن آزادی‌های سیاسی و فرهنگی در بالاترین سطح رعایت شود. امیدواریم این دفاع از شرف حکومت دینی مرضی حضرت حق جل و علا واقع شود، بمنه و کرمه. غفرالله لنا و لکم

مبانی معرفت‌شناختی آزادی در حکومت دینی[1]

بحث «آزادی در حکومت دینی» عهده‌دار پاسخ به یک سؤال بود: آیا در حکومت دینی، آزادی‌های سیاسی و فرهنگی ممکن است؟ سه تلقی از آزادی ارائه کردیم و دو قرائت از حکومت دینی. اثبات کردیم امتناع آزادی تنها به قرائتی ویژه از حکومت دینی اختصاص دارد و در قرائتی دیگر از حکومت دینی، آزادی‌های سیاسی و فرهنگی ممکن است. با ارائه هشت ملاک برای تحقّق آزادی‌های سیاسی و فرهنگی نشان دادیم که این ملاکها اموری عقلایی است که نه‌تنها با احکام شریعت تنافی ندارد، بلکه می‌تواند در خدمت سیر جامعه به سوی اهداف متعالی دینی بکار گرفته شود.

انتشار این بحث در سه روزنامهٔ ***ایران***، ***سلام*** و ***اطلاعات بین‌الملل*** و نیز دو نقد یکی از سوی روزنامهٔ ***رسالت*** و دیگری در روزنامهٔ ***ایران*** حاکی از اهمیت بحث آزادی در عصر استقرار حکومت دینی است. نسبت بین آزادی و حکومت دینی ابعاد مختلفی دارد که هنوز بسیاری از آنها مورد موشکافی و ژرف‌اندیشی واقع نشده است. این مباحثات علمی قدمی است در اتقان و استحکام آزادی‌های سیاسی و فرهنگی در حکومت دینی نوپای ما، ان شاءالله.

آنچه در این مجال تقدیم می‌گردد پاسخی است به نقد اخیر (ایران، ۳۰ بهمن ۷۵). ناقد محترم با پذیرش قرائت اوّل از حکومت دینی، آزادی را مفهومی درون دینی اعلام کرده است. نگارنده خداوند را شاکر است که در گزارش گرایش‌های فکری مختلف زمان خود به خطا نرفته است. آنچه ناقد محترم به تحریر درآورده است، مهر تأییدی است بر دیدگاه امتناع آزادی در حکومت دینی. این مقال در ضمن چهار مطلب سامان می‌یابد:

* **مطلب اوّل**: تلقی‌های مختلف از حکومت دینی و آزادی ناشی از دو مبنای متفاوت معرفت‌شناختی در امر دین است. هر دو مبنا در نزد دینداران ما قائل دارد.

مبنای اوّل معتقد است که تمام ساحتهای حیات انسانی توسط دین تدبیر می‌شود. خارج از دین هرچه هست شیطانی و طاغوتی است. آنچه دین می‌فرماید عین خیر است، بلکه خیر آن است که دین ارائه می‌کند. عقل بشری بدون رجوع به دین در همهٔ عرصه‌ها مطلقاً ناتوان است. لذا همهٔ ملاکها و شاخصها را می‌باید از دین اخذ کرد. درصورتی که بدون مراجعهٔ به دین، به عقل جمعی بشر و تجربهٔ انسانی و سیرهٔ عقلایی استناد کنیم، ما دین را تابع اهواء انسانی و امیال شیطانی و در عصر

---

۱. پاسخ به نقد آقای شهریار زرشناس، روزنامهٔ ***ایران***، ۲۵، ۲۶ و ۲۸ اسفند ۱۳۷۵.

حاضر دنباله‌رو اندیشهٔ منحطّ غربی یعنی بورژوازی، اومانیسم و لیبرالیسم قرار داده‌ایم. براین اساس سیاست، آزادی، عدالت و... همگی مفاهیمی هستند که توسط دین تعریف می‌شوند و ماهیتاً با الفاظ مشابه خود در دیگر فرهنگها متفاوت هستند. تنها شباهتشان با آنها اشتراک لفظی‌شان است.

مبنای دوّم: دین اگرچه در هدایت حیات انسانی مهمترین نقش را به‌عهده دارد، اما دینداری هرگز به معنای نفی سیرهٔ عقلا، تجربهٔ بشری و عملکرد عقلانی نمی‌باشد. برخی از مفاهیم اساسی ــ مثل عدالت ــ فارغ از دین قابل ادراک هستند و اصولاً رجوع به خدا و دین توسط همین مفاهیم مستقل عقلی به انسان توصیه می‌شود. دین با ارائهٔ اهداف عالی و کلیّات و پاره‌ای از جزییات به عنوان نمونه، تدبیر حیات اجتماعی در عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را با رعایت ضوابط کلی دینی به‌عهدهٔ عقل جمعی آدمیان وانهاده است. این ضوابط عام عبارتند از دنبال‌کردن اهداف عالی دین و مخالفت‌نکردن با احکام شریعت. در شرائط مختلف زمانی و مکانی به گونه‌های متفاوت می‌توان به تدبیر جامعه اقدام کرد. ضمناً عرصه‌های مختلف سیاست، اقتصاد و فرهنگ در بینشهای مختلف انسانی علی‌رغم تفاوتهای فراوان، اشتراکهای متعددی نیز دارند. این اشتراکها ناشی از وحدت عقل خداداد انسانی در میان همهٔ آدمیان است.

تاریخ اندیشهٔ دینی شاهد صف‌آرایی این دو مبنا در مقابل هم بوده است. ما به چند جلوهٔ مختلف این دو مبنا در عرصه‌های مختلف فقهی، کلامی و فکری اشاره می‌کنیم.

جلوهٔ اوّل: نزاع اشاعره و عدلیه. آیا عدل دینی است یا دین عادلانه است؟ به‌عبارت دیگر آیا برای تعریف و شناخت حد و مرز عدالت باید به دین مراجعه کرد یا دین و تعالیم دین لازم است با ملاک برون‌دینی عدالت مطابق باشند؟ به قول استاد مطهری خشکه مقدسی اقتضا می‌کند که عدالت را دینی بدانیم، نه این‌که دین را عادلانه اعلام نمائیم. علی‌رغم حملات بی‌امان اهل ظاهر و اشاعره، معتزله و امامیه دین را عادلانه دانستند. پذیرش حسن و قبح عقلی و مفاهیم مستقل عقلی غنیمت عدلیه از این نزاع مبارک است.

جلوهٔ دوّم: نزاع اخباری و اصولی. بر فرض پذیرش مستقلات عقلیه و حسن و قبح عقلی، آیا این امور بدون ارشاد و راهنمایی دین قابل ادراک هستند یا این‌که کشف این‌گونه امور تنها توسط دین میسّر است؟ اخباری‌ها با تمسک به ظواهر، عقل را در این‌گونه ادراکها ناقص و غیرقابل اعتماد دانستند. اما عالمان اصولی عقل را به‌عنوان یکی از منابع استنباط فقهی به رسمیت شناختند. قاعدهٔ ملازمه دست‌آورد پیروزی عالمان اصولی در این نزاع تاریخی است.

جلوهٔ سوّم: در قرون اولیهٔ هجری در مواجهه با فلسفهٔ یونانی دو نظر وجود داشت. جمعی با شعار «حسبنا کتاب اللّه» فلسفهٔ یونانی را سؤر کفار اعلام کرده، آن را القاءات شیطانی دانسته، تعلیم و تعلم آن را بدعت به حساب آوردند. و اندیشهٔ دینی را بی‌نیاز از این‌گونه علوم عقلی قلمداد کردند. در مقابل، برخی از عالمان با تمسک به احادیثی از قبیل الحکمة ضالّة المؤمن، و خذ الحکمه ولو من اهل‌النفاق، فلسفه را حاصل تعقل انسانی و تجربهٔ عقلانی بشر دانسته، به ترجمه، تعلیم و تعلّم علوم

عقلی اقدام کردند و با استخدام آن در هاضمهٔ قوی اندیشهٔ دینی، با همان سلاح به نبرد با الحاد و معاندان دین برخاستند.

جلوه چهارم: در مواجههٔ جامعهٔ اسلامی با علوم انسانی و دستاوردهای علمی غرب معاصر، همان دو جبههٔ دیروز مواجهه با فلسفهٔ یونانی به‌چشم می‌خورد. برخی آن را از اساس ضددین و شیطانی دانسته معتقدند علوم انسانی اسلامی از بنیاد و در تمامی ابعاد با علوم انسانی موجود متفاوت خواهد بود. جمعی دیگر معتقدند علم حاصل دستاورد جمعی بشر است و شرقی و غربی ندارد. با علم باید عالمانه برخورد کرد. لذا با تحلیل انتقادی، تهذیب و تنقیح می‌توان علوم انسانی معاصر را اخذ کرد.

واضح است که این جلوه‌های چهارگانه در یک سطح نیستند، اما همگی از یک منطق مشترک پیروی می‌کنند. بی‌شک مبنای اوّل از میان نرفته است و ریشه‌های اشاعره، اخباریگری، ستیز با فلسفه و عرفان نخشکیده است. این‌که برخی آزادی را امری دینی قلمداد کنند و عقل انسانی را از دستیابی به حریم آن مطلقاً ناتوان معرفی نمایند، ناشی از بی‌اطلاعی از هزار و چهارصدسال میراث علمی شیعه و ژرف‌اندیشی‌های عالمان فلسفه، اصول فقه و کلام است. تأمل در پیشینهٔ تاریخی جریان اوّل اثبات می‌کند که این دفاع‌های خام از دیانت همواره به ضرر دین و دینداری تمام شده و حاصلی جز ترویج قشری‌گری و ظاهربینی و جمود نداشته است.

مطلب دوّم: در بحث «آزادی در حکومت دینی» در مقایسه آزادی با دین، سه تلقی از آزادی ارائه شد.

تلقّی اوّل: آزادی مقوله‌ای فطری و فرافرهنگی است و مقید به هیچ ارزش بومی و دینی نمی‌شود والاّ به نفی خود می‌انجامد. تنها مرز آزادی اضرار به غیر است. آزادی امری تماماً عقلانی است. لیبرالیسم بر این تلقی از آزادی استوار است.

تلقّی دوّم: در هر دین و ایدئولوژی، آزادی متناسب با آن دین و ایدئولوژی تعریف می‌شود و ارزش پیدا می‌کند. لذا آزادی مطلقاً مقوله‌ای برون‌دینی نیست، بلکه از فروع و مؤلفه‌های دین و ایدئولوژی است، و خارج از دین و ایدئولوژی فاقد معنی و ارزش است. حکومتهای ایدئولوژیک و معتقدان به دین اکثری، یعنی تلقی از آزادی را باور دارند. (ناقد محترم نیز از معتقدین این تلقی شمرده می‌شود.)

تلقّی سوّم: آزادی دو جنبه دارد: جنبه‌ای فطری و عقلانی که ماقبل دین است و تعلق به فرهنگ خاصی ندارد و هر انسانی بواسطهٔ انسان‌بودنش از این حق خداداد بهره‌مند است. جنبه دوّم جنبه‌ای عقلایی است. این جنبه از آزادی مانند هر سیرهٔ عقلایی دیگری می‌باید به امضای شارع برسد. دین در امور عقلایی حق توسعه و تضییق را دارد. (بین امر عقلایی و عقلانی تفاوت است.) دین در عین پذیرش اصل عقلانی و فطری آزادی، در قلمرو عقلایی آزادی بی‌نظر نیست. دین هم آزادی را توسعه می‌دهد، هم تضییق می‌کند. توسعه می‌دهد چراکه ساحتهای جدیدی از آزادی را به روی

انسان می‌گشاید، که جز با تمسک با دین بدست نمی‌آید، یعنی آزادی معنوی (که بزرگترین دستاورد دین برای جامعهٔ بشری است). تضییق می‌کند به این معنا که بعضی ساحتهای حیات فردی و اجتماعی را با الزام به رعایت بعضی ضوابط محدود می‌کند تا آزادی معنوی از دست نرود. لذا آزادی اصلی عقلی و قلمروی عقلایی دینی دارد.

بنابر تلقی سوّم، آزادی نه همچون عبادات است که تماماً تعبدی، توقیفی و نقلی باشد و عقل در آن از کمترین حق دخالت محروم است؛ و نه همچون عدالت است که تماماً ماقبل دین باشد، به این معنا که هرچه عادلانه است، لزوماً دینی است، ممکن نیست امری عادلانه باشد، اما نزد دین ممدوح و پسندیده نباشد، به اصطلاح عدالت حسن ذاتی دارد. دسته‌ای از مفاهیم اقتضای حسن دارند (نه علیّت تامّه حسن) یعنی با رفع بعضی موانع، حسن آنها فعلیّت می‌یابد، مانند صداقت، دروغ مصلحت‌آمیز جایز و راست فتنه‌انگیز ممنوع است. آزادی مقتضی عقلی حسن دارد، لذا سیرهٔ عقلا بر تأیید آن است. دین در بسیاری موارد این سیرهٔ عقلائی را امضا کرده است، در مواردی نیز این سیره را توسعه و تضییق کرده است. لازمهٔ دینداری پذیرش این توسعه و تضییق‌هاست اما لزوماً ناشی از حکومت دینی نیست. در باور معتقدان به دیدگاه سوم، آزادی‌های سیاسی و فرهنگی، آزادی‌های عقلایی هستند که با نظارت مضبوط دینی در جامعهٔ دینی به رسمیت شناخته می‌شوند.

اوّلاً: این آزادی‌ها حق خداداد مردم است، قابل سلب و رفع نیست. لازمهٔ انسانیت انسان است.

ثانیاً: این آزادی‌ها عقلایی هستند، حاصل تجربهٔ بشری در حیات اجتماعی و برمبنای سیرهٔ عقلایی می‌باشند، لذا اساس آن یعنی حق انتخاب در عرصه‌های مختلف همواره می‌باید ثابت بماند.

ثالثاً: دینداربودن و ماهیت آزادی باعث می‌شود که در اندیشهٔ دینی آزادی‌های عقلایی تحت نظارت مضبوط دین باشد مراد از این نظارت مضبوط سازگاری همهٔ افعال سیاسی با اهداف متعالی دینی و عدم ناسازگاری با احکام شریعت است. لذا واضح است که هرگز نمی‌توان تلقی سوّم از آزادی را به تلقی اوّل تحویل کرد. چنین تحویلی ناشی از کم‌اطلاعی از مبانی تلقّی‌های سه‌گانه آزادی است.

مطلب سوّم: ملاکهای عقلایی آزادی‌های سیاسی کدام است؟ آیا این ملاکها با اندیشهٔ دینی سازگار است؟ پاسخ به این دو سؤال به عهدهٔ مطلب سوّم است. در بحث «آزادی در حکومت دینی» ملاکهای آزادی سیاسی را این‌گونه برشمردیم، به عبارت دیگر جامعهٔ آزاد جامعه‌ای است که معیارهای ذیل در آن رعایت شود:

۱. سیاست‌های کلی جامعه با مشارکت همگانی تعیین شود.

۲. قدرت سیاسی غیرمتمرکز باشد، یعنی از انباشت قدرت در یک شخص یا یک طبقه اثری نباشد.

۳. قوای سه‌گانه قدرت سیاسی از هم تفکیک شده باشد، بویژه استقلال قوّهٔ قضاییه کاملاً تضمین شده باشد.

۴. فعل سیاسی در هر سطحی نظارت‌پذیر، قابل سؤال و استیضاح باشد.

۵. رأس هرم قدرت سیاسی به گونهٔ ادواری در میان صاحبان شرائط بگردد و هیچ سمتی مادام‌العمر نباشد.

۶. در تمامی سطوح جامعه، بدون استثنا قانون حاکم باشد و هیچ نهاد فراقانونی در جامعه نباشد.

۷. نهادی مستقل از مجریان حکومتی، نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی را به‌عهده داشته باشد.

۸. تفسیر دین به‌عهدهٔ حکومت نباشد، تا در نتیجه دین با مصالح روزمرهٔ نظام سیاسی شناور نشود.

این ملاکها عقلایی هستند و بنابر تلقی نگارنده هیچ منافاتی با احکام شرع انور ندارند، و می‌توانند در جامعهٔ رهسپار به‌سوی اهداف متعالی دین به خدمت گرفته شوند. بنابراین آزادی‌های سیاسی ــ با توجه به معیارهای هشت‌گانه یادشده ــ در قرائتی از حکومت دینی ممکن است.

حال اگر کسی آزادی‌های سیاسی ــ براساس معیارهای مشخص پیش‌گفته ــ را نفی کند و این ملاک‌ها را ماهیتاً لیبرالی، بورژوایی و اومانیستی اعلام کند، برای آنکه به دامان عَفِن لیبرالیسم، بورژوازی و اومانیسم ادعایی سقوط نکند، چاره‌ای ندارد جز این‌که نقیض معیارهای هشت‌گانه را به دین نسبت دهد و نام آن را آزادی دینی بگذارد. در این رهگذر دو سؤال جدی مطرح می‌شود: اوّل، اگر در عرف رایج سیاسی (عرف اهل علم سیاست، عرف عقلایی) حکومتی با خصائص فوق را غیرآزاد، استبدادی و تمامت‌خواه و جامعه‌ای با این ویژگی‌ها را جامعه بسته و توسعه‌نیافته بنامند، ما کدام معیار خردپسند سیاسی را برای جامعهٔ مطلوب دینی جایگزین کرده‌ایم؟ دوّم: اگر معیار آزادی، عقلایی نیست؛ بلکه آزادی مفهومی درون‌دینی است، به‌زعم ناقد محترم دین کدام ملاک غیرعقلایی برای آزادی‌های سیاسی و فرهنگی ارائه کرده است؟ این ملاکهای دینی آزادی‌های سیاسی کدامند؟ نه ناقد محترم و نه هیچیک از قائلین به تلقی دوّم از آزادی تاکنون معیار و ملاکی درون‌دینی برای آزادی‌های سیاسی ارائه نکرده‌اند. ارائه کلیّاتی همچون «بندگی حضرت حق و قرب به او» خروج از محل بحث است، زیرا که سخن از آزادی معنوی نیست (چرا که آزادی معنوی مورد اتفاق همهٔ دینداران است)، محلّ بحث آزادی‌های سیاسی و فرهنگی است. آنها که آزادی را توقیفی، تعبدی، نقلی و درون‌دینی می‌دانند می‌باید صریحاً مشخص کنند آیا معیارهای عقلایی هشت‌گانه را باور دارند یا نه. اگر باور ندارند بر ابطال این ملاکهای واضح و مشخص چه دلیلی دارند؟ کدام آیه و روایت و اجماعی (عقل هم که محلّی از اعراب ندارد!) مستند ایشان است؟

به نظر نگارنده ملاکهای یادشده امور عقلایی هستند و هر جامعهٔ آزاد با فرهنگی می‌باید آنها را بپذیرد. متأسفانه امروز افرادی با غربی‌خواندن همهٔ امور عقلایی و با ریشخند همهٔ تجارب بشری، رسوبات عرف دیرپای استبداد باستانی را به‌نام دین حنیف قالب می‌کنند. در زمان نهضت مشروطه آنگاه که فقیهان بصیری همچون آخوند خراسانی و علامهٔ نائینی از قانون، آزادی، مساوات، نظارت

و محدودیت قدرت سیاسی برمبنای شریعت غرّاء دم می‌زدند، جمعی بنام دین، اما در دفاع از استبداد و وضع موجود می‌گفتند این «لباسی است متناسب با قامت فرنگیان.» اگر دفاع از ملاکهای عقلایی آزادی، غرب‌زدگی است، آیا ستیز با این ملاکهای عقلایی، تأثر از استبداد دو هزار و پانصدسالهٔ شاهنشاهی نیست؟ به مناقشات جمعی متفکر مارکسیست یا نئومارکسیست یا پست‌مدرن یا فاشیست در حمله به نهاد آزادی، در غرب نمی‌توان دخیل بست و دل‌خوش کرد. در این حملات هرچه بدست آید، دین‌باوری و دینداری بدست نمی‌آید.

مطلب چهارم: در بحث «آزادی در حکومت دینی» از دو قرائت از حکومت دینی در عصر غیبت معصوم سخن به‌میان آمده بود:

قرائت اوّل: حکومت دینی حکومتی است که همهٔ نهادها، سیاستها، برنامه‌ریزی‌ها، تدبیرها و تصمیم‌گیری‌های آنان برخاسته از دین است. حکومت دینی به این معنا ملازم با مدیریت دینی است. دینی‌بودن حکومت به این است که حاکم آن از جانب شارع منصوب شده باشد. هرآنچه حاکم دینی مصلحت ببیند، دینی است. در این قرائت، حقوق دینی ــ فقه ــ و مصلحت‌سنجی‌های حاکم دینی براساس مقتضیات زمان و مکان نقشی تعیین‌کننده دارد.

قرائت دوّم: حکومت دینی حکومتی است عقلایی که دینی‌بودن آنها با رعایت دو امر بدست می‌آید: اوّلاً جهت حرکت کلی جامعه بسوی اهداف متعالی دین باشد، ثانیاً قوانین آن با احکام شریعت منافی نباشد. متصدیان ادارهٔ جامعه توسّط دینداران انتخاب می‌شوند و تحت نظارت ایشان با شرائط یادشده انجام وظیفه می‌کنند.

قرائت دوم از حکومت دینی همان تدبیر عقلایی جامعه با نظارت دین است و با مدیریت تکنوکراتیک و علمی در امور ذیل متفاوت است:

اوّلاً: علی‌رغم بهره‌گیری وسیع از دانش و تجربه بشری و سیرهٔ عقلایی مملکت‌داری، جامعه همواره تحت نظارت دین قرار دارد و کوچکترین امر منافی شرع و ناهمساز با اهداف متعالی دین در آن ممنوع است. در این حکومت رعایت اهداف دین و احکام شرع مافوق همهٔ کارشناسی‌های علمی و فنی قرار دارد. در حکومت‌های فن‌سالار هرگز دین چنین جایگاه رفیعی ندارد.

ثانیاً: در چنین حکومتی هرگز مردم تحت ولایت فن‌سالاران نیستند. این ارادهٔ شهروندان آزاد مسلمان است که در چهارچوب ضوابط شرعی و در راستای اهداف دین حکومت می‌کند.

ثالثاً: دو معیار دینی‌بودن حکومت توسط عالمان مسلمان اعمال می‌شود (و نه توسط تکنوکراتها و فن‌سالاران). شورایی از عالمان دین به انتخاب شهروندان مسلمان بر رعایت سازگاری با اهداف دین و عدم ناسازگاری با احکام شرع نظارت (و نه ولایت) دارند. ضمانت اجرائی نظارت عالمان دین بر قوانین و سیاستهای کلّی، دینداری و ایمان شهروندان است، یعنی ضمانتی با بالاترین ضریب اطمینان.

رابعاً: در چنین حکومتی هرکس بجای خود قرار دارد. نه کارشناسان مختلف صنعتی و سیاسی و

کشاورزی و اقتصادی و فرهنگی و... جای عالمان دین را گرفته‌اند، نه عالمان دین بجای کارشناسان مختلف تصمیم می‌گیرند. در این حکومت شیوه‌های عقلایی در راستای اهداف متعالی دین (بشرط عدم منافات با احکام شرع) بکار گرفته می‌شوند.

ناقد محترم با غفلت از ظرائف علمی بحث، ضمن دفاعی ناشیانه از نوعی «آریستوکراسی دینی» قائلین به قرائت دوّم را به «تقلید از فن‌آوری و غرب‌زدگی سطحی» متهم کرده است. فارغ از آنکه حکومت دینی از اساس با این آراء نسفته و خردستیز بیگانه است. راقم این سطور یکی از موانع جدی استقرار آزادی در حکومت دینی را دیدگاههایی از این دست می‌داند.

***

ضمناً دربارهٔ نسبت «قرائت دوّم از حکومت دینی» با دیدگاه محترمی که «فقه را تئوری ادارهٔ جامعه از گهواره تا گور می‌داند»، زمانی می‌توان اظهارنظر کرد که چنین فقهی ــ که «حلاّل تمامی مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی همه جوامع اسلامی و حتی غیراسلامی است» ــ تدوین شده باشد. رهبر فقید انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی قدّس‌سرّه‌الشریف در اواخر عمر بابرکتشان ضمن اعلام ناتوانی اجتهاد رایج حوزه‌های علمیه در حلّ مشکلات جاری جامعه و نظام، لزوم توجه به مقتضیات زمان و مکان را در فقه خاطرنشان ساختند. اما متأسفانه عمر شریف ایشان کفاف نداد تا همهٔ جوانب مراد خویش را از این تحول تاریخی در فقه شیعه ابراز داشته، اصول و ضوابط آن را تعیین کنند و چنین فقهی را تدوین نمایند. پس از ایشان نیز تاکنون برمبنای فقهی جدید کتابی تدوین نشده است. در مورد علمی که هنوز نگارش نیافته، چگونه میتوان اظهارنظر قطعی کرد؟

در پایان ضمن آرزوی توفیق ناقد محترم، بر این نکات تأکید می‌کنم:

آزادی در حکومت دینی ممکن است. گوهر دین تنها در آزادی شکوفا می‌شود. آزادی در فراق دین وجدان بیدار خود را از دست می‌دهد. دفاع خردستیزانه و غیرمعقول از دین، سیمای ملکوتی و جمال دلآرای دین را مشوّه می‌کند.

امیدوارم این دفاع از شرف آزادی و کرامت حکومت دینی مرضیّ خداوند سبحان واقع شود. والسلام.

آزادی‌های فرهنگی در اسلام[1]

● آیا اسلام به آزادی تفکر و اندیشه در هر زمینه‌ای و در هر موضوعی قائل است؟ به‌عبارت دیگر در چه مواضعی اسلام اجازه تفکر و اندیشه در مورد موضوع یا مسئله‌ای را نمی‌دهد؟

○ اسلام آزادی تفکر و اندیشه را به رسمیت شناخته است، و هر مسئله‌ای را قابل اندیشیدن می‌داند.

بالاتر از آن، اسلام از مشوّقان و مروّجان اندیشیدن و تفکر بوده است. در این زمینه تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام برجستگی خاصی دارد. از سوی دیگر اسلام حوزهٔ اندیشه را از عقاب و مجازات مبرّا دانسته به این معنی که تا اندیشه‌ای به مرحلهٔ ابراز و عمل خارجی نرسد، مستوجب عقاب اخروی و مجازات دنیوی نمی‌گردد. برعکس علاوه بر ثواب مترتّب بر عمل، اندیشه نیکو و نیّت حسنه را مستوجب ثواب و پاداش دانسته ولو منجر به عمل هم نگردد. واضح است که اندیشهٔ منتهی به امور ناصواب و حرام مورد پسند شارع نیست و مؤمنان را از ورود به این وادی برحذر داشته است. اما این نهی ارشادی است. ارشاد به پرهیز از مضرّات امر مردود. نهی وارد در بعضی روایات نسبت به تفکر در ذات خداوند نیز نهی ارشادی است، ارشاد به ضرر از ضلالت اذهان بسیط در راهی خطیر. ضمناً به اندیشیدن در مسائل مستحسن تفضلاً ثواب تعلق می‌گیرد. فارغ از این نهی‌های ارشادی، آزادی اندیشه در اسلام محدودیتی ندارد.

● آیا اسلام پس از طرح آزادی تفکر و اندیشه و پژوهش، انسان را آزاد نهاده است که به هر عقیده‌ای معتقد و مقید شود، به‌عبارت دیگر حدّ آزادی عقیده در اسلام چیست؟

○ از دیدگاه اسلام انسان به لحاظ فلسفی و تکوینی در پذیرش عقیده آزاد و مختار است نه مکره و مجبور، اما به لحاظ تشریعی عقیده‌ای غیر از اسلام از او پذیرفته نمی‌شود. اسلام خود را برترین عقاید و ادیان دانسته، براین باور است که اگر فردی سالم و منصف به تحقیق و تفحّص بپردازد، بالمآل اسلام را برخواهد گزید. سعادت کامل اخروی و ثواب تمام بهرهٔ مسلمان است. واضح است که اسلام عنوان عام تمامی ادیان وحیانی در ظرف اعتبار خود است و پس از بعثت حضرت محمّد(ص) اسلام عنوان خاص دین محمّدی است. لذا در آخرت هر عقیده‌ای مستوجب حصول به سعادت کامل و ثواب تمام نخواهد بود. اما بحث آزادی عقیده بحثی در حوزهٔ دنیا است. از دیدگاه اسلامی در دنیا:

۱. اسلام اکراه و اجبار در گزینش عقیده از جمله اسلام را مردود شمرده است.

۲. در پذیرش اسلام و اعتقادات اسلامی، تحقیق و یقین شرط لازم است و تقلید پذیرفته نیست.

---

۱. فصلنامه ***قبسات***، شمارهٔ پنجم و ششم، پائیز و زمستان ۱۳۷۶.

۳. در دعوت به اسلام روشهای حکمت (برهان و استدلال)، موعظهٔ حسنه و جدال احسن توصیه شده (نه زور و اجبار و اکراه). سیرهٔ اولیاء دین همواره تکیه بر مباحثه و گفتگوهای آزاد علمی با ارباب ادیان و عقاید دیگر بوده است (نه سرکوب و تحمیل و تفتیش عقیده).

۴. اسلام جهاد ابتدایی را با شرائط بسیار دقیقی به‌عنوان رفع موانع آزادی تعقل و عقیده تجویز کرده است، محیط بازی که انسانها بتوانند آزادانه به ندای فطرت خداجوی خود پاسخ دهند. مراد از جهاد تحمیل دین و مسلمان‌کردن به زور شمشیر نیست. هربار که توسط مسلمانان صدر اسلام اصر و اغلال از ساکنان سرزمینهای تحت کفر و استبداد برداشته شد، مردم تحت ستم آزادانه و مشتاقانه فوج‌فوج به دین خدا گرویدند.

۵. اگر کسی اسلام را نپذیرفت، هیچ اجباری در تغییر عقیدهٔ او به اسلام شرعاً مجاز نیست، و او آزاد است بر عقیدهٔ خود بماند، (بحث عدم مقبولیت اخروی بجای خود محفوظ است) و تا این عقیده (غیر اسلامی) ابراز نشده از هیچ حقوقی نیز محروم نمی‌شود.

۶. اگر مسلمانی، از آئین اسلام برگشت، در صورت عدم ابراز، مشمول مجازات دنیوی نمی‌شود.

۷. تفتیش عقیده مجاز نیست.

بنابراین اسلام اگرچه معتقد است در محیط آزاد «اسلام» انتخاب افراد منصف است و بر این گزینش نیز توصیه می‌کند، اما اگر کسی عقیدهٔ دیگری را پذیرفت، صرف داشتن عقیده (بدون ابراز، عمل، ترویج و تبلیغ) را مستوجب مجازات دنیوی نمی‌داند. به یک بیان اسلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است، بدون این‌که حقانیت دیگر عقاید را بپذیرد.

● **آیا اسلام پس از طرح «آزادی اندیشه» و طرح «آزادی عقیده»، انسان را آزاد نهاده است که به هر تفکر یا عقیده‌ای که نایل شد آنرا نیز ابراز نماید؟ به عبارت دیگر حدّ آزادی «ابراز عقیده» در اسلام چیست؟**

○ در اسلام اصل بر آزادی (ازجمله آزادی ابراز عقیده) است مگر دلیل خلاف آن را اثبات کند. حدود آزادی ابراز عقیده در مجامع علمی با مجامع عمومی متفاوت است.

الف: در مجامع علمی، در چهارچوب ضوابط علمی (عرف رایج اهل علم) ابراز عقیده آزاد است و هیچ منع دینی ندارد. به این معنا که ابراز عقاید غیر اسلامی و نقد آراء اسلامی در مجامع علمی و در حضور عالمان دین آزاد است. این آزادی ابراز عقیده در مجامع علمی حاکی از قوّت، متانت و استحکام اندیشهٔ اسلامی در مواجهه با دیگر آراء و اندیشه‌هاست. در مجامع علمی تنها محدودیت آزادی ابراز عقیده، ضوابط علمی است.

ب: در مجامع عمومی، ابراز عقیده آزاد است با رعایت قیودی. دو قید سلبی ابراز عقیده در مجامع عمومی عبارتند از:

۱. ترویج و تبلیغ و اشاعهٔ آراء منافی اسلام.

۲. تمسخر و تحریف آراء اسلامی.

ابراز عقیده آزاد است به‌شرطی که مشمول این دو قید نشود. واضح است که قیود یادشده متناسب با

میزان بلوغ جوامع دینی از سوی عالمان بصیر دین در شرائط خاص زمانی و مکانی تعیین می‌شوند. ابراز عقاید مغایر (نه منافی) اسلام (بدون تبلیغ و تمسخر و تحریف) با رعایت ضوابط در جامعهٔ اسلامی آزادی است. به‌عنوان مثال اهل کتاب همواره در ابراز عقاید خود در جوامع اسلامی آزاد بوده‌اند.

● **آیا با اعتقاد به اسلام (به‌عنوان یک دین) الزامات و تعهدات خاصی برای انسان متدین حاصل نمی‌شود که با عقل جمعی آدمی منافات و ضدیت داشته باشد، و درواقع اعتقاد و عمل به آن الزامات دینی موجب اختلال آزادی آدمی شود. مانند «حکم ارتداد» در اسلام که از طرفی با عقل جمعی انسان غیرمتدین منافات دارد و از جهتی مخلّ آزادی فرد مسلمان در برگشت از دین اسلام و گرایش به دین دیگری است؟**

○ مؤمن آنگاه که از سر اختیار دینی را برگزید، با ایمان خود الزامات و تعهداتی را بر گفتار و کردار خود با رضا پذیرفته است. پذیرش رضایتمندانه قیود و الزامات و تعهّدات منافی آزادی نیست. فردی که به اسلام پشت می‌کند، از آن رو که دیگر به ایمان سابق خود پایبند نیست، ضرورتاً به الزامات ناشی از ایمان نیز راضی نخواهد بود. با توجه به این‌که بعضی تغییر دین را وسیله ضربه‌زدن به حیثیت و هویت دینی و اهانت به دینداران قرار داده بودند (و چه بسا بدهند)، تغییر دین در اسلام سنگین تلقی شده است، و مرتد از حقوقی اخروی و دنیوی محروم می‌گردد. اما مهمترین مسئله در بحث مرتد، موضوع‌شناسی مسئله است. مرتد کیست؟ مرتد مسلمانی است از دین‌برگشته که علی‌رغم دانستن حق، آن را انکار می‌کند، یعنی جحود و انکار و عناد لازمهٔ تحقق موضوع مرتد است. در مجازات اخروی مرتد بحثی نیست. اما مجازات دنیوی او بعد از تبیین حق، و رفع شک و شبههٔ اعتقادی و رد استنابه قابل اجراست. واضح است که فردی که از سر تحقیق به دنبال حقیقت است، و ندانسته عقیده‌ای جز اسلام را پذیرفته، اما اهل جحد و عناد نیست، قصد جریان‌سازی و توطئه علیه مسلمانان را نیز ندارد، مشمول مجازات مرتد نمی‌گردد. موضوع و احکام مرتد با رعایت همهٔ قیود ظریف آن منافاتی با آزادی ندارد.

● **آیا اعتقاد به دین و هدایتهای دینی با تسامح و تساهل چه نسبتی دارد؟ (همیشه قابل جمع است، اصلاً قابل جمع نیست یا باید قائل به تفصیل شد؟)**

○ اعتقاد به دین با تساهل و تسامح قابل جمع است. مراد از تساهل و تسامح، تحمل آنچه فرد قبول ندارد، از روی اختیار و از موضع فرادستی و قدرت می‌باشد. tolerance نزدیک به «مدارا» در فرهنگ دینی است. مقابل مدارا، عصبیت و جزمیّت و تعصّب و خشونت است. لازمهٔ مدارا، زیرپاگذاشتن عقاید حق نیست، بلکه در عین اعتقاد به دین و پایبندی به لوازم آن، همچون طبیب حاذقی با شناختن شرائط مزاجی بیمار خود، با نرمی داروی مناسب را تجویز می‌کند، نه این‌که برای همهٔ بیماران، نسخهٔ واحدی بپیچد و آن هم «آخرالدواء الکی»! باشد. اسلام همواره پیروان خود را به مدارا و سعهٔ صدر و معاملهٔ منصفانه و خیرخواهانه با دیگران دعوت کرده است. سیرهٔ «رحمة للعالمین» همواره بر این مدارا تعلق گرفته بوده است.

● نسبت باور دینی با تساهل و آزادی چیست؟ به‌عبارت واضحتر اگر جامعه‌ای اهل تساهل و مدارا بود زمینهٔ ظهور آزادی‌های اجتماعی و اعتقادی و سیاسی بیشتر می‌شود یا اگر اهل دیانت و دینداری بود؟

○ باور دینی مقابل تساهل و آزادی نیست. مقابل تساهل و آزادی، تعصب و جزمیت و عصبیّت است. در جامعهٔ اهل تساهل و مدارا زمینهٔ ظهور آزادی‌های اجتماعی و سیاسی بیشتر است، بلکه در چنین جامعه‌ای اندیشه و ایمان دینی نیز بیشتر رشد می‌کند. در جامعهٔ اهل تصلب و جزمیّت و استبداد رأی و خشونت، نه دین رشد می‌کند نه آزادی. محصول چنین جامعه‌ای دین قشری است، رواج شعائر بدون معنویت متعالی دین.

● آیا می‌توان به چیزی به‌نام «تساهل دینی» یا «آزادی دینی» معتقد بود؟ به چه مفهومی این اصطلاح قابل پذیرش است؟

○ بله، تساهل دینی همان مدارای دینی است، براساس تعالیم قرآنی با آنها که برعلیه دین ما وارد جنگ نشده‌اند، ما را از خانه و کاشانهٔ خود اخراج نکرده‌اند، صرفاً دین و آئین و عقیدهٔ دیگری دارند، در عین حفظ اعتقاد دینی و پایبندی به احکام دین و تخلّق به اخلاق دینی، با مدارا، عطوفت و سعهٔ صدر برخورد می‌کنیم، مدارای اسلامی همواره بزرگترین جاذبهٔ دین حنیف بوده است.

● نظر اسلام در باب آزادی‌های اجتماعی و آزادی‌های سیاسی چیست؟

○ اسلام آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را به رسمیت شناخته است. دینداری تعهدات ویژه‌ای را در حوزهٔ الزامیات (واجبات و محرمات) باعث می‌شود. فارغ از این حوزه، حوزهٔ فراخی است به‌نام منطقةالفراغ یا حوزهٔ مباحات. اکثر مسائل اجتماعی و سیاسی در این حوزه واقع می‌شوند. مسلمانان براساس اصول و ضوابط عامی که از حوزهٔ اوّل (الزامیات) بدست می‌آورند، آزادند که مقدرات عمومی خود را به روش عقلایی پیش برند. به بیان دقیق‌تر تنها ملاک عمل سیاسی اجتماعی این است که در راستای اهداف متعالی دین باشد و با احکام شرع ناسازگار نباشد. به‌جز این ملاک مضبوط و مشخص آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در اسلام قید دیگری ندارد. ملاک یادشده در هر عصر توسط عالمان منتخب مسلمانان تبیین می‌شوند.

● اهرمهای اسلام برای کنترل آزادی‌های فردی و اجتماعی چیست؟

○ آزادی‌های فردی و اجتماعی نمی‌تواند با احکام شرع ناسازگار باشد. در حوزهٔ فردی این عدم ناسازگاری با فتاوای مجتهد خاص موردنظر فرد سنجیده می‌شود. در حوزهٔ اجتماعی این عدم ناسازگاری توسط شورایی از عالمان منتخب مردم مسلمان تعیین می‌شود. در جامعهٔ اسلامی براساس ضوابط دینی حوزهٔ عمومی برمبنای ارادهٔ عمومی اداره می‌شود. نظارت عمومی مسلمانان با اهرمهایی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت به ائمه مسلمین، سؤال، استیضاح در چهارچوب قوانین جامعه صورت می‌گیرد. اهرمهای اسلام برای کنترل آزادی‌های اجتماعی سیاسی عقلایی هستند نه تعبّدی.

مقدمه‌ای بر نسبت دین و اندیشهٔ تساهل و تسامح[1]

۱. یکی از لوازم مدرنیته Tolerance تولرانس است. تولرانس در زبان فارسی به تساهل و تسامح ترجمه شده است. معنای لغوی تسامح و تساهل آسان‌گرفتن، سهل‌انگاری و اغماض است. در ادبیات فارسی و هکذا در عرف دینی واژه‌هایی از قبیل مدارا، رفق، سعهٔ صدر و بردباری چه بسا مرادف تساهل و تسامح فرض شوند، اگرچه فضایل یادشده با تساهل و تسامح مصطلح بی‌ارتباط نیستند، اما برای پرهیز از رهزنی واژه‌ها ترجیح می‌دهم ابتدا مراد از معنای اصطلاحی تساهل و تسامح که مضیق‌تر و دقیق‌تر از معنای لغوی آنها نیز هست بیان کنم. در میان مرادف‌های فارسی تولرانس شاید «رواداری» مناسب‌تر باشد.

رواداری در ساده‌ترین مفهوم آن یعنی پذیرش آنچه قبول نداریم. در بدو امر بین پذیرش و قبول‌نداشتن تناقض به‌نظر می‌رسد، چراکه ظاهراً پذیرفتن همان قبول‌کردن است. اما در شکافتن ابعاد مختلف تسامح درمی‌یابیم که برای تحقق تسامح حداقل چهار شرط لازم است:

اوّل: موضوع تسامح از جانب فاعل تسامح امری نامطلوب است، فاعل تسامح امری را قبول ندارد، نمی‌پسندد، صحیح نمی‌داند، به آن انتقاد دارد. لذا نمی‌توان نسبت به آنچه مطلوب و مورد قبول و پسند است دم از تسامح زد. مؤید، موافق و طرفدارِ چیزی نمی‌تواند نسبت به آن متسامح باشد. بنابراین نخستین شرط تسامح نوعی تغایر است، موضوع تسامح «امری دیگر» است.

دوّم: نسبت به آنچه قبول نداریم می‌توانیم دو موضع اتخاذ کنیم: یا بی‌تفاوت باشیم یا معترض باشیم. بی‌تفاوتی با تسامح سازگار نیست. برعکس فاعل تسامح بی‌تفاوت نیست، حساس است، و نسبت به موضوع تسامح اعتراض دارد، اعتراض خود را نیز کتمان نمی‌کند، بیان می‌کند و ابراز می‌دارد.

سوّم: نسبت به آنچه قبول نداریم و مورد اعتراض ماست، دو حالت اتفاق می‌افتد: یکی این‌که از سر ضعف و انفعال «تحمل» می‌کنیم، چراکه چاره‌ای دیگر نداریم. حالت دوم این‌که از روی آزادی و اختیار و علی‌رغم این‌که توان سرکوب نظر نامطلوب را داریم، از موضع قدرت و فرادستی دیدگاه متفاوت را می‌پذیریم و تحمل می‌کنیم. تحمل عقیدهٔ مخالف از سر ناچاری و ضعف تسامح نیست، تسامح یعنی پذیرش آنچه قبول نداریم و به آن اعتراض داریم، اما از موضع توانمندی و اختیار. این شرط اشاره به امری مهم دارد، و آن این‌که تسامح یک فضیلت است و حکایت از اقتدار فکری دارد.

---

۱. تحریر نکات بیان‌شده در میزگرد ماهنامهٔ **کیهان فرهنگی**، شمارهٔ ۱۳۵، تهران، شهریور ۱۳۷۶.

چهارم: فاعل تسامح در موضوع تسامح «تردید» ندارد، در این‌که آن موضوع نامطلوب و غیرقابل قبول است مردّد نیست، او پس از تحقیق و تفحّص به موضع انتقاد و اعتراض نسبت به موضوع موردبحث دست یافته است. بنابراین آنکه به‌واسطه عدم وصول به یقین، دیگر عقاید را تحمّل می‌کند، تسامح نورزیده است. بنابراین تسامح از کسی سر می‌زند که خود عقیده‌ای دارد، به آن عقیده نیز پابند است، نسبت به آراء دیگر نیز منتقد و معترض است.

با توجه به چهار نکتهٔ فوق معنای مصطلح تساهل و تسامح مشخص می‌شود. مراد از رواداری و تساهل و تسامح امری با چنین خصوصیاتی است. هرگونه نفی و اثباتی را می‌باید بر مدار یادشده سامان داد.

۲. رواداری امری ممکن است. چه‌بسا تصور شود چهار محور یادشده یا برخی از آنها با هم جمع نمی‌شوند. لذا قبل از هر بحثی شایسته است از امکان تساهل و تسامح بحث کنیم. آیا می‌توان در عین قبول‌نداشتن چیزی و در عین انتقاد و اعتراض‌داشتن به آن چیز، آن را پذیرفت و آزادانه و با اختیار آن را تحمل کرد؟ پاسخ منکران رواداری و معتقدان به عدم تساهل و تسامح به این پرسش بنیادی منفی است. آنان می‌پندارند معنای قبول‌نداشتن، انتقادداشتن و معترض‌بودن به چیزی نپذیرفتن و تحمل‌نکردن آن است، زیرا آن‌گاه که به بطلان و عدم صحت و عدم حقانیت امری پی بردیم. واضح است که آن را هم قبول نداریم و هم نمی‌پذیریم. امری که مورد انتقاد و اعتراض ماست چگونه می‌توان تحمل کرد؟

این پاسخ مخدوش و ناشی از عدم توجه به ارکان تعریف رواداری است. در مواجهه با یک پدیده، نظریه یا تفکر سه موضع ممکن است اتخاذ شود: تردید در حقانیت، اطمینان یا یقین بر حقانیت، و بالاخره اطمینان یا یقین بر بطلان. فاعل تسامح اوّلاً نسبت به موضع خاصی به یقین یا اطمینان بر حقانیت دست یافته است و ثانیاً در همان موضع به بطلان و غیرقابل قبول‌بودن نظریات رقیب اطمینان یا یقین پیدا کرده است، و ثالثاً نسبت به نظریاتی که قابل قبول نمی‌داند، بی‌تفاوت نیست، نسبت به آنها منتقد و معترض است. رابعاً در موقعیت ضعف و انفعال نیست که از سر ناچاری و اضطرار مجبور به تحمل نظریات غیرقابل قبول شود، بلکه برعکس در عین آزادی و اختیار و فرادستی همان نظریاتی را که قبول ندارد، می‌پذیرد. می‌پذیرد یعنی سرکوب نمی‌کند، در نطفه خفه نمی‌کند، محکوم به حذف و نابودشدن نمی‌کند، مقتدرانه تحمل می‌کند، اجازه می‌دهد که باقی بماند، می‌گذارد زنده باشد، شرایطی را فراهم می‌آورد که نظریات رقیب در رقابتی سالم و جوانمردانه در کنار هم شرکت کنند. پس پذیرفتن در این‌جا هرگز به‌معنای قبول‌کردن و تأییدکردن نیست، در برابر آنچه قبول نداریم می‌توانیم دو موضع بگیریم: یکی این‌که سرکوب کنیم، چون باطل می‌دانیم در نطفه خفه کنیم، چون غلط می‌دانیم اجازه بروز ندهیم و در حذف و نابودی آن فروگذار نکنیم. این موضع قائلین به عدم تسامح و منکران رواداری است. دیگر آنکه سرکوب نکنیم، تحمل کنیم، اجازه بروز بدهیم، حیات و وجود او را روا بداریم، در یک کلمه

«بپذیریم». پس بین قبول‌نداشتن چیزی از یک سو و سرکوب‌نکردن، تحمل‌کردن و پذیرفتن آن چیز از سوی دیگر تنافری نیست. یعنی می‌توان قبول نداشت و در عین حال تحمل کرد و پذیرفت. با توجه به مراد از قبول‌نکردن و سرکوب‌نکردن، درمی‌یابیم که تساهل و تسامح امری ممکن است. یعنی در امکان رواداری بحثی نیست. توهم عدم امکان منطقی تساهل و تسامح ناشی از عدم توجه به ابعاد معنای مصطلح آن است.

۳. رواداری امری مفید است. پس از شناختن معنای مصطلح تساهل و تسامح و اثبات امکان آن نوبت به پاسخگویی به این سؤال بنیادی می‌رسد: آیا تساهل و تسامح مفید است؟ آیا معقول است انسان آنچه را قبول ندارد بپذیرد و تحمل کند؟ آیا ممکن نیست به چیزی که به آن معترض است و نسبت به آن انتقاد دارد اجازه بروز دهد؟ اصولاً تساهل و تسامح مفید کدام فایده است و چه کسانی از آن سود می‌برند؟ در پاسخ این‌گونه سؤالات مخالفان تساهل و تسامح و منکران رواداری می‌گویند: تساهل و تسامح مضرّ است. چه ضرری بالاتر از اجازهٔ مطرح‌شدن به اندیشهٔ نادرست و غلط؟ با تساهل و تسامح آراء ناصواب در میان تودهٔ مردم منتشر می‌شود و اذهان نیازموده و غیرمجرّب به چنین اندیشه‌های باطلی خو می‌کنند. اصولاً معقول نیست انسان آنچه را قبول ندارد، بپذیرد و تحمل کند. اگر می‌تواند و قدرت حذف باطل را دارد، لحظه‌ای تردید و تأخیر روا نیست، تحمل رأی باطل تنها از سر ناچاری و اضطرار معقول است. قدرتمندان و توانگران هرگز اهل تسامح و تسامح نیستند. اگر به چیزی انتقاد داریم و نسبت به آن معترضیم، عبث است که به آن اجازه بروز و عرض‌اندام دهیم. ابعاد حق آنقدر وسیع است که بیهوده خواهد بود اگر لحظه‌ای از عمر شریف را مصروف شناخت یا تحمل آراء معلوم‌البطلان کنیم. تساهل و تسامح فایده‌ای جز تشتت و تفرق جامعه و حیرت و سرگردانی مردم در بازار مکاره فرهنگ و سیاست ندارد. تنها کسانی از تساهل و تسامح سود می‌برند که از حق بی‌بهره‌اند، یعنی اهل ضلالت و گمراهی. دود چنین آتش فتنه‌ای نیز تنها به چشم پیروان راستین حق و حقیقت خواهد رفت. شیوهٔ صحیح آن است که در جامعه تنها رأی و نظر حق ترویج شود و به آراء و نظریات باطل به هیچ وجه من‌الوجوه اجازهٔ عرض‌اندام داده نشود.

ادعای منکران تساهل و تسامح چه از بُعد فلسفی و چه از نظر دینی و چه از منظر سیاسی مردود است. دربارهٔ نسبت دین با تساهل و تسامح که وجههٔ اصلی این بحث است مستقلاً و مفصلاً سخن خواهم گفت. اما به اجمال از دو زاویه دیگر یعنی زوایای فلسفی و سیاسی نیز لازم است به نکاتی اشاره شود. مخالفان رواداری می‌پندارند با نفی تساهل همگونگی آراء و عقاید حاصل می‌شود و این همگونگی بنیاد حفظ امنیت جامعه و دولت است. غافل از آنکه تسطیح فرهنگی و مهندسی سیاسی برای تک‌صدایی‌کردن جامعه اوّلاً امری به غایت پرهزینه و دشوار است ثانیاً محصول آن امنیتی شکننده و ناپایدار است. امنیت پایدار و عمیق محصول فضایی سالم برای رقابت فرهنگی و سیاسی است. میزان رشد فرهنگی و سیاسی در هر جامعه‌ای ضریب امنیت آن جامعه را تعیین می‌کند.

تساهل و تسامح شیوهٔ رفتار یک جامعه توسعه‌یافته و یک دولت مردم‌سالار و دموکراتیک است. و در مقابل سرکوب، خفقان، تحمیل یک منش و روش و رأی و درمجموع عدم تساهل و تسامح شیوهٔ رفتار یک جامعهٔ بسته و یک دولت استبدادی است.

اما به لحاظ فلسفی، تساهل و تسامح نه‌تنها امری مفید بلکه برای رشد و شکوفایی اندیشه «ضروری» است. طبیعت اندیشه بشری بر تکثر و تنوع است. اختلاف آراء در هر زمینه‌ای برخاسته از توطئه و نقشه بدخواهان نیست، امری طبیعی و انسانی است. رقابت آزاد و سالم آراء مختلف شرط اساسی پیشرفت علمی و فکری است. حقیقت از چالش آراء فربه‌تر می‌شود. بر تارک و پیشانی آراء حق و باطل‌بودن آنها حک نشده است. بسیار دشوار بلکه ممتنع است که در تمامی عرصه‌های فرهنگ بشری مواردی را به‌عنوان حق و صواب مشخص کنیم و به دیگر آراء و عقاید و نظریات اجازهٔ مطرح‌شدن ندهیم. با توجه به تکثر و تنوع آراء و برداشت‌ها و قرائت‌های گوناگون در هر عرصه کدام رأی و برداشت و قرائت صائب و حقّ است؟ و کدام مرجع میزان سنجش حق و باطل در علوم و معارف است؟ در میان انسان‌های عادی چه کسی می‌تواند ادعا کند که در تمامی عرصه‌ها آنچه من می‌فهمم حق است و فهم دیگران یکسره باطل؟ اگر فهم و رأی قدرت سیاسی شاقول تشخیص حق از باطل قلمداد شود کجا اثبات شده است که رأی و نظر سازگار با قدرت حق است و رأی و نظر مخالف قدرت باطل. حتی رأی و نظر اکثریت در جامعه نیز ملاک حقانیت نظری نیست. رأی اکثریت تنها اعتبار عملی در هدایت جامعه دارد و هرگز میزان حقانیت نظری نیست. اصولاً حق و باطل را نه براساس کثرت و قلت قائلان و طرفداران می‌توان سنجید و نه با پشتوانهٔ قدرت سیاسی تشخیص داد. مباحث نظری ضوابط خاص خود را دارد. مطالعه تاریخ اندیشهٔ بشری نشان می‌دهد که چالش آراء مختلف در هر رشته‌ای ضامن پیشرفت درآن رشته بوده است. آراء علمی و فلسفی در روندی تدریجی تکامل یافته‌اند. ظرائف علمی محصول همین قیل و قال‌ها، مباحثه‌ها و امکان عرض اندام آراء مختلف است. در هر عرصه‌ای کدام عالم تماماً حق گفته است؟ واضح است که هر دانشمندی رأی خود را حق می‌داند و به حقانیت یافتهٔ علمی خود یقین و اطمینان دارد. آیا صرف چنین تعیینی اجازه می‌دهد که دیگر آراء عالمان را باطل بدانیم؟ در همان عرصه دیگر عالمان نیز به آراء و یافته‌های علمی خود یقین دارند و آنها را حق می‌دانند؟ همان‌قدر که عالم اوّلی محقّ است، عالم دوّم نیز همین‌گونه است. در مواجهه با این یقین‌های متفاوت و برداشت‌های مختلف از حقّ رواداری منطقی‌ترین و معقول‌ترین راه است. تسامح یعنی این‌که همان‌قدر که نسبت به خود حسن‌ظن داریم، احتمال بدهیم دیگران نیز ممکن است در رأی خود صائب باشند. تساهل یعنی این‌که ضمن باور به رأی خود، به دیگران نیز اجازه می‌دهیم یافتهٔ خود را عرضه کنند، در چالش آراء مختلف چه‌بسا معلوم شود یکی از دو رأی مختلف که از جانب قائلان آنها یقینی بود، خطا کرده است. یا هریک به یکی از جنبه‌های مسئله توجه داشته‌اند. رواداری یعنی توجه به این نکته که دیگران نیز همانند ما می‌توانند بیندیشند و به حق دست یابند. تحمل آراء دیگران نشان از اعتماد به

نفس و قوت علمی فرد متسامح دارد. یعنی او از این‌که رأیش به چالش گرفته شود و مورد نقد و ارزیابی واقع شود نمی‌هراسد. مهم حقیقت است، همین‌که در کشف حقیقت رأی او دخیل بوده باشد زهی سعادت. عدم تسامح یعنی نوعی غرور و خودخواهی، نوعی خودبزرگ‌بینی و حقیرپنداشتن دیگران.

بین حق‌دانستن امری با حق‌بودن آن فاصله فراوان است. از امر حق واحد ممکن است برداشت‌های متفاوت و معرفت‌های مختلف داشت. برای اعتقاد به تساهل و تسامح لازم نیست معتقد باشیم که حقی در کار نیست، و هرکس هرچه می‌پندارد همان حق است. حتی لازم نیست معتقد باشیم اگرچه حقی در کار است اما نمی‌توان به واقع معرفت یافت، پس معرفت هرکس حق است و راهی برای اثبات ابطال حقانیت آن نیست، به‌عبارت دیگر تساهل و تسامح ملازم نظریهٔ نسبیت نیست. حتی لازم نیست معتقد باشیم حق همچون آینه‌ای شکسته است که هر پارهٔ آن در اختیار کسی است و هیچکس حق ندارد خود را محقّ منحصر و دیگران را باطل بداند، یا بپنداریم همگان به یک میزان برحقند. رواداری با این اندیشه نیز سازگار است که در عالم واقع حقی در کار است، این حق قابل شناختن است، با این همه هیچ ضمانتی ندارد آنچه را ما حق می‌دانیم، حق باشد، یا همهٔ حق باشد. به لحاظ فلسفی رواداری، تساهل و تسامح امری مستحسن و ضروری است و در مقابل سرکوب و عدم تحمل و حذف آراء مخالف امری قبیح، غیرعقلایی و مردود است.

۴. آیا دین با اندیشهٔ رواداری و تساهل و تسامح سازگار است؟ اگر به سیر تاریخی اندیشهٔ دینی مراجعه کنیم درمی‌یابیم که از آغاز در بین متدیّنان و متشرعان در ارتباط با تساهل و تسامح دو رویکرد موجود بوده است. رویکرد اوّل معتقد بوده که دینداری هرگز رواداری را برنمی‌تابد. عدم تساهل و تسامح در میان فقیهان، اصحاب حدیث، اهل ظاهر، اخباری‌ها و درمجموع حاملین علوم نقلی دینی رویکرد غالب بوده است. این گروه در اندیشه و عمل عقیده و نظر مخالف را سرکوب می‌کرده‌اند. رویکرد دوّم معتقد به سازگاری دینداری و رواداری است. تساهل و تسامح در میان عارفان و حکیمان دیدگاه غالب بوده است. امروز نیز دو رویکرد معتقدان ومنکران تساهل و تسامح در میان دینداران و متشرعان مشاهده می‌شود. می‌توان این دو رویکرد را دو قرائت دینی معاصر نامید. قرائت رسمی که صبغهٔ نقلی و فقهی آن بسیار غلیظ است معتقد به عدم تساهل و تسامح است. اما قرائت غیررسمی که به باطن دیانت و گوهر معنویت دین بهای بیشتر می‌دهد و فارغ از ظواهر نقلی به شهود قلبی و استدلال عقلی نیز باور دارد، اصولاً دینداری را بدون رواداری دینداری آفت‌زاده می‌داند. از آن‌جا که قرائت رسمی را برداشتی ناقص و ناصواب می‌دانم، در این مجال از سازگاری دینداری و رواداری دفاع می‌کنم.

تساهل و تسامح دینی را در چند عرصه می‌توان مطرح کرد: یکی در مواجههٔ اسلام با دیگر ادیان و مکاتب، عرصهٔ بین‌الادیانی و بین‌المکاتبی. دیگری در مواجههٔ تشیع با دیگر مذاهب اسلامی، عرصهٔ بین‌المذاهبی. سوّم در مواجههٔ نحله‌های مختلف فکری در حوزهٔ اسلام شیعی با یکدیگر. مواجهه‌های مبنای کلامی فقهی با مبنای عرفانی فلسفی در این دسته سوّم می‌گنجد. هکذا

قرائت‌های مختلف دینی در همین بخش قرار می‌گیرد.

در عرصهٔ اول می‌توان مسلمان بود و به تعالیم دینی خود معتقد بود و در عین انتقاد و اعتراض به دیگر ادیان و مکاتب، از سر اختیار و آزادی، دیگر ادیان و مکاتب را تحمل کرد، آنان را سرکوب نکرد. اصولاً قوّت و برتری اسلام در مواجههٔ آزادانه با دیگر ادیان و مکاتب متجلی می‌شود. بدون رقابت سالم است که می‌توان از علوّ و کمال و اکملیت اسلام سخن گفت.

در عرصهٔ دوّم نیز می‌توان شیعهٔ اهل بیت بود و در عین اعتقاد به تعالیم ائمه(ع) و حفظ موضع انتقادی به دیگر مذاهب اسلامی اما آزادانه و مقتدرانه مذاهب اهل سنت را پذیرفت، یعنی آنان را تحمل کرده سرکوب ننمائیم. آیا جز شیوهٔ روادارانه شیوهٔ دیگری برای مواجهه با مذاهب دیگر سراغ داریم؟ در یک رقابت سالم مذهبی قوت و اتقان تعالیم اهل بیت هویدا می‌شود.

بحث را در عرصهٔ سوّم متمرکز می‌کنیم. در تمامی تعالیم اسلامی اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام عالمان دین از آغاز اجتهاد کرده، آراء مختلف و متفاوت ابراز کرده‌اند. این آراء متنوع منحصر به حوزهٔ احکام ظنّی فقهی نمی‌شود. بلکه در مسائل یقینی اعتقادی نیز شاهد تکثر آراء و تنوع برداشت‌ها هستیم. متفکران ما آزادانه اجتهاد کرده، در تمامی عرصه‌های دین نظریات متفاوت و متنوعی تولید کرده‌اند. یکی از مسائل مهم اعتقادی ما توحید است. آیا یک محدّث اخباری و یک حکیم متعالیه تلقی واحدی از خداوند و وحدانیت او دارند؟ آیا یک محدث اخباری اصولاً تلقی حکیم و عارف را از توحید صحیح می‌داند؟ فراوان خوانده‌ایم که متکلمان و فقیهان آراء حکیمان و عارفان را مردود دانسته‌اند. حتی گاهی برخی از عالمان ما به‌واسطه ارائه افکار جدید خود تکفیر شده‌اند. مگر جناب صدرالمتألهین پس از ارائه نظر تازه‌اش درباب مسئله وحدت وجود مجبور نشد از شهر و دیار خود هجرت کند؟ (تبعید اختیاری). از سوی دیگر با این‌که معاد از ضروریات دین است، معاد جسمانی معرکهٔ اختلاف آراء است. دیدگاه‌های ابن‌سینا، سهروردی، صدرالمتألهین و آقاعلی مدرس طهرانی نشان از چهار رأی متفاوت و جداً مختلف در این اصل ضروری دین دارد.

لذا این تلقی که تساهل و تسامح مختص حوزهٔ ظنیّات دینی است نه سخن درستی است و نه واقعیت تاریخی دارد. اگر معتقد به تساهل و تسامح نباشیم رأی کدام عالم ملاک و میزان است؟ قائلان به عدم تساهل و تسامح روزگاری حکیم آزاداندیش ملاصدرای شیرازی را تحت فشار قرار دادند، تکفیرش کردند و از شهر و دیار آواره‌اش نمودند، اما دو قرن بعد، برداشت فلسفی او مکتب غالب فلسفی حوزهٔ شیعه شد و این اندیشه تا آن‌جا پیش رفت که مبنای تفسیر قرآن قرار گرفت، به‌نحوی که بزرگترین دروس تفسیر قرآن معاصر مفتخر به رعایت اصول صدرایی هستند. آری همان اندیشهٔ مطرود دیروز، امروز اندیشهٔ غالب است. اگر افکار ملاصدرا و امثال وی دیروز کاملاً سرکوب شده بود آیا جامعهٔ ما از چنین برداشت عمیقی محروم نمی‌ماند؟ آیا در هر زمان نمی‌توان چنین اندیشه‌ها و برداشت‌های به‌ظاهر مطرودی را سراغ گرفت؟ آیا در زمان ملاصدرا بسیاری از عالمان به بطلان مبنای صدرایی «یقین» نداشته‌اند؟ آیا صرف یقین برخی از علما به بطلان امری دلیل

باطل‌بودن و مجوز سرکوب آن است؟

آیا نزاع شیخ مفید با استادش شیخ صدوق جز در مسائل اعتقادی بوده است؟ این دو عالم بزرگوار در نزدیکصد مسئلهٔ مهم اعتقادی اختلاف نظر دارند. راستی کدام‌یک حق داشته دیگر را سرکوب و مجبور به حذف کند؟ از چالش علمی این دو بزرگوار علم کلام ما فربه شده است. آیا برداشت‌های دو اخلاقی بزرگ ما امام محمّد غزالی و ابن مسکویه یکسان است؟ راستی کدام درست است؟ آیا فقه ما عرصهٔ اختلاف مبارک فقها نیست؟ این‌گونه نیست که این اختلافات منحصر به ظنیات باشد. حتی ضروریات نیز می‌تواند عرصهٔ اختلاف نظر و اجتهاد واقع شود. تعداد ضروریات و محدودهٔ آنها خود امری اجتهادی است. مراجعه به تاریخ اندیشهٔ دینی به‌سادگی اثبات می‌کند که تفاوت منظر و اختلاف دیدگاه در تمامی معارف دینی امری طبیعی است. در فهم کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) و سیرهٔ ائمه(ع) هیچ عالمی نمی‌تواند ادعا کند که فهم و برداشت او شاقول است و دیگران موظفند فهم خود را با فهم او منطبق کنند. ما در اسلام معادل فهم رسمی کلیسا به‌عنوان اندیشهٔ رسمی دینی نیز نداریم، و سرّ پویایی اندیشهٔ دینی در اسلام همین آزادی در برداشت و تلقی دینی بوده است. واضح است که همهٔ این برداشت‌ها مضبوط و قاعده‌مند هستند و عرف علمی دینی به آنها اعتنا دارد.

به‌عنوان مثال در فلسفهٔ اسلامی دو مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح است. جناب میرداماد بشدت از اصالت ماهیت دفاع می‌کند و جناب صدرالمتألهین معتقد به اصالت وجود است. هردو هم به مبنای مختار خود یقین دارند و مبنای مقابل را نادرست می‌دانند و به آن انتقاد دارند، تساهل و تسامح یعنی این‌که قائلان این دو مبنای متفاوت فلسفی همدیگر را تحمل کنند، این احتمال را بدهند که مبنای مقابل نیز معتقد یک فیلسوف است و نباید سرکوب شود. فلسفه از همین نزاع‌های فیلسوفانه شکل می‌گیرد و بهره می‌برد. چون طرفین این یقین مختلف است، اجتماع نقیضین پیش نمی‌آید. درواقع معتقد به تساهل و تسامح به‌نوعی رئالیسم انتقادی قائل است.

۵. انتشار مباحث علمی در حوزهٔ دین هیچ خط قرمز و حد یقفی ندارد. هر مسئله دینی به شرطی که با ضوابط علمی مورد بحث قرار گرفته باشد فارغ از نتیجه قابل احترام است. نقد علمی تنها میزان است. با انتشار هر رأی تازه، در صورتی که فضا برای نقد و ارزیابی سالم باشد، نقاط ضعف هر قول مشخص می‌شود. این نقد علمی است که قول ضعیف را رسوا می‌کند و به اتقان و استحکام قول قوی شهادت می‌دهد. مراد از ضوابط علمی دوری از استهزا، توهین، افترا و غوغاسالاری است. نخستین گام در فرهنگ تساهل و تسامح بهداشتی‌کردن فضا و حاکمیت ضوابط علمی است. با چنین معنایی تساهل و تسامح ذاتی دین اسلام است. اسلام به برداشت‌های متفاوت اجازه عرض اندام داده و تنها ضابطه را ضابطه علمی قرار داده است. بدون رعایت ضوابط علمی هرج و مرج پیش می‌آید.

تساهل و تسامح یعنی این‌که همچنان‌که ما مشمول هدایت و رحمت الهی هستیم دیگران نیز از این هدایت و رحمت بی‌بهره نیستند. اگرچه صراط خداوند مستقیم و واحد است اما سبل الی‌الله

متفاوت و متعدد است. تسامح و تساهل در حوزهٔ دین هرگز به معنای اباحیگری و بی‌بند وباری و رهاکردن اعتقادات دینی نیست، رواداری در حوزهٔ دین یعنی پذیرش این نکتهٔ ساده که سبل الی‌الله متفاوت است. هر قول دینی که مطابق ضوابط علمی به‌دست آمده باشد ولو درنتیجه خلاف رأی مشهور دینی باشد می‌باید تحمل شود و اجازهٔ عرضه یابد. تساهل و تسامح یعنی گذر از رئالیسم خام و گذشتن از پندار باطل خود حق‌بینی و دیگران را بر باطل‌دانستن. می‌توان به یقین رسید اما در همین حال به دیگران هم حق دارد که برخلاف ما به یقین برسند.

در هر امری امکان سوءاستفاده است. در یک بحث علمی نباید به انگیزه‌ها و انگیخته‌ها پرداخت. عدم تساهل در جامعهٔ دینی چند نتیجهٔ تأسف‌بار به دنبال دارد: اوّل: رواج ریا. ایمان دینی همزاد اختیار و آزادی است. با سرکوب عقیدهٔ مخالف ریاکاری و نفاق و دورویی و تفاوت پندار و گفتار ترویج می‌شود. ریا خورهٔ ایمان است. با تحمیل کلیشهٔ واحدی از دینداری از مجاری رسمی تظاهر به آن کلیشه همگانی می‌شود، نه ایمان به آن، وقتی تحمیل رأی رسمی و سرکوب آراء دیگر باب شود ایمان به مسلخ می‌رود و ریا سکهٔ رایج می‌شود. در چنین فضایی مؤمن از منافق تمیز داده نمی‌شود. برای حفظ ایمان دینی چاره‌ای جز اتخاذ شیوهٔ تساهل و تسامح نداریم. دوّم: رسوب تحجّر. عدم تساهل و تسامح به رواج تحجر و قشری‌گری می‌انجامد. تحجّر دشمن آزاداندیشی و اخلاص و نوآوری است. تحجر ریسمانی است که ایمان و معرفت دینی را خفه می‌کند. با تساهل و تسامح است که می‌توان ایمان و معرفت دینی را از چنگال عفریت تحجر رهانید. بدون رواداری شکوفایی و پویایی اندیشه دینی و تعمیق ایمان دینی محقق نمی‌شود.

ازجمله اموری که دستاویز عدم تسامح و تساهل در حوزهٔ اندیشه و ایمان دینی است احکام جهاد، امر به معروف ونهی از منکر و مجازات ارتداد است. بحث در این احکام مجال دیگری می‌طلبد.[1] حرف آخر این‌که امروز اندیشه عدم تساهل و تسامح خادم استبداد دینی است. و اندیشهٔ تساهل و تسامح خدمتگزار مبنای مردم‌سالاری دینی. مهم این است که استبداد را در همهٔ چهره‌هایش بشناسیم.

---

۱. رجوع کنید به «مرزهای آزادی از منظر دین» و «دین، مدارا و خشونت» در همین کتاب.

روشنفکر دینی، حکومت دینی و دانشگاه[1]

● روشنفکری دینی چیست و سید جمال‌الدین اسدآبادی در آن چه نقشی داشته است؟

○ روشنفکر کسی است که نسبت به زمان و جامعه خودش سخن تازه‌ای دارد. منتقد است و با تعقل و برهان با مسائل برخورد می‌کند. روشنفکر دینی علاوه بر این ویژگی‌ها تعلق خاطری هم به «دین» دارد. پس «روشنفکر دینی» کسی است که از یک‌سو در مباحث خود متکی به «عقل» و «عقلانیت» است و از سوی دیگر تابع اوامر و نواهی «وحیانی» است. جمع این دو مسئله روشنفکری دینی را می‌سازد. روشنفکری دینی در جامعه ما سابقهٔ هفتاد، هشتادساله دارد و ابتدای آن بازمی‌گردد به پس از مشروطیت. سرسلسلهٔ روشنفکران دینی «مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی» است. ایشان در بین علمای معاصر اولین کسی است که به «مقتضیات زمان» خود توجه کرد و متوجه مسئله «مدرنیسم» و تجدد شد و کوشید با «خرافه‌زدایی» ساحت دین را از عرف و عادات محلی پاک و پاکیزه کند و نشان بدهد که تعالیم عالیه اسلام هیچ ناسازگاری‌ای با مقتضیات اصیل زمان ندارد و اسلام می‌تواند پایه و اساس یک جامعه پیشرفته باشد. همه روشنفکران دینی که در کشورهای ایران، عراق، مصر و پاکستان بعد از سیدجمال آمدند شاگرد مکتب ایشان هستند و تأثیر سید در همه روشنفکران دینی هویداست و در مسائل مهم سیاسی اجتماعی که در این جوامع اتفاق می‌افتد جای پای اندیشه «سیدجمال» به چشم می‌خورد. البته باید بگوییم که «روشنفکری دینی» در جامعه ما هنوز راه درازی در پیش دارد و در ابتدای راه می‌باشد و انتظار می‌رود خیلی قوی‌تر و عمیق‌تر از این به راهش ادامه دهد.

● همان‌گونه که مستحضرید سید جمال‌الدین اسدآبادی به‌عنوان بنیان‌گذار تفکر دینی مانند دیگر شخصیت‌های تاریخی مؤثر در روند یک تفکر و انقلاب بنیادین مورد تعارض و تهاجم کج‌اندیشان قرار گرفته است. به‌نظر جنابعالی با این نوع برخوردهای تخریبی چه باید کرد؟

○ سید جمال شخصیت جامع‌الاطرافی بوده و ابعاد مختلفی داشته است. وی کوشش زیادی می‌کرده که بتواند در جوامع گوناگون با دیدگاههای متفاوت کار و فعالیت نماید، از این رو مذهب، ملیت و حتی بعضی از عقاید خویش را بنابر تقیه به‌طور وضوح مطرح نمی‌کرده است لذا ابهاماتی که در مورد شخصیت سید وجود دارد تا اندازه‌ای ناشی از این مسئله است. در مورد مسئله «وابستگی به لژ فراماسونری» گفته می‌شود که ایشان در مقطعی خاص جزء این گروه شده بود، اما در همان‌جا نیز

---

۱. هفته‌نامهٔ **توس**، مشهد، شمارهٔ ۷۰۰، ۱۳ اسفند ۱۳۷۵.

علیه سیاست‌های انگلیس صحبت کرده و از این گروه بیرون آمده. عضویت در فراماسونری در آن زمان خاص، شرایط امروز را نداشته است. مثال ساده‌ای بزنم، مرحوم «جلال آل احمد» در یک مقطع زمانی ــ که کوتاه هم بوده ــ عضو «حزب توده» بوده است و بعد هم علیه حزب توده و توده‌ای‌ها صریحاً موضع می‌گیرد. اگر به خاطر این‌که «آل احمد» چندسالی در حزب توده بوده، در ارزیابی‌هایمان وی را «توده‌ای» قلمداد کنیم اشتباه کرده‌ایم. سیدجمال نیز چنین شخصیتی دارد. سیدجمال خود را وقف خدمت به جامعه اسلامی نموده و برای ارتقاء سطح فرهنگی مسلمین خدمات فراوانی انجام داده است. شخصیت‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی را می‌باید در مجموعهٔ حیاتشان نه در یک مقطع کوتاه و بریده از جریان سلوک آنان مطالعه کرد، تا شناختی واقعی از ایشان به‌دست آوریم. ضمناً شخصیت‌های تاریخی معصوم نیستند و ما به آنها حق اشتباه می‌دهیم، اما برجستگی و عظمت آنان مرهون مواضع مثبت و حق آنهاست نه برخاسته از خطاها و اشتباهاتشان.

این‌که بعضی افراد طرح سید و اندیشه‌های وی را در زمان حاضر نمی‌پذیرند، عقیده‌ای است که برای صاحبانش محترم است، اما سیدجمال به‌عنوان کسی که در تمام تحولات جوامع اسلامی صدساله اخیر نقش داشته، قابل انکار نیست و نمی‌توان از وی چشم‌پوشی کرد. در ایران: نهضت مشروطیت، نهضت ملی‌شدن صنعت نفت و حتی انقلاب اسلامی از تعالیم «استقلال‌خواهی»، «استبدادستیزی» و «بازگشت به خویشتن» و «اسلام واقعی» سید تأثیر گرفته‌اند؛ یعنی انقلاب ما به رهبری حضرت امام‌خمینی(ره) ریشه در اندیشه‌ها و فعالیتهای سیدجمال‌الدین اسدآبادی دارد.

● برخی معتقدند که «روشنفکری» جریانی است در تعارض با «دین» و روشنفکران ما همواره «مذهب‌گریز» و «مردم‌گریز» بوده‌اند. پس روشنفکری دینی نوعی ریاکاری محسوب می‌شود و طرح آن به صلاح مباحث فرهنگی انقلاب اسلامی نیست. به نظر جنابعالی این حرف تا چه حدی صحت دارد؟

○ این‌که گفته می‌شود روشنفکری ماهیت «ضد دینی» دارد، این را نمی‌پذیرم. روشنفکری ماهیت خردمندانه دارد، اما لزوماً ضددین نیست. روشنفکری ضد ادیان تحریف‌شده‌ای است که مانع «توسعه» هستند. در جوامع اسلامی مانند ایران اگر کسی می‌خواهد متناسب با فرهنگ مردم و در خدمت آنها کاری انجام بدهد، لزوماً باید «دین‌دار» و در خدمت دین باشد و از اهرمهای قوی دین استفاده کند والا نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. وقتی ما حدیث ارزشمند امام صادق(ع) «العالم بزمانه لاتهجُم علیه‌اللوابس» را داریم، پس روشنفکر دیندار یعنی دینداری که به «زمان» و «مکان» خودش آشنا باشد، عارف به عصر خویش باشد، و کسی که فرامین شرع مقدس را در زمان و مکان خودش پی می‌گیرد، این نه تنها ریاکاری نیست، بلکه عین دینداری نیست.

● از بحث‌های روز جامعه و دانشگاه مسئله «حکومت دینی» است. آیا ما به حکومت دینی آرمانی خود خواهیم رسید یا نهایتاً و مثل خیلی جوامع دیگر به جامعه‌ای سکولار (لائیک) تبدیل می‌شویم؟

○ بسته به عملکرد مردم و حکومت ماست. در برخی جوامع دینی قبل از ما حکومت دینی پایان خوشی نداشت و عملاً به حذف دین از نهاد جامعه و تبعید دین به حوزه اخلاق فردی و سرای آخرت کشیده شد. سکولارشدن جوامع غربی و لائیک‌شدن دولت‌های آنها حداقل زائیدهٔ دو عامل است یکی دین محرّف و دیگری که مهم‌تر از اولی است زیاده‌طلبی و سوءرفتار ارباب کلیسا و روحانیت مسیحی که به خدمت‌گرفتن دین و ایمان مذهبی برای کسب قدرت دنیوی مهمترین نقش را در اخراج دین از حوزهٔ عمومی داشته‌اند. بی‌شک در اسلامی که ما با قرائت امیرالمؤمنین(ع) سراغ داریم آزادی و عدالت ذاتی حکومت امیرالمؤمنین است و بالطبع ذاتی هر حکومت دینی شیعی است، به این معنا که حکومت دینی شیعی نمی‌تواند مستقر باشد مگر این‌که در آن عدالت و «آزادی» در چهارچوب شرع کاملاً محقق باشد. اگر به ضوابط دینی به‌دقت وفادار باشیم و بدانیم دین از ما چه خواسته و کجا باید به دین رجوع کنیم، کجا حوزهٔ رجوع به عقل و علم است، کجا تجربهٔ بشری و رأی اکثریت ملاک است، به آن‌جا نخواهیم رسید که نهاد دولت نسبت به تعالیم دین خاضع نباشد. دولت دینی را دولتی می‌دانم که پروا و دغدغه دین دارد. واضح است که استقلال نهاد دین (حوزه‌های علمیه، مرجعیت، مساجد، عالمان دین) از نهاد سیاست (دولت) امر دیگری است که از آن نمی‌توان چشم پوشید. این‌که نهاد واحدی وظایف دو نهاد دین و سیاست را به‌عهده بگیرد، در عصر غیبت معصوم و با انسان‌های عادی نه صلاح است نه ممکن. امیدوارم تفصیل این اجمال را در فرصت مناسب عرضه کنم.

● برخی مدعی هستند چون مولا علی(ع) به حکومت آرمانی خویش دست نیافت، ما نمی‌توانیم طرح موفقی از «حکومت دینی» داشته باشیم. پس تصور حکومت دینی آرمانی در حال حاضر تقریباً غیرممکن است.

○ حکومت دینی امری ممکن است. حکومت دینی امیرالمؤمنین(ع) یک حکومت دینی تمام‌عیار بود. شرایطی هم که امیرالمؤمنین(ع) با آن مواجه بود، برخورد با قدرتهای مختلفی همچون امویان فتنهٔ جمل، فتنهٔ خوارج نهروان یعنی جنگهای داخلی با آن شرایط سخت هرگز آن حضرت را مجبور نکرد که ارزشهای ذاتی حکومت خود را که «آزادی» و «عدالت» بود، کنار بگذارد. اگر کسی ادعا می‌کند که امیرالمؤمنین را اسوه خویش قرار داده و حریت و عدل علی(ع) و حکومت علوی را الگوی خودش قرار داده، نمی‌تواند این ارزشها را از حکومت منعزل بکند. ولیکن ما اگر در اسم، حکومت را «اسلامی» بخوانیم و آن ارزش‌ها را در آن متجلی ندانیم، در اسم مناقشه‌ای نیست اما به علی(ع) و ضوابط علوی جفا کرده‌ایم بکند. آری حکومت امیرالمؤمنین(ع) آرمانی است، اما قابل تحقق نیز هست در غیر این صورت جایی برای اسوه‌بودن و اقتدا به اولیاء دین باقی نمی‌ماند و الگوهای دینی به چهره‌هایی مقدس، مافوق انسان ولی تشریفاتی تبدیل می‌شوند. به صراحت عرض می‌کنم در شرایطی که بعضی از حکمرانان ما آزادی را برای جامعه صلاح نمی‌دانند، مولا علی(ع) در دشوارترین شرایط آزادی را لازم و ضروری می‌دانست. پس ما چون آن ضوابط علوی را

صلاح نمی‌دانیم حق نداریم جامعه خود را دینی بدانیم. حکومت دینی شیعی بدون آزادی و عدالت هرگز امکان تحقق ندارد. لذا سخنی که ذکر می‌کنند هرگز سخن درستی نیست. درواقع سوءاستفاده از نام امیرالمؤمنین(ع) است.

● آیا این ادعا که در «حکومت دینی»، قدرت فقط باید به نزدیکترین افراد واقف به امور دینی سپرده شود، سخن صحیح و قابل قبولی است؟

○ این نظری است که به‌طور سنّتی در فقه شیعه سابقه و قائل دارد و مبتنی است بر انتظاری که ما از دین و از فقه داریم. اگر این نظریه را قبول داشته باشیم که «فقه» حلاّل همهٔ مشکلات و مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جوامع اسلامی و حتی غیراسلامی ــ از گهواره تا گور ــ است پس ما باید مدیریت را هم از آن فقها بدانیم و مدیریت به دست آنها باشد. اما اگر فقه را صرفاً «علم حقوق دینی» دانستیم، به این معنی که در جامعه به حقوق دینی احتیاج است، اما برای ادارهٔ جامعه، دیگر علوم بشری هم لازم است، از قبیل سیاست، اقتصاد، مدیریت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و این علوم توسط کارشناسان مسلمان، متناسب با ضوابط اسلامی به خدمت گرفته می‌شود. در آن صورت ما می‌توانیم جامعه‌ای اسلامی را تصویر کنیم با یک حکومت دینی منتخب مردم مسلمان که امور آن توسط کارشناسان مسلمان اداره می‌شوند و برای آنکه کارشناسی آنها منافاتی با شرع نداشته باشد، تحت نظارت هیأت علمای دین خواهد بود یعنی نظارت این عالمان منتخب مردم، نظارت «حقوقی» و در چهارچوب «قانون» خواهد بود. این نظری است که برخی از بزرگان و علمای شیعه مانند مرحوم «علامه نائینی» بر اسلامیت آن صحه گذاشته‌اند و احدی حق ندارد که بگوید چون با نظر من موافق نیست، پس این نظریه غیراسلامی است. امثال مرحوم نائینی و استاد آیت‌الله‌منتظری، شهید صدر و شهید مطهری و برخی دیگر از نظریه‌پردازان زمان ما هم بر این امر صحه گذارده‌اند. لذا این دو نظریه در زمینهٔ اسلامیت حکومت دینی در زمان ما مطرح است و هرکدام قائلانی دارد. و در هر دو نظریه نیز نقش آرمانی دین در حکومت در سطح بالایی به رسمیت شناخته شده است. در نظریه اول در سطح تصدی و ولایت و در نظریه دوم در سطح نظارت قانونی.

● در باب انجام مباحثات نظری پیرامون «ولایت فقیه»، که مقام معظم رهبری به آن اشاره کرده‌اند چه نظری دارید؟

○ بحث در جزییات و ابعاد مختلف مسئلهٔ «ولایت فقیه» امری ضروری و پسندیده است، از آن‌جاکه حکومت اسلامی مسئله جدیدی است و قبلاً سابقه نداشته، می‌باید ابعاد مختلفش توسط صاحب‌نظران آزادانه بررسی و طرح شود. حضرت امام(قدس‌سره) نیز در سال آخر عمرشان به آن اشاره کرده‌اند که یکی از مسایلی که «اجتهاد جدید» می‌طلبد، مسئله «حکومت اسلامی»، «حدود ولایت فقیه»، «آزادی‌ها و حقوق مردم» است. (**صحیفهٔ نور**، ج ۲۱، ص ۴۶) لذا این مسئله تازگی ندارد ولی متأسفانه آن چنان که باید و شاید به ابعادش پرداخته نشده است.

قبل از صحبت‌های مورد اشاره، در یکی از روزنامه‌های عصر تهران «سرمقاله‌ای» به این

مضمون دیدم که «مسئله ولایت فقیه غیرقابل بحث است، اگرچه مسئله توحید قابل بحث است، چون اساس نظام از هر چیزی بالاتر است، خوشحالیم که برخلاف این دیدگاه، می‌شود در این زمینه‌ها در چهارچوب «قانون» و یا «ضوابط علمی و دینی» بحث کرد. امیدوارم حاکمیت عملاً امنیت چنین بحث خطیری را فراهم آورد و همگان باور کنیم که جداً بحث نظری دربارهٔ ولایت فقیه آزاد است.

● چگونه می‌توان به دانشگاه سیاسی و بانشاط و مؤثر در جهت‌گیری‌های سیاسی جامعه دست یافت؟

○ دانشگاه، جدای از جامعه نیست. اگر فرض کنیم جامعه‌ای ناسالم باشد، دشوار است که دانشگاه سالم باشد و برعکس آن. البته دانشگاه در جامعهٔ ما همواره یک جوّ تپنده و نبض سلامت جامعه بوده است. امروز هم می‌تواند این نقش را ایفا کند، به شرط این‌که تعاطی و تضارب افکار را در سطح دانشگاه به رسمیت بشناسیم. متولیان امور دانشگاه باید با سعهٔ صدر بیشتری با جریان‌های مختلف دانشجویی برخورد داشته باشند. ما می‌باید نخست ضوابط قانونی را تعریف بکنیم و در چهارچوب این ضوابط همگان را به یک چشم و به شکل مساوی ببینیم و در این صورت امکان تحقق دانشگاهی سیاسی و بانشاط منطقی خواهد بود. به‌شرطی که مراد از سیاسی‌بودن، صرفاً مطیع‌بودن نباشد. گاهی وقت‌ها می‌گویند دانشگاه «سیاسی» باشد، اما مطیع اوامر حکومت باشد. دانشگاه زنده، دانشگاهی است که در چهارچوب قانون امکان نقد امور حکومت هم برایش باشد. اگر این را بپذیریم، آن‌وقت دانشگاه سیاسی و اسلامی در کنار هم محقق خواهد شد.

● مواجهاتی که در باب اسلامی‌کردن دانشگاه‌ها بوده است را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ برای اسلامی‌شدن، باید اسلام را شناخت و همان‌طور که متذکر شدم معتقدیم حکومت اسلامی اصیل که الگویش امیرالمؤمنین علی(ع) است، بدون آزادی محقق نیست. لذا فکر نکنیم «دانشگاه اسلامی» بدون عنصر آزادی می‌تواند شکل بگیرد. نکتهٔ دوم آنکه قوام دانشگاه به «علم» است. اگر ما با سلیقه‌های جاهلانه بخواهیم با علوم به نحوی برخورد کنیم که عملاً بحث از «علم اسلامی» باشد نه «عالم اسلامی» با دست خود و ظاهراً با قصد خیر اشاعهٔ جهل و انسداد باب علم کرده‌ایم. توجه کنیم این دو سخن است. یک وقتی گفته می‌شود ما باید عالمان اسلامی و دانشجویان اسلامی داشته باشیم، این یک نظر است، اما وقتی بگوییم علم باید «اسلامی» باشد؛ فیزیک، شیمی، روان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، علوم، هرکدام ضابطهٔ خاص خودش را دارد و لزوماً به «اسلامی» و «غیراسلامی» تقسیم نمی‌شوند. می‌توان فضا را چنان فضای معنوی کرد که در آن دانشجویان ما بتوانند فرهنگ اسلامی را بشناسند، حس کنند، باور کنند و به آن ایمان بیاورند، اما اگر مسئله به «اسلامی‌کردن علم» رسید، توصیه می‌کنم آنچه که بر «سوسیالیزه کردن» علوم در جامعهٔ شوروی رفت را درنظر بگیرند اینها آمدند «ژنتیک» را «سوسیالیستی» بکنند و با این ژنتیک، تئوری‌های خودشان را اثبات کنند. آنچه که اتفاق افتاد، این بود که نیم‌قرن از اروپا عقب افتادند. ما باید درنظر داشته باشیم که «علم» تابع

ضوابط خودش است و اگر علمی را بخواهیم نقد کنیم باید عالمانه آن را نقد کنیم، باید اشراف به آن علم پیدا کنیم تا بتوانیم آن علم را ولو در آن اشکال داشته باشیم نقد کنیم. امروز شاهد بعضی کج‌روی‌ها و حرف‌های نسنجیده در این زمینه هستیم که انشاءالله با استفاده بیشتر از صاحب‌نظران بتوانیم یک دانشگاه اسلامی با ضوابط علمی و دینی و قانونی داشته باشیم. در مجموع همهٔ امور باید از چهارچوب قانون بگذرد و نهادینه شود از سلیقه‌ای‌شدن مسائل بشدت پرهیز کنیم؛ چون سلیقه‌ای که امروز من نوعی می‌پسندم، چه‌بسا فردا خودم به این برسم که سلیقه‌ام نامطلوب است.

● **لازمهٔ حضور مؤثر دانشجو در مسائل سیاسی، داشتن «رفتار سیاسی» مناسب است. شما الگوی رفتاری مناسب را چه می‌دانید؟**

○ این مهم، امروز با تبعیت از قانون هویت پیدا می‌کند، یعنی رفتار سیاسی که در چهارچوب قانون عادلانه نباشد، به «هرج و مرج» می‌انجامد و نه به نفع نظام است و نه به نفع دانشجوی شکوفا و رشید. اختلاف‌نظر، تنوع آراء و تکثر سلایق لازمهٔ یک جامعهٔ سالم و رشید است. همه لازم نیست یک‌گونه بیندیشند. مسئله دوم سیاسی‌بودن و رفتار سیاسی که لازم است، با سعهٔ صدر و کرامت و بزرگواری همراه باشد. یک نصیحتی مرحوم مطهری می‌فرماید که جوانان عزیز ما خیال نکنند که اسلام را با جلوگیری از افکار مخالف می‌توانند پیش ببرند. اسلام همواره در «آزادی» رشد کرده است. (***پیرامون انقلاب اسلامی***، ص ۱۹) این جهت است که اسلام قوت دارد. وقتی قوت داشته باشد، می‌تواند خودش را در این مقاطع دشوار بروز دهد. لذا رفتار سیاسی، معیارها و ملاک‌هایی خاص خود دارد. با رفتار سیاسی پیشرفتهٔ مبتنی بر قانون و سعهٔ صدر و اعتقاد به تضارب آراء، می‌توان به رشد فکری و علمی دست یافت.

تحلیل انتقادی سه نظریهٔ معاصر احیاگری دینی[1]

در ربع قرن اخیر در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی شیعی متفکران دین‌باور با رویکردهای مختلفی به احیای اندیشهٔ دینی پرداخته‌اند. این رویکردها با اقبال و عنایت بعضی و ادبار و اعتراض جمعی دیگر مواجه بوده و هست. در احیای اندیشهٔ دینی دو ضابطه می‌باید رعایت شود.

ضابطهٔ اول: توانمندی و پویایی اندیشهٔ دینی. در طول زمان اندیشهٔ دینی گرفتار زنگارها و خرافه‌ها و غفلت از اصول و مشغولیت به فروع و ناتوانیها در مواجهه با مشکلات و سؤالات جدید می‌شود. داعیهٔ اصلی احیاگران شکوفاکردن و توانمندکردن اندیشهٔ دینی و حیات دوبارهٔ منطق دین است.

ضابطهٔ دوم: در احیای اندیشهٔ دینی اصالت اندیشهٔ دینی می‌باید حفظ شود. آنچه از پالایشگاه احیاگران تولید می‌شود، می‌باید دین باشد، نه این‌که به بهانهٔ فربه‌ترکردن اندیشهٔ دینی و احیای دین اندیشهٔ دیگری ولو قدرتمند به جای دین نشسته باشد.

جمع توانمندی و اصالت وظیفهٔ سنگین احیاگران است. سه رویکرد احیای اندیشهٔ دینی در عصر و جامعهٔ ما برمبنای دو محور فوق قابل بررسی و ارزیابی هستند. این سه رویکرد عبارتند از: دین ایدئولوژیک، دین حکومتی و دین عصری.

رویکرد اول: دین ایدئولوژیک. به نظر زنده‌یاد شریعتی نقصان اساسی اندیشهٔ دینی معاصر فقدان خودآگاهی ایدئولوژیک دینداران است. دین آنگاه که شکل یک ایدئولوژی منسجم و منظم بگیرد، همهٔ اجزای آن در پناه این نظم تازه معانی جدیدی می‌یابند. ایدئولوژی ارزشها و آرمانها را به شکل مشخص و واضح به آدمیان می‌آموزد، و موضع آنها را در برابر حوادث و سؤالات معین می‌کند و راهنمای عمل ایشان قرار می‌گیرد. دین ایدئولوژیک عامل حماسه و حرکت و نهضت است.

دین ایدئولوژیک با توجه به «خصیصهٔ گزینشی» خود با عنایت به اجتماعیات اسلام و تفسیر بسیاری از مفاهیم و احکام دینی، ناظر به عمل اجتماعی در مرحلهٔ نهضت و تأسیس بسیار موفق بوده است. به بیان دیگر در ضابطهٔ اول یعنی توانمندی و پویایی اندیشهٔ دینی قدمهای بلندی برداشته است. اما با توجه به همان خصلت گزینشی ایدئولوژی و نیز کم‌عنایتی به فلسفه و پایه‌های عقلانی اندیشه و ابهام در ضوابط تفسیر دین در ضابطهٔ دوم احیاگری یعنی «حفظ اصالت دین» با اشکالات

---

۱. خلاصهٔ سخنرانی در سمینار بزرگداشت دکتر شریعتی، دانشکدهٔ فنی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶/۴/۳. هفته‌نامهٔ *راه نو*، شمارهٔ ۱، اردیبهشت ۱۳۷۷، روزنامهٔ *ایران*، ۳۱ فروردین ۱۳۷۹.

جدی مواجه است. ضابطهٔ گزینش ایدئولوژیک از تعالیم دینی کدام است و چه تضمینی برای هجوم اندیشه‌های غیردینی برای ارائهٔ دین ایدئولوژیک از یک‌سو و رکود و جمود اندیشهٔ دینی در قالبهای کلیشه‌ای ایدئولوژی در طول زمان از سوی دیگر، در دست است؟

رویکرد دوم: دین حکومتی. از این دیدگاه مهمترین عامل جمود و پس‌ماندگی اندیشهٔ دینی دوربودن شیعه از صحنهٔ حکومت تشخیص داده شده است. از آنجا که احکام اسلامی بافتی حکومتی دارند، به این معنا که بدون دردست‌داشتن زمام حکومت بخش قابل توجهی از احکام دین تعطیل می‌شوند به دست‌گرفتن حکومت توسط فقیهان مهمترین عامل احیای اندیشهٔ دینی خواهد بود. قالبهای متعارف فقهی متناسب با حقوق خصوصی به‌دور از ارتباط با حقوق حاکم تنظیم شده‌اند. نظام دینی که آهنگ رسیدن به اهداف متعالی دینی را دارد، از شکستن قالبهایی که تناسبی با زمان حاکمیت دین ندارند، ابایی ندارد. توجه به مقتضیات زمان و مکان اجتهاد را از ایستایی و جمود می‌رهاند، و عنایت به عنصر مصلحت که اختیاری زائدالوصف به فقیه برای ادارهٔ جامعه می‌دهد، از مهمترین عوامل بسط و گسترش فقه و در نتیجه اندیشهٔ دینی به‌حساب می‌آید.

دین حکومتی اگرچه از حیث ضابطهٔ اول احیاگری، به‌ویژه در حوزهٔ عمل موفق بوده است و توانسته با عنایت به اجتماعیات دین و تأسیس حکومت دینی، در حوزهٔ نظری نیز قدمهایی در سیاست دینی بردارد، اما از حیث ضابطهٔ دوم؛ یعنی، اصالت دین، با سؤالات و دغدغه‌هایی جدی مواجه است. انتظار گسترده و همه‌جانبه از دین و فقه، این دو را به عرصه‌هایی کشانیده است که جا برای رجوع به «مصلحت» باز شده است. تمسک به مصلحت، به‌ویژه اگر احکام برآمده از آن، بر جمیع احکام اوّلی و ثانوی شرعی مقدّم شده باشد و عدم ارائه حدود و ضوابط مدوّن تمسک به آنها، دغدغهٔ جدی «عرفی‌شدن تدریجی فقه و دین» از یک‌سو و فروافتادن به گرداب هزینه‌شدن دین برای مصالح روزمره دنیوی از سوی در پی دارد.

رویکرد سوم: دین عصری. از این دیدگاه هر دینی اگرچه واحد است و محفوظ در جایگاه رفیع قدسی خود، اما معرفت دینی، امری ناخالص، غیرکامل، تاریخی و بشری است. شریعت، صامت است و توسط دینداران به سخن درمی‌آید. معرفتهای بشری با یکدیگر در دادوستد و تعامل و تعاطی هستند. هر تغییری در یکی از علوم تمامی اقیانوس معرفت انسانی را موّاج کرده و هندسهٔ معرفت بشری را دستخوش تحول و تغییر می‌سازد. معرفت دینی نسبت به دیگر معارف بشری از قبیل زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و... مصرف‌کننده و ثانوی است. با تحول مصارف بشری یادشده، معرفت دینی نیز دستخوش تغییر و تحول می‌گردد. از آنجاکه سرای ذهن ما نمی‌تواند میزبان معارف متعارض و متناقض باشد، لذا معارف ما با یکدیگر در پی سازگاری برمی‌آیند. معرفت دینی مطلوب، خود را با دیگر معارف عصری سازگار می‌نماید و تصویری از دین ارائه نمی‌کند که با احکام علمی مقبول زمانه، ناسازگار باشد.

در دین عصری، که رویکردی معرفت‌شناسانه به احیاگری است، معرفت دینی با بازسازی خود

براساس معارف بشری زمانه، احیا می‌شود. با این رویکرد، اگرچه اتهام تعارض دین با علم و عقل با وحی سالبه به انتفای موضوع می‌شود، اما دین با فربه‌شدن از معارف زمانه پویا، توانمند و سازگار با علوم و معارف بشری شده، امری مقبول و خواستنی می‌گردد، اما مشکل ضابطهٔ دوم یعنی، اصالت دین به‌جای خود باقی است. اگر معرفت دینی در تمامی گزاره‌های خود وامدار و تغذیه کننده از دیگر معارف بشری است، با توجه به تغییر دائمی در علوم و معارف بشری، چه تضمینی برای دینی‌بودن چنین معرفتی داریم؟ به‌علاوه با توجه به نظریه‌های مختلف و مکاتب متفاوت در هر رشتهٔ علوم به‌ویژه علوم انسانی، احیای اندیشهٔ دینی، با سازگاری با کدامیک از این مکاتب و نظریه‌ها، حاصل می‌شود؟ آیا چنین اندیشهٔ متغیر و سیالی، توان تعلق ایمان دینی را دارد؟

احیاگران معاصر در مقام توانمندی و بالندگی اندیشهٔ دینی قدمهای بلندی برداشته‌اند، یکی با ایدئولوژیک‌کردن دین، دیگری با به‌کارگیری عنصر مصلحت و توجه به مقتضیات زمان و مکان و به‌کارگرفتن حکومت، و سوّمی با سازگاری با معارف بشری و عصری‌کردن دین، اندیشهٔ دینی را پویا کرده‌اند. اما هرسه رویکرد از حیث تضمین اصالت اندیشهٔ دینی با سؤالات جدّی مواجهند که جواب می‌طلبند.

روشنفکری دینی[1]

● امروز در جامعهٔ خود با پدیده‌ای به نام روشنفکر دینی مواجه هستیم. این روشنفکری بر اصول و حقوقی پیشین برای انسان تأکید دارد و معتقد است دین نیز باید این اصول و حقوق را به رسمیت بشناسد (چنانکه اسلام چنین است)، علاوه بر این، خردگراست. ارزیابی شما از این پدیده چیست؟

○ روشنفکری مقوله‌ای جدید و مستحدث است. در تعریفی که از روشنفکری ارائه می‌شود می‌توان به سه مؤلفه اشاره کرد: اگر این سه مؤلفه در فردی وجود داشت می‌توان او را روشنفکر دانست.

مؤلفهٔ اول خردگرایی است. روشنفکر به تعقل اهتمام جدی دارد و محور کارهای او را تعقل تشکیل می‌دهد. مؤلفهٔ دوم، آزادگی است. اعتراض‌هایی که از سوی روشنفکر در مقابل قیود آزادی ابراز می‌شود بر همین اساس است. لذا، روشنفکر آزادی‌خواه و به دنبال احقاق حقوق انسانی است.

مؤلفهٔ سوم این است که روشنفکران عموماً افرادی اصلاح‌طلب هستند. می‌توان این اصلاح‌گری را تا حد یک انقلاب نیز پیش برد. روشنفکر معمولاً با وضع موجود ناسازگار است. اما او در حد ناسازگاری باقی نمی‌ماند، بلکه به دنبال جایگزینی وضع مطلوب به‌جای وضع موجود است.

وقتی که نسبت روشنفکری (با سه مؤلفهٔ فوق) با دین ــ خصوصاً در جامعه ما با اسلام ــ سنجیده می‌شود موضوع کمی پیچیده‌تر است.

در مورد مؤلفهٔ اول و دوم ممکن است این سؤال پیش آید که آیا روشنفکری اساساً با دین سازگار است یا نه؟ به این پرسش هم پاسخ مثبت و هم پاسخ منفی داده‌اند. برخی گفته‌اند این دو ناسازگار هستند و نمی‌توان طرح عقلانیت را به انتها رسانید مگر این‌که نسبت به دین «لابشرط و لااقتضا» و بی‌تفاوت بود. جالب این است که این جواب را هم برخی از روشنفکران بیان کرده‌اند و هم برخی از دینداران.

به تعبیر دیگر، دو گروه وجود دارند که معتقد هستند، دین و روشنفکری، دین و آزادی، دین و عقلانیت ناسازگارند و هرکدام که پذیرفته شود باید از دیگری دست برداشت. برخی از متدینان سنتی فتوا به اخذ دین و خلع ید از آزادی و روشنفکری داده‌اند. در مقابل آنان نیز جناحی وجود دارد که معتقد به ناسازگاری این دو هستند اما رأی آنان اخذ آزادی و روشنفکری و بی‌تعهدی نسبت به دین است.

---

۱. رونامهٔ *نشاط*، اسفند ۱۳۷۷.

در این میان جریان دیگری وجود دارد که فکر می‌کنم در نیم قرن اخیر در جامعهٔ ما به شدت رشد کرده است. این جریان به‌نوعی سازگاری میان روشنفکری و دین، یا دین و عقلانیت، یا دین و آزادی، یا به بیان عمومی‌تر، تجدد و سنت قائل است و معتقد است که می‌توان این دو را سازگار کرد.

البته میزان این سازگاری در میان این گروه که روشنفکران دینی نامیده می‌شوند متفاوت است.

با این مقدمه می‌توان روشنفکری دینی را تعریف کرد. در اینجا منظور ما از دین، اسلام است: روشنفکر دینی روشنفکری است که آن سه مؤلفهٔ مذکور (خردگرایی، آزادگی، اصلاح‌گری) را در خود دارد، ولی به مؤلفهٔ چهارمی نیز معتقد است: دغدغهٔ دین‌داشتن.

مراد از دغدغهٔ دین‌داشتن این است که این روشنفکر می‌خواهد اوّلاً اهداف دین را دنبال کند ثانیاً پروای دین دارد، دائماً آراء و اعمال خود را بر دین عرضه می‌کند، مبادا گفتار و رفتار او با دین منافات نداشته باشد. او مواظب است که فعل حرامی از او سر نزند. پس دغدغهٔ اصلی روشنفکری دینی، دنبال‌کردن اهداف دین، و منافات نداشتن اقوال و افعالش با دین است. در نیم‌قرن اخیر افرادی در جامعهٔ ما ظاهر شدند که این چهار مؤلفه را در خود جمع داشته‌اند.

اگر بخواهیم روشنفکری را تا به انتها، بدون هیچ مانع و رادعی، ادامه دهیم، با معرفت موجود دینی در موارد متعددی تعارض پیدا می‌کند. همچنان که اگر بخواهیم معرفت موجود دینی را با همهٔ لوازم آن بپذیریم، در مواردی به تعارض با پروژهٔ عقلانیت و روشنفکری می‌انجامد. روشنفکر دینی در هر دو منطقه تصرف کرده است. یعنی هم در حوزهٔ روشنفکری تصرفاتی کرده و قیودی قائل شده و هم در حوزه معرفت دینی به تلقی گذشتگان از دین سوهانی کشیده و پالایشی انجام داده است. چنین است که او هم توانسته روشنفکر باقی بماند و هم دیندار.

دقت کنید که من نگفتم روشنفکر دینی در اصل دین تصرف کرده است. این داعیهٔ بعضی از متدینان تجددستیز است. در آنچه که به‌عنوان فرهنگ دینی یاد می‌شود عرفیات فراوانی راه پیدا کرده است. روشنفکر دینی در مقام پالایش این عرفیات از تعالیم دینی است. او مدعی است آنچه به‌عنوان فرهنگ دینی در جامعه مطرح شده به تمامی از ناحیهٔ کتاب و سنت نیست (به نحو موجبهٔ جزییه)؛ بلکه بخشی از این فرهنگ، برداشت انسان‌های متأثر از مکان یا زمان خاص است که به‌تدریج به‌عنوان عرف دینی مطرح شده است؛ گرچه ممکن است به هیچ‌وجه ریشه و منشأ دینی هم نداشته باشد.

در این‌جا می‌خواهم به پالایشی که روشنفکر دینی در این دو ناحیه (روشنفکری و معرفت دینی) انجام داده و تصرفاتی که در این دو حوزه کرده اشاراتی کنم. آیا روشنفکر دینی می‌تواند خردورزی را تا به انتها پیش ببرد، و به پروژهٔ آزادی تا آخر وفادار باشد؟ در واقع این سؤال، پرسش از میزان تعهدات روشنفکری دینی به پروژه روشنفکری است.

پاسخ من به این سؤال این است که ما یک بخش نظری داریم و یک بخش عملی. روشنفکر دینی در بخش نظری، فارغ از اعتقادات شخصی و دینی خود می‌تواند تا به انتها در مورد هر امری بحث

کند و بیاندیشد. به تعبیر دیگر، در حوزهٔ نظری، برای دیندار ــ چه روشنفکر و چه غیرروشنفکر ــ به شرط این‌که عالم و متخصص باشد هیچ مرزی وجود ندارد. در هیچ‌یک از متون دینی ما هیچ مرز ممنوعی در حوزهٔ نظر و اندیشه مشاهده نمی‌شود. حتی در حوزهٔ بیان در مجامع علمی نیز هیچ خط قرمزی به لحاظ دینی نداریم. به این معنا که فرد متخصص می‌تواند در بارهٔ تمام دین بیاندیشد: در مورد خدا، در مورد صفات خدا، در مورد وجود و عدم خدا، در مورد نبوت، خاتمیت، امامت، غیبت، معاد و... گذشتگان ما در مورد این موضوعات اندیشیده‌اند. بسیاری از ادله‌ای که منکران وجود خدا ذکر کرده‌اند، امروز در کتب فلسفی و کلامی ما محفوظ مانده است.

بنابراین، اگر منظور از عقلانیت جواز نقادی و امکان انتقاد و ارزیابی همه‌جانبه در همهٔ سطوح و حوزه‌هاست، می‌توان گفت متخصص و عالم در هر امری می‌تواند چنین کند. برای عالم هیچ خط قرمزی در اندیشه وجود ندارد. اگر در بعضی روایات از تفکر در برخی موضوع‌ها نهی شده، این نهی متوجه افراد ضعیفی است که پایهٔ علمی مستحکمی ندارند. در عرف هم می‌گوییم شما اگر در فلان موضوع وارد نشوید برای خود شما بهتر است. ولی اگر کسی توانایی علمی کافی داشته باشد، می‌تواند در هر موضوعی وارد شود.

به‌علاوه، وقتی دینی از خود مطمئن باشد و تردیدی در تعالیم خود نداشته باشد و بداند که هر فرد منصفی اگر با عقل خود خلوت کند به نتیجه‌ای که آن دین بدان رهنمون است می‌رسد، به عالمان فرصت بحث و نظر می‌دهد. بنابراین، به نظر من عقلانیت انتقادی در حوزهٔ نظری و اندیشه‌ورزی و برای متخصصان، آزاد است و هیچ قید و بندی ندارد.

بحث آزادی به همین شکل در حوزهٔ نظر قابل طرح است و در این زمینه نیز مشکلی وجود ندارد. این نکته را نیز بیفزایم که «بیان» نیز در حوزهٔ نظر داخل است. یعنی، شخص عالم حق دارد در مجامع عملی در مورد هر موضوعی ــ اعم از دینی و غیردینی ــ با رعایت ضوابط علمی سخن بگوید، تنها قید، رعایت موازین و زبان علمی است. همین و بس.

یک موضوع باقی می‌ماند: آیا این‌گونه مباحث را به حوزهٔ عمومی‌کشاندن، به نحوی که متخصصان و غیرمتخصصان دربارهٔ آنها اظهارنظر کنند، مجاز است یا نه؟

پاسخ این است که دربارهٔ این موضوع، دین قیودی را ذکر کرده است. علت نیز این است که هدف دین، هدایت عموم مردم است و معتقد است طرح برخی از مباحث گرچه در حوزه متخصصان و صاحب‌نظران بسیار لازم است و اگر حوزه‌های دینی و کلامی ما به این مباحث نپردازند، با مشکلات جدی مواجه می‌شوند و قدرت پاسخ‌گویی و پالایش از آنان سلب می‌شود، ولی اگر به‌نحو مناسب در جامعه طرح نشوند و به حوزهٔ عمومی کشیده شوند مشکل‌زا خواهند بود. اگر در متون و تعالیم دینی ما قیودی در مورد طرح این گونه مباحث نظری وجود دارد، این قیود متوجه حوزهٔ عمومی و طرح این مباحث برای تودهٔ مردم است.

به میزانی که جامعه رشد کند مهیای ورود به چنین مباحثی می‌شود و به همین میزان این مباحث

به‌تدریج در جامعه امکان طرح پیدا می‌کند. اما دقت کنید که گفتم «امکان طرح» اما این‌که آیا مصلحتی نیز برای طرح این‌گونه مباحث در حوزهٔ عمومی وجود دارد بحث دیگری است.

نکتهٔ دیگری نیز وجود دارد: آیا ما در پروژهٔ عقلانیت، عقل را تنها منبع ادراک می‌دانیم یا نه؟

پاسخ این است که دیندار چه روشنفکر و چه غیرروشنفکر بر این باور نیست که عقل تنها منبع ادراک و داوری است. ما منبعی فراتر و اقوی از عقل نیز داریم. عرفا به یک منبع اشاره می‌کنند، دین‌داران نیز به منبعی دیگر.

اگر پروژه عقلانیت معتقد باشد که در هر امری هم ملاک گردآوری، عقل است و هم ملاک داوری، در این صورت باید گفت که این تصور کامل نیست و این پروژه تنها بخشی از ملاک را ذکر کرده؛ لذا باید قائل به توسعه شد. اگر ما از منظر عرفانی به این موضوع بنگریم می‌توانیم بگوییم در کنار منبع عقلی، منبع شهودی داریم که گرچه محدود است و احکام آن به عمومیت احکام عقل نیست، ولی می‌تواند در همان حوزه‌ای که حکم می‌کند، بسیار نافذتر و قوی‌تر از حوزهٔ عقل باشد. البته این حوزه در دسترس همگان نیست و خصوصی است.

آنچه دیندار روی آن دست می‌نهد و با روشنفکر غیردینی در مورد آن تعارض منظر جدی پیدا می‌کند، پذیرش منبعی فراعقلی ــ و نه غیرعقلی ــ است. این منبع فراعقلی، وحی است. اگر روشنفکری به‌معنای نفی هرگونه منبع ادراکی غیرعقلی باشد، قطعاً روشنفکر دینی در این زمینه، با دیگران تفاوت و مناقشهٔ جدی دارد. این همان مؤلفه چهارمی است که قبلاً گفتم (دغدغه دینداری) باید در روشنفکر دینی باشد. معنی دغدغه دینداری این است که حاکمی به‌نام وحی، مدرکی به‌نام وحی، و منبعی به‌نام وحی، در امور خاصی حضور مستقیم دارد. پذیرش این امر گام اول در دینداری است. بنابراین، ما منبعی غیر از عقل برای معارف خود داریم. این منبع فراتر از عقل، فراتر از عقل انسانی جمعی و فراتر از عقل انسانی جمعی تاریخی است. علاوه براین، داوری‌ها نیز منحصر به داوری عقل (اعم از عقل جمعی و تاریخی) نیست.

دینداری یعنی پذیرش این دو نکته در مورد وحی، یعنی ما هم منبع معرفتی فراعقلی داریم، و هم منبع داوری فراعقلی. با توجه به این نکات باید بگوییم روشنفکر دینی در این ناحیه در پروژه عقلانیت تصرف می‌کند و به منبع دیگری نیز در معارف و در داوری‌ها قائل است. گرچه، چنانکه گفتم، این منبع نیز همچون منبع عقل، نقدپذیر است ــ البته با همان قیودی که گذشت: با ضابطهٔ علمی، از سوی متخصصان. به تعبیر دیگر، چنین نیست که تمام آموزه‌های وحیانی، توقیفی و تعبدی باشد. بخشی از آنها با خرد انسانی سازگار است و بخشی دیگر فراتر از عقل هستند. به‌عنوان مثال در بحثی مثل معاد با ویژگی‌ها و جزییات آن، عقل امکان نفی ندارد. عقل فقط تا حد امکان داشتن معاد پیش می‌رود، ولی جزییات آن فراتر از سطح داوری اوست و باید از وحی مدد بگیرد.

در مباحث عملی نیز این نکته قابل پذیرش است. یعنی، تفاوت نظری که روشنفکر دینی ممکن است با دیگران پیدا کند این است که در حوزه عملی نیز عقل داور مطلق نیست. وحی، در اعمال

فردی و اجتماعی ما نیز احکام و داوری‌هایی دارد و می‌تواند اموری را حرام یا واجب اعلام دارد. اگر این مطالب را بپذیریم، روشنفکری دینی آغاز می‌شود.

در بحث آزادی نیز این ضابطه قابل طرح است. اگر منظور این باشد که ما آزادیم هرآنچه مایلیم انجام دهیم و عقل ما چنین اقتضا می‌کند؛ دیندار با عنایت به منبع وحی حوزهٔ آزادی را توسعه و تضییق می‌کند اما توسعه می‌دهد، چراکه به آزادی معنوی بها می‌دهد، آزادی معنوی خارج از حوزه دینداری جداً کمیاب و دشوار است، اما تضییق می‌کند چراکه مناسبات انسانی فارغ از رضایت آدمیان، رضایت خداوند را نیز شرط می‌کند لذا برخی آزادی‌ها از قبیل آزادی جنسی محدود و مضبوط می‌شود. منبع وحی در آزادی، الزام‌هایی را ایجاب می‌کند که باید مراعات شوند. بنابراین، روشنفکری دینی اقتضا می‌کند که در هر سه مؤلفه خردورزی، آزادی، و اصلاح‌گری، تعالیم وحی نیز درنظر گرفته شود.

برخی گفته‌اند که پروژه عقلانیت یا روشنفکری به آنجا منتهی می‌شود که انسان حتی از دین و خدا نیز آزاد شود. این مرزی است که روشنفکر دینی در پروژهٔ یادشده تصرف می‌کند. روشنفکر دینی رهایی از دین را نهایت اسارت می‌داند، نه نهایت آزادی، «من از آن روز که در بند توام آزادم.» دین کارکردهایی در زندگی دارد که هیچ جانشینی برای آن یافت نمی‌شود. اگر انسان دین را رها کند در زندگانی اجتماعی و فردی با مشکلات جدی مواجه می‌شود. زندگی فاقد معنویت و ایمان به خدا جداً دردی جانکاه است. آنچه به اجمال مورد اشاره قرار گرفت نظری بود که از متون دینی قابل استخراج است و سازگار به تعالیم اصیل دینی است. گرچه ممکن است با آنچه فرهنگ موجود دینی خوانده می‌شود سازگار نباشد.

کتاب، نظارت و دین[1]

● **در کتب فقهی بحثی تحت عنوان «کتب ضالّه» آمده است. به چه دلیل اینها ضاله هستند؟ برای چه کسانی ضلالت می‌آورند؟ آیا ضلالت محدودهٔ زمانی دارد؟ از کتب ضاله چه تعاریفی صورت گرفته؟ احکام آن چیست؟ بحث از «کتب ضاله» با بحث از «نظارت بر کتاب» چه نسبتی دارد؟**

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. مسئلهٔ «کتب ضلال» از مباحث سنتی فقه است و در چندوچون آن از دیرباز بحث شده است. اما مسئلهٔ «نظارت بر کتاب» مسئله‌ای مستحدث و جدید است. من ابتدا به بحث از مسئله کتب ضلال می‌پردازم و سپس مسئلهٔ نظارت بر کتاب از منظر دین را مطرح خواهم کرد. مسئلهٔ کتب ضلال خود شامل چند بحث فقهی است که به نحو اختصار می‌توان این مباحث را چنین تنظیم کرد:

بحث اول: عنوان کتب ضلال. عنوان کتب ضلال در هیچ‌یک از آیات قرآن کریم به کار نرفته است. تفحص در مجموعهٔ روایات به‌جامانده از پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیز نشان می‌دهد که این تعبیر از جانب معصومان(ع) نیز استعمال نشده است. اصطلاح «کتب ضلال» از مخترعات فقهاست. این اصطلاح تا قرن چهارم در کتب فقهی به کار گرفته نشده است. برای نخستین‌بار شیخ مفید در ***المقنعة*** با ذکر دو عنوان کتب کفر و کتب ضلال قائل به عدم حلیّت حفظ و کسب از طریق آنها (جز برای اثبات فساد آنها) می‌شود: «و لا یحلّ کتب‌الکفر و تجلید الصحف الاّ لاثبات الحجج فی فساده، و التکسب بحفظ کتب الضلال و کتبه علی غیر ما ذکرنا حرام» (ص ۵۸۸) متأسفانه این فقیه بزرگ قرن پنجم اصطلاح کتب ضلال را تعریف نکرده است. مطالعهٔ آثار فقها در زمینهٔ مکاسب محرّمه نشان می‌دهد که عنوان «کتب کفر» از واژگان فقها حذف شد، اما کتب ضلال از آن زمان تا امروز مورد بحث قرار گرفت. شهید اوّل در قرن هشتم در کتاب ***الدروس الشرعیة*** دو عنوان دیگر به کتب ضلال افزود: کتب منسوخه و کتب بدعت. مراد از کتب منسوخه تورات و انجیل است که از دیدگاه مسلمین تحریف و نسخ شده است. کتب بدعت کتابهایی است که حاوی آرائی است که در عرف علمی بدعت، نادرست و مطرود شمرده می‌شوند. کتب قائل به جبر، تشبیه و نیز آراء فرقهٔ خوارج و دیگر فرق باطله مثالهایی هستند که فقها برای کتب بدعت ذکر کرده‌اند. هرچند از علامه حلی به بعد عنوان کتب منسوخه جای خود را صریحاً به تورات و انجیل داد. ابن برّاج در کتاب ***المهذّب***، کتبی را که موجب ایجاد «شبههٔ قادحه» شده در زمرهٔ کتب ضلال مشمول حرمت دانسته است. کتابهایی که

---

۱. تحریر مباحث مطرح‌شده در میزگرد فرهنگسرای اندیشه، تهران، زمستان ۱۳۷۶؛ روزنامهٔ ***ایران***، اردیبهشت ۱۳۷۷.

باعث ایجاد شبهه‌ای اساسی در ذهنیت جامعه می‌گردند. اما هیچ‌یک از فقهای یادشده کتب ضلال را تعریف نکرده‌اند، اصولاً تا قرن سیزدهم هیچ تعریفی از کتب ضلال در کتب فقهی مشاهده نمی‌شود. ظاهراً این عنوان در آن قرون واضح بوده، نیازی به تعریف نمی‌دیده‌اند. قبل از پرداختن به تعاریفی که فقهای متأخر ارائه کرده‌اند، احکام کتب ضلال را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بحث دوم: حکم کتب ضلال. حکم شرعی به فعل تعلق می‌گیرد نه به عین خارجی. به چنین فعلی «متعلق حکم» می‌گویند. از آغاز بحث کتب ضلال در فقه بعضی افعال مرتبط با چنین کتابهایی حرام شمرده شده است. بنابراین حکم مسئله «حرمت» است. اما چه چیزی حرام است؟ افعالی که در ارتباط با کتب ضلال حرام شمرده شده (متعلق حکم) عبارت است از:

۱. حفظ کتب ضلال، یعنی نگهداری چنین کتابهایی در کتابخانهٔ خصوصی یا عمومی.

۲. نوشتن و استنساخ کتب ضلال. اولاً نگارش، کتابت و تولید چنین کتابهایی، ثانیاً استنساخ، نسخه‌برداری و به زبان امروزی انتشار آنها.

۳. کسب از طریق کتب ضلال. کار تجاری و فعالیت اقتصادی از طریق استنساخ، خرید، فروش، اجاره و مانند آن. این سه فعل از آغاز توسط فقها مطرح شده‌اند.

۴. تعلیم و تعلم کتب ضلال. از زمان شهید اوّل در ***اللمعة‌الدمشقیة*** آموزش مفاد این‌گونه کتابها نیز به محرمات شرعی افزوده شد.

۵. مطالعهٔ کتب ضلال. شیخ محمدحسن نجفی فقیه ماهر قرن سیزدهم در دائرةالمعارف فقهی ***جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*** برای اولین بار بحث مطالعهٔ این‌گونه کتابها را از مصادیق فعل حرام دانسته است: «بل یحرم مطالعتها و تدریسها».

۶. اتلاف کتب ضلال. از بین‌بردن و نیست و نابودکردن چنین کتابهایی. به نظر صاحب ***جواهر*** «بل‌الظاهر ان حرمةالحفظ لوجوب اتلافها». مرحوم ممقانی نیز تصریح کرده است: «بل الاتلاف واجب».

بحث سوم: استثنا از حکم کتب ضلال. از آغاز بحث از کتب ضلال، فقها استثناهایی را برای این حرمت حفظ ذکر کرده‌اند که به ترتیب به این استثناها یعنی موارد جواز حفظ، استنساخ، کسب، آموزش و مطالعهٔ کتب ضلال اشاره می‌کنیم:

۱. ارائهٔ دلیل بر ابطال مفاد کتب ضلال، به عبارت دیگر نقد مستدل و ردّ مبرهن. به‌قول شیخ مفید «لا لاثبات الحجج فی فساده» یا محقق حلی در ***شرایع‌الاسلام*** «حفظ کتب الضلال و نسخها لغیر النقض» براین اساس استفاده از این کتب، ابتیاع و حفظ آنها از سوی دانشمندان و عالمان مجاز است.

۲. تقیّه. شهید اول در ***دروس*** و ***لمعه*** تقیّه را از مجوّزات، حفظ و استنساخ کتب ضلال شمرده است. هرچند به‌نظر می‌رسد تقیه از عناوین ثانویه است و بحث در عناوین اولیه بر استثنای حکم حرمت باشد.

۳. محقق کرکی به حق قائل شد که فوائد حفظ و استنساخ منحصر به یکی دو مورد نیست:

«والحقّ ان فوائد کثیرة» (***جامع‌المقاصد*** ج ۴ / ص ۲۶). دیگر فقیه طراز اول قرن دهم، محقق اردبیلی در کتاب ***مجمع الفائده والبرهان*** با اشاره به عنوان «اغراض صحیحه» به موارد استثنا قاعده‌ای کلّی بخشید: «علی انه یجوز کلّه لاغراض صحیحة بل قد یوجب کالتقیة والنقض والحجّة و استنباط‌الفروع و نقلها و نقل ادلّتها الی کتبنا و تحصیل القوّة و ملکة البحث لاهلها» (***مجمع‌الفائدة***، ج ۸ ص ۲۶). بنابراین برای وصول به اغراض صحیحه و نیل به مصالح عقلایی شرعی حفظ و انتشار چنین کتابهایی مجاز بلکه واجب است. قرن دهم، دورانی است که شیعه تشکیل حکومت داده و به‌تدریج از اقلیت به اکثریت رسیده و مناسبات بیرونی آن به میزانی است که می‌تواند آزادانه کتاب منتشر کند و در نقد دیدگاه‌های مخالف خودش از در قدرت بدر آید. علمای شیعه در این دوران به دنبال این هستند که به دلایل مختلف کتب دیگران را حفظ کنند. فوائد کثیره و اغراض صحیحه فرزند چنین شرایطی است. قاعدهٔ فوائد کثیره بواسطهٔ اغراض صحیحه از قرن دهم تا امروز از سوی قاطبهٔ فقها تلقی به قبول شده است و همواره به آن تذکر داده‌اند.

بحث چهارم: تعریف کتب ضلال. تا قرن سیزدهم عنوان کتب ضلال بی‌نیاز از تعریف تشخیص داده شده بود. نخستین تعریف کتب ضلال ظاهراً صاحب کتاب ***کشف‌الغطاء عن مبهمات‌الشریعة الغراء*** شیخ جعفر فقیه بزرگ معاصر فتحعلی‌شاه قاجار در کتاب ***شرح قواعد الاحکام*** ارائه شده است. کتب ضلال کتبی است که «برای استدلال بر تقویت گمراهی» نوشته شده است. «ما وضعت للاستدلال علی تقویة الضلال». مؤلفه این تعریف استدلالی‌بودن چنین کتبی است، مؤلفهٔ دوّم: جهت کتاب تقویت ضلالت است اعم از گمراهی در دین یا مذهب چه در اصول چه در فروع. ملااحمد نراقی در ***مستندالشیعة*** هر خلاف حقی را ضلالت می‌شمارد. تعریف نراقی مراد مناقشهٔ فقهای بعدی واقع می‌شود.

شیخ انصاری در کتاب پرارج ***مکاسب*** در تنقیح عنون کتب ضلال، سه احتمال در مراد از ضلال را مطرح کرده است: احتمال اوّل: ما یکون باطلاً فی نفسه، ضلال یعنی باطل و کتب ضلال یعنی کتب مشتمل بر مطالب باطل. احتمال دوّم: ضلال مقابل هدایت. مراد از کتب ضلال یعنی از کتابهایی که برای اضلال و گمراه‌کردن مردم نوشته شده است. احتمال سوّم: «ما اوجب الضلال و ان کان مطالبها حقة» آنچه باعث گمراهی می‌شود، حتی اگر مطالب آن حق باشد، مانند کتب عرفا و حکما که مشتمل بر ظواهر منکری است که ادعا می‌شود ظاهر محتوای کتاب مراد نویسنده نبوده است. واضح است که احتمال اوّل پذیرفته نیست اوّلاً باطل از دیدگاه چه کسی؟ ثانیاً باطل‌بودن مطالب لزوماً به اضلال و گمراهی خواننده نمی‌انجامد. کتب فکاهیات و هزلیات به اصطلاح فقهی باطل هستند اما قطعاً از کتب ضلال به‌حساب نمی‌آیند. احتمال دوّم نیز مورد مناقشه است چرا که کشف انگیزه و ذهن‌خوانی امری دشوار و غالباً ماورای انسانی است. آنچه ضابطهٔ فقهی و حقوقی می‌تواند باشد پیامدهای کتاب است نه انگیزهٔ نویسنده. احتمال سوّم کامل‌تر از دو احتمال دیگر است و با تغییرات و تکمیلاتی از سوی فقهای پس از شیخ تلقی به قبول شده است.

مناسب می‌دانم رأی فقهی مرحوم امام خمینی(ره) را در این زمینه متذکر می‌شوم: «حفظ کتب ضلال، نسخه‌برداری، قرائت، درس و تدریس آنها حرام است، اگر در این افعال غرض صحیح نباشد، مثلاً قصد نقض و ابطال مطالب آنها را داشته باشد و اهلیت چنین کاری را نیز داشته باشد و خود مأمون از گمراهی باشد، اما مجرد اطلاع بر مطالب چنین کتابهایی از جمله اغراض صحیحهٔ مجوّز حفظ آنها برای غالب مردم عوام که ترس از گمراهی و لغزش آنها در میان باشد نمی‌شود. امثال این افراد لازم است از کتب مشتمل بر آنچه با عقاید مسلمین مخالف است اجتناب کنند، خصوصاً آنچه بر شبهات و مغالطاتی که خوانندگان از حل و دفعشان عاجز باشند مشتمل باشد، برای این‌گونه افراد خرید، امساک و حفظ این کتب جایز نیست بلکه بر آنها اتلاف این کتابها واجب است.» (***تحریرالوسیله***، مکاسب محرمه، مسئله ۱۵، ج ۱ ص ۴۹۸)

از جمله کاملترین تعاریف فقهی کتب ضلال بطور نسبی تعریفی است که فقیه عالیقدر معاصر حضرت آیت‌الله منتظری اخیراً در دروس خود ارائه کرده‌اند: «کتب ضلال کتبی است که قطعاً یا به احتمال قریب به یقین موجب ضلالت کثیری از خوانندگان متوسط می‌گردد هرچند مطالب آن نیز حق باشد.» در این تعریف هفت نکته به چشم می‌خورد که تعریف را کارآمدتر می‌کند و تأمّل در آنها بحث را عمیق‌تر می‌کند:

۱. این تعریف اگرچه در مورد کتاب است، اما ملاکهای به‌کاررفته در آن عام است و در کتاب منحصر نمی‌ماند و همهٔ تولیدات فرهنگی از قبیل فیلم، موسیقی، تئاتر، ویدئو، دیسکت‌های کامپیوتری، نوارهای ضبط‌صوت، برنامه‌های اینترنت و غیر آن را شامل می‌شود. هرچند بحث ما در کتاب متمرکز خواهد بود.

۲. قید قطع یا احتمال قریب به یقین ضلالت. اگر احتمال ضلالت باشد کفایت نمی‌کند. در اسلام اصل بر برائت و حلیت است. همهٔ کتابها آزادند مگر کتابهایی که قطع یا احتمال قریب به یقین به ضلالت آنها در میان باشد. کتابی که به گمان و ظن و وهم و پندار یک فرد یا یک گروه گمراه‌کننده است، کتاب ضلال محسوب نمی‌شود. اما در این مورد سؤالی جدی مطرح می‌شود: قطع چه کسی یا کسانی؟ احتمال قریب به یقین از سوی چه فرد یا افرادی؟ می‌دانیم که حصول قطع و احتمال قریب به یقین در افراد جداً متفاوت است. در این تعریف به این سؤال مهم پاسخی داده نشده است و از این حیث مجمل و مبهم است. اما ظاهراً مرجع تشخیص می‌باید «فقها» درنظر گرفته شده باشد. یعنی از سوی «فقها» چنین قطع و احتمالی داده شود. اما ظاهراً باز مشکل باقی است. کدام فقیه؟ برای هر مکلّف نظر مرجع تقلید وی نافذ خواهد بود. آیا مرجع قطع و احتمال قریب به یقین به ضلالت‌بار کتاب ولی فقیه و قدرت سیاسی است؟ به‌نظر می‌رسد تعریف در حوزهٔ حقوق خصوصی انجام گرفته و ظرائف حقوق عمومی در آن همانند دیگر تعاریف فقهی کتب ضلال مورد عنایت قرار نگرفته است.

۳. «موجب ضلالت باشد.» تکیه بر موجب ضلالت‌بودن گذر از ضابطهٔ «داعی و انگیزهٔ ضلالت»

نویسنده است. یعنی در این تعریف ضلالت متوقف بر داعی و انگیزهٔ نویسنده نشده است. آنچه مهم است این است که کتاب با هر انگیزه‌ای نوشته شده ابشد آیا بالفعل موجب گمراهی می‌شود یا نه.

۴. ملاک اصلی مضلّ‌بودن محتوای کتاب است، نه باطل‌بودن آن، نه آنچه برای اضلال نوشته شده باشد، و نه آنچه هادی محض نیست. چه‌بسا بعضی بپندارند کتابی کتاب ضلال نیست که کاملاً حق باشد و باعث هدایت خلق. شرعاً ضلالت کتاب باید اثبات شود نه برعکس آن. لازم نیست هادی و حق‌بودن محتوای کتاب اثبات شود. تنها ضابطهٔ ممنوعیت یک کتاب مضلّ‌بودن آن است، قطع یا اطمینان به مضلّ‌بودن. آنچنان‌که پیشتر اشاره کردم مرجع تشخیص ضلالت کتاب در این تعریف مجمل رها شده است.

۵. موجب ضلالت کثیری از خوانندگان. از نکات مثبت این تعریف توجه به نسبی‌بودن مفهوم ضلالت است. ضلالت نسبت به چه کسی؟ این‌که کتابی باعث گمراهی اکثر خوانندگان شود، کتاب ضلال محسوب می‌شود. لذا اگر تنها بخشی از خوانندگان گمراه شوند نه اکثر آنها کفایت نمی‌کند. اگر فرد کم‌اطلاع یا نوسوادی کتابی را بخواند و گمراه شود، ملاک نیست. برترین کتاب هستی یعنی قرآن کریم نیز با این‌که کتاب هدایت همهٔ مردم است «هدی للناس» است، اما عملاً تنها متقین به هدایت آن نائل می‌شوند. «ذلک‌الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین، اما «لا یزیدالظالمین الاّ خساراً».

۶. ملاک ضلالت کتاب گمراه‌شدن اکثر «خوانندگان متوسط» است. نه خوانندگان متخصص و عالم و نه خوانندگان مبتدی و نوسواد، بلکه خوانندگان متوسط و کتابخوان. مسائل حقوقی و مباحث فقهی همواره انسان متوسط را درنظر می‌گیرند نه خواص و انسانهای خاص را. راستی خوانندهٔ متوسط کیست و گمراه‌شدنش چگونه اثبات می‌شود، و در صورت اختلاف در گمراه‌کننده‌بودن یک کتاب چگونه چنین معیاری ارزیابی می‌شود؟ ظاهراً مشکل حل‌نشده باقی است.

۷. «هرچند مطالب آن نیز حق باشد.» برای صدق مختل‌بودن کتاب، لازم نیست مطالب کتاب کاملاً باطل و مضلّ باشد، حتی اگر کتاب آمیزه‌ای از حق و باطل و مضلّ و غیرمضلّ باشد و بالاتر حتی اگر اجزای کتاب همگی حق باشد، اما ترکیب مطالب کتاب به‌گونه‌ای باشد که مفسدهٔ انتشار کتاب از مصلحت آن بیشتر باشد کتاب ضلال خواهد بود.

این تعریف علی‌رغم این‌که در مقایسه با دیگر تعاریف ارائه‌شده کاملتر و حاوی نکات دقیق‌تری است اما با این همه ابهاماتی در آن به‌چشم می‌خورد.

یک: مرجع تشخیص ضلالت کتاب چه کسانی یا چه کسانی با چه صلاحیتهایی است؟ آیا بحث تشخیص ضلالت بحثی موضوعی است یا حکمی؟ اگر بحثی موضوعی است آیا از موضوعات مستنبطه است یا از موضوعات عرفیه است؟ اگر از موضوعات عرفیه است به چه میزان تشخیص فقها در آن متبّع است؟ به‌نظر می‌رسد تشخیص ضلالت بحثی موضوعی از سنخ موضوعات عرفیه است و مرجع تشخیص در هر مورد متخصصان همان مورد هستند.

دو: در خود ضلالت ابهام است. مراد از گمراهی چیست؟ آیا هر سخن تازه‌ای عملاً مصداق ضلال واقع نمی‌شود؟ عدم ارائه ضابطهٔ مشخصی در این باره سلائق شخصی را بر این امر مهم حاکم می‌کند.

سه: نسبی‌بودن مفهوم ضلالت باعث می‌شود در شرائط زمانی، مکانی، فرهنگی متفاوت مصداق‌های کتب ضلال دستخوش تغییر جدی شود. چه ضابطهٔ مشخصی برای سنجیدن این شرائط متفاوت ارائه شده است؟

بحث پنجم: چه ادلّه‌ای بر حرمت حفظ کتب ضلال ارائه شده است و این ادله از چه قیمت و ارزش علمی برخوردارند؟

دلیل اوّل: علامه حلی در ***تذکرة‌الفقهاء*** و ***منتهی‌المطلب*** «ادعای عدم خلاف» در حرمت کرده و محقق اردبیلی در مسئله «ادعای اجماع» کرده است.

اما دلیل عدم‌الخلاف و اجماع در این بحث پذیرفته نیست، زیرا اوّلاً: اجماع ثابت نشده است، ثانیاً: بر فرض ثبوتش اجماع مدرکی است و مستند آن ادلهٔ نقلی یا عقلی آتی است و دلیل مستقلی محسوب می‌شود. ثالثاً: بر فرض ثبوت اجماع و مدرکی‌نبودن آن قدر متیقن از چنین اجماعی صورتی است که حفظ چنین کتابهایی به انگیزهٔ اضلال مردم صورت بگیرد که اثبات چنین انگیزه‌ای در همهٔ موارد ممکن نیست و دلیل اخص از مدعی خواهد بود.

دلیل دوم: حکم عقل به وجوب قطع مادهٔ فساد. کتب ضلال یکی از موارد فساد است و عقل حکم می‌کند که فساد دفع شود. این دلیل از زمان شیخ انصاری در مسئله ذکر شده و از جمله مهمترین ادلهٔ مقام به‌شمار می‌آید.

اما این دلیل نیز پذیرفتنی نیست، زیرا مدرک حکم عقل در چنین مسئله‌ای از دو حال خارج نیست: اوّل مدرک آن حسن عدل و قبح ظلم است با این ادعا که قطع مادهٔ فساد حسن است و حفظ آن ظلم و قبیح می‌باشد. اشکال این مدرک این است که بر وجوب دفع ظلم و قبیح در تمام موارد دلیلی اقامه نشده است. دوّم: مدرک چنین حکمی وجوب اطاعت و حرمت معصیت به‌واسطهٔ امر خداوند به قطع مادهٔ فساد است. اشکال چنین مدرکی این است که چنین حکمی منحصر به موارد خاص از قبیل کسر اصنام است و دخول مورد در این حکم اوّل کلام است. از دو حال یادشده، حالت اوّل بر حفظ کتب ضلال منطبق است. در این صورت مسئله تابع ضوابط عقلایی خواهد بود و از امور تعبدی شرعی محسوب نمی‌شود. و آنچنان‌که گذشت عقل در تمامی موارد قبیح حکم به وجوب دفع نمی‌کند.

دلیل سوّم: حرمت هرآنچه در طریق اضلال قرار می‌گیرد مستفاد از آیهٔ شریفهٔ «و من‌النّاس من یشتری لهوالحدیث لیضلّ عن سبیل‌الله (لقمان / ۶) و از جمله مردمی کسانی هستند که داستانهای بیهوده را می‌خرند تا از راه خدا گمراه سازند. در تفسیر ***مجمع‌البیان*** روایت شده است که نضربن حارث تجارت می‌کرد، او اخبار فارسیان را خریداری کرده برای قریش تعریف می‌کرد و به آنان

می‌گفت محمّد(ص) برای شما قصهٔ عاد و ثمود می‌گوید، اما من قصهٔ رستم و اسفندیار و داستان کسری‌ها را می‌گویم، آنان نیز به داستانسرائی‌های او گوش فرامی‌دادند و استماع قرآن را ترک کردند. واضح است که در آیهٔ شریفه مراد از اشتراءِ و حدیث، خریداری کتب اباطیل و انتشار آنها به قصد دورکردن مردم از قرآن و راه خداست. به‌نظر آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی در ***مصباح‌الفقاهة*** این آیه دلالتی بر حرمت حفظ کتب ضلال ندارد زیرا «اوّلاً مطلب مورد مذمت آیهٔ شریفهٔ «اشتراء حدیث به قصد اضلال» است و چنین معنایی با حفظ کتب ضلال اجنبی است، زیرا به‌ترتیب غایت محرّمه برآن علم نداریم. (به‌عبارت دیگر کسی که با چنین قصدی اشتراءِ لهوالحدیث نکند مشمول آیه نمی‌شود). ثانیاً: بر فرض تسلیم، مفاد آیه حداکثر حرمت اشتراءِ کتب ضلال است و در آن دلالتی بر حرمت ابقاء و حفظ چنین کتبی بعد از خریداری نیست، آنچنان‌که به لحاظ فقهی تصویر فی‌الجمله حرام است اما اقتناء و نگهداری آن حرام نیست، زنا حرام است اما تربیت اولاد زنا حرام نمی‌باشد.»

دلیل چهارم: از «قول زور» در قرآن کریم امر به اجتناب شده است: فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول‌الزور (حج / ۳۰) از ناپاکی بت‌ها و قول زور بپرهیزید. مراد از «زور» کذب و باطل است، و آیه از تفوّه به این دو امر اجتناب داده است. اگر از تفوه و تقوّل الغاء خصومیت کنیم، کتابت را نیز دربرمی‌گیرد بنابراین آیه از کتابت کتب ضلال ما را نهی می‌کند.

اما تمسک به این آیه نیز تمام نمی‌باشد، زیرا حرمت ایجاد قول یا کتابت کذب و باطل دلالتی بر وجوب اتلاف صورت موجوده ندارد آنچنانکه حرمت عمل صورتگری مستلزم وجوب اتلاف صور موجوده نیست. واحدی ملتزم به وجوب اعدام اکاذیب مکتوبه یا حرمت تصرف آنها نشده است با این‌که همگان بر حرمت ایجاد کذب چه در قول و چه در کتابت اتفاق‌نظر دارند.

دلیل پنجم: روایت تحف‌العقول از امام صادق(ع) «خداوند صناعتی را که از آن تنها فساد نتیجه می‌شود حرام کرده است،... یا آنچه به سبب آن کفر در تمامی وجوه معصیت تقویت می‌شود یا بابی که به وهن حق می‌انجامد... چنین اعمالی تعلیم و تعلمشان و عمل به آنها و اخذ اجرت و هر تقلّبی با آنها حرام است.»

این دلیل نیز تمام نیست زیرا اوّلاً روایت مرسله و به لحاظ فقهی ضعیف و غیرقابل استناد است، ثانیاً: حرمت صناعت تلازمی با وجوب اتلاف مصنوع ندارد، و بر حفظ، عنوان «تقلّب» صدق نمی‌کند، و بین حفظ کتب ضلال و ترتب فساد و تقویت کفر عموم من‌وجه است.

دلیل ششم: روایت عبدالملک در تنجیم، وی به امام صادق(ع) شکایت می‌برد که مبتلابه نظر در ستارگان شده است، امام(ع) می‌پرسد آیا برآن اساس حکم می‌کنی؟ پاسخ مثبت می‌دهد، امام می‌فرماید: کتابهایت را بسوزان. بنابراین‌که امر در حدیث برای وجوب باشد نه ارشاد به رهاشدن از ابتلا به حکم‌کردن به نجوم.

اما این روایت نیز دلیل بر حرمت حفظ کتب ضلال نمی‌شود زیرا مقتضای استفصال (طلب تفصیل) در روایت این است که اگر بر ابقای کتب ضلال مفسده‌ای مترتب نشود حفظ آنها حرام

نیست، لذا استدلال به روایت برای اثبات حرمت حفظ مطلقاً، صحیح نیست.

دلیل هفتم: کتب ضلال مشتمل بر بدعت است و دفع آنها از باب نهی از منکر واجب است. این دلیل را محقق اردبیلی در ***مجمع‌الفائدة والبرهان*** آورده است.

اما این دلیل نیز تمام نیست، زیرا اگرچه دفع منکر همانند رفع منکر واجب است، بلکه رفع منکر در حقیقت به دفع منکر در بقاء برمی‌گردد و لکن ظاهر از منکر در مقام، فعل محرّمی است که از شخص صادر می‌شود نه اباطیل مکتوب در کتابها، لذا دلیلی بر وجوب اتلاف نیست. آری، اگر بر حفظ کتب ضلال فعل حرامی مترتب شود، در چنین فرضی اتلاف آنها واجب است.

ادلهٔ هفت‌گانه حرمت حفظ کتب ضلال و نقد آنها برگرفته از درس فقیه عالیقدر استاد آیت‌الله منتظری بود. شیخ یوسف بحرانی فقیه اخباری‌مسلک قرن سیزدهم در فتوا به حرمت حفظ کتب ضلال توقف کرده است، بواسطه فقدان نص معتبر در مقام. به نظر وی تحریم و وجوب از احکام شرعیه است و حکم به وجوب یا حرمت متوقف بر وجود دلیل شرعی است و مجرد استدلالهای شایع در کلمات فقها نزد وی صلاحیت تأسیس احکام شرعیه ندارد. (***الحدائق الناضرة***، ج ۱۸ ص ۱۴۱).

به‌هرحال فقهای معاصر غالباً در برداشت حکم حرمت حفظ کتب ضلال از ادلّه فوق‌الذکر مناقشه کرده‌اند. فقیه بزرگ معاصر در پایان بحث استدلالی خود در زمینهٔ کتب ضلال نتیجه گرفته است: «در این‌گونه زمانها که وسایل طبع و نشر فراوان شده است، اتلاف یک یا چند نسخ از کتب ضلال موجب محو آن یا از بین‌بردن آثارش نمی‌شود، بلکه چه‌بسا دستور به اتلاف موجب توجّه مردم به‌سوی آن کتاب و کثرت رغبت مردم به آن می‌شود، چراکه انسان به آنچه برآن منع شده است حریص است (الانسان حریص علی ما منع) و برعکس حفظ و نشر چنین کتابهایی به واسطهٔ اباطیل و خرافات و احکام واهی موجود در آن موجب وضوح بطلان و ضلالت آن می‌گردد، بنابراین انتشار و تکثیر این‌گونه کتابها از ساده‌ترین راه‌های رفع اضرار آنهاست، بنابراین حفظ این‌گونه کتابها در این هنگام حرام نخواهد بود.»

بنابراین به نظر استاد محترم ما نه‌تنها حفظ کتب ضلال حرام نیست، بلکه بهترین راه مقابله با ضلالت آنها انتشار و تکثیر متعارف آنها جهت وضوح بطلان این‌گونه کتابهاست.

بحث ششم: نسبی‌بودن حکم کتب ضلال. در آراء و فقها در چند ناحیه حکم کتب ضلال نسبت به مکلّفین، ازمنه، و کتب متغیر برگزار شده است. ضلال‌بودن کتاب ذاتی آن نیست. بلکه ضلالت از صفات عرضی یک کتاب است. کتاب واحدی نسبت به یک مکلف کتاب ضلال محسوب می‌شود، اما نسبت به مکلف دیگر ضلال نیست. همان کتاب در زمانی کتاب ضلال است، اما چه‌بسا در زمان دیگر ضلال نباشد. به‌عبارت دیگر ضلال‌بودن از صفات دائمی نیز نمی‌باشد. ممکن است کتابی در جامعه‌ای از مصادیق کتب ضلال باشد و در جامعه‌ای دیگر همان کتاب ضلال محسوب نشود.

از جمله نخستین فقیهانی که اولین‌بار نسبیت حکم کتب ضلال را خاطرنشان ساخته‌اند شهید

ثانی در کتاب ***مسالک‌الافهام*** است. وی افراد صاحب اهلیّت را از افرادی که در شناختن شبهات به ضعف بصیرت مبتلا هستند جدا کرده است. بنابراین کسی که نترسد از خواندن این کتابها گمراه شود در حق وی کتاب ضلال صدق نمی‌کند. بنابراین از واضحات بحث کتب ضلال است که حکم حرمت این کتب نسبت به مکلفین نسبی است.

شیخ عبدالله ممقانی در ***مناهج‌المتقین*** (ص ۲۰۷) دربارهٔ حکم کتب ضلال نوشته است: «و ذلک یختلف باختلاف الاصقاع والازمنة والکتب» حکم کتب ضلال نسبت به سرزمینها، زمانها و کتابها متفاوت است. از رأی این فقیه قاعده‌ای کلی می‌توان استخراج کرد: حکم کتب ضلال به لحاظ زمانی، مکانی و موردی نسبی است. به‌نظر می‌رسد به لحاظ امروزی بتوان سطح فرهنگی یا شرائط فرهنگی را شاخص این نسبت معرفی کرد. با ارتقای سطح فرهنگی جامعه مصادیق کتب ضلال کاستی می‌گیرد و کم می‌شود مراد از زمان و مکان قطعاً چیزی جز شرائط فرهنگی نیست. جامعه‌ای که به لحاظ فرهنگی هاضمهٔ قوی داشته باشد از کتب ضلال کمتر آسیب می‌بیند و اصولاً کمتر کتابهایی مصداق ضلال محسوب خواهند شد. برعکس جامعه‌ای که بنیهٔ فرهنگی آن ضعیف و عقب‌مانده است و همانند اطفال صغیر و نابالغ محسوب می‌شود که از کمترین نسیمی زکام می‌شوند و چه‌بسا با آگاهی از افکار مخالف و مسائل جدید به تردید دچار شود، مصادیق کتب ضلال در آن فراوان خواهد بود. به‌عبارت دیگر تعداد کتب ضلال و سطح فرهنگی در هر جامعه‌ای با یکدیگر نسبت معکوس دارند. به هرحال پذیرش این نکته که ضلالت ذاتی کتب ضلال نیست و به عوامل بیرونی از قبیل خواننده و سطح فرهنگی و شرائط زمانی مکانی جامعه بستگی دارد نتایج فراوان و مبارکی دارد.

نسبی‌بودن را از زاویهٔ دیگری نیز می‌توان مطرح کرد و آن زاویهٔ موضوع کتاب است. زمانی کلام بین‌الادیانی مسئله اصلی بوده و کتب حاوی کفر و الحاد و شرک یا کتب محرف و منسوخ مصادیق اصلی کتب ضلال بوده است. زمانی دیگر کلام بین‌المذاهب مسئله بود و جدالهای مذهبی تعیین‌کنندهٔ چنین مرز و خط قرمزی بوده است. چه‌بسا فروعات فقهی مورد اختلاف مذاهب نیز به مباحث اختلافی کلامی افزوده می‌شده است. امروز مسائل اخلاقی و عفت عمومی ممکن است تعیین‌کننده کتب ضلال از غیرضلال باشد. شاید بتوان معیار استدلالی و فنی‌بودن در کنار ترویجی و تبلیغی‌بودن در کتب اعتقادی و کلامی را خط تمایز فرض کرد. با این همه غرض از بیان این نکات اثبات نسبیت صفت عرضی ضلالت است، همین و بس.

بحث هفتم: زوایای جدید در بحث کتب ضلال. زاویه نگاه فقها تاکنون به بحث کتب ضلال زاویهٔ فردی و فقه و حقوق خصوصی بوده است و از این منظر نگریسته‌اند که مکلّف آیا مجاز به نگهداری، به حافظه‌سپردن، مطالعه، تدریس، تدرّس، استنساخ، خریدوفروش چنین کتابهایی هست یا نه؟ آنچه فقها در بحث خود اثبات کرده‌اند حرمت تکلیفی افعال یادشده نسبت به کتاب و درنتیجهٔ آن حرمت وضعی یعنی فساد معاملات واقع‌شده بر روی چنین کتابهایی است. براین اساس می‌توان

قائل به ممنوعیت مطالعه، نگهداری، انتشار، پخش و خرید و فروش کتب ضلال شد. واضح است که با اختراع ماشین چاپ و تحول شگرفی که در امر انتشار و چاپ کتاب در قرون اخیر پدید آمده از یک سو و تعمیم سواد و ارتقای سطح فرهنگی جوامع مسئله کتاب به‌طور کلّی از نقش و حساسیّت بیشتری برخوردار شده است. جامعه‌ای که می‌خواهد ضوابط فقهی را رعایت کند در شناخت ابعاد مختلف کتب ضلال چه از حیث موضوع و چه از حیث حکم و چه از حیث متعلق حکم نیازمند مطالعهٔ مجدّد است. آنچه تاکنون به اختصار مورد اشاره قرار گرفت آراء فقها فارغ از دو عامل جدید انقلاب در انتشار کتاب و ارتقای سطح فرهنگی جوامع بود.

اطلاع‌رسانی و ارتباطات در عصر جدید از چنان گستردگی و سرعتی برخوردار شده که قطعاً مسائل جدیدی را با خود به‌همراه آورده است و سیمای بسیاری از مسائل گذشته را دگرگون کرده و برخی مسائل گذاشته را سالبه به انتفاء موضوع کرده است. اگر ابعاد ژرف این انقلاب در ارتباطات را درک کنیم اذعان خواهیم کرد که بر فرض پذیرش مطالبی به‌عنوان مطالب ضلال پخش و انتشار آن غالباً غیرقابل کنترل است و می‌باید بیشتر به فکر چاره‌اندیشی برای واکسینه‌شدن جامعه و خوانندگان در برابر آن بود، و ممنوعیت انتشار و حرمت پخش چندان سازگار نیست. اما مهمتر از این، درک صحیحی از مفهوم ضلالت است. به‌راستی آیا در حوزهٔ مباحث نظری و به‌شیوهٔ استدلالی و فنی فارغ از این‌که به کتاب به چه نتیجه‌ای می‌رسد می‌توان قائل به ضلالت کتابی شد؟ فکر نمی‌کنم پاسخ مثبت باشد. با دو قید حوزهٔ مباحث نظری و شیوهٔ استدلالی و فنی کتابی بنام کتاب ضلال نخواهیم داشت. در حوزه‌های دیگر نیز ضابطهٔ ضلالت، عقلایی و عرفی است نه شرعی و تعبدی، این نکتهٔ مهمی است که در هر عصر و جامعه‌ای عقل جمعی ضوابطی را برای بهداشت و سلامت فضای نشر الزام و ایجاب می‌کند. مثلاً جامعه‌ای که به اخلاق دینی پابند است کتب منافی عفت عمومی را برنمی‌تابد. به‌هرحال به‌نظر می‌رسد بحث کتب ضلال چه در ناحیهٔ موضوع و چه در ناحیهٔ متعلق حکم امری کاملاً عقلایی و غیرتعبدی است و حکم شرعی مترتب بر چنین موضوع و متعلق حکمی بشدت از ضوابط عقلایی متأثر خواهد بود. و با عنایت به ضوابط عقلایی بهداشت نشر و کتاب، طبیعت چنین بحثی تحول و تغییر جدی خواهد یافت.

بحث هشتم: نسبت بحث کتب ضاله با بحث نظارت بر کتاب. بحث کتب ضاله با بحث نظارت بر کتاب تفاوت دارد. اولی از مباحث سنتی فقه است، اما دوّمی از مسائل مستحدثه است چه به لحاظ موضوع و چه به لحاظ حکم. لذا در کتب رایج فقهی بحث «نظارت از کتاب» سابقه ندارد. البته مستحدثه‌بودن مسئله نظارت بر کتاب و بی‌سابقه‌بودن آن معنایش این نیست که نمی‌توان در این باره بحث فقهی کرد. با این همه این دو بحث با هم ارتباط دارند و در استنباط مسئله دوّم می‌توان از نتایج مسئلهٔ اوّل استفاده کرد.

بحث فقهی نظارت بر کتاب زمانی مطرح می‌شود که یا دینداران در جامعه حکومت دینی تشکیل داده باشند یا با این‌که حکومت دینی اقامه نکرده باشند، اما به آن میزان از اقتدار رسیده باشند

که جامعهٔ مدنی متشکّل از دینداران مطالبات خود را به‌مثابهٔ قانون در جامعه اعمال کند. به‌عبارت دیگر بحث «نظارت بر کتاب» از منظر دین از مسائل حقوق عمومی یا فقه عمومی است. برخلاف بحث کتب ضلال که از مباحث حقوق خصوصی یا فقه خصوصی بود. در بحث نظارت بر کتاب چند مسئله قابل مطرح است: نظارت بر کتاب به چه دلیلی ضرورت دارد؟ آیا اصولاً نظارت بر کتاب لازم است؟ آیا همه‌جا و در همهٔ موارد نظارت بر کتاب لازم و ضروری است؟ آیا نظارت بر کتاب امری عقلایی است یا تعبدی و توقیفی؟ آیا در انتشار کتاب اصل بر برائت و حکمیت است یا اصل بر منع و حرمت است؟ مراد از نظارت چیست؟ نظارت قبل از نشر یا نظارت بعد از نشر؟ وضع مقررات و قانون نظارت بر کتاب برعهدهٔ کیست؟ چه نهادی صلاحیت وضع چنین قانون، مقررات یا آیین‌نامه‌ای را دارد؟ چه کسانی ناظر بر کتاب هستند؟ آیا قوهٔ مجریه یا نمایندهٔ قوهٔ مجریهٔ حاکمیت وظیفهٔ نظارت بر کتاب را به‌عهده دارد یا نظارت بر کتاب فعلی قضایی و حقوقی است و کار بخشی از قوهٔ قضاییه است؟ یا این‌که باید قائل به تفصیل شد؟ مبانی دینی و ادلهٔ فقهی ممیزی و سانسور کتاب کدام است؟

سؤالات فوق‌الذکر اموری است که می‌باید در بحث نظارت بر کتاب مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند. تفاوت و در عین حال ارتباط این مباحث با مباحث کتب ضلال واضح است. در بحث از کتب ضلال تکیه بحث بر تکلیف خواننده بود، حال آنکه در این بحث تکیه بر ناظر و ناشر است. و این تفاوت مهمّی است. فکر می‌کنم سه رکن نظارت بر کتاب عبارت باشند از پدیدهٔ کتاب، ناشر و بالاخره ناظر. و ادامهٔ بحث نیز مناسب است حول این سه محور دور بزند.

اما قبل از آغاز بحث نظارت بر کتاب مناسب است به موضع این بحث در مجموعه قوانین اساسی ایران اشاره کنم: اصل بیستم قانون اساسی مشروطیت مقرّر می‌دارد: «عامهٔ مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضرّه به دین مبین اسلام، آزاد و ممیّزی در آنها ممنوع است.» عامه مطبوعات کتاب، روزنامه و مجلّه را شامل می‌شود. قانونگذار کتب ضلال را از فقه وام گرفته با همهٔ مشکلاتش، اما مراد از مواد مضرّه به دین مبین اسلام چیست؟ ظاهراً در این معطوف تفسیری به کتب ضلال همهٔ ابهامات بحث کتب ضلال باقی است.

اصل بیست و چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مقرر می‌دارد: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخلّ به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند، تفصیل آن را قانون معین می‌کند.» اخلال به مبانی اسلام و اخلال به حقوق عمومی به‌مراتب واضح‌تر از «کتب ضلال و مواد مضرّه به دین مبین اسلام» است. اوّلاً به‌کارگیری واژهٔ «اضلال» به جای ضلال و مضرّ کمی (و البته نه کاملاً) دقیق‌تر است، ثانیاً مبانی اسلام به مراتب اخص از دین مبین اسلام است. ثالثاً اضافه‌شدن اخلال در حقوق عمومی در کنار اضلال در مبانی اسلام توجه مبارکی به حقوق بشر فراتر از عقیده و مذهب است. با این همه هردو واژه کلی است و باید دید قانون عادی چگونه این دو واژه را تحدید و منضبط و قانونمند کرده از اعمال سلایق جلوگیری کرده است.

● در کشور ما با توجه به این‌که یک دولت دینی حاکم است، مبانی دینی نظارت بر نشر کتاب کدامند؟ ادلهٔ این نظارت چیست؟ این نظارت به چه دلیل دینی، فقهی و حقوقی باید صورت بگیرد؟ از دیدگاه فقهی، حد و مرز اعمال نظارت بر چاپ و نشر کتاب چیست؟ ملاکهای اضلال در مبانی اسلام چیست و چگونه می‌توان این ملاکها را تشخیص داد؟ فکر می‌کنید تا چه حد مسائل فقهی کتب ضلال و نظارت بر کتاب در مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی رعایت شده است؟ به لحاظ دینی تا چه مجاز به دست‌بردن و به اصطلاح ممیزی و سانسور کتب ادبی به‌ویژه در ترجمهٔ ادبیات جهان هستیم؟

○ بحث نظارت بر کتاب را در قالب چند مسئله مطرح می‌کنم.

مسئلهٔ اوّل: مراد از نظارت بر کتاب چیست؟ و با چه روشهایی محقق می‌شود؟ نظارت بر کتاب فعالیتی است جهت سلامت و بهداشت بازار نشر و انطباق آن بر موازین و قوانین جامعه. نظارت بر کتاب به دو شیوهٔ متفاوت امکان اعمال دارد.

یک: نظارت قبل از نشر، یعنی این‌که کلیه کتابها قبل از انتشار مورد بررسی و مطالعهٔ ناظرین قرار گیرند، کتبی مجاز به انتشار تشخیص داده شوند و اجازه نشر بگیرند، کتبی پس از ممیزی، سانسور و تغییرات جزئی چنین اجازه‌ای را کسب کنند و کتبی مشمول تغییرات کلی یا ممنوع‌الانتشار تشخیص داده شوند.

دو: روش نظارت پس از انتشار. به این معنی که اصل بر آزادی انتشار کتاب است، کتابها قبل از انتشار توسط هیچ مرجعی بررسی نمی‌شود، اما اگر کتابی پس از انتشار مخالف با قانون تشخیص داده شد از سوی ناظرین از کتاب شکایت می‌شود، در دادگاه صالح به این شکایت با حضور هیئت منصفه رسیدگی و حکم مقتضی صادر می‌شود.

به‌نظر می‌رسد هریک از این دو روش، اصلی متناسب با خود دارد. روش اول مبتنی بر این اصل است: انتشار کتاب ممنوع است مگر آنکه خلاف آن تشخیص داده شود. یا به‌عبارت دیگر اصل بر ممنوعیت و حظر و حرمت است، مگر این‌که صلاحیت کتابی جهت انتشار احراز شود. لذا نظارت قبل از نشر «نظارت استصوابی» است، بدون تصویب ناظرین کتاب نمی‌تواند منتشر شود. حال آنکه روش دوّم مبتنی بر اصل برائت و حلیت است. انتشار کتاب مجاز است مگر آنکه خلاف آن تشخیص داده شود. تنها وقوع تخلف می‌تواند باعث شود از انتشار کتابی جلوگیری به‌عمل آید. نظارت قبل از نشر در این روش استطلاعی است، یعنی تنها به ناظرین اطلاع داده می‌شود که در کتاب منتشر شده است و نسخه‌هایی از کتاب منتشرشده برای اطلاع ناظرین ارسال می‌شود.

بنابر روش اوّل نظارت استصوابی بر کتاب، فعلی اجرایی است که غالباً از سوی نمایندهٔ قوهٔ مجریه و حکومت صورت می‌گیرد و متعلق به حکومتهای ایدئولوژیک و قائل به مهندسی فرهنگی است. اما روش دوّم نظارت فعلی قضایی است و از سوی نمایندهٔ قوهٔ قضاییه صورت می‌گیرد. زمانی منع از انتشار صورت می‌گیرد که یک تخلف قضایی با همهٔ شرایطش در دادگاه صالحه اثبات شود.

منع از انتشار یک مجازات است و مجازات تنها از سوی دادگاه صالحه براساس قانون اعمال می‌شود.

متناسب با خوانندگان نابالغ یعنی در حوزهٔ کودکان و نوجوانان نظارت قبل از نشر است. اما متناسب با خوانندگان بالغ و رشید ــ یعنی در حوزهٔ بزرگسالان ــ نظارت پس از نشر است.

نظارت بر تولیدات فرهنگی امری تعبدی و توقیفی نیست، امری عقلایی است که مورد امضای شرع نیز هست. ضوابط و روش نظارت را می‌باید از سیرهٔ عقلا بدست آورد نه از متون دینی. روشهایی عقلایی را بر عمومات و اطلاقات و قواعد دینی عرضه می‌کنیم و درنهایت قوانین چنین نظارتی قابل تدوین و تنظیم خواهد بود. وضع قانون نظارت بر کتاب به‌عهدهٔ قوهٔ مقنّنه جامعه است.

من نظارت بر کتاب قبل از نشر از سوی قوّهٔ مجریه را خارج از حوزهٔ کتاب کودکان و نوجوانان نادرست می‌دانم. یعنی غیرعقلایی، و درنتیجه غیرشرعی بلکه مضرّ و مفسده‌آور. اوّلاً عقلاً و شرعاً اصل بر برائت و اباحه است و انتشار کتاب نیز مانند دیگر افعال بشری محکوم به برائت و اباحه است ثانیاً منع از انتشار مجازاتی است که تنها باید در دادگاه صالحه اثبات شود، ثالثاً جامعهٔ رشید و بالغ نظارت قبل از نشر را برنمی‌تابد. رابعاً نظارت قبل از نشر نوعی تفتیش عقیده است که شرعاً و عقلاً ممنوع است. خامساً هیچ‌کس حق ندارد به نویسنده یا ناشری امر کند، این‌گونه بنویسد یا آن‌گونه ننویسد. آری اگر مجرمانه‌بودن مطلبی اثبات شد، مجازات قانونی اعمال می‌گردد. سادساً دخالت حکومتها در امر نشر و اعمال سلایق سیاسی به ناشرین و نویسندگان جداً مخاطره‌آمیز و مفسده‌انگیز است. به هرحال آنچه را با مبانی شرعی و عقلایی سازگار می‌یابم روش نظارت قضایی بعد از نشر (به‌استثنای حوزهٔ کتاب کودکان و نوجوانان) است.

مسئلهٔ دوّم: بررسی دینی و فقهی قوانین جاری کشور دربارهٔ کتاب. به اصل آزادی کتاب و مطبوعات در قانون اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی اشاره کردم. ظاهراً آنچه تفسیر اصل ۲۴ قانون اساسی را به‌عهده دارد مصوّبه اردیبهشت ۱۳۶۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی است که عنوان آن اهداف و سیاستها و ضوابط نشر کتاب است. دربارهٔ این مصوّبه از دو زاویه می‌توان سخن گفت یکی مرجع تصویب‌کنندهٔ آن و دیگر محتوای این مصوبه.

به لحاظ مرجع تصویب، مطابق اصول ۵۸ و ۸۵ قانون اساسی وضع قوانین عادی تنها از طریق مجلس شورای اسلامی میسر است و این اختیار قانونگذاری را نمی‌تواند به شخص یا هیأتی واگذار کند. لذا شورای عالی انقلاب فرهنگی صلاحیت تصویب قانون، مقررات، آیین‌نامه و هیچ امر الزامی ندارد و اصولاً نهادی غیرقانونی است و شأنی بیش از مشورت یا هماهنگی نمی‌تواند داشته باشد و مصوّبات آن نه قانون است نه در حکم قانون.

اما به لحاظ محتوا در ذیل مادهٔ ۳ این مصوبه آمده است: «کتبی که به‌شرح ذیل مخلّ به مبانی اسلام و حقوق عمومی باشد شایستهٔ نشر نیست:

الف: تبلیغ و ترویج الحاد و انکار مبانی دین. ب: ترویج فحشا و فساد اخلاقی. ج: برانگیختن

جامعه به قیام علیه نظام جمهوری اسلامی ایران و ضدیت با آن. د: ترویج و تبلیغ طرحهای گروههای محارب و غیرقانونی و فرق ضالّه، همچنین دفاع از نظام سلطنتی و استبدادی و استکباری. ه: ایجاد آشوب و درگیری در میان طوائف قومی و مذهبی و یا اخلال در وحدت جامعه و تمامیت ارضی کشور. و: تمسخر و تضعیف غرور ملی و روح وطن‌دوستی و ایجاد روحیهٔ خودباختگی در برابر فرهنگ و تمدّن و نظامات استعماری غربی و شرقی. ز: تبلیغ وابستگی به یکی از قدرتهای جهانی و ضدیت با خط مشی و بینش مبتنی بر حفظ استقلال کشور.

تبصرهٔ ۱: ملاک منع در حکم به اضلال به مبانی اسلام و حقوق عمومی و اضلال در مورد کتب مضلّه تأثیر و فعلیت است.

تبصرهٔ ۲: موارد ذیل از شمول بندهای مذکور در «حدود قانونی» خارج است: الف: کتب تحقیقی و علمی در زمینهٔ منکاتب الحادی و غیرآن که فاقد موضع‌گیری تبلیغی و ترویجی باشد. ب: تبیین مسائل مورد نیاز جامعه در زمینه‌های اخلاقی و جنسی به‌دور از تحریک و ابتذال و به شیوهٔ علمی جهت آموزش و شناخت و نیز وقتی که در کتب ادبی ترسیم و بیان صحنه‌های فساد با رعایت عفت قلم و بیان غیرمحرک و شهوانی به منظور انتقال پیامی مثبت و عبرت‌آور، اجتناب‌ناپذیر باشد. ج: طرح اشکالات و انتقادات و بیان نارسایی‌ها در جمهوری اسلامی جهت ریشه‌یابی و شناخت دقیق‌تر مسائل و دستیابی به راه‌حلهای مناسب و سازنده با بیان استدلالی و اصلاح‌طلبانه بدون توهین و افترا. د: طرح و نقل افکار و گفتار و مواضع فکری و عملی مخالفان انقلاب و نظام به منظور بررسی محققانه و عالمانهٔ آراء و اندیشه‌های آنان. ه: کتب علمی و استدلال و عقیدتی که محرک احساسات منفی و برهم‌زنندهٔ اساس وحدت در میان اقوام و فرق مختلف کشور نباشد. و: نقد و نفی آداب و سنن غلط و انحرافی به قصد اصلاح و بدون شائبه‌های سیاسی و استعماری.

تبصرهٔ ۳: انتشار کتب موضوع ماده ۳ و کتب دیگر، در صورتی که آثار منفی ناشی از مطالب مندرج در آنها با افزودن مقدمه و توضیحات محققانه و مناسب برطرف شده باشد، بلامانع خواهد بود.»

این ضوابط فی‌الجمله به لحاظ دینی قابل دفاع است اما مشکل اساسی در مادهٔ ۴ و ۶ این مصوبه است که «مسئولیت اجرای این سیاستها و ضوابط را به‌عهدهٔ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی گذاشته که این وزارتخانه هیئت نظارتی متشکل از حداقل پنج نفر را منصوب نماید.» این هیئت نظارت منصوب نمایندهٔ قوهٔ مجریه است، به‌عبارت دیگر امر نظارت بر کتاب «دولتی» است حال آنکه وجود نمایندهٔ وزارت ارشاد به‌عنوان نمایندهٔ دولت در این هیئت کافی است و چنین هیئتی باید نمایندهٔ عالمان دین، ناشران، نویسندگان و افکار عمومی باشد. اما با این همه این مصوبه نه‌تنها صراحتی در نظارت قبل از نشر ندارد، بلکه به قرینهٔ مقابله با کتب کودکان، این نظارت پس از نشر است، زیرا تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۵ مقرر داشته است: «نظارت هیئت مزبور از حیث شکل و محتوای کتب کودکان و نوجوانان و انطباق آنها با فرهنگ اسلامی و ایرانی و اصول تربیتی خواهد بود، و این نظارت باید قبل از چاپ و نشر کتاب انجام گیرد.»

اگر خارج از کتب کودکان، نظارت قبل از چاپ و نشر لازم بود می‌باید تصریح می‌شد، لذا مطابق این مصوبه نظارت قبل از چاپ و نشر (در غیر کتب کودکان) غیرقانونی است. متأسفانه نحوهٔ نظارت بر کتاب در چندسال اخیر غیرقانونی، غیرشرعی و غیرعقلایی و باعث وهن نظام اسلامی بوده است. اجرای سلائق تنگ‌نظرانهٔ شخصی که در مقابل هیچ مرجع قانونی پاسخگو نبوده است و همچون موریانه و طاعون بر صنعت نشر مملکت سنگینی کرده است. راستی چه فرقی است بین کتاب و مطبوعات ادواری. چراکتاب هم مانند مطبوعات ادواری تحت نظارت پس از نشر (نظارت قضایی) نباشد؟! به‌هرحال آنچه در آن سالیان سیاه فرهنگ بر کتاب رفته است، مستند فقهی و دینی ندارد. حال آنکه در بند ۱ و ۲ مادهٔ ۳ همین مصوّبه آمده است: «کتب و نشریات طبق اصل ۲۴ قانون اساسی در بیان مطالب آزادند، دولت و همهٔ ارکان حکومت موظفند که براساس قانون از حریم آزادی کتاب و نشریات مجاز حمایت کنند.»

مسئلهٔ سوّم: «مخلّ به مبانی اسلام» محتاج توضیح است. مبانی دین مرادف اصول اعتقادی نیست، اعم از آن است. ظاهراً ضروریات دین ولو از احکام عملی باشد را نیز دربرمی‌گیرد. منتهی اضلال در مبانی به شکل ترویج و تبلیغ الحاد مشکل دارد، اما به‌صورت تحقیق علمی و نظری و فنی مشکلی ندارد، چراکه قوت برهانی اسلام به میزانی است که بلافاصله جواب مناسب از سوی علمای دین ارائه می‌شود. آری اگر کسی به شیوهٔ تمسخر و استهزاء و اهانت، با اعتقادات دینی بازی کند، بحث علمی نکند، تخریب کند بدون استدلال و برهان، این حکم دیگری دارد.

اما در مورد کتب ادبی، گلستان سعدی که از مفاخر ادب فارسی است، بابی در عشق و جوانی دارد، هکذا در کتب عرفانی و ادبی قطعاتی دیده می‌شود که اگر بدست ممیزی‌های تنگ‌نظر سالهای فرهنگ سیاه می‌افتاد هیچیک اجازهٔ نشر نمی‌یافت یا امر به سانسور می‌شد، راستی آیا کتابخوانان ما از این‌گونه آثار به ضلالت افتاده‌اند، منحرف شده‌اند؟! چه کسی می‌تواند اثبات کند؟ عشق جزئی از زندگی انسانی است، زندگی طبیعی بشری خالی از مفاسد و ناپاکی نیست، انعکاسی واقعی این زندگی بشری نیز حاوی چنین ناپاکی‌هایی هست، در گزارش واقع‌گرایانه اگر مرزهای اخلاقی و عفت عمومی رعایت شود هیچ مشکلی ندارد. اگر هیئت نظارت بر کتاب (که اثبات کردم می‌باید بعد از انتشار باشد) کتابشناس و دین‌شناس و هنرشناس و ادب‌شناس باشد و قرار باشد به قانون نه به سلیقه عمل کند، مشکلی در کار نخواهد بود. اگر ما بجای سختگیری در مورد کتاب آن هم قبل از نشر شخصیت ناشران را به رسمیت بشناسیم و به آنها بها بدهیم و در مقابل اختیار از آنان مسئولیت بخواهیم، خود ناشران بهترین ضابطان بهداشت و سلامت بازار نشر خواهند بود. نظارت قضایی بعد از نشر نشان می‌دهد که به‌سادگی نمی‌توان کتاب را با حربهٔ ممیزی و سانسور ممنوع کرد، هزینه دارد و حکومت می‌باید حاضر به پرداخت هزینه‌های معنوی و مادی ممیزی و سانسور باشد.

در ترجمهٔ ادبیات خارجی اگر هیئت نظارتِ صاحب صلاحیت، قطعه‌ای را مناسب نشر تشخیص نداد، حتماً می‌باید در پاورقی توضیح دهد یا در متن با قید چند نقطه تذکر دهد که جمله یا

جملاتی از اینجا حذف شده است، حذف قطعاتی از کتاب بدون تذکر شرعاً و عقلاً ممنوع است. متأسفانه این رویهٔ قیم‌مآبانه حتی از سوی برخی ناشران دینی نیز مشاهده می‌شود. در چاپ کتاب فقهی مرحوم آیت‌الله اراکی یعنی تقریر دروس استادشان مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی ***کتاب البیع***، در بحث ولایت فقیه ناشر بدون هیچ توضیحی نقد این دو فقیه بر ادلهٔ ولایت فقیه را حذف کرده، وقتی چنین جفایی به کتب استوانه‌های فقاهت می‌شود معلوم است نسبت به دیگران چه ظلمهایی رفته است. امیدوارم در دولت جدید مسئله نظارت بر کتاب سامان شرعی، قانونی و عقلایی بیابد. ان‌شاءالله.

بررسی حقوقی فقهی جرم سیاسی و جرم مطبوعاتی[1]

اصل یکصد و شصت و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۵۸ و با لحاظ اصلاحات ۱۳۶۸) مقرر داشته است: «رسیدگی به جرائم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیئت منصفه در محاکم دادگستری صورت می‌گیرد. نحوهٔ انتخاب، شرائط و اختیارات هیئت منصفه و تعریف جرم سیاسی را قانون براساس موازین اسلامی معین می‌کند.»

مصوبهٔ شورای انقلاب مورخ ۱۳۵۸ تحت عنوان لایحهٔ قانونی مطبوعات، و نیز قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴ مجلس شورای اسلامی به تعیین ضوابط و نحوهٔ رسیدگی به جرائم مطبوعاتی پرداخته است. اما تعریف جرم سیاسی و نحوهٔ انتخاب، شرائط و اختیارات هیئت منصفهٔ آن پس از گذشت بیست‌سال هنوز در هاله‌ای از ابهام است. تنها قانونی که پس از انقلاب در زمینهٔ جرائم سیاسی در دست است لایحهٔ قانونی رفع آثار محکومیت‌های سیاسی مصوب ۱۳۵۸/۱/۷ شورای انقلاب است: «محکومیت کلیهٔ کسانی که به‌عنوان اقدام علیه امنیت کشور و اهانت به مقام سلطنت و ضدیت با مشروطه و اتهامات سیاسی دیگر تا تاریخ ۱۳۵۷/۱۱/۱۶ به محکومیت قطعی محکوم شده‌اند کان لم یکن تلقی می‌شوند...». این خلأ سؤال‌برانگیز حقوقی درحالی است که اوّلاً بسیاری از مقامات عالیهٔ جمهوری اسلامی به کرّات اعلام داشته‌اند ما در ایران حتی یک زندانی سیاسی هم نداریم! ثانیاً برخی از شاخصین و فعالان فکری، فرهنگی و سیاسی جامعه به اتهامات واهی توسط دادگاه انقلاب و احیاناً دادگاه ویژهٔ روحانیت به حبس، حصر یا محرومیت‌های اجتماعی محکوم شده‌اند. و مسئولان قضایی کشور تجاهل العارف می‌کنند و با استناد به مواد مشخصی از قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ و ۱۳۷۵ هر مخالفت و اظهارنظر سیاسی متفاوت با سلیقهٔ حاکمیت سرکوب می‌شود. از دو حال خارج نیست یا در ایران در بیست‌سالهٔ اخیر جرم سیاسی به‌وقوع نپیوسته، یعنی مدینهٔ فاضله داریم و خودمان خبر نداریم، یا این‌که حاکمیت ترجیح می‌دهد با مسکوت‌گذاشتن قانون جرم سیاسی، مخالفان قانونی سیاسی خود را بدون رعایت تشریفات قانونی از صحنه حذف نماید.

فارغ از بررسی سیاسی وضع نامطلوب موجود، قصد آن دارم که به بررسی مبانی فقهی حقوقی جرائم سیاسی و جرائم مطبوعاتی بپردازم و به سؤالاتی از این دست پاسخ دهم: آیا در متون فقهی

---

۱. تحریر مطالب ابرازشده در «همایش بررسی جرم سیاسی در ایران»، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۸ آذر ۱۳۷۷ و میزگرد «جرم مطبوعاتی، جرم سیاسی، کنکاش حقوقی» هفته‌نامهٔ *آبان*، تهران ۳ و ۱۰ بهمن ۱۳۷۷.

جرم مطبوعاتی یا جرم سیاسی مورد بحث قرار گرفته است؟ اگر پاسخ مثبت است فقیهان چه ضوابط و مشخصاتی برای این دو جرم برشمرده‌اند و چه شرایطی را برای مرجع رسیدگی‌کنندهٔ آن تعیین کرده‌اند؟ اگر پاسخ منفی است علت عدم عنایت فقیهان به این دو جرم چه بوده است؟ در منابع اسلامی چه عمومات و اطلاقات و یا چه قواعدی می‌تواند در تبیین ابعاد مختلف جرائم سیاسی و مطبوعاتی به‌کار آید؟ از آنجا که قانونگذار در ذیل اصل ۱۶۸ قانون اساسی، قانونگذار عادی را ملزم به رعایت موازین اسلامی در تعریف جرم سیاسی و هیئت منصفه آن کرده است، این موازین اسلامی چیست؟ اصولاً آیا قواعد و مسائل فقهی در چنین زمینه‌هایی یعنی جرائم سیاسی و مطبوعاتی از سنخ امور تعبدی و توقیفی و تأسیسی است که تنها با رجوع به شارع تکلیف آن تعیین می‌شود یا این‌که از جمله مسائل عقلایی و امضایی است؟ کاستی‌ها و نقائص قوانین موجود در حوزهٔ جرائم سیاسی و مطبوعاتی کدام است؟

۱. جرم سیاسی

ابتدا به پاسخگویی سؤالات فوق‌الذکر دربارهٔ جرائم سیاسی می‌پردازم. مراد از جرم سیاسی فعل یا ترک فعلی است که مطابق قوانین موضوعهٔ جامعه قابل مجازات است، به‌شرط این‌که با انگیزهٔ سیاسی و به شیوهٔ مسالمت‌آمیز علیه نظام سیاسی مستقر یا حقوق عمومی و آزادی‌های قانونی شهروندان انجام شود و مقصود از آن نفع شخصی نباشد. در این تعریف چند مؤلّفه مطرح است:

اول اینکه: جرم سیاسی فعل یا ترک فعلی است که مطابق قوانین آن جامعه جرم محسوب می‌شود و برایش مجازات پیش‌بینی شده به‌عبارت دیگر جرم سیاسی یکی از اقسام جرائم است و درضمن قوانین موضوعه احصاء شده است، و عنوان مجرمانه و مجازات آن به افکار عمومی ابلاغ شده است، و بدون چنین ابلاغی فعل یا ترک فعل جرم نیست.

دوم اینکه: وجه تمایز جرم سیاسی با دیگر جرائم در این است که عامل در عمل فرد نفع شخصی ندارد، بلکه انگیزهٔ سیاسی دارد، قصد تغییر ساختار سیاسی را دارد و مدیریت کلان جامعه را نمی‌پسندد. به‌عبارت دیگر مجرم سیاسی نیت خیرخواهانه و اصلاح‌طلبانه دارد و انگیزه منفعت‌طلبانه و مجرمانه ندارد.

سوّم: چنین عمل مجرمانه‌ای بر ضد دو امر ممکن است انجام شود یکی نظم مستقر سیاسی، مدیریت، دولت، حاکمیت؛ و دیگری حقوق و آزادی‌های قانونی شهروندان. یعنی آنکه از جرم سیاسی متضرر می‌شود یا دولت است یا ملت.

چهارم: عمل مجرمانه‌ای که با انگیزهٔ سیاسی علیه حاکمیت یا ملت انجام می‌گیرد به دو شیوه ممکن است صورت بگیرد یکی شیوهٔ مسالمت‌آمیز و دیگری شیوهٔ خشونت‌آمیز. اولی جرم سیاسی است، اما دوّمی از شمول تعریف جرم سیاسی بیرون است. لذا عملیات نظامی، شبه‌نظامی، سوءقصد به مقامات سیاسی، ترور، بمب‌گذاری، آدم‌ربایی، هواپیماربایی، سرقت، خرابکاری، غارت،

جاسوسی حتی با انگیزهٔ سیاسی جرم سیاسی محسوب نمی‌شود. توسل به شیوه‌های خشونت‌بار، جرم را از دائره جرم سیاسی بیرون کرده، وارد دائره جرائم امنیتی می‌کند.

در سه مؤلفهٔ اخیر جرم سیاسی (یعنی اوّلاً انگیزهٔ سیاسی، نیت خیرخواهانه و نبود منفعت شخصی و ثانیاً ضدیت با حاکمیت سیاسی یا حقوق و آزادی‌های قانونی شهروندان و ثالثاً توسل به شیوه‌های مسالمت‌آمیز) بحثی نیست، یا کمتر بحث و اختلاف است، مشکل در مؤلفهٔ اوّل است یعنی، آنچه فعلی با انگیزهٔ سیاسی علیه حاکمیت با شیوهٔ مسالمت‌آمیز را جرم سیاسی می‌کند، این است که چنین فعلی به لحاظ قوانین موضوعهٔ آن جامعه جرم محسوب شود و قابل مجازات باشد. جوامع باز و پیشرفته با گسترده کردن مجال فعالیتهای سیاسی مخالفت قانونی با دولت را به رسمیت می‌شناسند، فعالیت به‌خاطر به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی از مجاری قانونی نه‌تنها جرم نمی‌شمارند که به لحاظ اجتماعی مستحسن به‌شمار می‌آید. انتقاد و عیان‌کردن کاستی‌های حکومت از امتیازات مطبوعات جوامع آزاد شمرده می‌شود. نقد علمی مبانی سیاسی حاکمیت، حتی انتقاد نظری از قانون اساسی و نظام سیاسی جامعه آزاد است و جرم به‌حساب نمی‌آید.

با توجه به این‌که در چنین جوامعی قدرت سیاسی مادام‌العمر نیست، بلکه ادواری است و در مدت مشخص زمانی به فرد یا افراد دیگر انتقال می‌یابد، هیچکس مساوی نظام سیاسی محسوب نمی‌شود و هرکسی هرچند عالی‌رتبه‌ترین فرد نظام سیاسی مافوق انتقاد و مافوق قانون به‌حساب نمی‌آید. در جامعه‌ای که حاکمیت واقعاً نمایندهٔ ملت باشد، و حدوثاً و بقائاً مولود ملت باشد و دائماً تحت نظارت ملت باشد و آزادی نهادینه‌شده باشد، و قدرت سیاسی به‌طور ادواری در میان واجد شرائط بچرخد، حوزهٔ جرم سیاسی بسیار محدود می‌شود، و چه‌بسا اگر ملاکهای دمکراسی در جامعه‌ای به سقف مطلوب برسد، اصولاً جرم سیاسی حذف شود. چون شهروندان فعالیتهای سیاسی خود را آزادانه و با اختیار کامل در مجاری قانونی سامان می‌بخشند و در صورت تخلف مجازات می‌شوند، قانونگذار برای چنین تخلفاتی از پیش تسهیلات لازم را پیش‌بینی کرده است، در چنین جوامعی کلیه جرائم با حضور هیئت منصفه بررسی می‌شود، لذا در جوامع باز و دمکراتیک نیازی به تفکیک جرم سیاسی از دیگر جرائم نیست.

مسئله جرم سیاسی مختص به جوامع بسته یا جوامع در حال گذار است، که اولاً قوانین آن دمکراتیک نیست، یعنی اموری را جرم دانسته که در یک جامعهٔ باز «فعالیت متعارف سیاسی» محسوب می‌شود، ثانیاً از آنجا که حاکمیت (حدوثاً یا بقائاً) چندان متکی به مردم نیست، از تحمل مخالف قانونی عاجز است. و عملاً از قوانین درست یا قوانین مبهم و دوپهلو تفسیر مضیق می‌کند. اگر در چنین جوامعی جامعهٔ مدنی بتواند پا بگیرد و به افکار عمومی سروسامان دهد و هیئت منصفه واقعی به دادگاه‌ها بفرستد، با تفکیک جرائم سیاسی از جرام دیگر تسهیلاتی برای متهم سیاسی قائل می‌شود.

در چنین جامعه‌ای نزاع واقعی بین اصلاح‌طلبان و اقتدارطلبان درگیر است. اقتدارطلبان که غالب

مراکز قدرت را در اختیار دارند هیچ انتقادی را برنمی‌تابند، هر انتقادی به مقامات حکومتی را توهین قلمداد می‌کنند، هر نقدی علیه حاکمیت یا هر انتقادی از نظام سیاسی را اقدام ضدامنیتی، اقدام علیه امنیت ملّی، براندازی، فعالیت علیه نظام معنی می‌کنند. هر فعالیت سیاسی مخالف با سلیقهٔ حاکمیت را توطئه قلمداد می‌کنند.

اگر میزان اقتدار جامعهٔ مدنی در چنین سرزمینی به اندازه‌ای رسیده باشد که بتواند نمایندگان افکار عمومی را به‌عنوان هیئت منصفه به دادگاه بفرستد، واضح است که در موارد یادشده، چنین اموری را جرم به‌حساب نمی‌آورند، و اگر جامعهٔ مدنی به چنان درجه‌ای از اقتدار نرسیده باشد و دادگاه‌ها بدون حضور هیئت منصفه یا هیئت منصفهٔ غیرواقعی و فرمایشی تشکیل شود، در تمامی موارد یادشده، منتقد، معترض قانونی سیاسی و فعال سیاسی را مجرم شناخته، غالباً به اشدّ مجازات محکوم می‌کند. حاکمیت‌های اقتدارطلب و مستبد همواره مخالفین قانونی خود را مخالف امنیت ملی یا ضدمصالح عمومی و درنهایت خرابکار معرفی می‌کنند در چنین جوامعی فعالیت سیاسی تنها به معنای حمایت و تأیید از عملکرد حاکمیت مجاز است و هرگونه انتقاد و مخالفت به محرومیت از حقوق اجتماعی و حبس و گاهی حذف فیزیکی منتهی می‌شود.

بررسی فقهی جرم سیاسی

در مراجعه به متون فقهی درمی‌یابیم جرائم به جرم سیاسی و غیرسیاسی تفکیک نشده است و اصولاً از جرم سیاسی به اصطلاحی که گذشت بحثی به میان نیامده است. به عبارت دیگر جرم سیاسی یکی از مسائل مستحدثه است و طبیعی است که در مباحث سنتی از آن عین و اثری نباشد. در فقه سه بحث است که با تخلّفات سیاسی می‌تواند مرتبط باشد: بغی، محاربه و افساد فی‌الارض. دو بحث محاربه و افساد فی‌الارض عملاً ملاک واحدی دارند، لذا این مباحث به دو محور بغی و محاربه تقلیل می‌یابد. بغی کاملاً سیاسی است اما محاربه می‌تواند سیاسی باشد، همچنین ممکن است محاربه محقق شود اما انگیزهٔ سیاسی در کار نباشد، به عبارت دیگر نسبت محاربه و انگیزهٔ سیاسی عموم و خصوص من وجه است حال آنکه بغی بدون انگیزهٔ سیاسی محقق نمی‌شود. حال سؤال این است که آیا بغی و محاربه جرائم سیاسی هستند؟ و یا می‌توان جرائم سیاسی را به بغی و محاربه تقلیل داد؟ برای پاسخ به این سؤالات چاره‌ای نداریم جز این‌که به اختصار مراد از بغی و محاربه را بازگوئیم.

بغی خروج بر امام عادل، شکستن بیعت با او و مخالفت با احکام اوست. به چنین فردی باغی گفته می‌شود و جمع آن بُغات است. بغات تشکیلات منسجمی هستند که با پناه‌گرفتن خارج از شهرها از سیطرهٔ حکومت خارج شده‌اند و با اعتقاد به مبانی متفاوت با حاکمیت و با تأویل و قرائتی دیگر خروج خود را جایز می‌دانند. بغی خروج مسلحانه علیه حاکمیت است. براندازی مسلحانه با عِدّه و عُدّه و مبتنی بر یک نظریه، نه لزوماً براندازی بی‌پایه. شیخ طوسی در ***مبسوط*** و ابن‌ادریس در ***سرائر*** شرائط وجوب جنگیدن علیه بغات را برشمرده‌اند بنابراین بغی اوّلاً اقدام مسلحانه علیه

حاکمیت است، ثانیاً انگیزهٔ این اقدام سیاسی و غیرشخصی و مبتنی بر نظریه و نوعی تأویل و برداشت متفاوت با برداشت رسمی است، ثالثاً: این اقدام جمعی، تشکیلاتی و براندازانه است.

بغی جرم سیاسی محسوب نمی‌شود زیرا بغی اگرچه مبتنی بر انگیزهٔ سیاسی است اما چون مسلحانه و خشونت‌بار است شرط روش مسالمت‌آمیز جرم سیاسی را نفی کرده از شمول جرم سیاسی بیرون است.

محاربه اقدام مسلحانه برعلیه نظم اجتماعی و برهم‌زدن امنیت عمومی و ارعاب و تهدید مردم است. راهزنان، دزدان سرگردنه، سارقان مسلّح، تروریست‌ها محارب محسوب می‌شوند. در محاربه نه انگیزهٔ سیاسی شرط است نه مبنای نظر و تقریر و تأویل متفاوت با نظریهٔ رسمی‌داشتن. فقدان انگیزهٔ سیاسی محاربه را از بغی جدا می‌کند. محاربه می‌تواند فردی یا گروهی، با تشکیلات یا بدون آن باشد. اما مقوم محاربه اوّلاً اقدام مسلّحانه ثانیاً قصد سوءاخلال در امنیت و افساد در جامعه ثالثاً حصول ارعاب و تهدید و خوف و برهم‌زدن نظم و امنیت جامعه است. در حصول محاربه نه قتل شرط است نه سرقت. اگر کسی با اقدام مسلحانه به ارعاب مردم پرداخت، مرتکب قتل یا سرقت شد محارب است به‌شرط این‌که قصد سوءاخلال در امنیت و افساد فی‌الارض را داشته باشد؛ و باغی است اگر با انگیزهٔ سیاسی و برمبنای نظری خاصی چنین افعالی را مرتکب شده باشد. برای آشنایی با مجازات محارب می‌توان به تحریرالوسیلهٔ امام‌خمینی کتاب الحدود، حد المحارب مراجعه کرد. هرچند تحریر الوسیله همچون بسیاری از کتب فقهی استفتایی فاقد بحث بغی و به‌طور کلی مبحث جهاد ابتدایی است.

محاربه جرم سیاسی محسوب نمی‌شود زیرا اوّلاً محاربه اقدام مسلحانه است و شرط جرم سیاسی ابتنای آن بر روشهای مسالمت‌آمیز و غیرخشن بود، ثانیاً شرط جرم سیاسی انگیزهٔ سیاسی و فقدان منفعت شخصی بود، حال آنکه محاربه فاقد انگیزهٔ خیرخواهانه بلکه متکی بر انگیزهٔ سوءِ اخلال در امنیت و نظم و اصولاً ارعاب است و بدیهی است که هر جامعه‌ای برای سارقان مسلّح و اخلالگران در نظم و امنیت اجتماعی سخت‌ترین مجازاتها را درنظر گرفته باشد.

با خروج عناوین بغی و محاربه از شمول جرم سیاسی راز این‌که فقها از جرم سیاسی تعریف مشخصی ارائه نکرده‌اند آشکار می‌شود، اصولاً جرم سیاسی از امور توقیفی، تأسیسی و تعبدی نیست که تنها با رجوع به شارع تکلیف آن مشخص می‌شود. جرم سیاسی از امور عقلایی و امضایی است و قواعد کلی مربوط به آزادی‌های سیاسی بر آن حاکم است.

بررسی حقوقی جرم سیاسی

با توجه به آنچه در تبیین جرم سیاسی و نیز عناوین فقهی بغی و محاربه گذشت مناسب می‌دانم به برخی نکات قابل تأمل در قانون مجازات اسلامی اشاره کنم. این قانون مجازات‌های مقرر را به پنج قسم حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده تقسیم کرده است (مادهٔ ۱۲). حد

مجازاتی است که نوع و میزان و کیفیت آن در شرع تعیین شده است (مادهٔ ۱۳). قصاص کیفری است که جانی به آن محکوم می‌شود و باید با جنایت او برابر باشد (مادهٔ ۱۴)، دیه مالی است که از طرف شارع برای جنایت تعیین شده است (مادهٔ ۱۵). تعزیر تأدیب یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از مقدار حد کمتر باشد (مادهٔ ۱۶). مجازات بازدارنده، تأدیب یا عقوبتی است که از طرف حکومت به منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت اجتماع در قبال تخلّف از مقررات و نظامات حکومتی تعیین می‌گردد از قبیل حبس، جزای نقدی، تعلیق محل کسب، لغو پروانه و محرومیت از حقوق اجتماعی و اقامت در نقطه یا نقاط معین و منع از اقامت در نقطه یا نقاط معین و مانند آن (مادهٔ ۱۷).

ظاهراً فرق تعزیر و مجازات بازدارنده در این است که مورد تعزیر از سوی شارع پیش‌بینی شده هرچند نوع و مقدار آن (که بایستی مادون حدّ باشد) به‌نظر حاکم شرع واگذار شده است. اما مجازات بازدارنده کلاً از احکام حکومتی است، و نه‌تنها نوع و مقدار آن از سوی شارع تعیین نشده است، بلکه مورد آن نیز در شرع پیش‌بینی نشده است و کلاً از سوی حکومت برای حفظ نظام وضع شده است.

در اینجا دو اشکال به‌نظر می‌رسد اوّلاً: علی‌رغم فرق واضح تعزیر و مجازات بازدارنده در این قانون هیچ تفکیکی بین این دو نوع مجازات نشده است و کتاب پنجم این قانون متداخلاً به تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده اختصاص یافته است. بی‌آنکه هر مورد مشخص شود مجازات پیش‌بینی‌شده از سنخ تعزیرات شرعی است یا از جمله مجازاتهای بازدارندهٔ حکومتی. ثانیاً تعزیر مقید به مادون حدبودن است. در این قانون این سقف تنها در مورد مصداق شلاق تعزیری قید شده و برای حبس تعزیری و جزای نقدی تعزیری هیچ سقفی پیش‌بینی نشده است. تحقیق در مجازاتهای فصل پنجم این قانون نشان می‌دهد که اصولاً مجازاتهای بازدارنده و تعزیرات غیرتازیانه محدود به هیچ سقفی نیست و گاه به مراتب سنگین‌تر از حدود شرعی است.

در قانون مجازات اسلامی اصولاً از عنوان «باغی» استفاده نشده است. اما باب هفتم از کتاب دوّم (حدود) آن به محاربه و افساد فی‌الارض اختصاص یافته است. در مادهٔ ۱۸۳ مقرر شده است: «هرکس که برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد محارب و مفسد فی‌الارض می‌باشد.» مواد ۱۸۶ تا ۱۸۸ به محاربهٔ سیاسی پرداخته است: «هر گروه یا جمعیت متشکل که در برابر حکومت اسلامی قیام مسلحانه کند مادام که مرکزیت آن باقی است تمام اعضاء و هواداران آن‌که موضع آن گروه یا جمعیت یا سازمان را می‌دانند و به نحوی در پیشبرد اهداف آن فعالیت و تلاش مؤثر دارند محاربند اگرچه در شاخهٔ نظامی شرکت نداشته باشند، تبصره: جبههٔ متحدی که از گروه‌ها و اشخاص مختلف تشکیل شود، در حکم یک واحد است.» (مادهٔ ۱۸۶) «هر فرد یا گروه که طرح براندازی حکومت اسلامی را بریزد و برای این منظور اسلحه و مواد منفجره تهیه کند و نیز کسانی که با آگاهی و اختیار امکانات مالی مؤثر و یا وسایل و اسباب کار و سلاح در

اختیار آنها بگذارند محارب و مفسد فی‌الارض می‌باشند.» (مادهٔ ۱۸۷). «هرکس در طرح براندازی حکومت اسلامی خود را نامزد یکی از پستهای حساس حکومت کودتا نماید و نامزدی او در تحقق کودتا به‌نحوی مؤثر باشد محارب و مفسد فی‌الارض است.» (مادهٔ ۱۸۸).

سؤال اصلی این است که چرا بر خروج مسلحانهٔ تشکیلاتی علیه حکومت اسلامی در این قانون «بغی» اطلاق نشده و چنین اقدامی «محاربه» قلمداد شده است. آیا همواره مقصود چنین اقدامی «ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم» (قیود تعریف محاربه در مادهٔ ۱۸۳) است؟ واضح است که پاسخ منفی است. چه‌بسا در «قیام مسلحانه گروه یا جمعیت متشکل در برابر حکومت اسلامی» (قیود مادهٔ ۱۸۶) اصولاً رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم اتفاق نیفتد. محال نیست که چنین اقدام مسلحانه‌ای فاقد انگیزهٔ سوءِ بلکه با تأویل و تقریری نادرست و با انگیزهٔ اصلاح (به‌زعم اقدام‌کننده) صورت بگیرد، این دقیقاً همان قیود عنوان فقهی «بغی» است. به‌نظر می‌رسد واضعین قانون مجازات اسلامی در بکاربردن عنوان فقهی محاربه در این موارد اشتباه کرده‌اند. چه‌بسا دشواری تطبیق عنوان باغی و احیاناً احتمال شرط قیام برعلیه امام معصوم(ع) و دیگر قیود دقیق فقهی باعث شده باشد که از استعمال «باغی» اجتناب کنند، اما مسلم است که استعمال عنوان محارب و درنتیجه مجازاتهای مترتب بر آن در برخی موارد در مواد پیش‌گفته خطای بیّن فقهی و حقوقی است.

هکذا در مادهٔ ۴۹۸ نخستین ماده از فصل اوّل کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده) که جرائم ضدامنیت داخلی و خارجی کشور اختصاص دارد آمده است: «هرکس با هر مرامی، دسته، جمعیت یا شبه‌جمعیتی بیش از دو نفر در داخل یا خارج از کشور تحت هر اسم یا عنوانی تشکیل دهد یا اداره نماید که هدف آن برهم‌زدن امنیت کشور باشد و محارب شناخته نشود به حبس از دو تا ده‌سال محکوم می‌گردد.» جرم مورد بحث این ماده دقیقاً جرم سیاسی است. اما از آنجا که مقوّم محارب اقدام مسلحانه و قصد سوءارعاب مردم است و به تصریح امام‌خمینی در تحریرالوسیله «المحارب هو کل من جرّد سلاحه او جهزّه لاخافة الناس و ارادةالفساد فی‌الارض» چگونه بر چنین افرادی شرعاً می‌توان عنوان محارب اطلاق کرد؟ آیا اقدام تشکیلاتی غیرمسلحانه جهت تغییر نظام سیاسی جامعه اقدام علیه امنیت کشور است؟ ولی جرم سیاسی نیست؟ آیا به چنین اتهامی بدون حضور هیئت منصفه می‌توان رسیدگی کرد؟ مادهٔ ۴۹۹ نیز از مصادیق جرائم سیاسی است: «هرکس در یکی از دسته‌ها یا جمعیت‌ها یا شعب جمعیتهای مذکور در مادهٔ ۴۹۸ عضویت یابد به سه ماه تا پنج‌سال حبس محکوم می‌گردد مگر این‌که ثابت شود از اهداف آن بی‌اطلاع بوده است.»

سومین مورد جرم سیاسی در این قانون، مادهٔ ۵۰۰ آن است: «هرکس علیه نظام جمهوری اسلامی ایران یا به نفع گروه‌ها و سازمان‌های مخالف نظام به هرنحو فعالیت تبلیغی نماید به حبس از سه‌ماه تا یک‌سال محکوم خواهد شد.» مراد از فعالیت تبلیغی چیست؟ آیا نظام جمهوری اسلامی

ممکن نیست مخالف قانونی داشته باشد؟ مرز بین تبلیغ علیه نظام و انتقاد به عملکرد مسئولان نظام یا نقد مبانی نظری نظام چیست؟

دیگر موارد جرائم سیاسی موجود در قانون مجازات اسلامی عبارتند از:

۴. اهانت به بنیانگذار جمهوری اسلامی و مقام رهبری (مادهٔ ۵۱۴).

۵. توهین به رؤسای سه قوه، معاونان رئیس جمهور، وزرا، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، نمایندگان مجلس خبرگان، اعضای شورای نگهبان، قضات، اعضای دیوان محاسبات و... با توجه به سمت (مادهٔ ۶۰۹).

۶. ایراد افتراء و نشر اکاذیب به قصد اضرار یا تشویش اذهان عمومی نسبت به مقامات بند قبلی (مواد ۶۹۷ و ۶۹۸).

۷. توهین به رئیس کشور خارجی یا نمایندهٔ سیاسی آن در قلمرو خاک ایران وارد شده است با رعایت شرائط معاملهٔ متقابل (مادهٔ ۵۱۷).

۸. سلب آزادی شخصی آحاد ملت برخلاف قانون یا محروم‌نمودن آنان از حقوق مقرر در قانون اساسی (مادهٔ ۵۷۰).

۹. اجتماع و تبانی به منظور ارتکاب جرائمی برضد امنیت داخلی یا خارجی یا فراهم‌نمودن وسایل ارتکاب آن (مادهٔ ۶۱۰).

دو مورد ذیل نیز از مصادیق حتمی جرائم سیاسی محسوب می‌شود:

یک: کلیهٔ جرائم مندرج در قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیتهای دینی شناخته‌شده.

دو: کلیهٔ جرائم انتخاباتی مندرج در قوانین انتخابات ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی، مجلس خبرگان رهبری، شورای شهر و روستا.

رسیدگی به تمامی این جرائم می‌باید در حضور هیئت منصفه، به‌صورت علنی و در محاکم دادگستری صورت بگیرد. به‌نظر می‌رسد قانون مجازات اسلامی و قوانین مشابه (اصل ۱۶۸ قانون اساسی را بلاموضوع کرده است، زیرا اگر روزی قرار شد قانون جرم سیاسی تدوین شود آیا موردی از جرائم سیاسی هست که قانون مجازات اسلامی منظور نشده باشد؟ کسانی که براساس مواد مورد اشارهٔ قانون مجازات اسلامی بدون حضور هیئت منصفه و غیرعلنی (مثلاً در دادگاه انقلاب) و در غیر محاکم دادگستری (مثلاً در دادگاه ویژهٔ روحانیت) محاکمه و محکوم شده‌اند، خسارت معنوی ـ مادی وارده بر آنان را چه کسی جبران می‌کند؟ این میزان مسامحه در قانونگذاری، مسامحه در اجرای قانون اساسی، مسامحه در قضاوت به‌عهدهٔ کیست؟ چه کسی مسئول این کوتاهی‌ها و تقصیرهاست؟ دو دهه است جرائم سیاسی بدون رعایت ضوابط اصل ۱۶۸ قانون اساسی رسیدگی می‌شود، نه قوهٔ قضاییه لایحهٔ قانونی جرائم سیاسی را به مجلس می‌فرستد نه مجلس طرح جرائم سیاسی را تدوین می‌کند، نه رئیس‌جمهور که مطابق اصل ۱۱۳ قانون اساسی مسئول اجرای قانون

اساسی است اخطار می‌کند، نه مقام رهبری که براساس بندهای ۱ و ۲ و ۸ اصل یکصد و دهم قانون اساسی وظیفهٔ تعیین سیاستهای کلی نظام و نظارت بر حسن اجرای آنها و حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام را به‌عهده دارد، اقدامی می‌کند. بدون تصویب قانون جرائم سیاسی آزادی‌های مصرح در قانون اساسی قابل رعایت نخواهد بود.

جرم مطبوعاتی

اما جرم مطبوعاتی، «هر جرمی که به‌وسیلهٔ درج مطلبی در یک نشریه و نشر آن اتفاق بیفتد جرم مطبوعاتی است.» در این تعریف سه مؤلفه لحاظ شده است: اوّل: جرم، دوّم: از طریق درج مطلب در یک نشریه، سوّم: تحقق نشر آن.

مادهٔ ۶ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴ و قانون الحاقی مصوب ۱۳۷۷ جرائم مطبوعاتی را احصا کرده است:

«نشریات جز در موارد اخلال به مبانی و احکام اسلام و حقوق عمومی که در این فصل مشخص می‌شوند آزادند:

۱. نشر مطالب الحادی و مخالف موازین اسلامی و ترویج مطالبی که به اساس جمهوری اسلامی لطمه وارد کند. ۲. اشاعهٔ فحشاء و منکرات و انتشار عکسها و تصاویر و مطالب خلاف عفت عمومی ۳. تبلیغ و ترویج اسراف و تبذیر ۴. ایجاد اختلاف مابین اقشار جامعه به‌ویژه از طریق حلّ مسائل نژادی و قومی ۵. استفادهٔ ابزاری از افراد (اعم از زن و مرد) در تصاویر و محتوی، تحقیر و توهین به جنس زن، تبلیغ تشریفات و تجملات نامشروع و غیرقانونی ۶. تحریف و تشویق افراد و گروه‌ها به ارتکاب اعمالی علیه امنیت، حیثیت و منافع جمهوری اسلامی در داخل یا خارج. ۷. فاش‌نمودن و انتشار اسناد و دستورها و مسائل محرمانه، اسرار نیروهای مسلح جمهوری اسلامی، نقشه و استحکامات نظامی. انتشار مذاکرات غیرعلنی مجلس شورای اسلامی و محاکم غیرعلنی دادگستری و تحقیقات مراجع قضایی بدون مجوز قانونی ۸. اهانت به دین مبین اسلام و مقدسات آن و همچنین اهانت به مقام معظم رهبری و مراجع مسلّم تقلید. ۹. افترا به مقامات، نهادها، ارگانها و هریک از افراد کشور و توهین به اشخاص حقیقی و حقوقی که حرمت شرعی دارند، اگرچه از طریق انتشار عکس یا کاریکاتور باشد، ۱۰. سرقتهای ادبی، و همچنین نقل مطالب از مطبوعات و احزاب و گروه‌های منحرف و مخالف اسلامی (داخلی و خارجی) به نحوی که تبلیغ از آنها باشد.»

می‌دانیم که مطابق اصل بیست و چهارم قانون اساسی «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخلّ به مبانی اسلام و حقوق عمومی باشند، تفصیل آن را قانون معین می‌کند» مراد از قانون در مورد مطبوعات در این اصل، همین قانون مطبوعات است.

مادهٔ ۶ قانون مطبوعات تمامی جرائم مطبوعاتی را در ده مورد احصا کرده، خارج از این موارد دهگانه قانوناً هیچ جرم مطبوعاتی متصور نیست. هر جرمی که از طریق درج مطلب در نشریه و نشر

آن اتفاق بیفتد جرم مطبوعاتی است. اما در مواد ۲۳ تا ۳۱ از قانون مطبوعات در موارد مشخصی علاوه بر جرم مطبوعاتی جرم نظامی، سیاسی یا مذهبی نیز صدق می‌کند و مطابق مورد مجازاتهای اضافی پیش‌بینی شده است فارغ از این موارد بر مطلب منتشره در مطبوعات جز جرم مطبوعاتی صدق نمی‌کند و ظاهراً صدق عناوین مجرمانهٔ غیرمطبوعاتی منوط به اثبات جرم مطبوعاتی در دادگاه موضوع اصل ۱۶۸ خواهد بود.

مجرم مطبوعاتی تنها مدیرمسئول است، جز جرم موضوع مادهٔ ۲۷ که علاوه بر مدیرمسئول نویسنده نیز مجازات می‌شود (اهانت به رهبری و مراجع مسلم تقلید)، هر تفسیری خلاف این، از آنجا که برخلاف تفسیر مضیّق به نفع متهم است پذیرفتنی نیست.

جرم مطبوعاتی تنها در دادگاه علنی دادگستری با حضور هیئت منصفه قابل رسیدگی است.

از ابهامات و نقائص حقوقی قانون مطبوعات و نیز لایحهٔ قانونی مطبوعات می‌گذرم و تنها به یک نکته اشاره می‌کنم هیئت منصفه می‌باید نمایندهٔ افکار عمومی باشد و توسط مرجعی غیردولتی انتخاب شود یا از طریق انتخاب نماینده از سوی هر صنف یا به قید قرعه از سوی نمایندگان منتخب هر صنف. نه این‌که توسط شورایی که اکثریت آن منصوب حکومت است تعیین شود. حال صد رحمت به هیئت منصفهٔ دادگاه مطبوعات، اخیراً دادگاه ویژهٔ روحانیت برای رسیدگی به جرائم مطبوعاتی روحانیون هیئت منصفه‌ای را منصوب کرده است که در عرف حقوقی جهان انصافاً بی‌سابقه است، زیرا از اولیات هیئت منصفه این است که نمایندهٔ افکار عمومی باشند به‌علاوه مستقل از قاضی و محکمه باشند، حال آنکه فارغ از این‌که اولاً دادگاه ویژهٔ روحانیت غیرقانونی است ثانیاً مطابق آیین‌نامه آن مستقل از قوهٔ قضاییه است و قطعاً دادگاه دادگستری محسوب نمی‌شود لذا صلاحیت رسیدگی به جرائم مطبوعاتی موضوع اصل ۱۶۸ قانون اساسی را فاقد است، هیئت منصفه این دادگاه غیرقانونی فاقد صلاحیت، منصوب حاکم شرع آن است، یعنی مستقل از قاضی نیست، بعلاوه نمایندهٔ اقشار مختلف جامعه و افکار عمومی هم که نیست. این برخورد فرمالیستی با قانون است یعنی فقد اسم هیئت منصفه را دارد بی‌آنکه ماهیت و واقعیت آن را داشته باشد. افلاطون می‌گوید برای این‌که ما مدینهٔ فاضله داشته باشیم یا فلاسفه باید شاه شوند یا شاهان فلسفه بیاموزند. به‌نظر می‌رسد برخی از ضابطین قضایی این جامعه با برخی اظهارنظرها و عملکردهای تاریخیشان مدتها طول می‌کشد که بدیهیات علم حقوق را بیاموزند و رعایت کنند. ای کاش عملکرد قوهٔ قضاییه و برخی نهادهای شبه‌قضایی به‌ویژه در این ده‌سال اخیر مورد ارزیابی و نقادی قرار می‌گرفت.

بررسی فقهی جرم مطبوعاتی

بررسی فقهی جرائم مطبوعاتی نشان می‌دهد که اوّلاً: به‌طور کلی مطبوعات ادواری (روزنامه‌ها و مجلات) از موضوعات مستحدث فقهی هستند لذا دربارهٔ آن از سوی فقها مستقیماً بحثی صورت نگرفته است، براین اساس جرائم مترتّب بر این موضوع مستحدث نیز از مسائل مستحدثه است که

مورد عنایت فقها واقع نشده است.

ثانیاً بحث کتب ضلال نحوه‌ای ارتباط با بحث جرائم مطبوعاتی می‌تواند داشته باشد. همچنان که در جای دیگر به تفصیل از کتب ضلال بحث کرده‌ام.[1] این بحث تعبدی، توقیفی و تأسیسی نیست بلکه عقلایی است. در همان بحث به تفاوت‌های بنیادی نظارت بر کتاب و کتب ضلال اشاره کرده‌ام. پذیرش عقلایی‌بودن بحث به معنای این است که ضوابط جرائم مطبوعاتی براساس تجربهٔ بشری و سیرهٔ عقلایی تدوین می‌شود و سپس با توجه به اهداف کلی آزادی‌های مشروع در حقوق دینی و محرمات شرعی تکمیل می‌گردد. مقایسهٔ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴ مجلس شورای اسلامی و قانون الحاقی ۱۳۷۷ آن با مصوبهٔ ۱۳۶۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی تحت عنوان «اهداف و سیاستها و ضوابط نشر کتاب» به‌وضوح نشان می‌دهد که قانون مطبوعات متأسفانه از نقائص و ضعف‌های فراوانی برخوردار است و بسیار تنگ‌نظرانه با واژه‌های مبهم و کشدار قابل سوءاستفادهٔ محافل قدرت‌طلب تنظیم شده است. هرچند همین قانون نیمدار و ناقص از طرحی که در مجلس پنجم تهیه شده به‌مراتب مترقی‌تر است. متأسفانه در این دو دهه هرچه از مبدا انقلاب دورتر می‌شویم قوانین از روح سماحت دینی دورتر شده، قشری‌تر و فرمالیستی‌تر شده است. به‌هرحال تنگ‌نظری‌های اعمال‌شده به مطبوعات در سالیان اخیر بیش از آنکه ریشه دینی و فقهی داشته باشد، زائیدهٔ رسوبات استبداد دیرپای ایرانی است. اگر فضای آزاد و بازی ایجاد شود اشکالات متعدد فقهی و حقوقی قانون مطبوعات را جهت اصلاح و تکمیل آن عرضه خواهم کرد، فضایی که وضع مطبوعات را به لحاظ حقوقی از این که هست بدتر و مضیق‌تر نکند. ان‌شاءالله.

---

۱. رجوع کنید به بحث «کتاب، نظارت و دین» در همین کتاب.

مرزهای آزادی از منظر دین[1]

● با توجه به اعتقادات ما مسلمانان، آزادی اندیشه و عقیده را در جامعه‌ای که دولت دینی بر آن حکومت می‌کند تا چه حد قابل تحقق می‌دانید؟ در این رابطه آیا می‌توان مابین آزادی اندیشه و آزادی عقیده تمایز معنی‌داری را قائل شد؟

○ در حوزهٔ اندیشه فقط می‌توان نواهی و اوامر ارشادی داشت، نه اوامر و نواهی مولوی. به این معنی که ما مقدماتی را ایجاد کنیم تا نتایج موردنظر حاصل شود در واقع، ارشاد به حکم عقل صورت می‌بندد اگر نواهی هم در این حیطه هست، نواهی تنزیهی است. مثلاً در برخی از منابع دینی ما آمده است که در ذات الهی نیاندیشید، گمراه می‌شوید. یا از آن بالاتر، انسان نباید به گناه فکر کند چون تصور گناه باعث تمایل به گناه می‌شود. حالا اگر کسی به گناه فکر کرد اما گناه مرتکب نشد، مجازات به او تعلق نمی‌گیرد. یعنی خداوند بر عمل خلاف شرع عقاب مترتب فرموده است اما برای تصور، تخیل و اندیشه و حتی اراده ناصواب و نادرست، عقاب پیش‌بینی نکرده است اما از باب تفضل، بر اندیشه درست، ثواب مترتب کرده است. این‌که فرموده‌اند «نیةالمؤمن خیرٌ من عمله» از همین بابت است. لذا اگر کسی فکر دزدی بکند اما دزدی نکند، عقاب به او تعلق نمی‌گیرد اما اگر نیت کمک به دیگران بکند حتی اگر موجب کمک به دیگران هم نشود به واسطه انگیزه کمک، به او ثواب تعلق می‌گیرد.

چون بحث آزادی اندیشه بحث استحبابهای حوزه اندیشه که نیست، بحث آزادی اندیشه ناظر به عرصه‌هایی است که قانونگذار می‌تواند بر آن مجازات وضع بکند و عبور از آن را جرم بشمارد، در عرصه اندیشه ما جرم نداریم. وقوع جرم صرفاً به حوزه بیان و عمل محدود می‌شود. در این عرصه درست و نادرست داریم اما نادرست با جرم تفاوت دارد.

در حوزه اندیشه نه جرم شرعی داریم و نه جرم قانونی، بلکه نادرست شرعی و عقلی داریم که آنها را باید کاملاً از یکدیگر تفکیک کرد. با این وصف می‌توانم بگویم که ما در حوزه اندیشه قائل به آزادی مطلق هستیم. البته نه به آن معنا که هرکس هرگونه‌ای اندیشید، درست است، بلکه به این معنا که هرکس هرگونه‌ای اندیشید نمی‌توان او را مجازات کرد، بر اندیشه نباید مجازاتی مترتب کرد مادامی که به بیان کشیده نشود و اساساً ترتب مجازات در این حوزه به شکل متعارف امکان‌پذیر نیست. تفتیش عقیده و اندیشه و ذهن‌خوانی نیز عقلاً و شرعاً مذموم و به لحاظ قانونی ممنوع است.

---

۱. دو هفته‌نامهٔ **عصر ما**، شماره‌های ۱۱۲، ۱۱۴ و ۱۲۹، تهران، ۲۳ دی و ۲۱ بهمن ۱۳۷۷ و ۱ شهریور ۱۳۷۸.

● **در خصوص ابراز عقیده چطور؟ به‌طور مشخص آیا جنابعالی برای آزادی بیان و آزادی قلم، به حد و مرزی قائل هستید؟ اگر قائل هستید این محدودیتها را چگونه تبیین می‌کنید؟**

○ من به آزادی بیان معتقد هستم و اعتقاد دارم که دیانت مقدسه اسلام آن را به رسمیت شناخته است و قیودی که در این باره در متون دینی داریم و عقلایی هم هست ناظر به عدم اضرار به غیر و راه‌ندادن به تمسخر، استهزاء، افتراء و کذب است. و صرفاً ضوابطی برای بهداشت بیشتر بیان است.

● **ظاهراً مصداق این عناوین را هم به وجدان جمعی اهل علم یا گونه‌ای، هیأت منصفه علمی واگذار می‌کنید.**

○ بله، این قیود همه عقلایی‌اند و هیچکدام تعبدی به‌شمار نمی‌روند. و تشخیص این امور به‌عهده متخصصان فن یا به بیان حقوقی هیئت منصفهٔ علمی است. بحث آزادی بیان عمدتاً ناظر به مواردی است که یا ارباب دین یا ارباب قدرت آنها را نمی‌پسندند. آزادی بیان را باید در این دو حوزه مورد بحث قرار داد. چون در موارد دیگر بحث چندانی وجود ندارد. البته یک بخش سوم هم هست یعنی مواردی که اضرار به غیر به‌شمار می‌روند و یا یکی از عناوین سوء اخلاقی به آنها تعلق می‌گیرد، مانند هتک عفت عمومی، که در هر جامعه‌ای در ارتباط با عنوانهای مزبور حدی وجود دارد. کم نیستند جوامعی که موارد منافی با عفت عمومی را محدود می‌نمایند. با این تذکر که این مسئله را البته باید دقیق‌تر مورد بحث قرار داد. اشعار عرفانی ما و بسیاری از متون ادبی، با یک نگاه تنگ‌نظرانه می‌توانند دچار ممنوعیت انتشار شوند. وقتی که بحث عفت عمومی مطرح می‌شود، باید متوجه باشیم که مباحث ادبی و هنری در عین سلامت معنوی از اصالتهای ادبی و هنری نیز تهی نشوند چون اکثر متون ادبی و هنری ما شائبه‌هایی از این مسائل را در بردارد، مراد این است که فردی واقعاً بخواهد مباحث ناپسند اخلاقی را در جامعه اشاعه دهد و پرده‌دری بکند. وگرنه بیان واقعیتهای اجتماعی یا بیان برخی زیبائیها به شکل متعارف و در چهارچوب ضوابط دینی نه‌تنها جرم نیست بلکه نمک مباحث ادبی و هنری هم هست. به بیان دیگر، اگر قرار باشد این مسئله را هم کسی قضاوت کند باید یک هیئت منصفه هنری این کار را انجام دهد و مصادیق هتک عفت عمومی را مشخص کند. خود هنرمندان و ادبا تشخیص می‌دهند که چه مسئله‌ای خلاف عفت محسوب می‌شود و چه مسئله‌ای متعارف است.

● **فرض کنیم عرف هنری یک عصر، عرف هنری غیردینداران باشد. یعنی غالب هنرمندان را کسانی تشکیل داده باشند که تعهد دینی ندارند، طبیعتاً هیئت منصفه‌ای که از چنین عناصری تشکیل شده باشد احتیاطها و قیودی را که متشرعین معمولاً در شیوه زیست خود درنظر می‌گیرند، درنظر نخواهد گرفت.**

○ واضح است که ما از جامعه دینی صحبت می‌کنیم جامعه دینی، هیئت منصفه هنری‌اش هم دیندار است.

● **اما ممکن است در برخی مقاطع و در بین برخی جوامع شکاف عمیقی بین نخبگان هنری و**

توده‌های مسلمان وجود داشته باشد کمااین‌که در دو سه دهه پیش از پیروزی انقلاب در ایران ما این‌چنین بود.

○ اصل بر هماهنگی هنرمندان با عرف عامه در جامعه دینی است مگر خلافش ثابت شود. در برخی از آثار ادبی جدی ما که در همین دهه‌های اخیر تولید شده‌اند، صحنه‌هایی است که روابط زن و مرد را توصیف می‌کند اما این مسئله مؤدبانه بیان شده است و به گونه‌ای نیست که خواننده احساس کند در مقام اشاعه امر خلاف اخلاقی است. کمااین‌که داستان یوسف و زلیخا در قرآن کریم هم آمده و ظریف‌ترین مسائل هم در ضمن آن ذکر شده اما با کمال ادب و حفظ حریمهای اخلاقی. اگر شیوه قرآنی را درنظر داشته باشیم، بیان مسائل عاشقانه و بیان روابط عاطفی مطلقاً ممنوع نیست. صرفاً بیان گونه‌ای از این روابط ممنوع است، در ارتباط با این گونه موارد نیز تکلیف هر مورد را باید به بحث و بررسی موردی واگذار نمود البته همانطور که عرض کردم اگر در یک جامعه دینی سخن می‌گوییم، هیئت منصفه‌ای که این مسئله را می‌خواهد تشخیص بدهد، باید هم هنرشناس باشد و هم دیندار، وگرنه اگر به ظاهر دیندار باشد اما هنرشناس نباشد ممکن است حتی کتاب حافظ و مولوی را هم ممنوع بشمار آورد!

● **پس مقصود شما از عرف هنرمندان، عرف هنرمندان مسلمان است.**

○ بله، ما در ارتباط با یک جامعه دیندار سخن می‌گوییم، پس حدود آزادی بیان اضرار به غیر، رعایت مسائل اخلاقی و رعایت عفت عمومی است. از این سه مورد که بگذریم، دو مسئله مهم و جدی در این زمینه باقی می‌ماند. یکی خط قرمز در مباحث دینی و دیگری خط قرمز در مسائل سیاسی است.

مسئله ما در مباحث دینی که شاید به بحث ما هم ارتباط بیشتری داشته باشد، این است که ما تا کجا می‌توانیم مباحثی را در جامعه بیان کنیم که احیاناً با تعالیم دینی (اعم از ضروریات و لوازم آن و نیز غیر ضروریات) سازگار نیستند.

در این زمینه، سطح نخست بحث سطح متخصصان و نخبگان جامعه دینی است، مثلاً قرار است مطلبی علمی نوشته شود، که احیاناً بخشی از مشهورات دینی را مورد انتقاد و مناقشه قرار دهد. به‌نظر من بیان این‌گونه مطالب مطلقاً آزاد است، در صورتیکه سطح مطلب و روش بیان مطلب علمی باشد. البته در این سطح هم باید مشخص کرد که چه مطالبی علمی و چه مطالبی غیرعلمی هستند. معیار ما در این زمینه عرف عالمان هر عصر است. آنها باید مشخص کنند که فلان مقاله یا کتاب یا یک اثر فرهنگی در مقام بیان یک مطلب علمی است یا نوشته‌ای ترویجی-تبلیغی. حتی اگر نتیجه بحث علمی، با رأی مشهور عالمان دین موافق نباشد، نشر این گونه مطالب کاملاً مجاز و آزاد است سطح مطالب علمی به گونه‌ای است که عموم مردم به آن التفات نشان نمی‌دهند و خواننده آن، متخصصان هستند و استفاده‌کنندگان از آن نیز نخبگان‌اند، البته مراد من این نیست که این‌گونه مطالب صرفاً در یک محفل دربسته علمی مطرح شود. امروز وسائل ارتباط جمعی به گونه‌ای است که ما می‌توانیم نشریات تخصصی و عمومی داشته باشیم حتی در تلویزیون هم می‌توان یک کانال

تخصصی داشت و چند کانال عمومی و در دیگر وسائل ارتباط جمعی مثل اینترنت یا رایانه و از این قبیل هم می‌توان به این‌چنین تمایزی قائل شد.

بحث من این است که اگر سطح مطلب علمی باشد، ابراز آن هیچ قید و بندی جز ضوابط علمی ندارد و تابع نتیجه نخواهیم بود. فرد آزاد است که در یک نشریه تخصصی مطالب علمی خود را در حوزه معارف دینی بیان کند ولو نتیجه آن مطابق تعالیم مشهور دینی نباشد. مهم روش ورود و خروج او و سطح مطلب است که می‌بایست رنگ و مایه علمی داشته باشد.

چنین فردی می‌تواند در یک برنامه رادیو و تلویزیونی سخن بگوید اما در کانالی که بینندگان و شنوندگان آن غالباً افراد تحصیلکرده هستند و ویژه طرح مباحث علمی و فنی است. آنچنانکه یک نشریه تخصصی را هم همگان می‌توانند بخوانند اما غالباً سطح مطالب به گونه‌ای است که کسانی که با آن زبان آشنا نیستند، به آن مراجعه نمی‌کنند و نمی‌توانند با آن ارتباط برقرار کنند. گرچه احتمال می‌دهیم که یک نفر غیرمتخصص هم آن مطلب را بخواند.

روشی که عرفا در کتابهای عرفانی انتخاب می‌کردند نیز به همین نحو بود، کتابهای عرفانی به گونه‌ای نبود که نشود آن را یافت اما اگر به دست کسی هم می‌افتاد، اگر تحصیلات خاص عرفانی نکرده بود، چه‌بسا از درک مطالب آن عاجز می‌شد، لذا خلاصه بحث این است که در این زمینه، اگر سطح مطلب، سطح علمی باشد ما قائل به آزادی بیان به شکل مطلق هستیم.

اما اگر مطلب قرار نیست به شکل علمی بیان شود بلکه مطلبی است که سطح آن عمومی است و مخاطبش هم توده مردم هستند، در یک جامعه دینی غالباً این‌گونه بیان می‌شود که مطالبی در عرصه عمومی مطرح شود که باعث انحراف اکثر مردم نشود. این رأی، رأی قابل دفاعی است مثلاً اگر کتابی عمومی غالب خوانندگان متوسط را به انحراف بیاندازد، البته مخاطبان عادی را، نه متخصصان را، چنین اثری نشرش به لحاظ شرعی مشکل دارد. بنابراین اگر در عرصه عمومی قرار است مطلبی منتشر شود که غالب مخاطبان را به ابهام، تردید و انحراف می‌اندازد، این را نمی‌توان به سادگی مجاز دانست، لذا می‌گوییم اگر کسی مطلب تازه‌ای دارد، آن را قبلاً در عرصه علمی مطرح کند، آن هم در کتابها، نشریات و کانالهای تصویری خاص این حوزه و نه فقط در گوش علما و یا در حوزه‌های علمیه، از این روست که بنده طرح آراء غیرمشهور را در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترای دانشگاهها مجاز می‌دانم. اینها عرصه‌های تخصصی است. یا در مرحله سطح عالی و خارج حوزه‌ها طرح مطالب علمی را ولو این‌که به لحاظ نتیجه با تعالیم مشهور دینی مغایر باشد مجاز می‌دانم هکذا طرح این مطالب در مراکز علمی و فرهنگی یا سخنرانیهای علمی در دانشگاهها و حوزه‌ها برای متخصصین مجاز است. در نشریات عمومی یا کانالهای تلویزیونی عمومی طرح مباحثی که نتایج آن با نتایج مشهور علما و مشهور عرف اهل علم آن زمان تفاوت دارد، در آزادبودن آن می‌توان دغدغه داشت.

بنابراین ما دو عرصه قائل می‌شویم عرصه متخصصین و عرصه عمومی، در عرصه متخصصین

مطلقاً باید به آزادی بیان قائل باشیم. البته میزان آزادی بیان بویژه در محور مباحث دینی به شاخص‌های رشد و توسعه‌یافتگی فرهنگی هر جامعه‌ای بستگی تام دارد. یعنی به میزانی که یک جامعه به لحاظ علمی و فرهنگی رشیدتر و پیشرفته‌تر باشد و سطح معارف عمومی آن بالاتر باشد، آزادی بیان در حوزه یادشده در آن وسیعتر و عمیق‌تر خواهد بود. به‌طور کلی گستره و عمق آزادی بیان بشدت در گرو رشد و تعالی فرهنگی جامعه است. از سوی دیگر رشد و توسعه‌یافتگی فرهنگی جامعه نیز متوقف بر فضای آزاد و امن فرهنگی و علمی است. عالمان و روشنفکران هر جامعه برای رشد و ارتقای فرهنگی جامعه وظیفه‌ای بس سنگین بر دوش دارند. واضح است که ما بحث استهزاء را در ابتدای سخن از طرح علمی آرا جدا کردیم، قانون موضوعه ما هم به همین تمایز قائل است.

اگر بحث، بحث تبلیغی و ترویجی است آن هم در جامعه‌ای که نسبت به دین و اصولاً حقیقت لااقتضاء نبوده و متعهد است، طبیعی است که جامعه دینی نسبت به برخی از موارد نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد. براین اساس سطح علمی و عمومی را از هم جدا می‌دانم و معتقدم هرکسی سخنی علمی دارد باید در این جامعه همه امکانات را برای بیان آرا و اندیشه‌هایش آماده کنیم اما اگر کسی قصد تبلیغ نظری را دارد باید در وهلهٔ نخست علمای جامعه را متقاعد کند که این سخن می‌تواند سخن معتنابهی باشد، البته مراد من از علما فقط روحانیون و فقها نیستند. مرادم عرف اهل علم است. من فکر می‌کنم با این بحث توانسته باشیم بین آزادی بیان و تعهد دینی جمع کنیم.

● **برخی از عالمان دین عمومی‌کردن آراء غیرمشهور خود را به جهت سایه‌افکندن عوامل غیرمعرفتی بر عرف علمی زمانه می‌دانند، آنها مقاومت عرف عالمان را نه به سائقه‌های معرفتی که مثلاً به مزه‌کردن نان قدرت در دهان عالمان رسمی ارجاع می‌دهند همانطور که غالب انتقادات صدرالمتألهین به عالمان عصر خود نیز ناظر به دنیاطلبی و دنیادوستی ایشان بود.**

○ متأسفانه در طول تاریخ برخی اهل ظاهر و ارباب قیل و قال و عالمان غیرفرهیخته که قرآن‌کریم با تعبیر عمیق «کمثل الحمار یحملون اسفارا» از آنها به تلخی یاد کرده، از بزرگترین دشمنان آزادی و رشد معارف راستین دینی بوده‌اند. اگر اهل زمانه‌ای بیمار و آفت‌زده باشد، مطمئن باشید عرف عمومی نیز بیمار است و چاره درد تنها طریقی حقوقی و قانونی نیست. در این شرایط به احیاگری فرهنگی نیازمندیم و این امر جز با جریان‌سازی فرهنگی و پرورش‌دادن و تربیت افراد مستعد میسر نیست. اگر عالمان متهتک درب محیطهای علمی را به روی دیگر عالمان و فرهیختگان بستند، واضح است که آنان مجازند آراء خود را هرجا توانستند مطرح کنند و نهضت فرهنگی ایجاد کنند. بحث ما در شرایط عادی بود. واضح است که در شرایط غیرعادی و در صورت دچارشدن جامعه یا عرف اهل علم به بیماری و آفت، قانون نیز از سلامت و داوری منصفانه برخوردار نخواهد بود، در چنین شرایطی نهضت فرهنگی لازم است و احیاگران و متفکران مجازند از هر وسیله مشروعی برای رسیدن به اهداف متعالی خود استفاده کنند.

به بیان دیگر آزادی بیان براساس قاعدهٔ ترتب دو حد متفاوت دارد، در شرایط عادی در محافل علمی و با ضوابط علمی متفکران از آزادی مطلق برخوردارند و در محافل عمومی منوط به صلاحدید عرف اهل علم زمانه است، اما در شرایط غیرعادی یعنی زمانی که عرف اهل زمانه یا جو غالب عالمان نظر جدید و رای نو را برنتابند و به متفکران حتی در محافل علمی اجازه بیان آزادانه ندهند، ارائه بحث با ضوابط علمی در سطح عمومی، شرعاً بلامانع است.

به هرحال آراء جدید دینی در هر شرایطی می‌باید ابراز شوند و این‌که حتی در محافل علمی هم مجاز به عرضه نباشند قطعاً ناصواب است. ممکن است عده‌ای از روی دنیاطلبی یا رقابتهای صنفی با طرح اندیشه‌هایی مقابله کنند. اگر ما آن آزادی را در عرصه‌های علمی قائل شویم، می‌توانیم جلوی این‌گونه برخوردها را هم بگیریم، کسی که می‌خواهد فرهنگ جامعه را با خود همراه کند باید ابتدا بتواند در عرف اهل علم عصر خود به یک جریان فرهنگی تبدیل شود و بتواند جمعی از عالمان را با خود همراه کند. مثلاً شاگرد تربیت کند که کار دشواری هم هست. مثلاً ملاصدرا توانست شاگردانی را مثل خودش تربیت کند و پرورش بدهد که مروج افکار او باشند.

● البته در آن زمان پدیده‌ای به نام افکار عمومی وجود نداشته است. الان بعضی از عالمان ما ممکن است ادعا کنند که ما به این جهت رو به افکار عمومی می‌کنیم که سایر عالمان دین را مواجه با یک اهرم پرزور عینی بکنیم.

○ ما سه حوزه را باید از هم تفکیک کنیم: اول حوزه علمی، دوم حوزه الزامات دینی، سوم حوزه مباحات و منطقةالفراغ. ضابطه حوزه اول ضوابط و ملاکهای علمی است، ضابطه حوزه دوم احکام و قواعد شرعی است. در حوزه سوم در موارد خصوصی مردم مجازند به نظر خود عمل کنند و در موارد عمومی ضابطه عملی عمل به رأی اکثریت است. بنابراین رجوع به افکار عمومی ضابطه حوزه عمومی است، لذا در حوزه علمی و در حوزه الزامات دینی نمی‌توان و نباید ملاک را افکار عمومی قرار داد. ورود مباحث علمی در شرایط عادی به حوزه عمومی آن را مبتذل می‌کند و اگر عده‌ای بخواهند در این حیطه در افکار عمومی دنبال هوادار بگردند، مباحث علمی را مبتذل و سطحی خواهند ساخت. این توصیه‌ای است به برخی مؤثرین فرهنگی در عصر و جامعهٔ ما. من نیز در برخی مباحث مطالبی می‌نویسم که ممکن است نتیجه آن خوشایند عده‌ای نباشد اما وقتی با ضابطه علمی نوشته می‌شود موظفند که اجازه نشر آن را بدهند. من شرعاً و قانوناً در حوزه مجاز پیش می‌روم حال اگر نتیجه‌اش را هم نپسندیدند، نپسندند. اگر توانستم بخشی از عالمان جامعه را با خودم همراه کنم، آن‌وقت حق خواهم داشت که این مباحث را در حوزه عمومی هم مطرح کنم. شرایط غیرعادی هم همانطور که عرض کردم ملاحظات خاص خود را دارد.

اما چهره دیگری از مسئله آزادی بیان بعد سیاسی آن است. طبیعی است که همه ارباب قدرت در طول تاریخ الا موارد نادری، نمی‌پسندند که کسی مخالفشان باشد بخصوص وقتی حاکمیت دینی باشد، چه بسا آن محدودیتهای سیاسی را به نام دین برقرار بکنند و آنچه را که نمی‌پسندند به نام

آنچه خلاف شرع است ممنوع نمایند. حکومتهای مستبد دینی غالباً از این حربه استفاده می‌کنند.

در اینجا هم باید مرزها را روشن کرد. به‌نظر می‌رسد در این حوزه هم اگر کسی دست به سلاح نبرده باشد و به‌صورت مسالمت‌آمیز و منطبق با ضوابط قانونی (قانون عادلانه) حاکم بر جامعه سخن گوید چنین فردی مطلقاً در بیان مطالب آزاد است.

● حال اگر کسی اسلحه به دست نگرفته باشد اما همانطور که شما اشاره کردید مسالمت‌آمیز هم سخن نگوید، حکم او چیست؟ به‌عنوان مثال در ابتدای انقلاب شاهد بودیم که مجاهدین خلق به صراحت از لبنانیزه کردن فضای سیاسی جامعه ما سخن می‌گفتند. امروز هم ما با نسخه‌های دیگری از این گروه مواجه هستیم که آنها هم عیناً همین داعیه را دارند و بعضاً مخالفانشان را به ایجاد چنین شرایطی تهدید می‌کنند، منتها در پوستین ولایتمداری و یاری حزب‌الله رفته‌اند. آیا اینها هم از زمره کسانی محسوب می‌شوند که حکومت اسلامی باید آزادی تبلیغ و ترویج را برای ایشان فراهم کند یا آنکه آنها هم از این حیث در زمره محاربین محسوب می‌شوند؟ به سخن دیگر آیا باید با اینها معامله‌ای را کرد که با نیروهای برانداز می‌کنیم؟

○ صرف این‌که بگوییم افرادی نیت براندازی دارند و هنوز اقدام به براندازی نکرده‌اند، به ما حق نمی‌دهد با آنها برخورد کنیم. به بیان دیگر، در این موارد اگر می‌خواهیم آزادی بیان فرد یا گروهی را در جامعه سلب کنیم باید در محکمه صالحه قانونی این کار صورت گیرد.

● اما وضعیت اینها با وضعیت کسانی که به صراحت اعلام می‌کنند که حاضر هستند به قواعد بازی تن بدهند، فرق دارد. یعنی حکومت اسلامی باید برای اینها اگرچه غیرمحارب اما لااقل یک موقعیت ویژه را قائل شود اینها با زبان اهل محاربه سخن می‌گویند و صراحتاً ارعاب و تهدید را پیشه کرده‌اند. آیا نباید حکومت همواره در کمین‌گاه این سنخ گروهها باشد که بالاخره آنها چه زمان دست به اقدام مسلحانه می‌زنند.

○ دو ضابطه را مطرح کردم یکی این‌که اقدام مسلحانه نباشد دوم این‌که در چهارچوب قانون باشد. اگر هریک از این گروههایی که مدنظر شما هستند پا را فراتر از این ضوابط گذاشتند اینها را می‌شود مورد برخورد قانونی قرار داد. توجه داشته باشید که هر حکومتی مخالفان خود را برانداز می‌داند. اما ما نمی‌توانیم به این بهانه که آنها با ما موافق نیستند، حقی برای ایشان قائل نشویم و آنها را از حقوق قانونیشان محروم کنیم. آنچه که قانون مشخص کرده همین است. در زمان حضرت علی(ع) مگر خوارج نسبت به حکومت امام، حسن نیت داشتند؟ اما تا زمانیکه دست به اسلحه نبردند، از میزان فوق‌العاده‌ای از آزادی بیان در جامعه برخوردار بودند.

● خوارج صراحت به خرج می‌دادند، اما ما در طول تاریخ بیست‌ساله انقلاب با گروههایی مواجه بوده‌ایم با ظاهرهایی کاملاً متفاوت اما با راه و رسمی واحد که متأسفانه به‌رغم داشتن بسیاری از ویژگیهای خوارج از صراحت و شجاعت آنها برخوردار نبوده و در باطن شیوه‌ای برانداز را در پیش گرفته‌اند که بعضاً نشانه‌هایی از آن را هم ظاهر می‌کنند، در عین حال که حسب ظاهر داعیه پیروی از

قوانین و اقتدار نظام موجود را دارند. خوارج حداقل از این حیث صراحت و یکرنگی داشتند که این گروهها متأسفانه از این ویژگی برخوردار نیستند.

○ صرف این‌که احتمال نفاق بدهیم کفایت نمی‌کند، ما می‌بایست مشت اینها را باز کنیم. یعنی با برخورد فرهنگی و با مواجهه فرهنگی با اینها تلاش کنیم که جو شفاف شود و اینها هم آنچه را که ما به آنها نسبت می‌دهیم، ابراز کنند. می‌خواهم بگویم که جرم در عرصه عمل واقع می‌شود و برای محدودکردن آزادی دیگران صرف احتمال وقوع جرم کفایت نمی‌کند. حتی اگر بدانید که طرف مقابل سوءنیت دارد، با احتمال سوءنیت در مورد افراد نمی‌توان از آزادی بیان آنان جلوگیری کرد. لذا من معتقد به آزادی بیان در عرصه سیاسی هستیم با رعایت دو ضابطه، یکی این‌که چهارچوب قوانین رعایت شود و دیگر این‌که افراد به مرز اقدام مسلحانه هم نرسند.

بازگردیم به اصل بحث، با توجه به مباحث سابق می‌توان دولت، حکومت و رهبر را مورد انتقاد قرار داد و هیچکدام نه خلاف شرع است و نه خلاف قانون، مادام که آن ضوابط رعایت شود. یعنی می‌توانم بگویم که من به این عمل یا آن گفته مقام رهبری انتقاد دارم و این فعل را نادرست می‌دانم، انتقاد در حالی که عرفاً متضمن اهانت نباشد، هیچ اشکالی ندارد. در زمان حضرت علی(ع) این کار صورت می‌گرفت، مجاز هم بود، حتی حضرت دعوت می‌کردند که از او انتقاد کنند چون انتقاد و نصیحت را خیرخواهی تلقی می‌کردند و این منش و شیوه همه مسلمانان واقع‌بین می‌تواند باشد.

حتی قانون اساسی را هم می‌توان نقد کرد، آنچه که ما از مردم انتظار داریم، عمل به قانون است. وگرنه من قانوناً مجازم کتابی بنویسم و قانون اساسی را در آن نقد کنم، سخنرانی کنم و قانون اساسی را نقد کنم. این‌که می‌گویم نقد قانون اساسی، یعنی نقد تک‌تک اصول قانون اساسی، حتی نقد مهمترین اصول قانون اساسی. بحث علمی هیچ ایرادی ندارد. آزادیم که از قانون اساسی جامعه به‌شکل علمی انتقاد بکنیم و همه اینها مجاز است.

● **ظاهراً غالب علمای مطرح ما توافق دارند که پیش از اسلام‌آوردن، پذیرش دین اکراه‌بردار نیست، لذا حداقل در این حیطه همگی به آزادی اندیشه و ضرورت تحقیق قائلند. آیا با این وصف نمی‌توان پرسید که چرا فقه موجود ما با ارتداد به‌خصوص گونه فطری آن با شدیدترین اشکال مجازات برخورد کرده و راه جستجوی آزاد و حق‌جویانه را با مکانیزمهای ارعابی و ارهابی بسته است؟ آیا اساساً احکام ارتداد در فقه ما (در مقام تحقق) با آزادی اندیشه و لوازم آن قابل جمع‌اند؟ البته سؤال را می‌توان در سطح عامتری نیز مطرح نمود و آن این‌که آیا در جامعه دینی حق ناحق‌بودن و به‌خصوص لوازم آن پذیرفتنی است؟**

○ ارتداد از احکامی است که اصل آن در قرآن آمده ولی احکام دنیوی آن هیچکدام در قرآن مورد اشاره قرار نگرفته است. یعنی در قرآن کریم صرفاً به عقاب اخروی مرتد اشاره شده اما عقاب دنیوی مرتد از روایات ما استنباط می‌شود. اصل بحث ارتداد از مسلمات دین است. این‌که اگر فردی مرتد محسوب شد، مجازات اخروی دارد نیز از مسلمات قرآنی است و تردیدی در آن نیست. این‌که اگر

ارتداد کسی ثابت شد، مجازات دنیوی هم فی‌الجمله دارد، این هم از مسلمات فقه ماست. اما مسئله مهم این است که مرتد کیست؟ این مسئله‌ای است که جای بحث و سخن فراوان دارد.

مرتد کسی است که با علم به این‌که انکار مسئله‌ای به انکار خدا یا رسول می‌انجامد آن را انکار می‌کند و در انکارش هم جحد و عناد داشته باشد یعنی جاحدانه و معاندانه بر انکار خود پافشاری کند. یعنی بداند که فلان امر از ضروریات دین است و علی‌رغم این علم، آن امر را انکار کند. این قیودی که مطرح شد، قیود فنی است به سادگی قابل تحقق نیست. به‌عنوان مثال در برخی جرایم، اصل تحقق جرم مسئله بسیار مهمی است. در بحث زنای محصنه اگر وقوع جرم اثبات شود مجازات اعدام دارد و مجازات بسیار سنگینی هم است. اما تحقق آن چهار شاهد عادل لازم دارد که تحقق این امر بسیار مشکل است مگر این‌که خود فرد اقرار بکند. وگرنه اگر سه شاهد هم حاضر شدند اما شاهد چهارمی وجود نداشت نه‌تنها وقوع جرم اثبات نمی‌شود بلکه آن سه شاهد هم حد قذف می‌خورند. یا مثلاً در مورد اجرای حکم سرقت هم قیود سختی وجود دارد که باید محقق شود تا حکم قطع دست قابل اجرا باشد.

در مسئله ارتداد هم استفاده نابجا از این حکم اصیل شرعی باعث می‌شود که هر فرد فاقد صلاحیت از این حکم برای دشمن خود یا کسی که عقیده او را نمی‌پسندد، بهره‌برداری نابجا کند و او را متهم به ارتداد بکند.

من معتقدم که باید مباحث فقهی را به‌طور دقیق و فنی مطرح کرد و پایش هم ایستاد و کسانی که از آن سوءاستفاده می‌کنند را مجازات کرد. مسئله سوءاستفاده از ارتداد در جامعه ما بی‌داد می‌کند و متأسفانه مراجع قضایی هم در این مورد واکنش مناسب از خود نشان نمی‌دهند چراکه این‌گونه موارد احتیاجی به شاکی خصوصی ندارد. این رفتارها مشوه‌کردن چهره دین است، مشوه‌کردن چهره مترقی فقه شیعه است در حال حاضر این گمان در اذهان عمومی مطرح شده که گویی می‌توان از حربه‌های فقهی همچون ارتداد برعلیه دگراندیشان و کسانی که مثل ما نمی‌اندیشند استفاده کرد درحالی که اگر بخواهیم متشرعانه و منصفانه به قضیه نگاه کنیم جز با رعایت تمام ضوابط فقهی نمی‌توان از این حکم استفاده کرد.

گرچه ممکن است در برخی جزییات بین فقهاء اختلاف باشد اما اصل مسئله حکم ارتداد را کسی نمی‌تواند رد کند. اشاره کردم که مرتد کسی است که می‌داند امری ضروری دین است اما آن را انکار می‌کند یعنی بگوید در عین این‌که این امر صحیح و درست است من آن را رد می‌کنم لذا مصداق آن بسیار اندک می‌شود. یعنی باید معاندانه آن را انکار کند تا مرتد محسوب شود. کدام محقق منصف را سراغ دارید که بگوید امری جزء دین است و من در عین حال آن را قبول ندارم؟ به‌جز کسانی که ریگی به کفش داشته باشند. کسانی که امروز عده‌ای ایشان را مورد حمله قرار داده‌اند و می‌خواهند با آنها برخورد کنند سخنشان این است که خدا و رسول را قبول دارند اما در این‌که این حکم در دین است تردید می‌کنند و استدلال می‌کنند که مثلاً فلان امر و حکم نمی‌تواند جزء دین باشد، نمی‌تواند

گفته دائمی پیامبر باشد. در این‌که این حکم حکم ثابت دین و پیامبر برای همه زمانهاست، خدشه می‌کنند. اگر بر فرض نتیجه استدلال آن شد که این حکم مختص به زمان خاصی است نمی‌شود چنین فردی را مرتد دانست، چون هم خدا را قبول دارد و هم پیامبر را، حتی انکار احکام رسول را هم نکرده، او صرفاً روشی را در پیش گرفته است که به سالبه به انتفاء موضوع‌شدن برخی از احکام رسول خدا می‌انجامد. اما وی همچنان خدا و رسول را قبول دارد. بنابراین مصادیق این مسئله کاملاً فنی و فقهی است و افراد بی‌صلاحیت و درس‌نخوانده نمی‌توانند در این موارد حکم صادر کنند.

مسئله حکم ارتداد را باید عالم جامع‌الشرایط در محاکم رسمی علنی حکم کند، نه در محاکم زیرزمینی و غیرعلنی و غیابی و بدون حق دفاع برای متهم. مجازات ارتداد از مجازاتهای بازدارنده است و مانند دیگر حدود می‌باید برای تأثیر این بازدارندگی مجازات آن با خبر قبلی و به‌طور علنی انجام شود. نه این‌که امروزه ما مشاهده می‌کنیم افرادی که کمترین صلاحیت دینی را دارند و هیچ اطلاعی از مبانی دینی و فقهی ندارند، اما به سهولت آب خوردن حکم ارتداد صادر می‌کنند. ارتداد از حکومت و ارتداد از ولایت، مواردی‌اند که اصلاً سابقه تاریخی و فقهی ندارند. ارتداد از مذهب علی‌رغم داشتن پیشینهٔ تاریخی و ارتداد از ولایت مباحث تازه‌ای هستند که تسویه حسابهای شخصی را تداعی می‌کنند و ظاهراً به جهت حل معضلات سیاسی برخی جماعات طرح شده‌اند.

اگر دقیقتر بخواهم سخن بگویم مورد ارتداد باید پیش بیاید تا به‌طور مصداقی بحث کنیم که اگر فلان مسئله علنی در مورد خدا بیان شده است، آیا به انکار مطلق توحید و الوهیت منجر می‌شود یا نه. توجه داشته باشید که قانونگذار هم موظف نیست که یک حکم کلی ذکر کند و نوعاً مصادیق را ذکر می‌کنند. در دین هم همین‌گونه است. مصداق به مصداق باید بحث شود. رد نبوت نیز با توجه به همین قیود و شرایط منجر به ارتداد می‌شود. ما معتقدیم که قرآن به‌عنوان معجزه در دست ماست. حال اگر کسی بیاید و ذکر کند که پیامبری نیامده است و اسلام وجود ندارد، خوب ما با چنین مواردی الان روبرو نیستیم. بحث بیشتر بر سر لوازم نبوت و اصولاً لوازم ضروریات دینی است. این لوازم هم کاملاً مشخص است یعنی اگر کسی خدا و رسول را قبول کرد اما موردی را انکار می‌کند که به‌نظر خودش تلازمی با توحید و نبوت ندارد اما به نظر ما دارد، نمی‌شود به چنین فردی حکم ارتداد را نسبت داد. حداکثر این‌که این تلازم باید در عرف اهل علم ثابت شود و اگر دلایل این التزام بر فرد عرضه شد او با وجود پذیرفتن این التزام همچنان با جحد و عناد انکار نماید، در این صورت است که می‌توان از ارتداد سخن گفت. لذا به نظر من اساساً بحث محقق از بحث مرتد و ارتداد تخصصاً جداست. اگر کسی در حال تحقیق است و هنوز هم حکمی صادر نکرده است، او اجازه دارد به تحقیق خود ادامه دهد و به آنچه که خود تشخیص می‌دهد، عمل کند. تجسس هم بر ما روا نیست. اگر فرد به نتیجه‌ای رسید و این نتیجه را ابراز نکرد، ما مجاز به تجسس نیستیم از او بپرسیم که نظر شما در این مورد چیست، بنابراین اگر کسی به مقام انکار دین می‌رسد اما به زبان بیان نمی‌آورد، حکم دنیوی مرتد بر او جاری نمی‌شود. حکم اخروی را خدا می‌داند بنابراین، صرف‌نظر از موارد

سابق، اجرای حکم ارتداد به بیان و اظهار برمی‌گردد. آن هم بیانی که معاندانه و مروجانه باشد. از مجموع روایات این‌چنین برمی‌آید که جریانی در صدر اسلام ایجاد شده بود که برای ضربه‌زدن به مسلمین به سادگی اسلام می‌آوردند تا از اسلام خارج شوند که نشان دهند اسلام سست است. خوب مسلم است که اسلام برای مقابله کردن با کسانی که به‌عنوان یک جریان سیاسی قصد توطئه دینی دارند، مجازاتی سنگین درنظر گرفته است تا از توطئه‌های این‌چنینِ سیاسی جلوگیری نماید. اما کسانی که قصد توطئه ندارند و مثلاً فرد محققی است که به نتیجه‌ای رسیده است، نه معاند است و نه تلاش برای ایجاد جریان خاصی کرده است و نه فرصت دفاع در مراجع ذی‌صلاح و علنی قضایی را از این بابت به وی داده‌اند به چه دلیل حکم ارتداد درباره او صادق شود؟

البته برخی از فقهای ما به این مسئله توجه نکرده‌اند و برای مطلق خروج از دین به هر شکلی که باشد حکم ارتداد صادر کرده‌اند اما من ضمن احترام به رأی این دسته از فقها، خاضعانه در این زمینه رأی خودم را عرض کردم، تحقق موضوع ارتداد بسیار دشوار است. لذا بحث محقق و کسی که موضوعی را دنبال می‌کند و هنوز به نتیجه نرسیده است اصلاً در موضوع ارتداد صدق نمی‌کند. تازه اگر هم به نتیجه‌ای رسید و آن را ابراز کرد و از سر عناد و جهد نبود محکوم به حکم ارتداد نخواهد بود.

اگر ما این احکام را در مورد مرتد قائل نباشیم و هرکسی مجاز باشد که مطلبی را علیه مسلمات دینی بنویسد و منتشر کند. این هم مشکلات جدی برای توده مردم بوجود می‌آورد. پس من ضمن دفاع فی‌الجمله از احکام ارتداد (چون در بعضی از احکام ارتداد هم مناقشاتی است که اینجا جای بحث آن نیست) از اصل حکم فقهی ارتداد دفاع می‌کنم با این مبنا معتقدم که فقه ما در این زمینه سخنهای ارزنده‌ای برای گفتن دارد که هدف آن حفظ ایمان مؤمنین است و باید از آن دفاع کرد. به این نکتهٔ تلخ نیز اعتراف می‌کنم که عمل ناشیانه و سوءاستفاده از این حکم شرعی، اسباب وهن دین را فراهم آورده است.

البته بنده به کسانی که در این زمینه صلاحیت ندارند و از آن سوءاستفاده می‌کنند شدیداً هشدار می‌دهم که احکام شرع انور را برای منافع زودگذر دنیوی به بازی نگیرید. از طریق مباحث دینی نمی‌شود تسویه‌حسابهای سیاسی کرد وگرنه ساحت مقدس دین مخدوش می‌شود.

● **اگر کسی قبل از بلوغ عقلی دین را به هر دلیل یا علتی بپذیرد اما بعد از بلوغ به واسطه تحقیق به بطلان آراء دین برسد آیا باز هم می‌توان این فرد را مستوجب عقاب اخروی که در قرآن مجید از آن یاد شده است دانست؟**

○ اصلاً ورود در بحث عقاب اخروی در حوزه تحقیق نیست. اولاً معتقدم که موضوع در چنان شرایطی اصلاً محقق نمی‌شود و در بحث اخروی هم خداوند خودش بهتر می‌داند که بنده‌اش چه کرده و مستحق چه امری است. آنچه شایسته بحث است، بحث عقاب دنیوی مرتد است و مشکل اینجاست و در اینجا باید متمرکز شد.

● به‌نظر شما آیا تناسب لازم میان جرم و جزا در موضوع ارتداد وجود دارد؟ یعنی بر فرض که فردی با نیرنگ وارد دین شود و با نیرنگ از آن خارج گردد آیا ایمان مسلمانان آنقدر سست است که با خروج فردی از دین و با بکاربستن کوچکترین حیلتی ایمان آنها از بین برود؟ اساساً آیا مجازات مرتد با جرمش تناسب دارد؟

○ صرفاً برای حفظ ایمان مؤمنان حکم ارتداد وضع نشده است این حکم اهمیت دین را می‌رساند. من مسئله دین را شبیه مصالح ملی می‌بینم. در قوانین موضوعه خیانت به مملکت بالاترین مجازات را دارد. قطعاً اهمیت دین از مصالح ملی بالاتر است و این حکم به جهت آن است تا افراد نیرنگ باز دین را عرصه نیرنگ و خدعه خود نسازند و این یک تنبیه جدی است و نشان می‌دهد که امر دین امر بسیار مهمی است و ورود و خروجش باید تابع ضابطه باشد. شما مجاز هستید دین را نپذیرید اما اگر دین را پذیرفتید، خروج از آن ضوابطی دارد. نگفتم مطلقاً مجاز نیست بلکه ضوابطی دارد که اگر احراز عناد و جحد و تمسخر و به بازی‌گرفتن مؤمنان شد، مجازات آن سنگین خواهد بود. البته بدون تحقق این قیود اصولاً موضوع ارتداد محقق نشده تا بحث از تناسب میان جرم و جزا به‌میان آید.

از سوی دیگر هم اشاره کردم که از این حکم ارتداد نباید سوءاستفاده کرد چرا که شمشیر دودم است.

● اجازه دهید یکبار دیگر بخشی از سؤال سابق خود را تکرار کنم آیا اساساً در جامعه دینی حق ناحق‌بودن پذیرفتنی است؟

○ از نظر اخروی انسانها مختارند که ناحق باشند البته باید مجازات اخروی آن را نیز بپذیرند. اما از نظر دنیوی، انسان در حوزه اندیشه می‌تواند ناحق باشد. اما دو حوزه دیگر وجود دارد، یکی حوزه بیان و یکی حوزه عمل. البته مراد بیان عمومی و عمل عمومی است.

در سپهر زندگی خصوصی مثلاً در خانه خودم مجازم که ناحق باشم و کسی حق ندارد که وارد خانه من شود و من در خانه خودم هر عملی را حق دارم که انجام دهم البته به لحاظ دنیوی وگرنه عقاب اخروی‌اش را هم باید بپذیرم. اما اگر این بیان و عمل وارد عرصه عمومی شد در اینجا مشمول قوانین جامعه می‌شود. اگر سخن یا عملی را عرف عمومی ناحق می‌داند به دو بخش تقسیم می‌شود یکی اعمال یا سخنانی است که عرف اهل دین آن را تحمل نمی‌کند و دیگری مواردی است که عرف اهل دین آن را ناحق می‌داند اما تحمل می‌کند. مثلاً کافر حربی یعنی کسی که علیه جامعه اسلامی خروج کرده است و می‌خواهد جان و مال و امنیت مؤمنان را مورد تعرض قرار دهد، طبیعی است که دین تحمل چنین عملی را ندارد. اما در غیر این موارد، مواردی است که ناحق است اما به هرحال قابل تحمل، که مصادیق آن با کافر حربی یا مرتد فاصله دارد. ما مواردی داریم که فرد ناحق است اما ناحق‌بودنش در حدی نیست که فاقد حیات شود. در چنین مواردی افراد به لحاظ دنیوی حق دارند که «ناحق» باشند، در عین حال از حق حیات و حق امنیت هم برخوردار می‌شوند.

در این بحث تقسیم‌بندی دیگری هم می‌توان قائل شد یعنی باب جداگانه‌ای برای افرادی باز کنیم که حق دارند ناحق باشند و حیات و امنیت هم از آنان سلب نمی‌شود اما با این وجود از تمام حقوق اجتماعی برخوردار نباشند که البته حکم کلی در این زمینه نمی‌توان صادر کرد و مورد به مورد باید بررسی کرد.

فی‌الجمله، در جامعه‌ای که با تلقی بنده اسلامی است، حق «ناحق» بودن به رسمیت شناخته شده است منتها با لحاظ کردن ملاحظاتی؛ مثلاً مواردی داریم که افراد در برخی موارد مجاز به ناحق‌بودن نیستند مثلاً مواردی که اضرار به‌غیر بخصوص اضرار به حقوق اجتماعی است اما اگر تبعات عمل به‌معنای صرفاً عام آن مربوط به خود فرد است، حق دارد که ناحق باشد. حق دارد مسلمان نباشد، حق دارد شیعه نباشد، حق دارد طرفدار حکومت دینی نباشد، اینها همه حق دارند. (نه این‌که حق هستند بلکه مجازند) این‌که مجازات اخروی بر او تعلق می‌گیرد بحث دیگری است ولی به لحاظ دنیوی این‌گونه نیست که هرکس ناحق بود از همه حقوق اجتماعی در جامعه دینی محروم بشود. اینها را باید مورد به مورد بحث کرد و حکم کلی نمی‌شود داد.

● آیا تفسیر خاص شما از مسئله ارتداد و احکام آن مفری برای کسانی نیست که بخواهند با نیرنگ به باورهای دینی مردم ضربه بزنند، اما نیت خود را در جامه‌ای از شعارها و اصطلاحات دین بپوشانند آیا مخاطبان نمی‌توانند از تفسیر خاص شما استنباط کنند که هدف، بلاموضوع‌کردن اصل مسئله ارتداد است. با توجه به این‌که فرمودید ارتداد هنگامی وقوع خواهد یافت که خود شخص به ناسازگاری رأی خود با ضروریات دینی یا لوازم آن تصریح نداشته باشد.

○ گیریم چنین باشد (هرچند که به اعتقاد من اینطور نیست) شیوه‌ای که برخی از علما و اساتید گذشته ما داشتند کاملاً در این باب آموزنده است آنها اگر در مسلمان‌بودن یا شیعه‌بودن فردی تردید داشتند با کمترین قرینه‌ای او را مسلمان و شیعه فرض می‌کردند و می‌گفتند که کوچکترین قرینه در این زمینه کافی است. ما در ابتدای طلبگی این شیوه در نظرمان سنگین می‌آمد اما هرچه پیشتر آمدیم دیدیم که نظر بسیار صائبی است. ما چه داعیه‌ای داریم که افراد را نامسلمان و خارج از دین بدانیم خصوصاً اگر آن فرد عالم باشد. به نظر من بی‌دینی را باید اثبات کرد نه دین‌داری را، یعنی باید اصل را بر مسلمان‌بودن بگذاریم همچنانکه اصل را باید بر برائت گذاشت. در یک جامعه دینی همه آنانی که خود را مسلمان می‌دانند مسلمان هستند مگر این‌که خلاف آن ثابت شود. در موضوع ارتداد باید اصل توحید و نبوت انکار شود. بر این نکته جداً تأکید می‌کنم که راه برخورد با هر نوع کژاندیشی دینی، اجرای حکم ارتداد و مجازات فقهی نیست، بسیاری از این مسائل را باید در عرصه فرهنگ مورد بحث و علاج قرار داد.

تجسس و تفتیش عقاید شرعاً و قانوناً ممنوع است. ما موظف نیستیم بدانیم مردم یا متفکران چگونه می‌اندیشند، احکام ارتداد تنها ناظر به سلامت عرضه بیان علنی در جامعه است و لاغیر. لذا هرگونه تندروی و زیرپاگذاشتن ضوابط شرعی بشدت محکوم است.

۲

● گفتگوی این جلسه را هم از بحث ارتداد آغاز می‌کنیم. جلسه گذشته اجمالاً به بحث ارتداد از مذهب اشاره داشتید تقاضا می‌کنم که در صورت امکان در باب حکم فقهی ارتداد از مذهب و ولایت و تفاوت آن با ارتداد از دین توضیح بیشتری بفرمایید. ضمناً آیا در متون دینی ما سابقه‌ای از بحث ارتداد از حکومت هم موجود است؟

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. ضمن تشکر از جنابعالی. بحث ارتداد از مذهب با بحث ارتداد از دین تفاوت فراوانی دارد. در خود قرآن کریم آیات متعددی داریم که به‌مراتب ایمان اشاره دارند از جمله: «یا ایهاالذین آمنوا، آمنوا» و آیات مشابهش صرفنظر از این آیات روایاتی هم از ناحیهٔ معصومین(ع) وارد شده که عنوان «درجات الایمان» را دارد و در اصول کافی و در دیگر جوامع روایی گردآوری شده‌اند. درضمن بعضی این روایات فرموده‌اند که، ایمان ده درجه دارد و کسانی که در درجهٔ بالایی از ایمان هستند، نباید کسانی را که در درجات پائین‌تر هستند کافر محسوب کنند. از هرکس به تناسب ظرفیتش می‌توان انتظار داشت. بحث درجات باطنی ایمان با بحث احکام ظاهری فقه، نباید خلط شود. این نکته را شایستهٔ تذکر فراوان می‌دانم. مثلاً چه‌بسا روایات فراوانی درباره جناب ابوذر و جناب سلمان وارد شده که اگر ابوذر آنچه را که در دل سلمان می‌گذشت می‌دانست، کافر می‌شد. روایتی به این مضمون داریم که حضرت سلمان به لحاظ ایمانی در درجات بالاتری نسبت به جناب ابوذر قرار داشته‌اند. اما این علو درجات ایمانی نعوذبالله باعث می‌شود، تا فردی را که در مرتبه پائین‌تری از ایمان قرار دارد خارج از دین محسوب بکنیم؟ به هیچ وجه این حکم نمی‌تواند صحیح باشد. آنچه که در بحث ارتداد موردنظر است، احکام ظاهری و احکام دنیوی ارتداد است والا بحث مراتب ایمان مبحث بسیار درست و بجایی است که در جای خود می‌بایست مطرح شود.

بنابراین ضمن پذیرش درجات ایمان معتقدم که بحث ارتداد صرفاً ناظر به احکام ظاهری درجهٔ پایین ایمان است یعنی پائین‌ترین درجهٔ ایمان را فقها ملاک می‌گیرند و برمبنای آن مرز و حدی را تعیین می‌کنند که اگر کسی از این حد و مرز فراتر رفت، احکام دنیوی ارتداد بر او بار می‌شود. آنچنانکه که گذشت در مورد احکام اخروی ارتداد هم در قرآن کریم اشارات عمیق فراوانی آمده است که، جزء مسلمات دینی محسوب می‌شود و به جای خود هم پذیرفته شده است. اما آن‌چه که به‌عنوان مجازات مرتد مطرح است، بحث احکام دنیوی مرتد است که آن هم به پائین‌ترین درجهٔ ایمان تعلق می‌گیرد.

مضاف‌الیه ارتداد سه چیز می‌تواند باشد. دین، مذهب و حتی در ادبیات غیردینی ارتداد از مکتب هم مطرح شده، به‌عنوان مثال مارکسیستهای معاصر هم بین خودشان عنوان مرتد را اطلاق می‌کنند. کمااین‌که رویزیونیستها یا تجدیدنظرطلبها از جانب بنیادگراهای مارکسیست متهم به ارتداد می‌شوند. می‌بینید که هر صاحب عقیده‌ای می‌تواند، خارج از آن عقیده را مرتد فرض بکند. با این مقدمه دوم، به پرسش اصلی می‌رسیم که، آیا ارتداد از مذهب داریم یا نداریم، و اگر داریم حکم فقهیش چیست؟

عنایت داشته باشید که ارتداد از مذهب مستند قرآنی ندارد یعنی در ظواهر قرآن کریم مورد اشاره قرار نگرفته است اما در روایات ما، مضامینی است که می‌تواند اشاره‌ای به مسئله ارتداد از مذاهب داشته باشد که به بعضی از اینها اشاره می‌کنم. دسته اول از این روایات، روایاتی‌اند با این مضمون: «ارتدالناس بعدالنبی الا الثلاث یا الا الاربع» یعنی پس از پیامبر جز سه نفر یا به زبان بعضی دیگر از روایات جز چهار نفر مرتد شدند. که آن ۴ نفر غیر از امیرالمؤمنین علی(ع)، جناب ابوذر، سلمان، مقداد و عمارند. معمولاً مضمون این روایات را بر ایمان خالص حمل می‌کنند. یعنی آنهایی که بر آن درجات بالای ایمان باقی مانده و به همهٔ وصایای پیامبر(ص) عمل نمودند، این چند نفر بودند دیگران حداقل بخشی از وصایای حضرت پیامبر(ص) را زیرپا گذاشتند و نه آنکه دیگر مردم مشمول حکم ارتداد واقع می‌شوند. هیچ کدام از فقهای ما بر این قسم از روایات، حکم فقهی بار نکرده‌اند، آنچه که مورد بحث ماست، بحث مراتب ایمان نیست. بحث عمق ایمان هم نیست، بلکه حکم ظاهری فقهی است.

در روایات دیگری نیز غیر از این دسته روایات، احیاناً از انکار ولایت ائمه(ع) سخن به میان آمده است. انکار ولایت ائمه(ع) در بعضی از روایات در حکم کفر شمرده شده است. یعنی منکر ولایت ائمه(ع) علیهم‌السلام کافر محسوب شده است. اما باید توجه داشت که کفر هم مانند ایمان اقسامی دارد. همانطور که ایمان را ذات مراتب دانستیم، کفر هم همین حکم را دارد. قطعاً هرکس که در مرتبهٔ پایین ایمان قرار داشته باشد، نسبت به مرتبهٔ بالائی کافر محسوب می‌شود. اما کافری که در روایات اطلاق می‌شود لزوماً کافر فقهی نیست، یعنی احکام کفر فقهی را نمی‌شود بر او بار کرد یعنی این‌گونه نیست که مثلاً نجس باشد یا واجب‌القتل باشد، یا با او نتوان ازدواج کرد یا این‌که در قبرستان مسلمانان دفن نشود، یا ذبیحهٔ او مجاز شمرده نشود. لذا کفر در این دسته از روایات به کفر به ولایت اطلاق می‌شود، نه کفر به ایمان یا دین، این دو با یکدیگر تفاوت دارند.

جناب شیخ مفید در دو کتاب خودش یکی در کتاب «الجمل» و یکی هم در کتاب «النصرة لسیدالعترة» که وقایع جنگ جمل را بیان می‌کند می‌گوید کسانی که بر علیه امیرالمؤمنین علی(ع) خروج کردند، کافرند. اما اضافه می‌کند که اینها کفرشان، «کفر رده» نیست. یعنی کفر ارتدادی محسوب نمی‌شود بلکه «کفر ملت» است. لذا خود شیخ مفید، که از متکلمین و فقهای بزرگ ماست، دو نوع کفر را در کتاب مزبور مطرح کرده، کفر ملت یعنی کفر مذهبی، یعنی اینها فی‌الواقع نسبت به مبانی مذهب امیرالمؤمنین خارج شده بودند اما کفرشان کفر ارتدادی نبوده است. لذا احکام ارتداد فقهی به کفر ملی یعنی کفر نسبت به ملت و مذهب تعلق نمی‌گیرد.

اما فقهای ما به این مسئله چگونه پرداخته‌اند. مرحوم صاحب جواهر در بحث ارتداد اشاره‌ای به مسئله ارتداد از مذهب دارد. سخنش این است که اگر کسی ضروری مذهب را انکار کرد. آیا فرد مزبور مرتد محسوب می‌شود یا نه؟ مثال ضروری از مذهب را «متعه» یا ازدواج موقت دانسته است می‌دانید که ازدواج موقت در زمان پیامبر(ص) جایز بود و خلیفهٔ دوم آن را برخلاف دستور پیامبر،

غیرجایز اعلام کرد و بعدها یکی از علائم فقهی مذهب شیعه شد همچنان که در اصول فقه مثلاً بطلان قیاس از علائم و معالم شیعه است، در فقه هم چندین مسئله داریم مانند جواز یا عدم جواز مسح بر خفین یعنی این که آیا ما روی کفش می‌توانیم مسح کنیم یا نه؟ یا در بحث غسل ید (شستن دست)، این‌که از بالا به پایین باشد از علائم فقهی یا از ضروریات عملی مذهب شیعه است. یکی دیگر از علائم فقه شیعه جواز متعه است. حال اگر کسی انکار این مسئله را کرد، مرحوم صاحب جواهر اشاره کرده‌اند که مرتد محسوب می‌شود. استدلالی هم که برای این مسئله ارائه می‌کنند این است که با فرض این که مسئله مزبور جزء مذهب است آن را انکار کند چرا که جزء مذهب برای قائل به مذهب جزء دین محسوب می‌شود، یعنی کانه ملازمه با انکار نبوت پیدا می‌کند. با توجه به این که حکم مزبور نزد ایشان حکمی همطراز با سایر احکام است. بنابراین برای یک شیعه جواز متعه مثل وجوب صلاة خواهد بود. حالا کسی در عین این که بداند شارع متعه را جایز دانسته آن را انکار کند طبق این نظر مرتد محسوب می‌شود. بعد هم ایشان ادامه داده که اگر کسی انکار امامت یکی از ائمه(ع) را هم بکند، وی نیز مرتد محسوب خواهد شد. با این استدلال که یک نفر شیعه ولایت ائمه(ع) را جزء دین و قول پیامبر خدا می‌داند لذا در این چنین حالتی انکار آن نیز موجب ارتداد خواهد بود.

اما آیا مشهور فقهای ما به لوازم این رأی پایبندند؟ یا اساساً منظور ایشان همه این موارد را شامل می‌شود؟ پاسخ منفی است. اشاره کردیم که مرتد کسی است که منکر الوهیت و توحید یا منکر نبوت یا هر چیزی که در نظر او ملازمهٔ با این دو مسئله دارد، شود به عبارت دیگر در بحث ارتداد آنچه که موضوعیت استقلالی دارد، انکار خداوند و توحید و انکار نبوت پیامبر خاتم صلوات‌الله علیه است این دو موضوعیت استقلالی دارند. لذا اگر کسی امری را انکار کرد اما در عین حال نبوت را و توحید و الوهیت را قبول داشت. دشوار می‌شود گفت مرتد است. البته ایرادی ندارد ارتداد از مذهب را نیز این‌گونه تعریف بکنیم. منتهی بحث من در باب حکم فقهی مرتد از مذهب است. اگر کسی یکی از مسائل اعتقادی را یا یکی از فروع فقهی را انکار کرد، و در نزد او تلازمی با الوهیت یا نبوت داشت، در این صورت همان احکام مرتد از دین بر او بار می‌شود منتهی به شرطی که بپذیرد که اگر این مطلب را انکار کرد، انکار او به انکار پیامبر(ص) منتهی می‌شود. منتهی غالب غیرشیعه‌ها نمی‌گویند که پیامبر(ص) فلان سخن را گفته است و ما آن را انکار می‌کنیم. همه بحثشان این است که چنین سخنی یا چنان کرداری از پیامبر اثبات نشده است. لذا که تحقق ارتداد به این معنی در بین غیر شیعه جداً محل مناقشه است. (هکذا بین مسلمانان غیرسنی از دیدگاه فقهای اهل سنت) چون این تلازم در مورد هیچ کدام از اینها صدق نمی‌کند. هیچ‌کدام انکار نبوت و انکار توحید و الوهیت را نکرده‌اند.

مرتد از مذهب فقط و فقط بر کسی صدق می‌کند که درعین این‌که موردی را از مذهب بداند، آن را انکار کند، یعنی در عین این‌که آن را غیرمستقیم گفتار پیامبر(ص) بداند، انکار کند و فرضاً بگوید پیامبر(ص) فرموده‌اند اما نادرست فرموده‌اند، چنین فردی مصداق مرتد خواهد بود لذا اگر این

مسئله محقق بشود، در حکم بین مرتد دینی و مرتد مذهبی فرقی نیست، اما اساساً کجا این مطلب اتفاق می‌افتد؟ من اصلاً حتی در وقوع نادر آن هم مناقشه دارم و معتقدم که تقریباً محال وقوعی است. محال عقلی البته نیست. کسانی که بحث از ارتداد مذهبی می‌کنند امری را مطرح می‌کنند که اصلاً امکان وقوعش نیست البته شاید مرادشان خارج‌شدگان از مذهب باشد یعنی شیعه سنی بشود. یا یک اهل سنتی شیعه شود اما به لحاظ فقهی هیچ اشاره‌ای در بحث ارتداد به این مسئله نشده است.

تا اینجا مسئله را در دو حالت مطرح کردم حالت اول فرد ضروری مذهب را انکار بکند به‌نحوی که به انکار نبوت منجر بشود در این صورت همان حکم ارتداد از دین بر او جاری می‌شود که اساساً در این صورت ضرورتی برای سخن‌گفتن از ارتداد از مذهب در میان نیست و تخصصاً از بحث ارتداد از مذهب بیرون است.

حالت دوم اگر یک شیعه‌ای سنی شود، یا یک سنی شیعه شود، آیا فقهای فریقین حکم فقهی برای آن درنظر گرفته‌اند یا نه؟ آیا مجازات فقهی مرتد در مورد این دو گروه نیز جاری می‌شود یا نه؟ قاطعانه می‌گویم نه. اگر کسی خواست مجازات ارتداد دینی را برای خارجان از مذهب یا کسانی که متهم به خروج از مذهب هستند جاری بکند، پاک به بیراهه رفته است بنابراین حاصل این قسمت از بحث ما این می‌شود که مجازات دنیوی مرتد، که در فقه فریقین مورد بحث قرار گرفته، صرفاً برای خروج از دین است و لاغیر، این مجازات به هیچ وجه من‌الوجوه در مورد خارج‌شدگان از مذهب یا کسانی که توهم به خروجشان از مذهب می‌رود، جاری نمی‌شود یعنی هیچ فقیهی از فقهای فریقین بحث مجازات قتل را در این مورد قائل نشده بحث مصادره اموال را قائل نشده، این احکام متعلق به کسانی است که در نهایت با شرایطی به انکار خدا و رسول می‌رسند و نه کسانی که در یک بحث مذهبی اختلافی موضع متفاوتی را اتخاذ کرده‌اند.

اما در مورد ولایت ائمه، ولایت ائمه(ع) از ضروریات مذهب شیعه است. البته ضروری دین نیست، بلکه از ضروریات مذهب شیعه است از سوی دیگر حرمت بغض نسبت به اهل بیت نیز از ضروریات دین اسلام است، نه فقط مذهب شیعه. این مسائل را باید از یکدیگر تفکیک کرد. یعنی بسیاری از بزرگان اهل سنت نیز برخورد با کسی که حریم اهل بیت را رعایت نکند، لازم می‌دانند. آنها هم بی‌احترامی به اهل بیت را تحمل نمی‌کنند. آنها هم حب اهل بیت را عبادت می‌دانند، ممکن است که در مصداق اهل بیت بین شیعه و سنی اختلاف‌نظرهایی باشد که هست اما در اصل حب اهل بیت اتفاق‌نظر است اما از منظر شیعه کسی که ولایت اهل بیت را قبول نداشته باشد شیعه محسوب نمی‌شود اما مسلمان است. آیا یکی از شیعیان امیرالمؤمنین را سراغ دارید که گفته باشد، بنده شیعه علی‌ابن ابی‌طالب(ع) هستم ولی ولایت اهل بیت را نمی‌پذیرم؟ این از مقومات و ذاتیات مذهب شیعه است بلی اگر کسی خدای ناکرده این را نپذیرفت از مذهب تشیع خارج است. اما اگر در بعضی از مسائل علمی بین علماء اختلاف باشد هیچ کس حق ندارد دیگری را رمی به خروج از مذهب کند آن هم در عین این که متهم خود را مفتخر به ولایت اهل بیت(ع) یا مفتخر به تشیع بداند. به‌عنوان

مثال یکی از علمای معاصر لبنان در مورد بعضی از مسائل تاریخی اهل بیت(ع) اظهارنظر متفاوتی کرده بودند بعضی از فقها این فقیه محترم را رمی به خروج از مذهب کردند چنین برخوردی باعث تأسف است. در حالی که این عالم هم از محبین اهل بیت(ع) و از مروجین بصیر و مؤثر تشیع در دورهٔ معاصر محسوب می‌شود.

در اینجا لازم است نظر یکی از فقهای بصیر شیعه را نقل کنم که به اصل مسئله ارتداد مربوط می‌شود: این فقیه بزرگوار جناب ابوالصلاح حلبی است. ابوالصلاح حلبی، فقیهی است که نزدیک یک قرن عمر کرده، یعنی بین ۳۷۴ تا ۴۷۴ هـ.ق در قید حیات بوده، ایشان کتابی دارند به‌نام ***الکافی فی‌الفقه*** (که این کافی را نباید با کافی ثقةالاسلام کلینی اشتباه کرد). تعریفی که جناب ابوالصلاح در کتاب مزبور برای مرتد ذکر کرده‌اند بسیار قابل دقت است. و اگر به آن توجه کنیم بسیاری از مناقشات موضوعی در باب مرتد مرتفع خواهد شد.

ایشان می‌گویند که «مرتدشدن اظهار شعار کفر بعد از ایمان است به‌شکلی که فرد منکر نبوت شود، یا امری که ضروری دین محسوب می‌شود (مانند وجوب نماز، زکات، حرمت زنا و شرب خمر) را انکار کند». بعد ادامه می‌دهند که «اگر (فرد مزبور) اظهار کفر کند، به این که (مثلاً) با استدلال قائل به جبر یا تشبیه در بحث توحید باشد یا انکار امامت یا مانند آنها را نماید این امور ارتداد نیست، اگرچه کفر محسوب می‌شود». در تعریفی که جناب ابوالصلاح بیان کرده‌اند دو سه نکته قابل دقت است. اول این که مابین کفر و ارتداد تمایز قائل شده‌اند دیگر آنکه شاخصه ارتداد را «اظهار شعار کفر» می‌دانند لذا مطلق تغییرعقیده ارتداد محسوب نمی‌شود. هر تغییر دینی یا هر تغییر مذهبی موجب ارتداد نخواهد بود. حداقل حکم دنیوی مرتد بر شخص مزبور تعلق نمی‌گیرد، آن هم نه اظهار هر عقیدهٔ مخالفی بلکه اظهار شعار کفر یعنی فرد مزبور می‌بایست مسلماتی را که از علائم کفر محسوب می‌شود اظهار کند، دقت کنید که نمی‌گوید یکی از اموری را بیان دارد که کفار اظهار می‌کنند بلکه شعار کفر را اظهار کند. نکته سومی هم در سخن ایشان هست یعنی این‌که «یعلم کونه کافراً باستدلال» یعنی اگر کسی استدلالاً در مباحث کلامی مناقشه کرد و استدلالاً قائل به جبر شد یا تشبیه یا هر عقیده‌ای که با عقاید ما سازگار نیست و بر مباحث خود استدلال ارائه کرد فرد مزبور مرتد محسوب نخواهد شد. البته ایشان می‌فرمایند کافر است اما کافری نیست که حکم ارتداد به او تعلق گیرد.

● حال اگر صراحتاً فردی معالم کفر را اظهار کرد اما برایش استدلال هم ارائه نمود آیا چنین فردی هم از مصادیق مرتد محسوب می‌شود؟

○ این البته مسئله دیگری است که به آن اشاره خواهم کرد بحث جحد و جحود را در جلسه پیش به اختصار اشاره کردم، این جلسه به نحو مبسوط به آن اشاره خواهم کرد. اگر کسی از سر تحقیق در حوزه مباحث اعتقادی و نظری اظهارنظر کند به شرط درنظرگرفتن ملاحظاتی که پیش از این اشاره کردم، موضوعاً از بحث ارتداد خارج است. من در این مسئله تنها نیستم بحمدا... از فقهای قابل

عنایت ما مرحوم ابوالصلاح اشاره کرده‌اند که اگر کسی استدلالاً وارد مسئله‌ای بشود ولو به نتیجهٔ متفاوتی با نظر بزرگان مذهب و دین برسد. این فرد مرتد محسوب نمی‌شود و حکم مرتد بر او جاری نخواهد شد. بحث مجازات دنیوی مرتد، حاصل روایات ماست. این روایات هم چند دسته می‌شوند. در جلد دوم کتاب اصول کافی، صفحه ۳۹۹ باب‌الشک، حدیث سوم روایت از محمدبن مسلم است. به لحاظ سند هم معتبر محسوب می‌شود. می‌فرماید که «کنت عند ابی عبدالله علیه‌السلام جالساً عن یساره زرارة عن یمینه» می‌گوید خدمت امام صادق(ع) بودم. بنده در طرف چپ حضرت نشسته بودم، جناب زراره هم در طرف راست حضرت. می‌دانیم که جناب محمدبن مسلم و زراره هردو از شاگردان مکتب امام صادق(ع) هستند. «و دخل علیه ابوبصیر» ابوبصیر هم باز از کبار اصحاب امام هستند. ببینید سه‌تا صحابی طراز اول در سلسله سند این حدیث قرار دارند ابوبصیر وارد شد بر حضرت و عرض کرد که «یا اباعبدالله ما تقول فی من شکّ فی‌الله؟» چه می‌فرمائید در مورد کسی که در باب خدا شک کند. «فقال کافر یا ابامحمد» حضرت فرمودند کافر است ای ابوبصیر. دوباره ایشان می‌پرسد «فشکّ فی رسول‌الله» حالا اگر کسی نعوذبالله در پیامبری محمدبن عبدالله(ص) شک کند. حضرت مجدداً فرمودند کافر است. «قال ثم التفت الی زراره انما یکفر اذا جَحَد» خود حضرت یک تکمله زدند. این تکمله موردنظر من است حضرت اشاره کردند به زراره و فرمودند: فقط و فقط این شاک زمانی کافر می‌شود که جحد بورزد. جحد یعنی چه؟ جحود یعنی انکار. حالا من معنای اصطلاحیش را هم برای شما ذکر می‌کنم. جاحد کسی است که با وجود علم به حقانیت، یا لااقل شک در حقانیت و با وجود اتمام حجت، باز هم انکار کند. یعنی منکری که می‌داند مطلبی درست است اما انکار می‌کند. کسی که از فرط دنیاپرستی انکار می‌کند غالباً در ذیل عنوان جاحد قرار می‌گیرد. قرآن کریم به جحد اشاره کرده است: «جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلماً و علواً» (نمل / ۱۴) از سر ظلم و برتری انکار کردند درحالی که یقین داشتند. بدون چنین یقینی انکار، مصداق جحد نمی‌شود.

● «می‌داند که درست است»، آن چیزی است که درواقع امر رخ داده، یا آن برداشتی است که ما از پس ذهن او داریم؟

○ در جامعه بیماردلانی بودند، که «فی قلوبهم مرض فزادهم‌الله مرضا» این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد. جاحد جزء همین «فی قلوبهم مرض» است. ضمناً ما در دنیا مأمور به ظاهریم. احکام فقهی نیز بر ظاهر بار می‌شود، اگر قرار بود ملاک باطن و واقع امور باشد، احکام به گونه دیگری بودند. اگر در مباحث قضاوت، ملاک ظاهر است، در بحث ما نیز برداشت متعارف ملاک است نه لوح واقع.

● می‌توان گفت کفر معلل منظور است و نه کفر مدلل؟

○ بله این هم تعبیر خوبی است، مراد از کفر معلل، دین‌ستیزی برخاسته از شهوت و دنیاپرستی است و منظور از کفر مدلل، بی‌دینی غیرمغرضانه و مبتنی بر استدلال و تحقیق است ولو به نظر ما در تحقیق خود خطا کرده باشد، اما به هرحال سخن من این است که اگر فرد علم به عدم حقانیت پیدا

کرد و انکارش جاحدانه نباشد و از سر تحقیق نیز صورت پذیرفته باشد دشوار می‌شود بگوییم احکام دنیوی مرتد بر او جریان می‌یابد لذا بنده باز تأکید می‌کنم در موضوع مرتد قید «جحود» اخذ شده است این قید باید احراز شود می‌توان در این زمینه از راه‌کارهایی مشابه آنچه در باب جرائم سیاسی و مطبوعاتی داریم استفاده کرد. می‌توان احراز این قید را در مورد مرتد، به هیئت منصفه‌ای واگذار کرد تا نظر بدهد که واقعاً این فرد انکارش از سر جحد است، یا نه؟ و البته که این قید، قید مضیقی است.

عنایت داشته باشید که در مباحث حدود شرعی، چند طریق اثبات عمومی وجود دارد، علم قاضی، شهادت بینه و اقرار خود فرد، این سه طریق در همهٔ مباحث مربوطه به حدود ذکر می‌شود. بحث علم قاضی، در حال حاضر مورد مناقشه واقع شده یعنی در دو دهه اخیر با توجه به وحدت رویهٔ قضایی و اشکالاتی که تمسک به علم شخصی قاضی ایجاد کرده قانون‌گذار ما به سمت وسویی پیش می‌رود که علم قاضی را محدود کند حالا من در جای دیگری، به علم قاضی خواهم پرداخت و خواهم گفت که آیا این علم می‌باید از طریق متعارف حاصل شود و یا مراد از علم، علم نوعی است. یعنی هرکه در جای این قاضی قرار گیرد بتواند به نتیجه قاضی برسد. نه آنکه فرد ولو از طرق غیرمتعارف مثلاً از طریق خواب‌دیدن به نتیجه‌ای رسیده باشد البته علم شخص برای خودش معتبر است. اما اگر فرد به‌عنوان قاضی بخواهد حکم صادر بکند، مستند علم او باید علم نوعی باشد. بحث شاهد و بینه نیز در صورت انکار مورد از سوی متهم و اقرار وی به حقانیت خدا و رسول جای مناقشه دارد و به نظر من مذاق شرع، این است که حدود مزبور حتی‌الامکان اثبات نشوند البته اگر جرم شرعی از طرق معتبر اثبات شد، در اجرای حدود شرعی درنگ جایز نیست و لذا مهمترین طریق اثبات ارتداد را اقرار خود فرد می‌دانم. یعنی خود فرد به موضوعی برسد که در کمال آزادی و اختیار اقرار کند من مرتدم. چون مسئله دینداری یک امر باطنی است. در مسئله خروج از دین هم آنچه که یقینی است، امر باطنی است. در این که ارتداد به غیر اقرار خود فرد بخواهد اثبات شود چه از طریق بینه چه از طریق علم قاضی، تحقق آن از این دو طریق محل تأمل است و لذا باید احتیاط فراوان کرد، به کمترین بهانه نمی‌توان حکم خروج افراد از اسلام را صادر کرد.

در این زمینه اولاً استصحاب اسلام جاریست، درثانی اصل عدم در این موضع مؤید نظر ماست. اصل این است که این فرد مسلم است. اصل این است که این فرد مرتد نشده، اصل عدم ارتداد است. ارتداد باید اثبات بشود. مراد از ارتداد انکار الوهیت و انکار نبوت نبی خاتم و لوازم آن است بنابراین اگر فرد امری از امور دین را انکار کند، اما در نهایت به خدا و رسول خاتم قائل باشد می‌بایست در ارتداد او تأمل کرد.

کسی که خود را مسلمان می‌داند، به بهانه ارائه نظر متفاوت در یکی از مسائل دینی، بویژه در مسائل اختلافی نمی‌توان وی را به این سادگی متهم به ارتداد کرد. رمی به ارتداد در چنین مواردی خلاف احتیاط است، احتیاطی که شارع در جان و ناموس و آبروی اشخاص قائل است. آیا در مسئله

آبروی یک مسلمان مهمتر از تهمت نامسلمانی و لامذهبی سراغ داریم؟ اگر در این مسئله احتیاط واجب نباشد، مطمئن باشید، در هیچ مسئله دیگری احتیاط لازم جایی نخواهد داشت. این احتیاط در رمی علما و دانشمندان و محققان به ارتداد دوچندان می‌شود. ما متأسفانه مواردی را که در حال حاضر در جامعه خود بیشتر شاهد هستیم، موارد اختلافی است که خود قائل هم کاملاً به الوهیت به نبوت و به ولایت ائمه(ع) و مانند اینها نه‌تنها اصرار دارد بلکه افتخار هم می‌کند. در مجموع بحث ارتداد (فارغ از بعضی فروع و جزییات آن) از مسلمات قرآنی، روائی و فقهی است. ذره‌ای سوءاستفاده از این مسئله به شک و شبهه در تمام دین می‌انجامد. که ما باید رعایت تمام این جوانب را بکنیم تا این حکم دینی را بتوانیم از این شائبه‌ها و کج‌فهمیها و بدعمل‌کردنها رهایی ببخشیم. نکاتی که به آن اشاره کردم همه در تنقیح این موضوع بود که اگر ما دین را درست معرفی بکنیم، می‌شود از آن دفاع کرد.

مسئله دیگری هم بود که در ابتدای سخنم اشاره کردم. آیا ارتداد از حکومت هم داریم؟ این هم از مسائلی است که جدیداً در زمان ما رایج شده است.

● **همانطور که فرمودید این بحث به بحث رویزیونیزم در مارکسیسم شباهت دارد فی‌الواقع آقایان از رویزیون نسبت به تفسیر حکومتی از مکتب با عنوان ارتداد از حکومت یاد می‌کنند.**

○ البته کمتر تصریح می‌کنند که ارتداد از حکومت است ولی می‌خواهند افراد و جریانات خاصی را با تمسک به این عنوان متهم کنند. ما در زمان خلیفهٔ اول یک «اصحاب الرده» داشتیم که جناب خلیفهٔ اول هم به آنها حمله کرد و جنگید و افرادی را با عنوان مرتد از بین برد. غالب متفکرین شیعه از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و مانند اینها می‌فرمایند که آنها مرتد نبودند. بلکه آنها صرفاً با خلیفهٔ اول معارضه داشتند و به هیچ‌وجه از دین خارج نشده بودند. متأسفانه این طبع هر حکومتی است که مخالف خودش را بخواهد به کریه‌ترین وجوه در جامعه معرفی بکند تا بدترین مجازات شامل حالش بشود. در یک جامعه دینی بالاترین جرم خروج از دین است که فارغ از آن مجازات دنیویش، اصلاً با انتساب فرد به آن وی فاقد اعتبار اجتماعی خواهد شد. حکومت دینی وقتی بخواهد با مخالف خودش برخورد بکند، چه بسا می‌گوید که شما خارج از دین شده‌اید. کما این‌که در یک حکومت مارکسیستی هم مخالفینش معمولاً به دفاع از بوژوازی و خروج از مارکسیسم متهم می‌شوند و هکذا در حکومتهای سرمایه‌داری که مخالفین نوعاً به عنوان کمونیست معرفی می‌شوند. بنابراین به لحاظ حکم مذهبی، مواردی که احیاناً مورد تمسک قرار گرفته است، در مورد حکومت معصومین(ع) است. یعنی اگر کسی مخالفتی با معصوم کرد. از حیث این که استنادش به خدا مورد خدشه قرار خواهد گرفت، احکام ارتداد بر او بار می‌شود نه از آن حیث که مخالفت با هر حکومتی موجبات تحقق حکم ارتداد را فراهم می‌آورد.

زمان امیرالمؤمنین سه گروهی که با حضرت جنگیدند، کجا سراغ داریم که حضرت علی(ع) آنها را به ارتداد متهم کرده باشند؟ از علی آموز اخلاص عمل. عنایت دارید که زمان ابوبکر این‌چنین

رفتارهایی داریم. زمان خلفای دیگر هم هکذا. آنها با تمسک به این که مخالفینشان خروج کرده‌اند و باغی و محاربند مخالفین خود را سرکوب کردند. کمااین‌که طلحه و زبیر باغی بودند. خوارج علاوه بر بغی محاربه هم کرده بودند. یعنی همان داستان که عبدالله بن خباب و همسرش را به شکل فجیع کشتند و لذا مصداق بارز محاربه گردیده بودند. اما امیرالمؤمنین مشی دیگری را در برابر ایشان درپیش گرفتند و فرمودند: «ولا تقتلوا الخوارج من بعدی...» با تمسک به عنوان کلی ارتداد و خروج از مذهب با مخالفین خود برخورد نمی‌کنند.

اگر امیرالمؤمنین(ع) نه قاسطین نه مارقین و نه ناکثین را به ارتداد از دین و مذهب متهم نکردند ما چه کاره‌ایم که مخالف خودمان را مرتد و کافر محسوب بکنیم؟ مگر حکومت ما عین دین است؟ ما عشری از اعشار حضرات معصومین(ع) هم نمی‌شویم. هیچ‌کدام از بزرگان ما چنین ادعایی ندارند. بله اگر کسی مخالف با حکومت شود با شرایط خاصی عنوان بغی یا عنوان محاربه یا عناوین دیگر فقهی بر او صدق خواهد کرد و اصلاً مسئله دیگری خواهد بود. اما مطمئن باشید مخالفت با حکومت (بویژه حکومت غیرمعصوم) هرگز به ارتداد منجر نمی‌شود. سوءاستفاده از احکام مترقی فقهی برای خارج‌کردن، مخالفان سیاسی از صحنه جفای به احکام مذهبی است و معنایی جز استفاده ابزاری از دین ندارد، این یعنی بازی با دین.

● حکم شاک در ضروری دین و لوازم آن چیست البته اشاراتی داشتید و می‌شود پاسخی را در این رابطه استنباط کرد اما اگر به‌طور مشخص هم به این سؤال پاسخ بفرمایید ممنون خواهم بود.

○ با شک و تردید در دین حکم ارتداد جاری نمی‌شود. احکام فقهی ارتداد در مورد مسلمانی صادق است که خدا و رسول و لوازم بین این دو را لجوجانه انکار نماید و علائم کفر را ابراز کند. در غیر این‌صورت در جریان احکام فقهی مرتد جای تردید وجود دارد. به لحاظ فقهی «تدرء‌الحدود بالشبهات» یعنی با کمترین شبهه‌ای (یعنی شبهه عقلایی) حد (ازجمله حدّ ارتداد) ساقط می‌شود. باید در صدق عنوان مرتد اطمینان حاصل شود، در مورد مردد در مسائل دینی (آن هم تردید علمی بویژه در مسائل اخلاقی) حکم فقهی ارتداد جاری نمی‌شود.

● گاهی از اوقات ملاحظه می‌کنیم، که دلیلی واحد برای افراد مختلف با توجه به پیش‌زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی متفاوت ارزیابی‌های متنوعی را به همراه دارد. یعنی همان دلیلی که احیاناً از نظر ما خیلی هم قاطع به‌شمار می‌رود برای فردی دیگر مقبول واقع نمی‌شود و این مقبول نیافتادن می‌تواند حتی وابسته به بسیاری از عوامل غیراختیاری باشد..

از کجا بفهمیم که این استدلال با توجه به ذائقه و طبع فلان فرد برای وی مقبول واقع نگشته یا آنکه غرض و مرض فرد وی را به انکار ضروری دین یا لازمه آن سوق داده است؟

○ اصل بر برائت است، جرم باید اثبات شود. قاعده این است که افراد مسلمان‌اند و تنها در شرایط مضیق جحد و انکار لجوجانه، از دین خارج می‌شوند تا زمانی که این قید مضیق (که اثبات آن به‌سادگی صورت نمی‌پذیرد) احراز نشده باشد نمی‌توان افراد را به خروج از دین و ارتداد رمی کرد.

احراز موضوع جحد و انکار لجوجانه برعهده هیئت منصفه بصیر به زمان خواهد بود. واضح است که بحث علمی مطلقاً آزاد است و قیود مضیق یادشده تنها مباحث ترویجی و تبلیغی را محدود می‌کند.

● در ادامه بحثی که جلسه پیش در باب شرایط آزادی ابراز عقیده داشتید به‌نظر می‌رسد که نسبت فی‌الجمله تفکر با زبان قابل انکار نیست. حال با توجه به این پیش‌فرض آیا نمی‌توان انتظار داشت که متفکری آراء خودش را در قالب زبانی بریزد که برای ما آن زبان مروجانه و مبلغانه و غیرعلمی به‌شمار می‌آید اما با توجه به نحوهٔ تفکر خاصی که او دارد زبانی که برای ابراز اندیشه خود اختیار کرده است مقتضای نحوه تفکر باشد.

○ بله این صورت امکان وقوعی دارد. مواردی که در حیطه فرهنگ و همین‌طور در حوزه دین مطرح می‌شود مثل مباحث ریاضی نیست که بتوان مرز قاطعی در آن قائل شد که هیچ امکان سوءاستفاده‌ای هم نباشد. غالب این معیارها برداشتهای متفاوتی را برمی‌تابند مثلاً همین بحث ارتداد را درنظر بگیرید اگر عالم وسیع‌المشرب و با سعهٔ صدری بخواهد نظر بدهد یک نظر خواهد داد و اگر یک عالم تنگ‌نظر مبتلا به ضیق صدر! بخواهد نظر دهد، نتیجهٔ دیگری پیش رو خواهیم داشت. معتقدم در مباحثی که به هرنحو به موضوع‌شناسی بیرونی ارتباط دارد، آن هم موضوع‌شناسی فرهنگی، حتماً در بحث جرم‌شناسی آن به هیئت منصفه نیاز خواهیم داشت. بگذریم از این‌که حکم قضایی را یک قاضی یا شورای قضاوت صادر می‌کند. اما می‌توان مواردی را برای احتیاط بیشتر به هیئت منصفه واگذار کرد و رمی به ارتداد قطعاً از موارد مشمول قاعده احتیاط است.

بحث ما در تشخیص موضوع است. یعنی می‌خواهیم ببینیم که آیا این اثری که منتشر شده، یک اثر علمی است یا یک اثر تبلیغی-ترویجی است. در جامعه‌ای مثل جامعهٔ ما کلاً مقوله کتاب رسانه خواص است. برای مثال تیراژ سه‌هزار نسخه را با جمعیت ۴۰ میلیون باسواد مقایسه کنید تا معنای دقیق خواص تصدیق شود. آنچه اکنون در جامعهٔ فعلی ما مصداق «عمومی» برآن صدق می‌کند، رادیو و تلویزیون و روزنامه‌هاست. روزنامه نه هر نشریه‌ای. لذا معتقدم اساساً کتاب با توجه به واقعیتهای اجتماعی در کشور ما قریب است که به یک مقولهٔ کاملاً اختصاصی تبدیل شود. یعنی رسانه‌ای است که در حال حاضر بیشتر مخاطبان آن خواص و نخبگان‌اند. حساسیتهایی که من برای حوزهٔ عمومی عرض کردم، بیشتر باید به کانالهای عمومی رادیو و تلویزیون معطوف باشد. اما سؤال شما این بود که چه کتابی علمی است و چه کتابی غیرعلمی. ضمناً تشخیص اثر علمی از اثر غیرعلمی به‌عهده عرف اهل علم در هر زمان است.

اما «سطح زبان» تنها یکی از معیارهایی بود که من به آنها اشاره کردم به‌خاطر دارید که مثلاً ما به کتابهای عرفانی اشاره کردیم، این کتابها غالباً از زبان خاصی استفاده می‌کنند. قالبهایی که فرد برای نشر اثرش انتخاب می‌کند برای ما موضوعیت دارد. شما ممکن است به یک زبان ساده هم سخن بگویید. کما این‌که، بعضی از مباحث علمی دینی ما هم خیلی پیچیده نیست. آثاری که زبانشان فنی

است که مشکلی ندارند. تقریباً می‌توانیم بگوییم، از هر رسانه‌ای می‌توانند پخش شوند. اما اگر زبانشان آنگونه نیست، می‌توانند در قالب کتاب منتشر بشوند. بصورت نشریه تخصصی منتشر بشوند. در یک کانال تلویزیونی یا رادیویی که مختص متخصصین و نخبگان است، منتشر بشوند. اگر منضبط به معیارهای علمی باشند، نشر آنها هیچ ایرادی ندارد. لزوماً پیچیده‌بودن جزء معیارهای علمی نیست رعایت استانداردهای علمی متعارف مورد نظر است. اما در مجموع نمی‌توان نسخه واحدی برای همه زمانها و همهٔ مکانها پیچید آنچه که به‌عنوان معیار عام می‌شود ذکر کرد، رعایت ضوابط علمی است که در همه زمانها قابل دفاع است.

● **در رابطه با سخن اخیر جنابعالی سؤال دیگری هم به ذهنم رسید، اگر جامعه‌ای دارای نخبگانی باشد که آراء شاذ را بنا به علل غیرمعرفتی برنتابند همانطور که گفتید ما هم به استفاده از هر وسیله مشروعی برای ابلاغ پیام خود مجاز خواهیم بود. در این صورت موضعی که حکومت دینی یعنی حکومتی که برای آن مشروعیت قائلیم نسبت به ما اتخاذ خواهد کرد طبیعی است که موضعی در جهت منع و در عین حال قانونی باشد در صورتیکه ما کنش سیاسی خود را مشروع می‌دانیم. در اینصورت تعارض شرع و قانون در ذهنیت بخشی از شهروندان آیا در مبانی مشروعیتی حکومت دینی برای همان جمعیت متشرع خلل وارد نمی‌کند.**

○ چنین جامعه‌ای، جامعه‌ای است که نخبگانش فاسد شده باشند، این فساد احتمالاً به ارباب حکومت هم سرایت خواهد کرد. در مجموع در چنین جامعه‌ای یک نبرد فرهنگی یا چالش فرهنگی بین اصلاح‌گران فرهنگی و حافظان وضع موجود فرهنگی (محافظه کاران) آغاز خواهد شد که قطعاً ارباب قدرت هم جزء این حافظان وضع موجود هستند. آنها از ابزار رسمی برخوردار هستند. حال آنکه احیاگران و اصلاح‌گران فرهنگی، از آن ابزار برای انتقال پیام خود برخوردار نیستند. در یک نبرد فرهنگی این افکار عمومی است که بالاخره بین این دو داوری می‌کند. هرکدام توانستند افکار عمومی رابا خود همراه کنند عرف غالب را ایجاد خواهند کرد، مسئله ساده‌ای هم نیست چون غالباً هنگامی که ابزار رسمی در دست گروهی باشد، توده مردم یا عوام با آنها خواهند بود اما در یک روند طولانی اصلاح‌گران موفق می‌شوند که فرآیند اصلاحات را به انجام رسانند. اما بحث ما فقط به لحاظ حکم شرعی مسئله است اگر فرد توانست، برای خود حجت شرعی داشته باشد که سخنش را باید بگوید و به تکلیف شرعی خود عمل کند می‌بایست از هر طریق مشروعی استفاده بکند. تا سخن خود را ابراز نماید.

● **ارباب حکومت هم شایسته‌ترین کاری که می‌توانند بکنند، این است که به جای اندیشیدن به کنترل آراء شاذ وکسانی که به هر طریق ارادهٔ اصلاح در جامعه را درسر دارند به خلل و فرجی که به مبانی مشروعیتشان راه یافته اندیشه کنند.**

تصویری که امروزه از حق آزادی قلم در اذهان نقش بسته و به‌طور مشخص در اعلامیه جهانی حقوق بشر از آن سخن به میان آمده است. تصویری است که فی‌الجمله با بحث کتب ضلال و احکام

آن در فقه شیعه ناسازگار جلوه می‌کند.

الف) آیا وصف ضاله در میراث فقهی ما وصف منضبطی است یا آنکه صاحبان هر تفسیری از دین می‌توانند با به دست‌دادن تفسیری از ضاله دائره آزادی قلم را وسعت و تنگنا بخشند.

ب) آیا احکام مربوط به کتب ضلال در فقه ما ضرورتاً ملازم با سیستم ممیزی قبل از نشر و کنترل مجاری اطلاعاتی و تحلیلی جامعه است. آیا دولت دینی می‌تواند تحت لوای مسئولیت در قبال دینداری دیگران خود را متعهد به کنترل آثار مکتوب و غیر آن بداند؟

○ غیر از اعلامیه جهانی حقوق بشر قانون اساسی نظام ما نیز نکات قابل توجهی را در این زمینه متعرض شده است. طبق اصل ۲۴ قانون اساسی «نشریات، مطبوعات در بیان مطالب آزادند. مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند». این اصل عنوان نشریات و مطبوعات را دارد اما چون در بقیه اصول قانون اساسی بحث کتاب پرداخته نشده است و چون نشریات و مطبوعات هم عمومیت دارد، شامل بحث کتاب هم می‌شود.

عنوان کتب ضلال در هیچ آیه و روایتی به کار نرفته بعلاوه محل هیچ اجماعی هم نیست که ما ادعای اجماع کنیم. البته در مورد بعضی از احکام آن ادعاء اجماع شده اما اصل این مسئله اجماعی نیست هیچ حکم عقلی خاصی هم در این رابطه نمی‌توان ذکر کرد. مجموعه مباحث مربوط به کتب ضلال، حاصل فهم فقهای ما از این مسئله است که به‌تدریج تدوین شده این‌گونه نیست که از آغاز این بحث به فربهی اکنون بوده باشد. بحث ما هم منحصر به کتاب نخواهد بود. بلکه مطلق تولیدات فرهنگی را دربرمی‌گیرد گرچه صرفاً از این عنوان یاد می‌کنیم از منظر فقیه بزرگ معاصر، حضرت آیت‌الله منتظری «هر کتابی که قطعاً یا به احتمال قریب به یقین موجب اضلال کثیری از خوانندگان متوسط می‌گردد هرچند برخی از مطالب آن نیز حق باشد از کتب ضلال محسوب می‌شود» قیود آن را توضیح بدهم نخست آنکه بحث منحصر به کتاب نیست بلکه هر تولید فرهنگی را شامل می‌شود اما قید دوم یعنی این عبارت: «قطعاً یا به احتمال قریب به یقین موجب ضلالت بشود» لذا ظن و گمان به این که اثر موجب ضلالت خواهد شد ملاک نیست بلکه باید یا قطع داشته باشیم یا احتمال قریب به یقین ملاحظه کنید که اطمینان به مضل‌بودن کتاب یکی از قیودی است که در تعریف اخذ شده و نیل به آن نیز امر سهل و ساده‌ای نیست توجه داشته باشید که ما نگفتیم آنچه به داعی ضلالت نوشته شده باشد ممکن است نویسنده اصلاً قصد ضلالت هم نداشته باشد. آنچه که در قوانین موضوعه نظام ما نیز آمده است فعلیت و تأثیر ضلال یا اضلال است، یعنی آنچه که بالفعل باعث اضلال شود ولو به داعی اضلال هم نوشته نشده باشد یعنی در عمل موجب اضلال بشود قید دیگر «کثیری از خوانندگان متوسط» است. خواننده متوسط ملاک است البته سطح فرهنگی جوامع هم یکسان نیست یعنی جامعه‌ای که فرهنگش فرهنگی متعالی است خواننده متوسطش از جوامع عقب‌افتاده به مراتب جلوتر است. البته لازم نیست سرتاپای کتاب اضلال باشد بلکه مطالب حق هم می‌تواند درضمن آن باشد اما جهت کلی کتاب یا مطبوعه یا اثر فرهنگی است که باید دید باعث اضلال است یا نه

اینجاست که طریقه تحقق این قید به لحاظ زمانی، مکانی کاملاً متنوع خواهد بود. تشخیص این مسئله حتماً باید برعهده هیئت منصفه‌ای اهل فرهنگ باشد یعنی چون بحث، بحث موضوعی است باید کسانی باشند که هم با دین آشنا باشند و هم با زمان و هم با مقوله فرهنگ دقیقاً آشنا باشند.

اما بپردازیم به قسمت دیگری از سؤال یعنی این‌که آیا کتب ضلال دست اهل دین را بازمی‌گذارد که هرچه نپسندیدند را منع کنند؟ بلی امکان سوءاستفاده هست، اما همانطور که پیش از این نیز اشاره کردم عنوان کتب ضلال نه اصطلاح قرآنی است نه اصطلاح روائی، و نه اصلش اجماعی است.

با توجه به نحوهٔ ارتباطات در زمان ما می‌بایست به گونه دیگری به بحث کتب ضلال نگریست زمانی بود که کتاب از استنساخ حاصل می‌شد در آن زمان بحث حفظ و استنساخ کتب ضلال و کتابتش موضوع حکم فقها واقع می‌شد. اکنون که با وضعیت جدید رسانه کتاب و تحولات مربوط به وسائل ارتباط جمعی معاصر روبرو هستیم سخن‌گفتن در باب کتب ضلال دیگر به صورت سابق امکان‌پذیر نیست.

اما اجازه دهید به اهم مسائل مربوط به کتب ضلال بپردازیم. پرسش اصلی ما این است که آیا می‌توان جامعه را بدون نظارت رها کرد. معتقدم یک جامعهٔ دینی جامعه‌ای است که به ارزشهای متعالی قائل است و لذا نمی‌تواند بدون نظارت رها شود لذا به نظارت فرهنگی به‌طور کلی و اصولی قائل هستم اما نظارت فرهنگی لزوماً به معنای ممیزی قبل از نشر نیست این دو را می‌بایست کاملاً از یکدیگر جدا کرد. اتفاقاً قانون هم مؤید این تفکیک است. در پرانتز بگویم شورای عالی انقلاب فرهنگی مطابق قانون اساسی قانونی نیست و صلاحیت تقنین نیز ندارد، اما به هرحال حکومت با مصوبات آن معاملهٔ قانون می‌کند. به‌هرحال براساس این شبه‌قانون عادی ما (قانون مصوب شورایعالی انقلاب فرهنگی ۱۳۶۷) در یک موضع یعنی آثار کودکان و نوجوانان ممیزی و نظارت قبل از نشر را لازم دانسته علتش هم این است که قانون‌گذار در مورد آثار مختص به کودکان و نوجوانان به واسطهٔ تأثیرپذیری جدی آنها در بسیاری از جوامع حتی جوامع غیردینی نظارت قبل از انتشار را تجویز کرده و مجازاتهای جدی هم برای آثار ممنوعه مشخص کرده است البته در کشورهای دیگر شمول ممیزی آثار، صرفاً مباحث جنسی را دربرنمی‌گیرد بلکه شامل خشونت و موضوعات دیگری نیز هست سخن ما نیز این است که مرزهای مزبور در تولید آثار مربوط به کودکان و نوجوانان می‌بایست کاملاً رعایت بشود و لذا پذیرفتنی است که هر اثری که مربوط به کودکان و نوجوانان باشد توسط یک هیئت ویژه اهل فن مورد بررسی قرار بگیرد و بعد از بررسی جواز انتشار داده شود.

اما آیا در مورد غیر کودکان می‌توانیم قائل به نظارت قبل از نشر باشیم؟ پاسخ آن است که قانون این چنین امری را به رسمیت نشناخته، از سوی دیگر نظارت قبل از نشر را امری شرعی نیز نمی‌توان به‌حساب آورد چراکه مسئله امری عقلائی است به لحاظ دینی ما هیچ دلیل متقنی بر نظارت قبل از نشر نداریم آن‌چه هم که به آن استناد می‌شود صرفاً احتیاط در عقاید مردم است. اما رعایت این

احتیاط راه دارد، راه‌کارهای معقول و عقلائی دارد که هم اعمال نظارت کنیم و هم آزادی‌های مشروع و قانونی را حفظ کنیم. به این ترتیب که همهٔ تولیدکنندگان فرهنگی مجاز باشند که آثار خود را با ضوابطی که از سوی متولیان فرهنگ در جامعه مشخص می‌شود منتشر بکنند و با متخلفان هم قانوناً برخورد شود. قوانین ما هم مشعر به همین معنا هستند مثلاً قانون مطبوعات را ملاحظه کنید قانونگذار صراحتاً در این زمینه اظهار می‌دارد که احدی حق ندارد هیچ مطبوعه‌ای را قبل از انتشار بررسی کند یا فشار بیاورد که مطلبی در آن مندرج شود.

جالب اینجا است که اگر همه بخواهیم به طریق اولویت پیش رویم گستره روزنامه هم عمومی است هم تیراژ آن به شکل متعارف حدود ۳۰ برابر کتاب است. یعنی اگر تیراز روزنامه را در ایران به طور متوسط ۹۰ هزار فرض بکنیم و تعداد متوسط کتاب را ۳ هزار، تیراژ روزنامه ۳۰ برابر تیراژ کتاب است هنگامیکه قانونگذار در حیطه نشریات چه تخصصی و چه غیرتخصصی هیچ نظارت قبل از نشری را قانونی ندانسته به چه دلیل فقهی، حقوقی و قانونی نظارت قبل از نشر در مورد کتاب لازم خواهد بود؟ چه ایراد دارد که کتاب منتشر بشود و اگر ناشر خلاف قانون کرده باشد بلافاصله از ناحیه مدعی‌العموم (احتیاج هم ندارد که شاکی خصوصی داشته باشد) محترمانه احضارش کنند تا با او برخورد قانونی صورت پذیرد. لذا بنده بشدت به ممیزی قبل از نشر اعتراض دارم و معتقدم که مدعیان می‌بایست مبانی حقوقی و فقهی خود را در این زمینه ارائه بکنند. اگر دلیلی در حوزهٔ کتاب وجود داشته باشد در انتشار روزنامه هم هست، ما در مورد روزنامه و سایر نشریات ادواری در قانون هم شواهدی داریم لذا در عین پذیرش نظارت مضبوط و حقوقی به نظارت بعد از نشر معتقدم. این حکم عیناً در مورد فیلم هم صادق است. من برای قوهٔ قضاییه در این میان نقش مهمی قائلم یعنی اگر ما قوهٔ قضاییه را فعّال و بی‌طرف و غیرسیاسی کنیم و اصل را هم بر برائت بگذاریم اصلی که از امهات اصول عملی اسلام است و اگر احتیاطات مدنظر قرار گیرند اصل آزادی در جامعه دینی خدشه‌دار نخواهد شد.

● **کسب اطلاع از مناسبات خصوصی و یا تفتیش روابط اجتماعی شهروندان از طریق دستگاههای استراق سمع، شنود، مکالمات تلفنی، کنترل مرسولات پستی و امثال ذلک تا چه حد با آموزه‌های دینی و احکام شرعی ما متلائم هستند. اتخاذ این چنین شیوه‌ای از سوی حاکم شرع و مأموران او در آراء فقیهان معاصر ما چگونه ارزیابی شده است. دولت دینی تا چه حد مجاز به ملکوک‌ساختن حریم خصوصی شهروندان است و آیا اساساً نسبت به آنچه در خلوت ایشان می‌گذرد و یا آنچه به ظن و گمان، مؤثر در حوزه عمومی به‌شمار می‌آورد، مسئول است؟**

○ بحمدالله این مسئله علاوه بر این‌که حکم شرعی خاص خود را داراست در قانون اساسی نیز به دلیل حساسیتش به تصریح از آن یاد شده است. اصل ۲۵ قانون اساسی اشعار می‌دارد که «بازرسی و تفتیش نامه‌ها، ضبط و فاش‌کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی از طریق سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن، استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است مگر بحکم قانون» پس اصل بر

حرمت حیات خصوصی است و قانونگذار ما حیات خصوصی را به رسمیت شناخته است. جلوه‌های حیات خصوصی نیز مواردی از همین دست است. یعنی مواردی که من نوعی حق دارم نامه بنویسم، تلفن کنم، و بالاخره به هر طریق رابطه برقرار بکنم و هیچ‌کس هم حق نداشته باشد استراق سمع بکند و یا مناسبات من با دیگران را تحت کنترل و تفتیش درآورد.

البته سخن ما مستظهر به مستندات قرآنی است. مثلاً در سورهٔ حجرات می‌فرماید «یا ایهاالذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من‌الظن ان بعض‌الظنّ اثم» بلافاصله بعد از آن می‌فرماید «ولا تجسسوا» مسائلی که شما به آن اشاره کردید همه ذیل بحث تجسس قرار می‌گیرند. تجسس حرام شرعی است این از مسلمات دینی است هیچ اختلافی هم در اصل آن نیست یعنی تجسس‌کردن در امور دیگران شرعاً حرام است و احدی هم قادر نیست این حکم را زیرپا بگذارد: «ان‌الذین یحبون ان تشیع‌الفاحشة فی‌الذین آمنوا لهم عذاب الیم» مقصود از «تشیع‌الفاحشه فی‌الذین آمنوا» اشاعه فحشاء است. بیان فعل سوء، اشاعه فحشاء محسوب می‌شود.

شارع مقدس برای خون مسلمان، آبروی او، ناموس وی و در مرتبه چهارم مالش حرمت قائل شده است. این حکم مختص مسلمین هم نیست بلکه از آنجا که شارع در مقام بیان حکم مسلمان بوده است صرفاً متعرض مسلمانان شده است وگرنه همه کسانی که در پناه حکومت دینی زندگی می‌کنند یعنی اهل ذمه‌اند و یا مستأمن حکومت اسلامی هستند مشمول این حکم‌اند. یعنی خون آنها، آبرویشان، ناموس و مال ایشان محترم است و همگی نفوس محترمه محسوب می‌شوند لذا نفس محترم یا مسلمان است یا ذمی و یا مستأمن از این سه خارج نیست. مستأمن کسی است که نه مسلمان است و نه اهل کتاب؛ اما در پناه امنیت حکومت اسلامی زندگی می‌کند. صرفنظر از این حکم کلی روایات متعددی داریم که تجسس را تقبیح کرده و حرام شمرده‌اند.

در عهدنامه مالک اشتر داریم که امیرالمؤمنین(ع) از جمله اموری که به مالک تذکر می‌دهند این است که می‌فرمایند دورترین و زشت‌ترین رعیتها از تو باید کسی باشد که دنبال معایب مردم است یعنی کسی که می‌خواهد معایب مردم را افشا بکند. در میان مردم عیوبی است که والی احق به پوشانیدن آنها است یعنی حکومت نباید دنبال عیان‌کردن کاستیها و ناراستیهای مردم باشد، بلکه باید آنها را بپوشاند بعد با تأکید می‌فرمایند حتماً تو چیزهایی را که از چشم مردم غایب است ابراز نکن اینها باعث تطهیر ظاهر هم می‌شود. خدا این امور پنهانی را آگاهتر از تو است اما می‌پوشاند، تو چه کاره‌ای که می‌خواهی آنها را عیان بکنی. می‌بینید که همه این سخنان اهمیت پاسداری از حق‌الناس را می‌رسانند.

در مورد حق‌الله احدی حق تجسس را دارا نیست این‌که ما متهم جلب‌شده‌ای را مجبور بکنیم که تمامی گناهانی که قبلاً کرده ذکر کند به هیچ‌وجه نمی‌توان این‌چنین رفتاری را مشروع شمرد یعنی به لحاظ دینی حق نداریم حتی زندانی را مجبور کنیم که گناهانی را که مرتکب شده است برای بازجو، قاضی یا هرکس دیگری بیان کند. البته این بحث متعلق به موضعی که حق تضییع‌شده حق‌الله باشد و

نه حق‌الناس. این‌که از متهم استنطاق کنند که تو در فلان وقت چه غلطی کرده‌ای هرچه کرده باشد او می‌داند و خدای خودش مگر بازجو یا قاضی جای خدا نشسته‌اند که به خود اجازه چنین رفتاری را می‌دهند، حتی اگر وی به تضییع پنهانی حق‌الله در پرونده‌ای علم پیدا کرد مجاز به تجسس در این‌گونه موارد نیست. خدا و اهل دین باید دنبال گناه‌پوشانی باشند این اقتضای ستارالعیوب‌بودن خداوند است و لذا ستارالعیوب‌بودن می‌باید سرلوحه رفتار همه دینداران قرار بگیرد کسی که به دنبال کشف نقاط ضعف مردم و رسواکردن آنها باشد خودش به همان ضعف دچار می‌شود یعنی به همان چاهی می‌افتد که برای مردم حفر کرده است. فکر نکنید که وعده‌های خداوند شوخی‌بردار است کسی که به دیگران تهمت‌هایی می‌زند و یا موارد پنهانی ایشان را افشا می‌نماید خود به همان بلیه دچار می‌شود. ما در زمان خود موارد متعددی را مشاهده کرده‌ایم که چگونه این افراد عقوبت دنیوی رفتارهای خود را کشیده‌اند.

روایات متعددی هم در این زمینه داریم به‌عنوان مثال در تواریخ ذکر شده است که یکی از خلفا شبی مشغول گشت بود صدای ساز و آواز می‌شنود بعد گویا از دیوار منزل بالا می‌رود و داخل خانه می‌شود و طرف را مورد توبیخ قرار می‌دهد که ای ملعون چه می‌کنی؟ آن فرد هم ظاهراً به مسائل شرعی آشنا بوده و می‌گوید اگر من یک خطا کردم تو سه گناه مرتکب شدی. اول این‌که تو تجسس کردی خدا فرموده: «ولا تجسسوا» به تو چه که من در خانه خود مشغول لهو و لعب هستم، تو به چه مجوزی به زندگی خصوصی من تجاوز کردی؟ ثانیاً خدا فرموده «واتوا البیوت من ابوابها» تو به چه حقی از دیوار بالا پریدی بعد هم فرموده «لاتدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا» وقتی که وارد خانه مردم می‌شوید اجازه بگیرید و سلام بکنید تو نه سلام کردی، نه اجازه گرفتی بنابراین تو به واسطه این سه گناه بیشتر از من مستحق سرزنش هستی تا من که یک گناه مرتکب شدم خوب مضمون این آیات و روایات و دیگر آموزه‌ها و احکام دینی دقیقاً ناظر به حفظ حریم خصوصی افراد است و باید به آن توجه داشته باشیم.

اما در مورد سؤال خاصی که مطرح شد، تمهیدات کنترلی همچون شنود و امثال آنرا می‌باید از زمره ضرورتهای عقلایی به‌شمار آورد، فراهم دیدن این‌چنین تمهیداتی نباید اولاً و لذات به پای دین نوشته شود همه حکومتها این امور را در شرایط استثنایی و موارد امنیتی درنظر می‌گیرند و لذا اگر هم ضرورتی داشته باشند ضرورت عقلایی، امنیتی است و دین نیز در شرایط ویژه ارشاد به این ضرورتهای عقلایی می‌کند اما به‌عنوان قاعده هرگز. لذا باید به حداقل ضروری اکتفا بشود در باب ضرورات گفته‌اند که «الضرورات تقدر بقدرها» یعنی فقط همان اندازه ضرورت است که مجاز شمرده می‌شود اگر ذره‌ای از آن حد ضرورت خارج شویم جداً باید اجتناب کرد مثال می‌زنم اگر قانون‌گذار در حکم خاصی اجازه استراق سمع موردی را داده در صورتیکه ذره‌ای از حدود مقدر تخطی بشود مستوجب عقوبت قانونی خواهد بود مشکل ما احکامی است که در آنها دقت لازم در مورد همین استثناها بکار نرفته است، در این موارد باید احتیاط کامل در صدور حکم درنظر گرفته

شود و در گماشتن مأمورینی که برای اجرای حکم درنظر گرفته می‌شوند تفحص کافی صورت پذیرفته باشد تجسس حرام، در کار مردم است اما تجسس واجب در کار کارگزاران دولتی است. در این زمینه ما اتفاقاً درست وارونه عمل کرده‌ایم یعنی گاه در امور مردم تجسس کرده‌ایم اما در امور کارگزاران و مأمورین حکومت تجسسی که واجب است را مغفول گذارده‌ایم کسی که می‌خواهد مباشر این‌گونه سیاستها و راه‌کارها باشد باید مسلماً از متشرع‌ترین افراد و قائل به حرام و حلال باشد و متوجه باشد که ذره‌ای تخطی از حدود شرعی یقیناً مثل پل صراط است که ذره‌ای لغزش به سقوط در قعر جهنم می‌انجامد در این گونه مسائل اگر ضوابط شرعی رعایت نشود چه از جانب صادرکننده حکم و چه از جانب مباشر با عقوبت جدی مواجه خواهند بود بنابراین تذکر ما به مسئولینی که صادرکنندگان حکم‌اند این خواهد بود که باید احتیاط‌های لازم را کاملاً رعایت نمایند گرچه متأسفانه مواردی مشاهده شده‌اند که احتیاطات یادشده در آنها لحاظ نشده‌اند.

مسئولین مربوطه نیز باید متوجه باشند که چه کسی را لازم به تجسس و تفتیش می‌شمارند به لحاظ دینی و عرفی دشمنان نظم عمومی و استقلال کشور آنانند که موضوع این‌چنین سیاستهایی قرار می‌گیرند اما این‌که رقبای سیاسی خود را نیز مشمول این ترفندها بکنیم امری است که نه قانون اجازه داده و نه دین. مشکل اساسی ما یعنی مشکلی که موجب شده شما این‌چنین سؤالی را مطرح بکنید ظاهراً امر دیگری است هرگز منظور شما این نیست که فرضاً کسی را که برای جاسوسی داخل مملکت شده و یا می‌خواهد استقلال یا تمامیت ارضی مملکت را مخدوش بکند، به حال خود رها نمایند قانون در این‌گونه موارد به ضابطین امنیتی و انتظامی اجازه داده که موارد یادشده را کنترل بکنند و نگذارند که این افراد یا جریانات به مطامع پلید خود دست پیدا کنند اما آنچه که الان موضوع بحث من و شما است و من هم آن را در پاسخ خود موردنظر دارم این است که می‌بایست بین جاسوس، باغی و محارب با مخالف سیاسی تفاوت قائل شد اجازه دهید که من این تمایز دقیق را با خاطرنشان کردن استثنای ذیل اصل ۲۵ قانون اساسی بیان کنم استثنای ذیل اصل مزبور صرفاً ناظر به گروههای برانداز است که امروزه می‌توان به لحاظ فقهی به آنها باغی و محارب اطلاق کرد، یعنی کسانی که مسلحانه برای براندازی نظام مشروع و قانونی جامعه اقدام کرده‌اند، استثنای اصل ۲۵ قانون اساسی شامل حال آنها می‌شود اما اگر افرادی در جامعه باشند که مخالف روش اداره جامعه باشند و در مخالفت خود از راه‌کارهای قانونی استفاده می‌کنند و مثلاً در روزنامه یا کتاب یا هر رسانه دیگری مخالفت خود را ابراز می‌نمایند ولو آنکه مسئولین مواضع آنها را نپسندد، نمی‌توان آنها را بی‌هیچ ضابطه مشخصی تحت شمول استثناء آورد این امر هم مشکل شرعی دارد و هم مشکل قانونی.

هنر یک حکومت خوب آن است که حتی گروههایی که می‌خواهند دست به اسلحه ببرند را به موضع مخالفت قانونی هدایت کند استثنا را قانونگذار پیش‌بینی کرده برای متخلف از قانون یعنی کسی که دست به سلاح برده و می‌خواهد استقلال مملکت را زیر سؤال ببرد هر عاقلی اجازه می‌دهد

که این‌چنین عناصری را کنترل کرد، اگر دستگاههای امنیتی و انتظامی ما تفاوت بین محارب و معاند را با مخالف تشخیص ندهند و یا سیاست‌مدار ما هرکس که با او مخالفت نماید را به دستگاه امنیتی حواله دهد تا با او برخورد محارب و باغی را صورت دهند و مثلاً وی را تحت شنود، تفتیش و بالاخره کنترل تمام‌عیار قرار بدهند و آزادی‌اش را سلب بکنند به زندانش بیفکنند یا سربه‌نیستش کنند شرعاً حرام است قانوناً هم تخلف از قانون اساسی محسوب می‌شود.

اگر ما مخالفت قانونی را به رسمیت بشناسیم و از تمهیدات پیش‌گفته نابجا استفاده نکنیم هرکسی که با مسئولین مخالف باشد مخالف امنیت ملی محسوب نمی‌شود، مخالف دین محسوب نمی‌شود، مخالف نظام محسوب نمی‌شود و الی آخر، در غیر این صورت خدای ناکرده حکم چوپان دروغگو را پیدا خواهیم کرد یعنی زمانی که واقعاً هم کسی مخالف مصالح ملی عمل کرد، هرچه ابراز خطر بشود کسی عنایت نکند. منافع ملی و مصلحت جمهوری اسلامی امر بسیار خطیری است که نباید آنرا ابزار حفظ قدرت روزمرهٔ شخصی حکام قرار داد. ممکن است کسانی مخالف مسئولین عالی‌رتبه مملکت باشند. در این صورت نیز در اصل مسئله هیچ تغییری پیدا نخواهد شد آنها هم در چهارچوب قانون حق مخالفت دارند. اگر هم به اصل قانون معترض‌اند باید راه‌کارهای منطقی و قانونی را پیش گیرند. انتقاد از رهبر و حاکمیت، قانوناً و شرعاً مجاز است این توهین و تمسخر است که ممنوع و جرم قانونی محسوب می‌شود.

وانگهی اگر مخالفت به شکل غیرقانونی نیز صورت بست نمی‌توان به نحو غیرقانونی با آن برخورد کرد این نکته مهم را هم تذکر دهم که نباید مسئولین محترم ما اسم مستعار برای خود فرض نمایند و مثلاً اسم خود را اسلام، ایران، نظام، مصلحت ملی یا مصلحت نظام قرار دهند و به این ترتیب خود را از گزند انتقادات برهانند هیچ شخصی مساوی با دین، مساوی با مملکت و مساوی با مصالح ملی نیست جایگاه همه ما ملک عاریتی است و همه ما در معرض خطا هستیم. مسائلی که اخیراً در حاشیه بعضی از نهادهای رسمی جامعه اتفاق افتاد و بسیار هم باعث تأسف بود بخشی از آن معلول فروگذاردن نقد مداوم برخی نهادها و شخصیتها در جامعه ما بود. به هیچ شخص و نهادی ضمانت نجات و رستگاری داده نشده است. این‌گونه نیست که صرف مخالفت، خلاف مصلحت ارزیابی شود و موجب محرومیت عده‌ای از حقوق فطری و قانونی گردد.

● بسیار اتفاق افتاده که حاکمان جامعه امنیت شغلی و یا فراغت بال خود را در قالب مفاهیمی مثل مصلحت و امنیت ملی پوشانده‌اند و آنچه که آسودگی خاطر ایشان را برهم می‌زند حمل بر برهم‌زدن نظم عمومی جامعه کرده‌اند به نظر جنابعالی چگونه می‌توان راه سوءاستفاده از عناوین مزبور را بست؟

○ مسئله دشواری است، در گفتار ساده است اما در عمل بسیار دشوار است. در بسیاری از جوامع مشکل آن است که عرف استبدادی بسیار ریشه‌داری تا عمق استخوان جوامع مزبور نفوذ کرده و لذا گاه حفظ موقعیت شخصی رنگ دینی هم می‌گیرد و به جای آنکه حاکمان از در معرض خطربودن

خود سخن گویند از در معرض خطربودن دین و انقلاب و نظام سخن می‌گویند. اینجاست که نباید آنچنان قداستی برای حاکمان حکومت دینی قائل شد که اگر زمانی هم در مخاطره قرار گرفتند و شاهد پشتوانه‌ای ملی در مخالفت با آنها بودیم حمل بر مخالفت با دین و حکومت دینی شود مشکل ما در این صورت استفاده ابزاری است از دین. باز هم تصریح می‌کنم که اگر کسی با نظام موافق باشد اما معتقد باشد شیوه عمل مسئولین صحیح نیست هم شرعاً و هم عقلاً ممکن است. ممکن است کسی با نظام موافق نباشد منتهی کار غیرقانونی انجام ندهد فرض کنید صرفاً انتقاد بکند. حتی به قانون اساسی می‌شود انتقاد کرد منتهی انتقاد علمی و منضبط به ضوابط. اگر ما این مرزها را رعایت بکنیم مشکل حل می‌شود اما به هرحال تا هنگامیکه سطح فرهنگی جامعه ارتقا پیدا نکرده باشد شاهد این مشکلات خواهیم بود.

مشکل ما یک نوع پس‌افتادگی فرهنگی است. عقب‌ماندگی فرهنگی است مشکل ما این است که هنوز سایه سنگین شاهنشاهی در جامعه ما حضور دارد یعنی این سایه شوم ۲۵۰۰ ساله چنان در جامعه ما سنگین است که ما ۲۰ سال است سعی در خارج‌شدن از سایهٔ نامبارک آن داشته‌ایم اما هنوز تلاش ما ادامه دارد ما می‌بینیم که گاه مناسبات شاهنشاهی خود را در قالبهای مختلف بازسازی کرده‌اند. بعضی‌ها در همین زمان ما واقعاً بازسازی عجیبی در ذهن خود صورت داده‌اند یعنی در ذهن خود شاه ظالم را برداشته‌اند و فقیه عادل را بجایش گذاشته‌اند اما نحوه برخورد ایشان با همان فقیه عادل هم برخورد شاهنشاهی است و فی‌الواقع به جای این‌که به ولایت فقیه قائل باشند گویی به «سلطنت فقیه» قائلند حال آنکه اگر با رهبر دینی بخواهیم برخورد کنیم ملاک ما می‌بایست امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام باشد که حکومت‌شوندگان و مخالفین او با فراغ‌بال از او انتقاد می‌کردند اما ایشان نه حقوق مخالفین را از بیت‌المال قطع می‌کردند و نه برخورد سرکوب‌گرانه را پیش می‌گرفتند البته مادامی که مخالفان دست به اسلحه نبرده بودند اما اگر مناسبات، مناسبات شاهنشاهی باشد نمی‌توان از فرد اول مملکت انتقاد کرد اگر هم فردی انتقاد کرد باید متوجه باشد که امنیت جانی، مالی و حیثیتی او از دست خواهد رفت. یعنی در چنین جامعه‌ای آزادی بعد از بیان موجود نیست.

● آیا نمی‌توان راه چاره را در موظف‌کردن حاکم به مستدل‌کردن مواضع و فرمانهای خود دانست.

○ بله اگر ما بتوانیم در جامعه خود فرهنگ گفت‌وگو را حاکم کنیم فرهنگ انتقاد و سؤال را حاکم بکنیم و سؤال و انتقاد از رهبری و حاکمیت را حمل به توهین نکنیم تا حدود زیادی راه را بر سوءاستفاده‌های پیش‌گفته خواهیم بست. درحال حاضر نمایندگان مردم از رئیس‌جمهوری حق سؤال دارند نمایندگان خبره مردم نیز قانوناً از رهبر حق سؤال دارند مجلس خبرگان وظیفه نظارت و سؤال دارد و رهبر موظف به پاسخگویی است اما متأسفانه در دو دوره قبلی خبرگان، خبرگان به وظیفه قانونی خود عمل نکردند کمااین‌که رئیس محترم هیئت نظارت مجلس خبرگان ذکر کردند که با تذکر مقام رهبری به خبرگان که در مسائل سیاسی و نظامی دخالت نکنید آقایان در مسائل سیاسی

و نظامی به‌طور کلی نظارت بر رهبری را فروگذاردند. حال اگر نحوه برخورد ما این‌گونه باشد یعنی اصلاً سؤال‌کردن از رهبر قبیح شمرده شود قطعاً هم دین، هم نظام و هم رهبر آسیب خواهند دید یعنی نصیحت به ائمه مسلمین و واجب دینی نیز ترک گفته خواهد شد.

● یکی از دلایل پیش‌گرفتن راه‌کارهای کنترلی را تردید نسبت به خط‌مشی آینده یا پنهانی جریانهایی ذکر می‌کنند که به‌رغم عدم اعتقاد به مضامین قانون، داعیه التزام عملی به آنرا در سر دارند، این استدلال را تا چه حد موجه می‌دانید.

○ نمی‌توان به صرف مخالفت نظری با قانون اساسی فردی را در معرض کنترلهای خاص قرار داد معتقدم مخالفی که مخالفت نظری و علنی می‌کند مخالف بی‌خطری است مخالف خطرناک کسی است که نظراً مخالفت نمی‌کند ولیکن در عمل تمهیداتی را طرح می‌کند که ارکان نظام اعم از اسلامیت یا جمهوریت آنرا خدشه‌دار می‌کند چون هیچ آدم عاقلی خود را در موضعی قرار نمی‌دهد که هم علناً مخالفت بکند و هم عملاً کار مخفی انجام بدهد معمولاً کسانی که مخفیانه در اندیشه براندازی هستند هرگز به زبان موضع خود را ابراز نمی‌کنند به‌خصوص اگر در داخل کشور حضور داشته باشند البته در خارج از کشور مسئله دیگری است.

بی‌دقتی و کم‌سیاستی است که همه همّ و غمّ نهادهای امنیتی ما متوجه نیروهای مخالف قانونی و یا کسانی باشد که در حوزه و دانشگاه و غیر آن صرفاً نقد نظری را پیشه کرده‌اند، همین اعتراضات و نقدهاست که باعث سالم‌سازی فضای جامعه می‌شود و باعث می‌شود که اگر هم عناصر مزبور رأی نادرستی ارائه کنند با نقد آن از سوی موافقان حکومت و نظام بطلان موضع ایشان جلوه بیشتری داشته باشد.

● اگر ارباب حکومت موضع انتقادی همین نیروها را نیز به‌طور غیرمستقیم موجب تحریک و تشویش اذهان شمردند چه؟

○ البته حساسیتهای موجود در باب قانون اساسی به همه اصول این میثاق ملی ناظر نیست بلکه مشخصاً بحث ولایت فقیه مدنظر آقایان است. برای مابقی اصول قانون اساسی این مقدار که برای اصول مربوط به ولایت فقیه اهمیت قائلند، اهمیت قائل نیستند در مورد ولایت فقیه نیز، ملاک التزام عمل است نه نظر، کمااین‌که در حوزه‌های علمیه ما هم نسبت به این مسئله هم شاهد موافقین هستیم و هم شاهد مخالف، گو این‌که مخالفین آن نسبت به موافقین بسیار بیشتر بوده‌اند. البته توجه داشته باشید که بحث ما در مورد ولایت سیاسی فقیه است نه در مورد ولایت در امور حسبیه. فقهایی‌اند که با این مسئله موافق هستند فقهایی هم مخالفند ملاک این است که همه فقها مصالح ملی را رعایت کنند و در عمل به گونه‌ای رفتار نکنند که مشکلی برای مملکت ایجاد بشود. آنچه که قانون از شهروندان می‌خواهد، صرفاً این است که تخلف عملی مرتکب نشوند اما به لحاظ نظری مردم آزادند با ضوابط علمی هر سخنی را منتشر کنند تحریک برای خروج مردم از چهارچوب قانون البته جرم محسوب می‌شود اما گاه نقد قانون می‌کنم در این صورت به هیچ وجه جرم محسوب نخواهد

شد در کلاسهای حقوق، هم قانون تدریس می‌شود و هم نقد می‌گردد و یا در بحث تطبیق قوانین، تصریح می‌شود که مثلاً این قانون نسبت به قوانین دیگر ضعفهایی دارد اما هیچ‌یک از این مباحث جرم محسوب نمی‌شوند.

● **ظاهراً فریضه امر به معروف و نهی از منکر در مرحله‌ای از سطح ابلاغ و انذار ارشادی فراتر می‌رود و به کنترل رفتار دیگران با ابزارهای متداول اجباری می‌انجامد. از سوی دیگر آموزه‌های اصیل و حیاتی هم برجای‌نداشتن اکراه در دینداری اصیل صحه می‌گذارند، جنابعالی فریضه مزبور و لوازم آنرا چگونه با آنچه که در باب آزادی اندیشه و عقیده از منظر دین فرمودید، قابل جمع می‌دانید؟**

○ سؤال بسیار مهمی است من فکر می‌کنم سوءبرداشت از فریضه مترقی امر به معروف و نهی از منکر از جمله مشکلات جدی زمان ما است مشکل این است که هرچه اصل مترقی‌تر باشد انحراف از آن، مشکلات جدی‌تری را به‌بار می‌آورد ما در حیطه احکام شرعی باید قواعد کلی دین را هرگز از یاد نبریم پذیرش دین و عمل به مقتضای آن مبتنی بر رضایت است آنچنان که ما از مجموعه باورهای دینی درک می‌کنیم خداوند پیش از آنکه به اهرمهای بیرونی هدایت عنایت داشته باشد کوشیده که بندگان خودش را از درون متحول بکند و وجدان آنها را بیدار نماید و نهایتاً وجدان دینی ملکه دینداران گردد، یعنی صفت نباشد، حال نباشد که گاه باشد و گاه نباشد بلکه تبدیل به ملکه‌ای بشود که به هیچ‌وجه به صاحب خود اجازه تجاوز از حریم الهی را ندهد.

اگر فردی این وجدان دینی را پیدا کرد فرد سعادتمندی است اما اگر پیدا نکرد طبیعی است که وی با مشکلاتی مواجه خواهد بود اما به این نکته نیز عنایت داشته باشید که از منظری واقع‌گرایانه وجدان دینی برای همگان حاصل نمی‌شود بلکه شدت و ضعف دارد شارع این حقیقت غیرقابل انکار را درنظر گرفته که می‌بایست برای حیات عمومی جامعه حریمی قرار داد که اگر افرادی به آن وجدان دینی دست پیدا نکردند در حوزه عمومی موظف باشند که حریمی را پاسداری کنند. برخی مراحل امر به معروف و نهی از منکر به جهت رعایت همین حریم یعنی برای سالم‌سازی حیات عمومی جامعه درنظر گرفته شده‌اند منتهی حتماً می‌بایست ظرایف بحث را نیز درنظر گرفت.

ما باید اصل را بر تربیت دیندارانی قرار دهیم که خود را در مقابل خداوند مسئول بدانند. دغدغه روز جزا را داشته باشد و از منکر اجتناب نمایند این دغدغه‌هاست که باید بیدار شود در حوزه عمومی هم باید جهت‌گیری کوششهای ما به سمت بیدارکردن وجدان مردم باشد. متأسفانه در بعضی از راه‌کارها این جهت‌گیری فراموش شده است ما معتقدیم که راه‌کارها و روشهای عملی برای اجرای احکام شرعی خود نیز می‌باید مشروع باشند نمی‌توان از راه‌های نامشروع و ناصحیح استفاده کرد.

هستند کسانی که می‌خواهند به اعمال فشار، تمسک کنند، با این توجیه که در اصل پذیرش دین اکراه نیست اما اگر کسی دین را پذیرفت او دیگر موظف است که همه احکام دین را هم بپذیرد

دل‌بخواه نیست که «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» گوید. می‌گویند اگر بخشی را انجام ندهد مجبورش می‌کنیم که انجام بدهد. در حوزه عمومی حداقل به امر به معروف و نهی از منکر به این شکل تمسک می‌کنند. اما در نقد این روش ــ روشی که متأسفانه شیوع هم دارد ــ عنایت به نکاتی را ضروری می‌دانم گاه است که مسئله مسئله فردی است یعنی تخلف از امور دینی از جانب یک فرد صورت بسته است که در این صورت مقابله با آن در حوزه عمومی پس از طی‌شدن مراحل پیشینی آن مشکل چندانی نیست اما اگر این تخلف گستره وسیعی را از آن خود کرده باشد طبیعی است که مسئله تأمل بیشتری را می‌طلبد. مثلاً در حال حاضر بی‌عنایتی یا کم‌عنایتی به حجاب به صورت یک بیماری واگیر درآمده است البته موارد آن نسبت به کل جامعه ما زیاد نیست اما کم هم نیست، اقشاری از جامعه ما حدود لازم حجاب را رعایت نمی‌کنند یا این‌که به بعضی از ضوابط دیگر دینی و مثلاً آموزه‌های اقتصادی آن جامعه ما بی‌اعتناست. ما نسبت به مسئله فقر که شاید اهمیتش از بی‌حجابی بیشتر باشد کاملاً بی‌اعتنائیم. بسیاری از ما با پدیده فقر خیلی عادی برخورد می‌کنیم در حالیکه قبح فقر قاعدتاً می‌بایست نزد ما از بی‌حجابی بیشتر باشد، یا مثلاً مرحوم شهید ثانی در یکی از کتابهای خود می‌فرمایند اینقدر دروغ و غیبت رواج پیدا کرده که من توهم پیدا کردم که بعضی فکر کنند غیبت شرعاً واجب است این کتاب را نوشتم با عنوان ***کشف‌الریبة عن احکام الغیبه*** که اثبات بکنم غیبت حرام است به‌خصوص در مورد اهل علم که براحتی فردی را تفسیق می‌کنند تا نهایتاً جایزالغیبة شود، اصلاً حرمت دروغ و غیبت در جامعه ما تا چه حد رعایت می‌شود وقتی اینها شیوع پیدا بکند صرفاً با برخورد فیزیکی یا با مجازات نمی‌توان این مسائل را درمان کرد کمااین‌که جامعه ما چندین نوبت در این دو دهه بویژه در دهه اخیر برخوردهای فیزیکی را تجربه کرد و نتیجه معکوس گرفت، لذاست که در مواجهه با این مسائل باید به این ظرایف توجه کرد. وجود منکر و ترک معروف در جامعه ما (و به‌طور مشخص بی‌عنایتی یاکم‌عنایتی به حجاب) برای همه دینداران و حداقل برای آنها که به ارزشها و حریمهای انسانی پایبندند آزاردهنده است اما ایراد من متوجه نحوه برخورد با این مشکل و عنایت به ابعاد مختلف فریضه امر به معروف و نهی از منکر است.

متأسفانه برخی از فریضه امر به معروف و نهی از منکر فقط تلقی حقوقی یا تلقی فقهی قائلند یعنی این‌که صرفاً با کسی که از مرز مشخصی بگذرد باید برخورد مجازاتی کرد یعنی اگر منکر را تکرار کرد و تذکر زبانی هم نتیجه نداد می‌بایست با برخورد فیزیکی جوی ایجاد کرد که فرد جرأت نکند سراغ زشتیها رود یعنی رعبی ایجاد بکنیم که فرد بترسد و منکر را مرتکب نشود ولو از کتک بترسد ولو از زندان بترسد ولو از اسیدپاشی بترسد ولو از بی‌آبروگشتن بترسد این رفتارها را متأسفانه به رأی‌العین در عملکرد برخی جریانها دیده‌ایم خوب اینها هیچ‌کدام نتیجه مثبتی نخواهد داشت گو این‌که اکثر این راه‌کارها مشکل خلاف شرع‌بودن هم دارند این مشکل نیز با تمسک به نیت و انگیزه خیر یا مجوز مافوق مرتفع نمی‌شود بلکه این رفتارها فی حدنفسه خلاف شرع‌اند اما برخی دیگر از این راه‌کارهای اجباری فی حدنفسه حرام نیستند بلکه باید دید مؤثرند یا نه. ما می‌بایست به

احتمال تأثیر توجه بیشتری داشته باشیم. امر به معروف و نهی از منکر یک بعدش بعد حقوقی و فقهی است، ابعاد دیگری نیز دارد. مثلاً ابعاد فرهنگی. ما باید از روانشناسی اجتماعی و از جامعه‌شناسی حقوقی استفاده بکنیم. می‌باید تحقیق کنیم که مثلاً چرا این حکم الهی مورد عنایت برخی از شهروندان قرار نگرفته است. مشکل از کجاست آیا صرفاً می‌توان آن را به شهوت‌طلبی و دنیاخواهی افراد ارجاع داد؟ البته که این عوامل هم مؤثرند، اما این عوامل تنها عوامل مؤثر نیستند. شهوت‌طلبی و دنیاخواهی همواره وجود داشته و وجود هم خواهند داشت اما در کنار این عوامل ما هم می‌توانستیم راه‌کارهای دیگری را درپیش بگیریم. در مباحث مربوط به سلامت جسمانی توجه به بهداشت و پیش‌گیری‌های لازم را از درمان مهم‌تر به‌شمار می‌آورند. یعنی سعی کنیم که حتی‌الامکان افراد مریض نشوند تا آنکه با صرف هزینه فراوان، درمان مریض را وجهه همت قرار دهیم. اگر با رعایت بهداشت و پیشگیری کاری کنیم که افراد از بیماری مصون بمانند هم به لحاظ اقتصادی بهتر است و هم به لحاظ روانی در مورد جرم هم همینطور چرا ما اجازه بدهیم جرم اتفاق بیافتد بعد با مجازات بخواهیم با آن برخورد کنیم. باید کاری کرد که جامعه به تحقق‌یافتن احکام نورانی شرع رغبت پیدا کند و آموزه‌ها و احکام دینی وجدان عمومی جامعه را از آن خود سازند چند دهه پیش با فشار حکومت جائر بی‌حجابی بر بخشی از جامعه ما تحمیل شد اما در سالهای اوج انقلاب و مقاطع نخست پس از پیروزی ما با یک اقبالی عمومی به رعایت حجاب در بین زنان و دختران خود مواجه بودیم. هیچ‌کس از پیشوایان انقلاب آنها را مجبور به این کار نمی‌کرد اما همگی قلباً به تقید نسبت به احکام روی آورده بودند. همه احکام دین فی‌نفسه ارزش‌اند اما باید کاری کرد که برای فرد نیز ارزش محسوب شوند و افراد در رعایت آنها از هم سبقت بگیرند. نه این‌که با توسل به جریمه یا امتیازات دنیوی التزام به شریعت را تشویق کنیم که مثلاً آقا یا خانم اگر نماز جماعت می‌خواند در محل کار ارتقاء رتبه یابد. این نوع عملکردها خراب‌کردن ظرایف دینی است. امری را در ردیف فرهنگ جامعه قراردادن کار ساده‌ای نیست.

امام خمینی از هنرهایش این بود که برخی مسائل را داخل فرهنگ جامعه کرد. رهبران انقلاب و مؤسسان یک نظم نو انسانهای فوق‌العاده‌ای هستند که توان فرهنگ‌سازی دارند فرهنگ‌سازی با بخشنامه حاصل نمی‌شود. به دستور مدیران نظام و ارکان و نهادهای آن نمی‌توان فرهنگ جدیدی را پدید آورد. شما باید وجدان جامعه را تغییر دهید اگر مسئولین توانستند مخاطب خود را وجدان عمومی جامعه قرار دهند آن وقت خواهید دید که جامعه نیز واکنش متفاوتی خواهد داشت. من هم احساس نارضایتی می‌کنم وقتی می‌بینم که نسبت به بعضی از احکام دینی از جمله حجاب بی‌اقبالی و احیاناً خدای ناکرده ادبار وجود دارد. فکر نمی‌کنم هیچ دینداری، با هر گرایش سیاسی این وضعیت را پذیرا باشد اما باید به موجبات این‌چنین وضعیتی عنایت کرد. یکی از مشکلاتی که به‌نظر می‌رسد در زمان ما به‌خصوص در دهه اخیر اتفاق افتاده نوعی همبستگی ناموجه دین با سیاستهای روزمره است که باعث شده گونه‌ای مقاومت منفی را در مقابل احکام دینی شاهد باشیم که در این صورت

باید بیشترین آنها را حمل به اعتراض به منشها و روشهای سیاسی کرد که ربطی بـه دیـن نـدارنـد رسالت ما علاج این سنخ همبستگی و تلازم است و لذا صرفاً به جنبه‌های فقهی و حقوقی معضل نمی‌بایست اکتفا کرد من به یک مثال کوچک در حوزه خانواده اشاره مـی‌کنم. آیـا پـدر و مـادر در خانواده خود نسبت به فرزندان صرفاً با زبان تحکم سخن می‌گویند یا آنکه اصل را بـر شـیوه‌های تربیتی و اقناعی قرار می‌دهند؟ هنگامی فرزندان به پدر و مادر اقتدا می‌کنند که صلاحیتهایی را در والدین خود بیابند و رابطه بین آنها رابطه منطقی باشد. فکر می‌کنم اگر این رابطه منطقی در جامعه حاکم باشد، جامعه ما جامعه پیامبرپسند خواهد بود. جوانان ما جوانان دین‌ستیزی نیستند ولو در رفتار برخی از ایشان آدمی نشانه‌هایی را مشاهده کند که نشانه‌های مثبتی نباشند اما مـن در ذات و فطرت آنها دین‌ستیزی و عناد مشاهده نکرده‌ام لذا با آنها باید با هنرمندی و مهربانی و با روشی که پیامبر به‌کار می‌بردند برخورد کرد خدا به پیامبرش مـی‌فرماید کـه: «ولو کـنت فـظّاً غـلیظ‌القـلب لانفضوا من حولک فبما رحمة من الله لنت لهم» اگر تو خشن و تنگ‌نظر بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند تو با رحمتی که خدا در اختیارت قرار داد با مردم نرم شدی و درنتیجه مردم بسوی تو روی آوردند. در مجموع من فکر می‌کنم اجرای احکام دین نیازمند سعه صدر است، نیازمند خردورزی و حکمت است وقتی پیامبر صلوات علیه می‌خواست معاذ را به عنوان اولین مبلّغ خودش بـه یـمن بفرستد توصیه‌ای به او می‌فرماید که «ای معاذ بر مردم آسان بگیر و سخت نگیر» (یـا مـعاذ یسّـر و لاتعسّر).

● **حال آنکه متأسفانه برخی از ما بر خود آسان می‌گیریم و بر مردم سخت**

○ بله دقیقاً همینطور است باید فعل مردم و قول مردم را حمل بر صحت کرد اما نسـبت بـه خـود بشدت سختگیر باشیم.

اما در پاسخ به قسمت دیگری از سؤال، بلی ما باید الزاما نسبت به دینداری دیگـران احسـاس مسئولیت کنیم اما آیا مجازیم از اکراه و اجبار استفاده کنیم؟ ما مسئولیم که زمینه رشـد دیگـران را فراهم کنیم و موانع راه را برطرف نماییم اما متأسفانه این مسئولیت غلط تعریف شده است بله من مسئولم نسبت به خواهر و برادر ایمانی یا همنوع خود که زمینه را آماده کنم تا او رشد بکـند، اگـر توانستم این‌چنین کاری را صورت دهم رسالت خود را به انـجام رسـانده‌ام. بـرخـورد فـیزیکی و اکراهی آخرین دوا است وانگهی مصادیق آن را هم باید احراز کرد به‌نظر می‌رسد که آن دسته از افراد که صرفاً با مجازات ادب می‌شوند اقلیت بسیار محدودی در هر جامعه باشند و زمـانی هـنگام آن نوبت می‌رسد که تمام مراحل فرهنگی را طی کرده باشیم. کار فرهنگی هم ساده نیست کار فرهنگی زمان می‌گیرد باید صبور باشیم مرحله به مرحله پیش برویم. یک‌شـبه فـرهنگ دیـنی جـانی تـازه نمی‌گیرد. ضمناً تنوع در دینداری را نیز باید بپذیریم. همه نمی‌توانند دعای کمیل‌خوان باشند ظاهراً معصومین نیز این‌چنین ملاحظاتی را درنظر داشته‌اند در روز عرفه خود سیدالشهدا(ع) یک سمت بساط دعا را گسترده بودند امام مجتبی(ع) در سمت دیگری برخی دیگر از مؤمنین کـه حـال دعـا

نداشتند را حول خود جمع کرده بودند، جلسه‌ای ترتیب داده بودند، بالاخره آنها هم در حال بطالت نبودند. ما گمان می‌کنیم دینداری همگان باید به یک نحو و یا در همه اوقات به یک صورت بروز نماید مهم این است که حرامی در فضای عمومی صورت نپذیرد و وجدان عمومی هم به سمت صلاح پیش برود.

مبادا ما بخواهیم کاری که بسیاری از پیامبران مکلف به انجام آن نبودند را انجام دهیم، شیوه‌ای که پیامبر عزیز ما با تکیه به توفیقات الهی پیش گرفت و نتیجه‌بخش هم بود، نرم‌خویی، محبت، بزرگواری و سعه صدر است. اصل بر این شیوه است و البته در کنار آن با درنظرگرفتن ملاحظاتی در جای خود می‌توان از ابزارهای فقهی و حقوقی هم استفاده کرد.

به هرحال اقامه دین بیش از هر چیز اطلاع همه‌جانبه از ابعاد مختلف تعالیم الهی را می‌طلبد، بعلاوه محتاج در پیش‌گرفتن پیشرفته‌ترین راهکارها در عملیم. متأسفانه عملکرد سوء منتسبین به دین در زمان ما باعث بدبینی به احکام شرع و تعالیم دین شده است. همه کوشش من مصروف بیان این نکته بود که بین این عملکرد و آن تعالیم نورانی تفاوت است. امیدوارم خداوند به همه ما توفیق کسب بیشتر معارف دین و بصیرت افزون‌تر در آن و نیز دفاع معقول از شرع انور را عنایت فرماید.

۳

● سؤال نخست ما در ارتباط با خاستگاه تاریخی اندیشه انسان به‌منزلهٔ موجود ذی‌حق است. آیا طرح این اندیشه صرفاً در چهارچوب تجدد یا مدرنیته امکان‌پذیر است یا این‌که می‌توان این اندیشه را پذیرا بود و در عین حال آن را بر مبادی معرفتی دیگری سامان داد؟

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. بحث دین و آزادی از مباحث مهم زمان ماست. بی‌شک پرداختن به بحث آزادی، به این نحوه و مطرح‌کردن این‌که انسان ذی‌حق است و در همه عرصه‌های اجتماعی آزاد است از دستاوردهای تجدد و مدرنیته است که در غرب اتفاق افتاده و اگر متفکرین ما هم اخیراً به این مسئله پرداخته‌اند به واسطه تنبهاتی است که از سوی جریان تجدد برای آنها ایجاد شده. اما این‌که ذی‌حق‌بودن انسان و نتایج آن انحصاراً از دستاوردهای مدرنیته هست یا آنکه درگفتمان دیگری هم می‌شود به همین نتیجه رسید، معتقدم که انحصاری نسبت به مدرنیته نیست و می‌توان از طرق دیگر هم به همین نتیجه رسید. حداقل امکان رسیدنش را می‌توان مطرح کرد. حتی اگر فرض کنیم دینی باشد که کاملاً مبتنی بر تکلیف باشد، اما تکلیف انسانها را به گونه‌ای ببیند که همه حقوق انسانی که ما آنها را صحیح می‌دانیم، در این تکالیف رعایت شده باشد، یعنی مضمون تکالیف دینی به گونه‌ای باشد که تمامی حقوق انسانی را استیعاب بکند و شامل بشود، امکان مزبور محقق می‌شود و هیچ محال وقوعی در کار نیست. در اینصورت ما دینی خواهیم داشت با زبان تکلیف اما نتیجه همان نتیجه‌ای است که در چهارچوب مدرنیته مطرح شده بود منتها در عین وجود تفاوتهایی.

تفاوتی که این دو با یکدیگر دارند این است که در چهارچوب تجدد، انسان ذی‌حق در مقابل

هیچ منبع غیرانسانی مکلف نیست. یعنی اگر از جنبه‌ای لیبرالیسم را لازمه لاینفک تجدد بدانیم قطعاً نسبت به مسئله دین هم لااقتضا است. به این معنی که هیچ تعهدی را نسبت به دین فرض نمی‌کند البته هرکسی می‌تواند در حیات خصوصی خود دین‌ورزی بکند اما در حیات اجتماعی اولاً هیچ تعهدی نسبت به تعالیم دینی نیست و ثانیاً انسان نسبت به منبع ماوراء انسانی که همان وحی باشد، مکلف محسوب نمی‌شود. اگر ما بخواهیم نتایج حقوق انسانی را از زاویه حقوق دینی هم بررسی کنیم، قطعاً این آزادی نسبت به خود دین فرض نخواهد شد و تعهد انسان نسبت به اصل دین رها نخواهد شد. این تفاوت در دو دیدگاه تفاوتی جدی است یک دیدگاه، دیدگاهی است که مدرنیته نسبت به انسان ذی‌حق داراست و دیدگاه دیگر دیدگاه دینی نسبت به انسان ذی‌حق است. پس ممکن است ما یک دیدگاه دینی کاملاً مبتنی بر تکلیف داشته باشیم، که کلیه حقوق انسانی را هم تأمین بکند، با این ویژگی که صرفنظر از تعهدش نسبت به دین در بقیه نواحی همین نظامِ تکلیف‌گرایی محض، نتایج منتج از نظام اول را درپی خواهد داشت. تا اینجا بحث ما به عالم امکان مربوط می‌شد.

اما اگر بخواهیم در عالم وقوع صحبت کنیم در مجموعه تعالیم دینی ما، مسئله از قرار دیگری است. مجموعه متون دینی را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم. نخست منابع دینی که عبارت است از کتاب و سنت و دیگری فهم عالمان دین که به شکل تفسیر قرآن کریم، شرح روایات معصومین و علومی از قبیل فقه، کلام، اخلاق، عرفان و فلسفه از جانب متفکران دینی عرضه شده، مسئله آزادی به این شکل که امروز در عصر ما مطرح است در قسمت دوم، یعنی در فهم عالمان دینی کمتر مشاهده می‌شود. اما ملاک‌های مسئله را ما در اصل تعالیم دینی یعنی در آیات و روایات می‌توانیم دنبال کنیم. چه در زمینه آزادی بیان، چه در زمینه آزادی عمل و چه رعایت دیگر حقوق انسانی... لااقل ملاک‌های کلّی در آیات و روایات مورد توجه قرار گرفته است. اصولاً نگرش عمومی قرآن کریم و روایات شریف نسبت به انسان و حقوق انسانی نگاهی خوشبینانه و مثبت است و ظرائف حقوقی انسانی نیز در تعالیم کتاب و سنت پیش‌بینی شده است اما در میان متفکرین دینی ظاهراً مسئله حریت و آزادی در طول هزاره اول هجری مطرح نبوده و کمتر به آن پرداخته شده است لذا حتی اگر این منابع و آیات و روایات را هم ملاحظه می‌کردند، هیچ‌گاه متوجه و متفطن به این نکاتی که متفکرین امروز در باب آزادی به آن می‌رسند، نمی‌شدند. چراکه اصلاً مسئله آنها نبود. لذا در مجموعه ادبیات درجه دو دینی متأسفانه مسئله آزادی راکم‌رنگ و تا حدودی مغفول می‌بینیم، متفکرین مسلمان یکی دو قرن اخیر در مواجهه با فرهنگ غربی کوشش کرده‌اند که از نکات مثبتی که متفکران غربی در مورد حقوق انسانی ذکر کرده‌اند تحقیق کنند که آیا می‌توان در کتاب و سنت هم نشانی از آنها یافت؟ در این میان می‌توان از مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی یاد کرد. در بین فقها هم از مرحوم نائینی باید یادکنیم و به‌طور کلی بعد از این دو بزرگوار و بعد از مشروطه در ایران این مباحث در بین متفکرین ما مطرح شده و در این زمینه به‌طور نسبی آغاز خوبی داشته‌اند.

راه‌حل کلی که در بین این متفکرین غالباً مشاهده می‌شود، این است که ما در کنار کتاب و سنت

می‌توانیم به احکام عقلی هم مراجعه کنیم، در این زمینه، احکام عقلی که موردنظر این متفکرین بوده، بخشی از آن عنایت به عقل مستقل است و برخی دیگر توجه به سیره عقلا از حیث عاقل‌بودن آنهاست که در این زمینه اگر موردی در باب آزادی از طرف کتاب و سنت تصریح نشده باشد می‌توان با قاعده ملازمه و از طریق حکم عقل یا سیره عقلا مسئله را حل کرد. درباره این‌که آیا این شیوه، شیوه‌ای کاملاً دینی است یا یک شیوه مونتاژ یا نوعی التقاط محسوب می‌شود، به نظر می‌رسد که این شیوه می‌تواند یک شیوه اصیل دینی باشد. زمانی که همین بحث در صدر مشروطه مطرح شد، اتفاقاً یکی از اشکالاتی که مشروعه‌خواهان نسبت به مشروطه‌طلبان مطرح می‌کردند، همین غربی‌بودن این مفاهیم بود. چون مفاهیمی مثل نظارت بر حاکم، محدودیت اختیارات حاکم، بحث مساوات، بحث حریت، تفکیک قوا و مانند اینها، در حقوق موضوعه کشورهای شرقی پیش‌بینی نشده بود. این موارد از غرب آمده بود. وقتی که این مسائل وارد جامعه شد، بعضی از طرفداران مشروعه از جمله مرحوم شیخ فضل‌الله نوری اشکال کردند که مشروطه و مفاهیمی از قبیل حریت و مساوات لباسی است که به قامت فرنگیان دوخته شده و هیچ تناسبی با دین و فرهنگ جامعه ما ندارد، در مقابل این شبهه مرحوم میرزای نائینی در کتاب ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة*** نکته جالبی را اشاره می‌کند. وی با اشاره به آیهٔ شریفه: «هذه بضاعتنا ردت الینا» یعنی این ضوابط و مفاهیم کالای خود ماست که حالا بسوی ما برمی‌گردد.

به‌نظر مرحوم نائینی بحث حقوق مردم، بحث مساوات در مقابل قانون، بحث حریت در حقوق شرعی، مواردی است که متون دینی ما آکنده از آن است و شعار هم نمی‌دهد، بلافاصله سند می‌آورد، برای این مسئله به آیات قرآن کریم و اخبار وارده تمسک می‌کند، که همواره دین آمده تا سلطه ارباب قدرت و ارباب تزویر را از جامعه بزداید. بعد به تفصیل به نهج‌البلاغه رجوع می‌دهد و به آن خطبه مشهور امیرالمؤمنین یعنی خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه یا خطبه حقوق اشاره می‌کند و کلمه به کلمه خطبه را تفسیر می‌کند و می‌گوید که آیا می‌توان به دینی با متونی با این مضامین نسبت داد که نسبت به مسئله آزادی، نسبت به مسئله مساوات در مقابل قانون و مانند اینها بی‌اعتنا است تا متدینان به آن، کاسه گدایی خود را در مقابل غرب دراز کنند. اگر منتسکیو و لاک و روسو و امثالهم آمده‌اند و نکاتی را در این زمینه ذکر کرده‌اند، اینها چه بسا از آن منابع ما استفاده کرده باشند و یا لااقل به گوششان خورده باشد. حتی اگر به گوششان هم نخورده باشد، حالا که این مفاهیم و ضوابط دارد به سوی ما برمی‌گردد. ما آگاه می‌شویم که این مسائل در متون دینی اولیه ما وجود داشته و ما از آنها غفلت کرده بودیم و آنچه که مواجهه با غرب ایجاد کرد صرفاً تفطن، التفات و تنبیه به رگه‌های مترقی است که در منابع دینی خود ما وجود دارد، یعنی مواجهه با غرب باعث آگاهی ما به وجود این مطالب در منابع دینمان شد. درنظر داشته باشیم که بسیاری از این ارزشها، ارزشهای انسانی است، کمالات انسانی است و به جغرافیای خاصی تعلق ندارد، گیریم صرفاً غربیها گفته باشند، مگر بزرگان دین ما نفرموده‌اند که «الحکمة ضالة‌المؤمن، خذالحکمه ولو من اهل الضلال، ولو من اهل الشرک، ولو من

اهل‌الکفر، ولو من اهل‌النفاق» اینها هرکدام در روایتی آمده، همه از پیغمبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) است. یعنی رأی درست را شما باید ابراز کنید. سخن حق متعلق به شماست، اگر دیگران رأی حکیمانه و سخن منطقی ابراز داشتند، از آنان اخذ کنید از آنان فرا بگیرید، از آنان اقتباس کنید و به‌تدریج حق را از آن خودتان کنید و خودتان را برحق منطبق کنید.

در مواردی هم که احیاناً متون مزبور ساکت‌اند یا حکم عقل و احکام سیره عقلاء قابل استخراج است. متفکرین ما هم از همین طریق استفاده کرده‌اند. بین حقوق مردم و آزادی‌هایی که ما در چهارچوب تجدد می‌یابیم و آن‌چه در چهارچوب دینی ملاحظه می‌کنیم تفاوتهایی هم به‌رغم مشترکات وجود دارد. اما من در این‌جا صرفاً بر مشترکات دست گذاشتم گرچه در طلیعه سخنم تفاوتش را هم ذکر کردم. انسان در چهارچوب دین نسبت به خداوند مکلف است و اگر مُحِق است نسبت به همنوعان خود است در حالیکه در گفتمان تجدد یا لیبرالیسم انسان مطلقاً مُحِق است و در مقابل هیچ منبع ماورایی مکلف محسوب نمی‌شود. این مکلف‌بودن در مقابل خداوند آنچنان که من در ادامه به آن خواهم پرداخت، هم محدودیتهایی برای انسان ایجاد می‌کند و هم حقوق انسانها در مقابل یکدیگر را تأکید و تعمیق می‌کند که این از برکات دین در باب آزادی است. یعنی هم باعث می‌شود که آزادی‌های معنوی عرصه‌های جدیدی از آزادی را به روی انسان بگشاید، محدودیتهایی که دین اصیل برای انسان ایجاد می‌کند، نیز صرفاً برای رعایت آزادی واقعی انسان است، یعنی اگر محدودیتی می‌گذارد در زمینه آزادی‌های جنسی، آزادی روابط اجتماعی و حتی در زمینه سیاسی هم که در کنار رضایت مردم برخی ضوابط جهان‌شمول و ارزشهای ثابت را لازم می‌داند، (البته تا وقتی مردم دیندار هستند) همه برای این است که آن آزادی‌های واقعی و معنوی مردم برقرار بماند و توانائیهای دیگر آنها هم شکوفا شود.

این از یک سو اما دین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را نیز تعمیق می‌کند. یک دیندار می‌داند که اگر حق مردم را زیرپا بگذارد، علاوه بر عقوبت دنیوی مبتنی بر قرارداد اجتماعی، عقاب اخروی بسیار جدی هم شامل حالش خواهد شد. آنقدر مسئله حق‌الناس و پایمال‌نمودن حقوق مردم در فرهنگ دینی عظیم شمرده شده، که اگر فردی حتی خدا هم او را ببخشد اما صاحب حق او را نبخشد، خدا می‌فرماید که من از حق خود می‌توانم بگذرم، از حق دیگران نمی‌توانم بگذرم. مشغول‌الذمه‌بودن به واسطه حق‌الناس از موانع اجابت دعا شمرده شده، توجه داشته باشید که مسئله حق‌الناس اصلاً ربطی به مسلمان‌بودن یا نبودن ندارد صرفاً حق انسانی است. من متأسفم که این بخش از دین حتی به بسیاری از دینداران اصلاً معرفی نشده. یعنی ما در عرف رایج بیشتر با زبان بخش تکلیفی دین با مردم سخن گفته‌ایم و بخش حقی دین را بالنسبه مغفول گذارده‌ایم یعنی این بخش که مردم چه حقوقی بر همدیگر دارند و اگر اینها را زیرپا بگذارند، چه سرانجامی در انتظارشان خواهد بود. یا اگر مسئولین امر این حقوق را زیرپا بگذارند، چه مشکلاتی پیش روی ایشان ایجاد خواهد شد به فراموشی سپرده شده است. لذا اگر فرهنگ و آموزه‌های دینی پشتوانه

حقوق و آزادی مردم قرار بگیرد، مطمئن باشیم که حقوق و آزادی تعمیق بیشتری پیدا می‌کند و ضمانت اجرایی بیشتری هم خواهند داشت.

● **در رابطه با پاسخ جنابعالی به سؤال اول چرا در طی قرون و اعصار متوالی، غالب علمای ما هم از عالمان شیعه و هم از عالمان اهل سنت و... به بخش مهمی از آیات و روایات توجه نداشتند. علت چه بوده؟ چه عواملی موجب مغلوبه‌شدن گفتاری شده که بر ذی‌حق‌بودن انسان تأکید می‌کرده آیا غالب‌شدن گفتار دیگر معلول علل اجتماعی بوده؟ آیا ساختارهای اجتماعی مقتضی غلبه گفتاری بر گفتار دیگر بوده‌اند؟**

○ علت مغلوبه‌شدن گفتاری که نشانه‌های آن را در ادبیات درجه یک دینی می‌توان دید انحطاطی است که دستخوش جامعه دینی پس از صدر اسلام می‌شود. اگر این انحطاط نمی‌بود هرگز شهادت امام حسین(ع) اتفاق نمی‌افتاد. هرگز شهادت امام حسن مجتبی(ع) واقع نمی‌شد. هرگز نیازی به غیبت امام زمان(عج) و محروم‌شدن جامعه از برکات ایشان نبود. همچنین است به تعویق‌افتادن حکومت امیرالمؤمنین(ع) که همه اینها نشان‌دهنده فاصله گرفتن از ارزشهای اصلی دینی است. وقتی امویان یا عباسیان را با الگوهای صدر اسلام مقایسه می‌کنیم می‌بینیم چه مقدار تباعد و فاصله است. یعنی اصلاً باور نمی‌کنیم که اسم این نحوه زندگی‌کردن، این نحوه تدبیر اجتماعی و این نحوه سلوک را هم می‌شود دینی گذاشت. اگر این دین است، پس آنچه که پیغمبر(ص) و حضرت علی(ع) انجام می‌دادند، چه بود؟ پس مسئله انحطاط، یک مسئله جدی است. در این فضای منحط، فرهنگ منحطی تکوین می‌یابد در فرهنگ منحط، اندیشیدن هم به سمت و سوی خاصی سوق می‌یابد. در نهج‌البلاغه است که از جمله ویژگی‌های یک جامعه سقوط‌کرده تضییع اصول و پرداختن به فروع است.

به‌عنوان مثال تضییع اصول و پرداختن به فروع، چند نفر از شهروندان مظلوم به شکل فجیعی توسط مأموران امنیتی یک حکومت دینی کشته می‌شوند و در مقایسه با این فاجعه چند جوان در یک روز نزدیک به شهادت یکی از ائمه نه به دلیل مقابله، بلکه در تأیید سخنان یکی از مسئولین دست می‌زنند. افرادی برای این‌که جوانان سوت زدند و دست زدند، کفن می‌پوشند و به خیابان می‌آیند و واسلاما می‌گویند و واعظی به منبر می‌رود و می‌گوید به اسلام سیلی خورد. اما در مقابل قتل نفس محترمه‌ای که از گناهان کبیره شمرده می‌شود و با این اطلاعاتی که اخیراً بدست آمده از طرف بعضی از افراد درون نهادهای امنیتی بوده و به‌مراتب جرم فجیع‌تر و مخالفت آن با شرع بیشتر است، نه کسی کفن می‌پوشد نه کسی... این امر دقیقاً مصداق یک جامعه منحط و یک فرهنگ انحطاطی است که ما زیرپاگذاشتن اصول را اغماض بکنیم، اما مثلاً یک امر فرعی دست چندم امثال غبارروبی مساجد و سوت‌زدن و کف‌زدن و امثالهم را مسئله اصلی روز خود بکنیم، جامعه منحط جامعه‌ای است که مسائلش، مسائل پیش‌پاافتاده است در زمان امیرالمؤمنین مسئله اصلی که در کلام ایشان مشاهده می‌شود، حقوق مردم است. امیرالمؤمنین علی(ع) به مالک اشتر می‌فرمایند به‌عنوان رئیس

حکومت بازرسانی مخفی نسبت به عمالت درنظر بگیر که ببینی آیا اجحاف می‌کنند یا نه؟ با مردم مدارا می‌کنند یا نه؟ یعنی دغدغه امیرالمؤمنین به‌عنوان حاکم اسلامی این است که عمال حکومتش رفق و مدارا با مردم می‌ورزند یا نه؟ دیگر ظلم‌کردن که به جای خود. مدارای علوی کجا و ما کجا؟

نکته اصلی پاسخ این است که فکر نکنیم که قرآن و روایات همواره آنچه که در درون خود دارند، بر ما عرضه می‌کنند. باید شارح و مفسر و عالم، خود سؤال داشته باشد. ذهنش، ذهن جوالی باشد. مسئله داشته باشد. وقتی در فرهنگ منحط نفس کشیده شد، مسئله عالم هم از سنخ و جنس خاصی می‌شود مشهور است که در برهه‌ای از تاریخ مسیحیت مسئله اصلی عالمان دین تعیین طول بال فرشتهٔ خاصی بوده است. بسیاری از فروعات را مطرح کرده‌اند ذهن خود را هم مشغول کرده‌اند اما به بعضی از اصول نپرداخته‌اند. به نظر من مواجهه با غرب هر نکبتی هم که برای جامعه ما داشته، این برکت را داشته که بخشی از فرهنگ مغفول دین ما به حرکت افتاده، گرچه این حرکت صرفاً معلول این عامل نیست. از متفکرین ما، من سیدجمال و نائینی را مثال زدم، شهید مطهری و یا خود امام خمینی(ره) هم در این راستا قرار می‌گیرد که بخشی از اجتماعیات مغفول ما را در زمینه امر به معروف و نهی از منکر را احیا کرد، متفکرین دیگر، خارج از حوزه‌های علمیه نیز همین‌طور امثال دکتر شریعتی و مهندس بازرگان و دیگران همه اینها در مجموع در یک راستا قرار گرفته‌اند، که احساس کردند که ما منابع فراوانی داریم که به آنها توجه نکرده‌ایم. «فرزند زمان خویشتن باش»، که دستور امیرالمؤمنین(ع) است یعنی لااقل زمان خودت را بشناس، مسائل و سؤالات را بشناس آن‌وقت به متن دین مراجعه کن. آنچه که دین می‌گوید قطعاً به گونه‌ای دیگری درخواهی یافت.

● در سالهای اخیر برخی متفکرین مسلمان، مدعی شده‌اند که ادیان و من جمله اسلام صرفاً با زبان تکلیف با مخاطبان خود صحبت می‌کنند، این ادعا چقدر با مضمون کتاب و سنت سازگار است؟ و درثانی در سؤال قبلی از امکان وقوعی به صرف تکلیف سخن گفتید آیا در عالم خارج هم همین‌گونه است. آیا در ادبیات درجه یک اسلامی صرفاً با زبان تکلیف با مخاطبان سخن گفته شده و یا اگر از حقوق آدمی نیز سخن به میان آمده صرفاً ناظر بر حقوق خصوصی است؟

○ بحث حق در تعالیم دینی ما با بحث حق در فرهنگ مدرنیته تفاوتهایی دارند و مشترکاتی. در تعالیم دینی ما، در کنار تکالیفی که برای انسان ذکر شده، حقوقی هم بیان شده. تکلیف در مقابل خداوند است. یعنی ما بر خداوند حقی نداریم. حقی یک‌طرفه است که آن هم حق خداوند بر انسانها و کلاً بر مخلوقات است. خداوند برای هدایت ما تکالیفی قرار داده که این تکالیف حوزه‌های فردی و اجتماعی را شامل می‌شود. از این «تکالیف له»، حق انتزاع می‌شود. یعنی تکلیف له تکلیفی که به نفع من است، کشف از یک حق برای من می‌کند و اینجاست که در تعالیم دینی ملازمه است بین حق و تکلیف. مثلاً وقتی مرد مکلف است که نفقه زن را تأمین کند، یعنی زن حق نفقه دارد. وقتی که فرزند مکلف است احترام پدر و مادر را رعایت بکند یعنی والدین حق دارند که مورد احترام واقع شوند. از این رو بین تکلیف و حق در تعالیم دینی ما تلازم جدی برقرار است. برای فقها خیلی

راحت‌تر بوده که همان بحث تکلیف را پیش ببرند. یعنی به استخراج حق از تکلیف کمتر توجه شده است. حتی بعضی از فقهاء معاصر این بحث را زائد شمرده‌اند و گفته‌اند ما اگر بحث از تکلیف هم بکنیم، همین نتایج را بدست می‌آوریم لذا دیگر نیازی نداریم که واژه دیگری را وارد بحث بکنیم بنام «حق»، یعنی فرموده‌اند که می‌توانیم کلاً بحث حق را حذف بکنیم، مراد این نیست که حق را نادیده بگیریم بلکه دوگانگی حق و تکلیف را غیرضروری می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که با همان تکالیف همین نتایج را بدست می‌آوریم.

اما من فکر می‌کنم هم تکلیف می‌تواند کاشف از حق باشد یعنی تکلیف دینی می‌تواند کاشف از این حقوق انسانی باشد به همین شیوه‌ای که اشاره کردم، و هم اگر ما موردی را به شکل عقلی و عقلایی اثبات کردیم که از حقوق حتمی انسان از حیث انسان‌بودنش است این هم می‌تواند، کاشف از وجود یک تکلیف در کنارش باشد. گو این‌که ما همیشه از آن طرف آمده‌ایم و گویی بی‌نیاز بودیم از این مباحث. حالا تذکرم این است که از این طرف هم حرکت کنیم، یعنی از حق، تکلیف را استخراج کنیم مثلاً اگر رسیدیم به این‌که حق حیات داریم، برخی تکالیف هم به گردنمان خواهد بود و به سادگی می‌توانیم یک نظام دینی مبتنی بر تکالیف و حق هردو داشته باشیم. تفاوتی هم که اشاره کردم بین حق در تعالیم دینی و حق در اندیشه مدرنیته موجود است ناظر بر این نکته است که حق در تعالیم دینی حق خداداد است یعنی برای حق و تکلیف منشاء واحدی است. تکلیف را خدا قرار داده است حق هم خداداد است، لذا هیچ تهافتی با هم ندارند و می‌توانند همدیگر را تقویت بکنند. اما در چهارچوب اندیشه تجدد حق به ماسوی‌الله ارجاع می‌یابد یعنی یا حق، حق طبیعی است یا برخاسته از یک قرارداد اجتماعی و یا غیر آن، و خلاصه هیچ منشاء و ریشه دینی ندارد. هیچ کسی هم فارغ از انسان نمی‌تواند انسان را موظف به کاری بکند و تکلیفی برای انسان ایجاد بکند.

اما در ارتباط با بخش دیگر سؤال، در متون دینی ما این‌گونه نیست که به مسئله حق توجهی نشده باشد اجمالاً اشاره کنم که نهج‌البلاغه منبع مهم حقوق اساسی در تعالیم دینی ماست و اتفاقاً صرفاً ناظر بر حقوق خصوصی هم نیست، بلکه ناظر بر حقوق عمومی به‌معنای واقعی آن اعم از حق ملت بر دولت، حق دولت بر ملت، حق نصیحت، حق انتقاد، حق حیات شهروندان و امثالهم است. به بیان دیگر مسئله حقوق مردم یکی از مسائل مطرح برای امام علی(ع) بوده است. و لذا هر حاکم شیعی در صورتیکه مسئله حق مردم برایش مطرح نباشد بداند که بر شیوه و منش و روش امیرمؤمنان سلوک نکرده، فارغ از نهج‌البلاغه در فرمایشات امام سجاد(ع) رساله‌ای است که با عنوان «رساله حقوق» خوانده می‌شود و امام علیه‌السلام حقوق اصناف مختلف اجتماعی بر همدیگر را در آن رساله ذکر کرده‌اند. منتهی با شرایط خفقانی که در زمان امام سجاد بوده خیلی طبیعی است که به حقوقی سیاسی بسیار اندک اشاره شود و در مقابل مباحث اجتماعی پررنگ شود، کمااین‌که امام سجاد علیه‌السلام نمی‌توانسته‌اند آشکارا مطالب خود را بگویند و غالباً در قالب دعا مطالبی را می‌فرموده‌اند. همین مباحث را امام صادق(ع) در نامه‌ای به نجاشی که یکی از اصحاب ایشان است نیز متعرض شده‌اند.

امام در نامه مزبور حقوق مؤمن بر مؤمن را ذکر می‌فرمایند که بسیار درس‌آموز است.

از این تعالیم می‌توان دریافت که حداقل شهروندان مسلمان نسبت به همدیگر چه حقوقی دارند اما صرفنظر از همه اینها اساساً در روایات و فقه ما بحث حق‌الناس یک باب موسَّع و جدی است. توجه داشته باشید «حق‌الناس» و نه حق‌المؤمن. یعنی حق مردم از حیث انسان‌بودنشان یعنی این‌که انسانها مستقل از دینشان بر یکدیگر چه حقی دارند. ما نیز به نوبه خود موظفیم که به ابعاد مختلف مسئله حق‌الناس بپردازیم، چه حق‌الناسی که خصوصی است و چه حق‌الناسی که در حوزه عمومی قرار می‌گیرد. شخصاً معتقدم که می‌توانیم بسیاری از مباحث حقوق بشر را که با تعالیم دینی سازگاری دارد بدون هیچ مشکلی از مجموعه اصیل‌ترین منابع دینی یعنی آیات و روایات استخراج بکنیم و مشخص بکنیم که دین اسلام در زمینه حقوق بشر پرونده‌اش بسیار درخشان است حالا اگر متفکرین ما کمتر به این مسائل توجه داشته‌اند اشکال از ماست و نه از اصل دین یا از کتاب و سنت. در مجال مناسب در مورد هرکدام از این مضامین می‌توان منابع متعددی را ارائه کرد و مشخص بکنم که اصلاً اینها تفسیر ما نیست که بخواهیم خدای ناکرده بر متن تحمیل بکنیم بلکه صریح منابع دینی ماست.

البته مواردی هم در اعلامیه جهانی حقوق بشر است که با توجه به نگاه دینی ما به انسان به منزله موجودی ذی‌حق پذیرفتنی نیست که خوشبختانه موارد آن اندک است، ناسازگاری هم به جهت ناسازگاری با اقتضاءات مبنای خاص ماست مثلاً یک نمونه بحث آزادی جنسی است که در اعلامیه مزبور انسانها هر رابطه‌ای که با هم بر مبنای رضایت برقرار بکنند کسی نمی‌تواند مقابله‌ایی بکند و آزاد محسوب می‌شوند که به لحاظ دینی غیر از رضایت طرفین باید رضایت شارع هم در مسئله لحاظ شود. مسلمان‌بودن اقتضا می‌کند که ما در هر فعل و ترکی که می‌خواهیم مرتکب شویم درنظر بگیریم که شارع آن را مجاز دانسته یا ندانسته. این مسئله و یا مسائلی از این قبیل راه ما را از اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر جدا می‌کند اما در بسیاری از مباحث اجتماعی از قبیل آزادی بیان و آزادی حیات و مانند اینها اعلامیه جهانی حقوق بشر با تعالیم اسلام منافاتی ندارد.

● **تفاوت در حقوق، در فقه ما و در قوانین موضوعه بین من له الولایه و مولی علیهم اعم از پدر و جد پدری یا بین زن و مرد و... آیا به تقسیم اتباع حکومت دینی به شهروندان درجه یک و درجه دو نمی‌انجامید؟**

○ در باب مسائل شهروندی می‌توان گفت شهروند چند صنف حقوق دارد، حقوق سیاسی، حقوق مدنی و غیر آن. حقوق سیاسی از قبیل حق انتخاب‌شدن و حق انتخاب‌کردن. حقوق مدنی هم از قبیل بحث ارث، بحث ازدواج و طلاق. بله اجمالاً تفاوتهایی در فقه ما پیش‌بینی شده مثل تفاوت بین زن و مرد حتی در برخی از موارد بین مسلمان و اهل ذمه تفاوت هست. یعنی از حیث حقوق مدنی با یکدیگر تفاوتهایی دارند. اصولاً در نظامهای حقوقی دیگر نیز اتباع از همه حیث مساوی نیستند. مثلاً بین کسی که تبعه هست، منتها تازه به یک کشور مهاجرت کرده و کسی که اصالتاً اهل آنجا

حساب می‌شود تفاوت است کما این‌که در قانون اساسی ما رئیس‌جمهور نه‌تنها باید تبعه ایران باشد بلکه باید ایرانی‌الاصل هم باشد. در این صورت نمی‌توان قائل شد که اتباعی که ویژگی مزبور را دارا نیستند شهروند درجه دو هستند. مشابه با این مورد در قانون آمریکا هم هست اگر فردی مهاجرت بکند و تبعه آمریکا بشود نسل اول نمی‌تواند رئیس‌جمهور بشود اما نسل دوم با دیگر شهروندان دیگر هیچ تفاوتی نخواهد داشت.

در قوانین اساسی هر نظامی مواردی که بین شهروندان تفاوت می‌گذارند می‌باید صریحاً ذکر شود و به‌عبارت دیگر تصریح بکنند که در این موارد بین شهروندان تفاوت هست. بحث شهروند درجه یک و دو که در جامعه ما اخیراً مطرح شده به این معنا منصرف است که برخلاف آنچه در قانون اساسی و متون اصیل دینی ما آمده می‌خواهند بین شهروندان تفاوتهایی بگذارند فراتر از آنچه قانون به رسمیت شناخته است، به بیان دیگر متأسفانه عده‌ای به‌دنبال برقراری نوعی آپارتاید مذهبی و سیاسی هستند. این جداسازی و تفکیک را به‌نظر من نه دین برمی‌تابد، نه حقوق اساسی. در طول نهضت اسلامی مردم به چنین اندیشهٔ ارتجاعی صریحاً پاسخ منفی دادند، اما امروز سوگوارانه این برداشت منحط دارد خود را در عناوین و لعاب‌های مقدس بازتولید می‌کند و از منابر رسمی تبلیغ می‌کند. در قانون اساسی ما در اصل ۱۲ و ۱۳ تفاوتهایی بین مسلمانان و غیرمسلمانان گذاشته شده اما دقیقاً مواردی که اهل کتاب تفاوتهایی با مسلمانان دارند را مشخص کرده است مثلاً این‌که در مسائل شخصی چگونه باید رفتار بکنند یا تفاوتهایی که احیاناً در مسائل قضایی بین مذاهب اسلامی می‌تواند وجود داشته باشد اما همه این موارد صریحاً در متن قانون آمده. از سوی دیگر همین قانون اساسی نسبت به زن و مرد در مسائل حقوق سیاسی فرقی قائل نشده است. یعنی همه می‌توانند در انتخابات شرکت بکنند. نسبت به همین شیعه و سنی استثنایی ذکر نکرده است، در فصل حقوق ملت یعنی فصل سوم قانون اساسی ما است که می‌گوید همه شهروندان ایرانی بدون هیچ تفاوتی از حقوق مساوی برخوردارند. اگر مواردی بخواهد استثنا شود در همان مواد قانونی می‌باید متذکر شود کما این‌که در اصول ۱۲، ۱۳ و ۱۴ قانون اساسی به مستثنیات مزبور اشاره شده است، اما این‌که بیاییم افراد را بر مبنایی که ما را قبول دارند یا قبول ندارند و مثلاً این‌که آیا ولایت‌پذیرند یا ولایت‌گریزند تقسیم‌بندی کنیم مبنای قانونی ندارد یعنی اگر کسی می‌خواهد به تفاوتی در میان شهروندان از حیث حقوقی قائل شود این تنها یک محمل دارد که در قانون اساسی پیش‌بینی شده است کما این‌که در بسیاری از کشورها تفاوتهایی را نسبت به مهاجرین در حقوق اجتماعی قائل می‌شوند تا بر بومیها غلبه پیدا نکنند اما این تفاوتها را در قانون پیش‌بینی می‌کنند.

● **پس مشکل ما، اصل تفکیک نیست منتها آقایان تفکیکی را مطرح می‌کنند که در متن قانون پیش‌بینی شده است.**

○ نه‌تنها در متن قانون پیش‌بینی نشده بلکه معتقدم که تقسیم‌بندی‌های آقایان پشتوانه دینی و معقول هم ندارد. می‌توان تفاوتی بین اتباع یک کشور از حیث حقوقی قائل بود، مثلاً اهل ذمه در کشور ما در

بخشی از حقوق مدنی تفاوتهایی با مسلمانان دارند کما این‌که مسلمانان در کشور انگلیس هم از همه حقوقی که مسیحیان برخوردارند، برخوردار نیستند و مثلاً اگر خواستار ساختن مسجد باشند به همان میزان که مسیحیان در ساختن کلیسا آزادند آنها آزاد نیستند. این‌گونه تفاوتها تفاوتهایی است که در دنیا رایج است.

قانون اساسی ما در اصول متعددش مساوات در مقابل قانون را به رسمیت شناخته اگر کسی به هرنوع عدم تساوی می‌خواهد تفوه کند باید یا مستند قانونی داشته باشد یا مستند شرعی تا در بازنگری احتمالی قانون اساسی در صورت برخورداری از رأی اکثریت مردم جزء متن قانون شمرده بشود. اما آقایان مستندات را ذکر نمی‌کنند حرف مبهمی بیان می‌نمایند که در عمل هم ثمرات نامطلوب آن را شاهد هستیم. در جامعه فعلی ما به یک معنا و با کمال تأسف شهروند درجه ۱ و ۲ داریم یعنی همه کسانی که با یک سلیقه خاص موافقند از حقوق و مزایای غیرقانونی وغیرشرعی برخوردارند و کسانی که سلیقه مزبور را قبول ندارند از بسیاری از حقوق و مزایا محروم هستند کمااین‌که ملاحظه می‌کنید شهروندان درجه ۲ نباید سخنی بگویند که شهروندان درجه ۱ ناراحت و عصبانی شوند و گرنه شهروندان درجه یک حق دارند که احیاناً برخورد فیزیکی هم نسبت به شهروندان درجه ۲ انجام بدهند!! شما ببینید حساسیتهایی که نسبت به بخشی از جامعه اعمال می‌شود که آن را غالباً با عناوین و تعاریف خاصی هم مشخص می‌کنند از ثمرات همین تفکیک غیرقانونی و غیرشرعی است. حال آنکه حکومت در چهارچوب قانون می‌بایست به تمامی شهروندان به چشم مساوی بنگرد این که موافقان و مدافعان سلیقهٔ حاکم را دارای حقوق ویژه‌ای قلمداد کنند تا زمانی که وجه قانونی نیافته باشد غیرقانونی است و از آن‌جا که چنین برداشتی منافی مسلمات دینی و شرعی است، خلاف شرع هم محسوب می‌شود.

● متأسفانه در برخی از قوانین موضوعه و برخی آیین‌نامه‌های اجرایی دستگاه‌های رسمی کشور مواردی به عنوان شرط پذیرش نیروهای موردنظر می‌آید که این موارد دامنه نیروهای پذیرفته‌شده از جانب نظام را محدود می‌کند مثلاً سهمیه‌هایی که در دانشگاه‌ها برای اقشار ویژه‌ای از مردم قائل می‌شودن حالا ولو با عناوین مقدس. خیلی مایل هستم که جنابعالی وجه شرعی این‌چنین رفتارهایی را بفرمایید. به‌نظر جنابعالی با توجه به سیره پیشوایان معصوم ما این گونه عملکردها موجه به‌شمار می‌آید، ظاهراً در متون دینی خود اشاراتی را می‌یابیم که خلاف عملکردهای موجود است یا سیستمهای گزینشی دیگری که داریم و در آن به‌عنوان مثال التزام نظری به برخی مفاد قانون اساسی صراحتاً به‌عنوان شرط پذیرش بیان می‌شود. جنابعالی تا چه حد این گونه رفتارها را به لحاظ شرعی موجه می‌دانید و آیا سیره مزبور با مفاد قانون اساسی در تلائم است؟

○ همان‌طور که اشاره کردم عملاً در مقطع فعلی در جامعه ما به الگوی شهروند درجه ۱ و ۲ عمل می‌شود. یکی از قرائن آن همین حقوق ناروا و ویژه‌ای است که اشاره کردید، مثلاً برطبق قانون اساسی تحصیل‌کردن حق مساوی همه شهروندان ایرانی است که طالب تحصیل هستند. با توجه به

این‌که امکانات تحصیلی ما کفاف این موارد را در مقطع عالی نمی‌دهد بالاخره ما موظف هستیم با عنایت به ملاکهایی افرادی را که صلاحیت بیشتری برای تحصیل و استعداد بیشتری برای آن دارند انتخاب کنیم. به نظر من در این موضع ملاک فقط باید ملاک علمی باشد. استفاده کردن از ملاکهای غیرعلمی مانند سابقه مبارزات جبهه یا ارتباط با خانواده‌هایی که خادم مملکت بوده‌اند از قبیل شهدا، جانبازان، اسرا و مانند اینها که همه در جای خود محترم‌اند در این موضع نادرست است. به این عزیزان ما از طرق دیگر می‌توانیم ادای دین کنیم اما این‌که این حق را از افرادی که استعداد دارند بگیریم و به افرادی که به هر شکلی قابلیت لازم را ندارند بدهیم به شکل‌گیری یک طبقه جدید و تمایز شهروندان به درجه ۱ و ۲ می‌انجامد. استدلالهایی هم البته می‌کنند که مثلاً این افراد چون آن زمان رفتند و وقت خود را صرف دفاع کرده‌اند فرصت کافی برای درس‌خواندن پیدا نکرده‌اند به این شکل ما کمکشان می‌کنیم تا این نقیصه را جبران بکنیم اما با عنایت به این استدلال هم راه کار پیش گفته راه کار درستی نیست چرا که می‌توان از طریق تقویت توان علمی این افراد محترم، پیش از آزمون فرصت از دست‌رفته را جبران کرد. فی‌الواقع در این بازی رقابتی ما باید فرصتهای برابر ایجاد بکنیم و نه این‌که قاعده بازی را برهم بزنیم. می‌توان اینها را تقویت کرد تا با امکانات ویژه‌ای که به عوض فرصت از دست‌رفته برای آنها اختصاص می‌یابد وقتی در مسابقه عمومی شرکت می‌کنند بتوانند به نحو طبیعی بالا بروند نه این‌که ما کلاً قاعده را برهم بزنیم.

● **فی‌الواقع این فعالیت دولت تحت شمول فعالیت کلی‌تری قرار می‌گیرید که ایجاد برابری فرصتها در جامعه است.**

○ بله مسئله عدالت اجتماعی با تعریف دقیق آن همین ایجاد فرصت‌های برابر است. اما در بخش آموزشی، ما عدالت را مشاهده نمی‌کنیم نه‌تنها عدالت نیست بلکه تبعیض است. اما مبانی دینی این‌گونه شیوه‌ها را برنمی تابد. به نظر من این کارها خلاف شرع است پیش از امیرالمؤمنین(ع) اتفاقاً خلفاء قبلی همین شیوه به نظرشان رسیده بود و برطبق آن هم عمل می‌کردند یعنی متناسب با سابقه افراد در اسلام و میزان حضورشان در جهاد، افراد از امتیازات بیشتری در جامعه برخوردار می‌شدند و از بیت‌المال بیشتر به آنها پرداخت می‌شد. امیرالمؤمنین(ع) که به خلافت رسیدند اولین کاری که کردند تمام این امتیازات را لغو کردند و گفتند همه مردم، همه افرادی که در حکومت ایشان زندگی می‌کنند از حقوق مساوی از بیت‌المال برخوردارند، سبقت در اسلام و میزان حضور در جبهه‌ها و جهاد اگرچه بسیار مورد احترام است اما این باعث نمی‌شود که افراد از امتیازهای ویژه‌ای در دنیا (غیر از غنائم جنگی) برخوردار شوند آنها برای خدا رفتند و این اعمال را انجام دادند و ثواب را عندالله می‌گیرند، این‌که بخواهیم ثواب را دنیوی بکنیم جفا و بی‌احترامی به ثواب اخروی است. ضمناً به لحاظ فقهی «غنیمت جنگی» هم تعریف مشخصی دارد!

اتفاقاً شیوه امیرالمؤمنین در همان زمان با مخالفت جدی برخوردارها مواجه شد یعنی طبقه جدیدی که آن زمان پدید آمده بود شهروندانی که احساس می‌کردند شهروند درجه یک هستند

امثال طلحه و زبیر و مانند اینها همه مخالفت کردند اصلاً پیش‌آمدن جنگ جمل علت اساسی‌اش این بود که امام علی(ع) حاضر نشد امتیاز ویژه‌ای برای افراد در نظر بگیرد. اما در مورد سیستمهای گزینشی بله دولت می‌تواند برای استخدام کارگزاران خود شرایط ویژه‌ای را درنظر بگیرد این معقول است. یعنی گزینش علمی و فنی آن هم به حکم قانون عادلانه و مدون. در مسئله آموزش ملاک باید علمی باشد تنها ملاک غیرعلمی ما نداشتن سوءپیشینه در دادگستری جامعه یعنی محرومیت به حکم قانون است، نه ملاکهای سلیقه‌ای، گزینش را باید صرفاً از مجرای قانون سامان داد، هر دولتی می‌تواند بگوید که التزام عملی به قانون اساسی مثلاً از جمله شرایط تصدی فلان پست است اما این‌که التزام نظری را به میان آورد، التزام نظری قابل سنجش نیست و به‌نظر می‌رسد برای قلع و قمع‌کردن سلیقه‌های متفاوت و مخالف جریانهای خاصی پیش‌بینی می‌شود. هر شهروندی التزام عملی دارد مگر خلاف آن اثبات شود خلاف هم بازمی‌گردد به حکم مراجع ذی‌صلاح قضایی. در همه نظام‌های دنیا پذیرش مناصب اجتماعی فی‌الجمله منوط به نداشتن سوءپیشینه است معیار سنجش التزام عملی هم نداشتن سوءپیشینهٔ مرتبط است. البته در مسئله سوءپیشینه قائل به تفصیل هم باید بود که برای هر پست و منصبی چه سوءپیشینه‌ای نباید باشد. بحث سوءپیشینه نیز از امور عقلایی و حقوقی است. شرط التزام نظری نوعی تفتیش عقاید است که فارغ از ممنوعیت قانونی آن، اوّلاً غیرقابل ارزیابی است و ثانیاً به رواج ریا، ظاهرسازی و نفاق و انسداد باب اندیشه و تفکر می‌انجامد.

بخش پنجم

روحانیت و قدرت

عالمان دین و حکومت دینی[1]

یکی از نکات بحث‌انگیز اندیشه روانشاد دکترعلی شریعتی موضع وی دربارهٔ روحانیت است. اگرچه نسبت بین روحانی و عالم دینی عموم و خصوص من‌وجه است اما یکی از تلقی‌های رایج از تز «اسلام منهای روحانیت» بی‌نیازی جامعهٔ دینی از عالمان دینی است. با استقرار حکومت دینی جایگاه عالمان دین و نسبت ایشان با حکومت دینی از حساسیت و اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود. سؤال اصلی بحث تبیین نسبت عالمان دین و حکومت دینی و بررسی و نقد دیدگاه‌های ارائه‌شده در این زمینه است. در دو دههٔ اخیر در جامعه سه دیدگاه متفاوت در این مسئله مهم ابراز شده است: دیدگاه تفریطی، دیدگاه افراطی و دیدگاه اعتدالی. مآل دیدگاه افراطی و تفریطی با وجود تفاوت بنیادیشان مقصد واحدی است یعنی اخراج دین از عرصهٔ اجتماعی.

دیدگاه اول: دین متولی رسمی ندارد. برداشت دینی آزاد است. حکومت دینی مطلوب حکومتی است بدون دخالت ولایت و نظارت عالمان دین. دینداران خود آزادانه جامعه را اداره می‌کنند.

اشکال اصلی این دیدگاه این است که برداشت دینی مثل هر برداشت علمی و فنی دیگری ضابطه و معیار می‌طلبد. این معیارها را عرف اهل دین براساس منابع معتبر دینی مشخص می‌کند، نه یک مرجع رسمی و مقام حکومتی. اگر ما دست عالمان دینی را از تغییر و تبیین مضبوط دین کوتاه کنیم، آنچه در درجه اول آسیب می‌بیند، اصالت و اعتبار اندیشه دینی است. واضح است که ضابطه عالم دینی صلاحیت‌های علمی اوست نه لباس و منصب او. عالمان دین از گفت‌وگو و سؤال و نقد استقبال می‌کنند. در رویارویی اندیشه‌هاست که شکوفایی و ژرفایی فرهنگ دینی بروز می‌کند. ضیق صدر و سوء برخورد و کوته‌اندیشی برخی باعث نمی‌شود جامعه را از برکت وجود عالمان دین محروم کنیم و فتوی به «منها» دهیم.

دیدگاه دوم: دین بدون حکومت دینی تمامیت خود را بازنمی‌یابد. حکومت دینی مطلوب حکومتی است که متولی آن عالم دینی باشد. حاکم دینی برای سوق‌دادن جامعه به سعادت اختیارات مطلقه دارد. حفظ نظام از احکام شرع نیز بالاتر است.

عالمان دین موظف به حمایت، اطاعت و توجیه عملکرد حکومت هستند.

اگرچه قدرت چنین حکومتی به‌واسطه در دست‌داشتن نهاد دین از حکومت‌های غیردینی

---

۱. خلاصهٔ سخنرانی در سمینار بزرگداشت دکتر شریعتی، دانشگاه تبریز، ۲۵ خرداد ۱۳۷۶؛ هفته‌نامهٔ **مبین**، ویژه‌نامهٔ ***آفتاب کویر***، تابستان ۱۳۷۷؛ روزنامهٔ ***ایران***، ۱۶ آذر ۱۳۷۸.

به‌مراتب بیشتر است، اما از آن‌جا که حکومت‌ها درگیر مشکلات و مسائل متغیر هستند، به‌تدریج بقای حکومت توجیه‌های تازه دینی و مصلحت‌اندیشی‌های جدیدی اقتضا می‌کند.

دیدگاه سوم: جامعه دینی بدون عالمان دینی محقق نمی‌شود. وظیفه عالمان دین در حکومت دینی تبیین اهداف ارزش‌ها و ضوابط عام دینی، نظارت عالیه و انتقاد است. نقش نظارتی عالمان دین در حکومت دینی بالاترین ضمانت سلامت نظام دینی است. عالمان دین با بصیرت تمام سلوک عام جامعه را زیر نظر دارند و جز در موارد اضطراری درگیر جزییات نمی‌شوند. عالمان دین ملجأ و پناهگاه‌هایی هستند که مردم در تظلمات از مشکلات حکومت هابه آنان مراجعه می‌کنند. وجدان دینی بزرگترین ضامن حفظ کرامت و آزادی است. بزرگترین وظیفه عالمان دین رشد و تقویت و تعمیق وجدان و شعور دینی دینداران است. سوق‌دادن عالمان دین از این وظیفه خطیر به درگیری با جزییات متغیر و روزمرگی‌ها از مصادیق «خسران مبین» است، یعنی از سرمایه خرج‌کردن، آن هم از دین که سرمایه اصلی دیندار است. با استقلال نهاد تبیین دین از مناصب حکومتی، قداست، سلامت، شمول و اقتدار معنوی دین حفظ می‌شود. اگر عالمان دین نباشند، اهداف، ارزش‌ها و احکام ثابت دین دستخوش تغییرهای غیرمعتبر می‌شوند و جامعه از دلسوزترین حامیان خود محروم می‌شود.

حوزه و حکومت[1]

استقلال مرجعیت، نظارت بر قدرت، انتقاد از حکومت، استقلال نهاد دین از نهاد سیاست

● نسبت حوزه با حکومتهای طاغوتی تقریباً روشن است: موضع مبارزه و تلاش برای تغییر حکومت در دوران حاکمیت حکومت دینی حوزه باید چه نسبتی با حکومت داشته باشد؟

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. مسئلهٔ جایگاه حوزه در حکومت اسلامی از مباحث روز جامعهٔ ماست. سبب آن این است که طیّ بیست‌سال اخیر افراط و تفریطهایی در زمینهٔ جایگاه حوزه در سیاست و حکومت صورت گرفته است. وظایف حوزه را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: یکی وظایفی که در زمان حکومتهای مختلف تفاوتی نمی‌کند، و دیگری وظایف اختصاصی این دو زمان است. وظایف عمومی حوزه، بدنهٔ اصلی وظایف آن را تشکیل می‌دهد و این ربطی به این ندارد که زمان حکومت طاغوت است یا زمان بسط ید فقها. مواردی که برمی‌شمارم وظایف اصلی حوزه را تشکیل می‌دهد:

وظیفهٔ اول، حفظ معارف دین است و به بیان دیگر تربیت عالمان، حافظان و حاملان معارف دینی.

وظیفهٔ دوم علمای دین و حوزه‌ها، اشاعهٔ معارف دینی در جامعه و در میان مردم است.

وظیفهٔ سوم حوزه‌ها و علما مسئلهٔ پیگیری اجرای شعائر دینی است.

وظیفهٔ چهارم علمای دین و حوزه‌ها توسعه و ترویج اخلاق و منش دینی است. حال ببینیم وظیفهٔ علما در حکومت دینی چیست؟ وظایف حوزه نسبت به حکومت دینی به‌طور کلی حمایت و هدایت است، این وظیفهٔ عام حمایتی هدایتی حوزه‌ها

نسبت به حکومت دینی را می‌توان به چند وظیفهٔ اصلی تقسیم کرد.

وظیفهٔ اول حوزه، نظارت است؛ نظارت بر روند کلی امور جامعه از دو حیث، یکی این‌که حرکت کلی جامعه به‌سوی اهداف متعالی دین باشد. چه کسی بهتر از حوزه‌ها و به‌ویژه عالمان دین و بالاخص مرجعیت می‌تواند جهت این حرکت را تشخیص دهد؟ دیگر این‌که نظارت کند که قوانینی که در جامعه اجرا می‌شود، منافاتی با شرع انور نداشته باشد. لازمهٔ نظارت و نیز نتیجهٔ منطقی آن، تذکر و انتقاد و ارشاد حکومت خواهد بود که بی‌شک حکومت می‌باید از این تذکرات و انتقادات بشدت استقبال کند، چراکه این انتقادات از ناحیهٔ دلسوزترین، عالمترین و خداترس‌ترین صنف جامعه صورت می‌گیرد.

---

۱. هفته‌نامهٔ *راه نو*، شمارهٔ ۲، تهران، اردیبهشت ۱۳۷۷.

وظیفهٔ دوم حل معضلات نظری در موضوعهای جدید است. بزرگترین خدمتی که مرجعیت بصیر و علمای آگاه حوزه‌ها می‌توانند نسبت به حکومت دینی انجام دهند، استخراجِ احکامِ موضوعهای جدید است. یعنی حوزه باید به‌جای پرداختن به بسیاری از مسائل کم‌اهمیت، پشتوانهٔ علمی دینی حکومت را برعهده داشته باشد. اگر حکومتی پایه‌های تئوریک و نظریش سُست شود، قطعاً با مشکلات جدّی مواجه خواهد بود.

وظیفهٔ سوم علمای دین پرورش طلاب برای تصدّی مشاغلی در حکومت دینی است که به تربیت و معلومات خاص نیاز دارد، مانند قضاوت؛ از حوزه‌ها انتظار می‌رود که نسبت به تربیت چنین افرادی اهتمام بیشتری بورزند و از بسط ید موجود در این زمان در جهت گسترش و اشاعهٔ معارف دینی حداکثر استفاده را بنمایند.

وظیفهٔ چهارم: یکی از آفاتی که حکومت دینی با آن دست به گریبان است آفت «استبداد دینی» است که فقیه بصیر مرحوم میرزای نائینی هم در کتاب گرانسنگ ***تنبیه‌الامه*** به آن اشاره کرده است. وقتی قدرت سیاسی علاوه بر ابزار عرفی، ابزار دینی را هم به دست بیاورد، با عنایت به اختیارات مطلقه و ضعف نهادهای نظارتی واهمهٔ استبداد دینی بسیار جدی می‌شود. در چنین موقعیتی، مرجعیت و حوزه‌ها می‌توانند قدرت سیاسی را تا حدودی مهار کنند و از تمرکز آن بکاهند.

پنجمین وظیفهٔ حوزه‌ها و علما در حکومت دینی این است که: مسائل سیاسی بالاخره فراز و فرود و نیز سرگشتگی و مشکلاتی در طول تاریخ داشته است. اگر مردم از سیاستهای وقت سرخورده شدند، بالاترین ملجأ و پناهگاهشان علمای دین و مرجعیت است که با وجود چنین پناهگاههای مطمئنی، جامعهٔ دیندار تا حدود زیادی بیمه شده و به سمت استبداد داخلی و استعمار خارجی نخواهد رفت و همواره با نظارت دورادور و عالیهٔ مراجع نسبت به حیات سیاسی جامعه از مشکلات احتمالی هم جلوگیری می‌شود.

● متقابلاً حکومت دینی نسبت به حوزه چه وظایفی دارد و چه گامهایی باید بردارد؟

○ ابتدا باید بگوییم مرادمان از حکومت دینی چیست؟ اجمالاً حکومتی را حکومت دینی می‌گوییم که مورد رضایت اکثریت دیندار جامعه باشد. معمولاً حکومت دینی برمبنای اهداف یا شرایط کارگزاران اصلی و مانند اینها تعریف می‌شود و فراموش می‌شود که مؤلفهٔ اول حکومت دینی، رضایت اکثریت دیندار جامعه از آن است و این را امیرالمؤمنین(ع) در عهدنامهٔ مالک اشتر با تعبیر بسیار ظریف «رضاالعامّه» یعنی رضایت عمومی از آن یاد می‌کند و همواره به مالک‌اشتر توصیه می‌کند که رضایت عمومی را در کنار رضایت خدا و اجرای دقیق اوامر الهی مدّنظر داشته باشد. به‌عبارت دقیقتر، در درجهٔ اول حکومت دینی باید متعهّد و مقیّد به دین باشد و ثانیاً بهره‌مند از رضایت مردم، این دو مؤلفهٔ اصلی حکومت دینی است.

● اگر اکثریت مردم جامعه‌ای از حکومت «استبداد دینی» رضایت خاطر داشته باشند شما باز هم آن حکومت را دینی می‌دانید؟

○ آنچه حقّانیّت حکومت را می‌سازد، تقیّد به ارزشهای دینی و رضایت مردم است. جامعه‌ای که استبداد را می‌پسندد، جامعه‌ای بیمار است و برای درمان آن باید معالجات فرهنگی در پیش گرفت، هرچند «استبدادِ دینی موردِ رضایتِ مردم» در ذات خود به تناقض مبتلاست؛ مانند حکومتی که زمامداری آن را اجنبیها برعهده داشته باشند و مورد رضایت مردم هم باشد. آن حکومت را مردود می‌شماریم چون شرایط مورد قبول دین را ندارد. از تقید به ضوابط دین، دو نکته قابل استخراج است: ۱. دنبال‌کردن اهداف متعالی دین ۲. عدم منافات با احکام شریعت. این دو مورد می‌باید برای دینی‌بودن یک حکومت رعایت شود. به‌علاوه در یک جامعهٔ دینی به‌عنوان جزءالعله، مشروعیت حکومت ناشی از رضایت دینداران است. طبق آیهٔ شریفهٔ «لا اکراه فی‌الدین» دینداری با اکراه و اجبار سازگار نیست. حکومت دینی هم با اکراه و اجبار برپا نمی‌شود.

بعد از این مقدمه، به نسبت حکومت با مراجع و علما بپردازیم:

اول: حکومت دینی باید از نظارت عالمان دین بشدت استقبال کند، چراکه نظارت صلحای دلسوز و علمای بصیر قطعاً بر اتقان و استحکام حکومت خواهد افزود. حکومت باید انتقادات علما را ارج بنهد و زمینه‌ای ایجاد کند که آنها رغبت و جرأت پیشنهاد و انتقاد را داشته باشند؛ در غیر این‌صورت قطعاً به ضرر حکومت تمام خواهد شد. حکومتی که به جای استقبال از ارشاد و انتقاد مراجع به حصر و محدودیت و حذف مراجع صالح و منتقد دست می‌یازد، بر سر شاخ بُن می‌بُرد.

دوم: حکومت باید مسائل مستحدثه را با علما در میان بگذارد و با آنها رابطهٔ تنگاتنگی داشته باشد، به‌نحوی که همواره علما را درگیر مسائل تازه کند و از چالشهای جدید علمی نهایت بهره را ببرد.

سوم: حکومت دینی باید فضایی ایجاد کند که دینداری در آن تسهیل شود. یعنی مروّج دینداری اختیاری و آزادانه باشد. لازمهٔ این اصل این است که حکومت دینی نباید متکفّل تبلیغات دینی شود، در غیر این صورت تبلیغ به ضد تبلیغ تبدیل می‌شود. چراکه تبلیغ دین ظرافتی دارد که غالباً قدرت سیاسی فاقد آن است و صلاحیت انجام آن را ندارد. اگر چنین کند «از قضا سرکنگبین صفرا فزود» خواهد بود، و چون شنوندگان و بویژه جوانان از تبلیغات رسمی و کلیشه‌ای و بخشنامه‌ای نوعاً گریزان هستند، حاصل آن موضعگیری جامعه در مقابل دین خواهد بود. اگر حکومت مسئله ترویج و تبلیغ دینداری را یکسره در اختیار حوزه‌ها و کسانی که وظیفهٔ اصلیشان تبلیغ دین است قرار دهد و صرفاً در جامعه امکانات لازم را برای آن فراهم و موانع را رفع کند هم ترویج دینداری تسهیل و تشدید خواهد شد و هم حکومت فرصت لازم را جهت انجام اموری که اولاً و بالذات برعهده‌اش است خواهد داشت و رفاه جامعه را در حد کفاف فراهم خواهد کرد.

دخالتهای نابجای هریک از اینها در کار هم جامعه را با انحرافات جدّی مواجه خواهد کرد. یعنی اگر حکومت وظیفهٔ اصلی خود را تبلیغ دین بداند آن هم از مجاری رسمی قدرت، و یا حوزه‌ها و ظیفهٔ اصلی خود را تدبیر معیشتی و سیاسی و اقتصادی جامعه بدانند، این دخالتها باعث می‌شود که

کار به کاردان سپرده نشود و انحرافاتی بزرگ و جدّی در جامعه به‌وجود آید. اگر حکومت، استقلال حوزه‌ها را به رسمیت بشناسد و مقدمات اقتدار مرجعیت را فراهم کند، بی‌شک مرجعیت مقتدر و حوزهٔ مستقل در نهایت به نفع یک حکومت دینی خواهد بود. چراکه مرجعیت مقتدر و حوزهٔ مستقل در اشاعه، ترویج و تعمیق دین و دینداری یعنی ریشه‌های حکومت دینی بزرگترین نقش را ایفا می‌کنند، چراکه اقتدار واقعی حکومت دینی در گروه ایمان و باور مذهبی مردم است.

گاهی ممکن است تصور شود که اقتدار مراجع و استقلال حوزه‌ها موی دماغ حکومت خواهد بود، ولی کاملاً برعکس است این مسئله موجب خواهد شد که حکومت قدرت بیشتری در مقابل دشمنان خارجی و نیز رفع مشکلات داخلی پیدا کند و در تأمین رفاه توأم با کفاف مردم با فراغ بال بیشتری اقدام کند. اگر حکومت در ظاهر یا خفا بکوشد زمام امور حوزه‌ها را به‌عهده بگیرد، نه‌تنها موجب بروز مشکلات جدی در حوزه‌ها خواهد شد، بلکه دینداری مردم را نیز به سستی خواهد کشانید. دخالت قدرت سیاسی در مسائل دینی همواره نتیجهٔ معکوس به‌بار آورده است.

● **به‌طور مشخص چه نسبتی بین مرجعیت و ولایت وجود دارد؟**

○ سؤال نسبت مرجعیت و ولایت مدتی است ذهن جامعه را مشغول کرده است و به‌نظر می‌رسد که هنوز هم جای بحث فراوان در این زمینه وجود داشته باشد. زمانی گفته شد که «وحدت مرجعیت و ولایت» بهترین راه‌حل مسئله است و کوشش شد همان نهادی که قدرت سیاسی را به‌دست دارد به‌عنوان مرجع تقلید به مردم معرفی شود. این راه‌حل قابل انتقادی است به حمدالله از جمله مواردی هم که مرحوم امام خمینی در اواخر عمرشان به آن تذکر دادند همین بود که: تلازمی بین این دو مسئولیت (مرجعیت و رهبری) نیست.

از زاویهٔ دیگری به آن بپردازیم. نهاد دین و نهاد سیاست دو نهاد لازم با کارکردهای متفاوت هستند. برای سلامت هردو بهتر است که این دو نهاد، دو نهاد باقی بمانند و کوشش نشود اینها را به یک نهاد تبدیل کرد. اگر نهاد دین (حوزه‌ها، مساجد، روحانیت، مراجع و...) و نهاد سیاست (حکومت و دولت و ابزار لازم آنها) یکی شوند، بیشترین ضربه به نهاد دین وارد خواهد شد. به‌کارگرفتن قدرت سیاسی در حوزهٔ دین در کوتاه‌مدت به نفع دین و حکومت است، اما در درازمدت دین آسیب جدی می‌بیند، و سیاست دین را به‌خدمت می‌گیرد. با این عمل تصمیمات سیاسی زمامداران تقدیس و توجیه می‌شود و امکان انتقاد، به واسطهٔ هاله‌ای از قداست که بر گرد زمامداران دینی کشیده شده، منتفی می‌شود. جامعه‌ای که در آن انتقاد صورت نگیرد به سرازیری ضلالت و سقوط خواهد افتاد. از سوی دیگر باعث تحمیل روزمرگیهای سیاست بر دین می‌شود. چنین مسئله‌ای کم‌کم دین را همچون خوره از درون می‌خورد و به مرحله‌ای می‌رسد که تنها پوسته‌ای ظاهری از دین باقی می‌ماند و باطنش به یک امر عرفی تبدیل می‌شود. مسلماً هیچ‌یک از دلسوزان دین چنین فاجعه‌ای را نمی‌پسندند. لذا برای این‌که چنین مشکلی پیش نیاید و شاهد نضج و رشد یک «دین دولتی» نباشیم بهترین راه، پذیرش جدایی نهادِ دین از نهادِ سیاست در عین ارتباط

تنگاتنگ آنهاست تا سلامت هر دو تأمین شود. واضح است که جدایی نهاد دین، از نهاد سیاست غیر از جدایی دین از سیاست است (دقت شود).

لذا با توجه به تعالیم اجتماعی اسلام مهمترین وظیفهٔ نهاد دین نظارت بر نهاد سیاست است و نهاد سیاست می‌باید از هزینه کردن و جاهت دینی برای توجیه سیاستهای روزمره بشدت پرهیز کند. اگر هریک از این دو نهاد به وظایف خود عمل کنند قداست، اصالت، و نفوذ دین در جامعه حفظ می‌شود و نهاد سیاست می‌تواند از ارشادات، رهنمودها و انتقادات نهاد دین بهرهٔ کافی ببرد. نباید فکر کرد که با وحدت این دو نهاد جامعه روی آسایش خواهد دید. مراجع و علمای بزرگ حوزه‌ها که ذهنشان مشغول ظرایف علمی است فرصت پرداختن به مسائل تجربی و تدبیری ادارهٔ جامعه را نخواهد داشت و همین‌طور زمامداران و مسئولان سیاسی جامعه به علت اهتمام به مشکلات اقتصادی، سیاسی، دفاعی و فرهنگی جامعه، رأی صائبی در مسائل ظریف و دقیق کارشناسانه دینی نخواهند داشت؛ به‌زبان ساده، در شرایط طبیعی و علی‌القاعده در زمان استقرار نظام نه مراجع فرصت زمامداری و تدبیر کافی خواهند داشت و نه زمامداران و رهبران جامعه توان ورود در مسائل اجتهاد و فقاهت و مرجعیت را دارند. با توجه به نکات فوق، تفکیک مرجعیت از حکومت بهترین راه‌حل است.

● **همان‌طور که می‌دانید برای برخی مسئولیتها در جمهوری اسلامی شرط اجتهاد وجود دارد. تشخیص این شرط به‌عهدهٔ کیست؟ اگر این کار را به‌عهدهٔ حکومت بگذاریم، آیا «دور» اتفاق نمی‌افتد؛ اگر حکومت اجتهاد علما را تعیین کند علما ناچار می‌شوند سیاستهای حکومت را تأیید کنند مبادا که اجتهادشان توسط حکومت انکار شود. آیا برای گریز از آفت «مجتهد دولتی» بهتر نیست اجتهاد افراد به‌وسیلهٔ نهاد مستقل مرجعیت تأیید شود؟**

○ در قانون اساسی شرط احراز بعضی مسئولیتها، اجتهاد است. از جمله تصدی مقام رهبری، (اصل ۱۰۹) رئیس قوهٔ قضاییه (اصل ۱۱۲) و رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل کشور (اصل ۱۶۲). فقهای شورای نگهبان (اصل ۹۱). در مورد وزیر اطلاعات هم در قانون عادی (مصوبهٔ مجلس شورای اسلامی) شرط اجتهاد آمده است. در مورد مجلس خبرگان هم گفته شده که شرایطش را خودشان تشخیص می‌دهند.

● **آیا برای خبرگان هم شرط اجتهاد لازم است؟**

○ در اصل ۱۰۸ قانون اساسی آمده که تعداد و شرایط خبرگان ــ غیر از دورهٔ اول که شورای نگهبان آن را تعیین می‌کند ــ در دوره‌های بعدی به‌عهدهٔ خودشان خواهد بود. شرط اجتهاد اعضای مجلس خبرگان در قانون اساسی ذکر نشده و آنچه در حال حاضر رعایت می‌شود یک قانون عادی است که توسط اعضای خبرگان تعیین شده و در قانون اساسی چنین شرطی وجود ندارد و به سادگی از سوی خبرگان قابل تغییر است.

حال، مرجع تشخیص اجتهاد چه کسی است؟ تشخیص اجتهاد به‌عهدهٔ حوزه‌های علمیه است. به شکل سنتی هم همواره این وظیفه برعهدهٔ مراجع تقلید بود که ایشان از اساتید با سابقهٔ درسهای

مراحل عالیه (مقطع خارج) بودند جالب اینجاست که حتی در نظام دانشگاهی امروز جهان معاصر و کشورهای پیشرفته، تأیید اساتید شناخته‌شدهٔ هر فن از مدرک دانشگاهی آن اعتبار بیشتری دارد، یعنی شما برای واردشدن در هر مجمع علمی اگر تأییدیهٔ استاد مسلم آن رشته را داشته باشید، حتی اگر به شکل کلاسیک آن رشته را طی نکرده باشید، صرف این تأیید علمی معتبر شمرده می‌شود، و این قطعاً از سنّت حسنهٔ حوزه‌های علمیه ما اخذ شده، یعنی طلاب بعد از این‌که سالها در محضر استادشان درس می‌خواندند و استاد در مقاطع مختلف با سؤال و جوابهای علمی آنان را می‌آزمود، در پایان درس تأیید می‌کرد که این فرد به درجهٔ اجتهاد رسیده است. با توجه به این مسأله، امروزه، اجتهاد در هر مسأله‌ای باید توسط متخصصین آن رشته تأیید شود و متخصص‌ترین افرادی که صلاحیت تشخیص اجتهاد فقهی را دارند، اعلم فقها هستند و همواره اعلم فقها بین مراجع تقلید یافت می‌شوند. اگر در تعیین اجتهاد امر دائر بین شورای نگهبان و مراجع تقلید باشد، به‌دلیل این‌که میزان علمی فقهای شورای نگهبان قطعاً نازلتر از علمیّت مراجع تقلید و فقهایی است که در حال تدریس و بحث علمی هستند، عقل و شرع حکم می‌کند بین عالم و اعلم، اعلم را انتخاب کرده و مسئله را به او تفویض کنیم. تشخیص اجتهاد قطعاً مسئله‌ای است علمی و اصلحِ کسانی که می‌توانند آن را تشخیص دهند، مراجع تقلید هستند.

از بُعد دیگری هم می‌شود به مسئله نگاه کرد: احراز بعضی از این مسئولیتها اگر توسط حوزه‌ها و مراجع انجام بگیرد، چون یک نهاد مستقل از دولت هستند از بعضی شوائب و آفات احتمالی جلوگیری می‌شود. البته از بعضی اشکالات وارده بر این راه‌حل غافل نیستم، اما با توجه به عملکرد شورای نگهبان در طول ده‌سال گذشته و دخالت شدید اعمال سلایق شخصی و منویات سیاسی در تشخیص صلاحیتها و تشخیص اجتهاد اشکالات راه حل یادشده به مراتب از اشکالات واگذاری تشخیص اجتهاد به یک نهاد حکومتی کمتر است. به‌طور خلاصه فعلاً مرجع صالح تشخیص اجتهاد، مراجع تقلید و حوزه‌های علمیه هستند این سنت هزارسالهٔ حوزه‌ها در دنیای جدید هم پذیرفته شده است.

● **با توجه به این‌که تعیین رهبر تشخیص موضوع است نه تشخیص حکم و وظیفهٔ فقیه تشخیص حکم است و تشخیص موضوع با متخصصین است، چرا تعیین رهبر به فقها واگذار شده است؟**

○ البته اگر تعیین رهبر را تشخیص موضوع بدانیم، بعضی موضوعها، موضوعهای خاصی هستند که به آنها موضوعهای مستنبطه می‌گویند که تشخیص آن با فقهاست. صرف موضوع‌بودن، مسئله را از ید فقها خارج نمی‌کند؛ باید موضوع، موضوع عرفیه یا غیرمستنبطه باشد تا با نظر کارشناسان تعیین شود. کسانی که تشخیص و تعیین رهبر را صرفاً در ید فقها دانسته‌اند، حداقل از لحاظ علمی چنین نکته‌ای در ذهنشان بوده که دیگران صلاحیت و توانایی چنین تشخیصی را ندارند. در قانون اساسی اصلاً شرط فقاهت برای خبرگان پیش‌بینی نشده است. خبرگان یعنی کسانی که به شکل متعارف در جامعه اهل فن و خبره شناخته می‌شوند. ادارهٔ جامعه «تدبیر» می‌طلبد. یکی از شرایط رهبری فقاهت است، شرایط دیگری هم دارد از جمله عدالت و تدبیر که در قانون اساسی ذکر شده است. تشخیص

فقاهت با فقهاست، اما تشخیص تدبیر با کارشناسان مختلف جامعه است، نه صرفاً فقها. مجلس خبرگان باید از افرادی تشکیل شود که با شرایط لازم در رهبری تناسب داشته باشند و فقاهت و عدالت، از شرایط رهبری است و قطعاً باید در مجلس خبرگان، فقها هم باشند، اما چون عدالت و تدبیر هم جزء شرایط رهبری است، پس در مجلس خبرگان باید کسانی باشند که توانایی تشخیص مدبر را داشته باشند و این مسئله هیچ تلازمی با فقاهت یا اجتهاد ندارد. اما این‌که چه تعداد فقیه و چه تعداد غیرفقیه در مجلس خبرگان لازم است، این بستگی به ارزش و بهایی دارد که در ادارهٔ جامعه به تدبیر و فقاهت می‌دهیم.

● **برمبنای نظرات شما فقاهت و اجتهاد کاندیداهای رهبری را باید مراجع تعیین کنند. در قانون اساسی علاوه بر عدالت، بینش صحیح سیاسی اجتماعی، شجاعت، تدبیر، مدیریت و قدرت کافی نیز از شرایط رهبری عنوان شده است، حال اگر مردم به‌طور مستقیم از میان کسانی که مراجع فقاهتشان را تأیید کرده‌اند یکی را برای مدت محدود به‌عنوان رهبر انتخاب کنند؛ آیا این فرایند اشکال شرعی دارد؟**

○ اشکال شرعی ندارد، اما در حال حاضر اشکال قانونی دارد. قانون اساسی برای بالابودن ضریب اطمینان در مورد رهبری انتخابات دومرحله‌ای را پیش‌بینی کرده (اصل ۱۰۷) ابتدا مردم خبرگان را انتخاب می‌کنند، بعد خبرگان بنا به نص قانون اساسی، که اعضای اصلی آن لزوماً مجتهدین و فقها نیستند، بلکه همهٔ افراد جامعه می‌توانند باشند، رهبر را انتخاب می‌کنند. لذا انتخاب مستقیم رهبر توسط مردم برای زمان معین و محدود اشکال شرعی ندارد. همچنان که امام‌خمینی به شکل خودجوش و مستقیم توسط مردم بر سر کار آمد.

● **در جمهوری اسلامی مشاغل کلیدی عمدتاً در دست روحانیت است به همین دلیل این تصور حداقل در بخشی از جامعه تقویت شده که روحانیت کلاً بخشی از حکومت است، یعنی روحانیت حکومتی است، آیا این تصور واقعاً درست است؟ آیا همهٔ روحانیت ما حکومتی و دولتی هستند؟**

○ درصد بسیار اندکی از علمای دین و طلاب و روحانیون امروز جذب حکومت شده‌اند و به‌عنوان کارگزار حکومت انجام وظیفه می‌کنند، این درصد شاید به یکی دودرصد از کل روحانیت هم نرسد.

● **ولی از بیرون که نگاه می‌کنیم می‌بینیم چنین نیست. مثلاً اگر روحانیان را صدهزارنفر درنظر بگیریم و در مقابل غیر روحانیون ۶۰ میلیون نفر باشند و اگر پُستها را به تناسب تقسیم کنیم، می‌بینیم اکثر پُستها در اختیار علماست. رهبر، سران سه قوه، اعضای شورای نگهبان، اعضای مجلس خبرگان، اکثر نمایندگان مجلس و پُستهای کلیدی کشور در دست روحانیّت است.**

○ به‌عبارت دیگر اگر درصد روحانیت، به کل جمعیت را درنظر بگیریم و بعد درصد روحانیون مسئول را با مجموعهٔ مسئولین مقایسه کنیم، می‌بینیم این دو نسبت به هیچ وجه با هم سازگاری و همخوانی ندارند. و لذا باعث چنین شبهه‌ای شده است که حکومت اسلامی، حکومت روحانیون یا حکومت آخوندی است. به لحاظ دینی، خیر؛ پاسخ منفی است. برای این‌که یک حکومت، اسلامی

باشد هیچ لزومی ندارد که مسئولینش روحانی باشند. شرط اسلامی‌بودن یک حکومت این است که اهداف دینی را دنبال کند و در آن، خلاف شرعی انجام نگیرد، شرایط دینی رعایت شود و مردم دیندار هم آن را قبول داشته باشند و هیچ تلازمی بین اسلامی‌بودن حکومت و روحانی‌بودن مسئولین امر وجود ندارد. بین روحانی و عالِم دین باید تفاوت گذاشت. آن چیزی که ادلّهٔ دینی بر آن دلالت می‌کند این است که می‌باید تصدی بعضی مسئولیتها پشتوانهٔ علم دینی داشته باشد مثلاً قضاوت. این حرف مقبول و قابل دفاعی است که کسی باید بر مسند قضا بنشیند که آگاهیهای خاصی از دانش دینی بویژه فقه داشته باشد. اما برای بقیهٔ مسئولیتها چنین دانشهای خاصی پیش‌بینی نشده است. مثلاً رئیس‌جمهور لازم نیست حتماً عالم دین یا روحانی باشد همین‌طور رئیس قوهٔ مقننه و بسیاری از پستهای کلیدی. اگر مردم در میان روحانیون شخصیتهای قابل اعتمادی پیدا کردند و به آنها رأی دادند، این نیز ممنوع نیست اما تلازمی بین مصادر حکومت اسلامی با روحانی‌بودن وجود ندارد. امروز بخش عظیمی از روحانیت جزو بدنهٔ حکومت محسوب نمی‌شوند، حتی ممکن است با مشی حکومت هم موافق نباشند و انتقاداتی هم داشته باشند. پس صحیح نیست فکر کنیم امروز تمام حوزه، دولتی یا حکومتی شده یا دنباله‌رو و تابع حکومت است. هرچند از آن سو به لحاظ واقعیت خارجی باید اذعان کرد که پست‌های کلیدی حکومت در دست بخشی از روحانیت است.

● **در انتخابات ریاست جمهوری بعضی از فقها می‌گفتند اگر یک غیرروحانی رئیس‌جمهور شود، آن‌وقت خوبیها به‌پای غیرروحانی گذاشته می‌شود.**

○ این سلیقه و نظر خاصی است اگر خوبیها به پای روحانیون گذاشته شود، بدیها هم به پای روحانیون گذاشته می‌شود، مثلاً مشکل اقتصادی که پیش آمد، از اشکالات روحانیت شمرده می‌شود، اگر بخواهیم مدبرانه و منصفانه جامعه را اداره کنیم، روحانی‌بودن نه شرط است، نه مانع. اگر مردم به یک عالم دین در کسوت روحانیت اقبال کردند او صلاحیت دارد زمام امور جامعه را به‌دست گیرد، اگر هم به فرد واجد شرایط دیگری اقبال کنند، ولو این‌که در کسوت روحانی هم نباشد، او نیز صلاحیت ادارهٔ جامعه را خواهد داشت.

● **برای ادارهٔ جامعه به چه میزان از دانش فقه احتیاج است و آیا اصولاً دانش فقه برای ادارهٔ جامعه ضروری است و کسانی باید ادارهٔ جامعه را برعهده گیرند که فقیه باشند؟**

○ این‌که ما چه تصویری از دین داریم در میزان دخالت فقاهت در ادارهٔ جامعه تأثیر خواهد داشت. تلقی بعضی افراد از دین یک تلقی کاملاً فقهی است. چنین افرادی بی‌شک مهمترین شرط زمامدار جامعه را فقیه‌بودن وی می‌دانند. اما اگر دین را شامل فقه بدانیم و نه مساوی فقه، درنتیجه خواهیم گفت که فقاهت (حقوق دینی) هم، در ادارهٔ جامعه دخالت دارد. اما آیا کسی که زمام امور اقتصادی جامعه‌ای را به‌دست دارد و بازار اسلامی را می‌چرخاند، لزوماً باید فقیه باشد؟ احدی قائل نشده که اگر ما بخواهیم تجارت بکنیم و متشرّع هم باشیم، حتماً باید فقیه باشیم. ذکر می‌شود که «الفقه ثم‌المتجر» یعنی شما احکام دین را یاد بگیرید تا خلاف شرع انجام ندهید، آنگاه تجارت کنید؛ اگر

سؤالی پیش آمد، تاجر باید متعهد باشد که نظر فقیه را مقدم بدارد و به او مراجعه کند. اما اقتصاد عین حقوق تجارت نیست و بین آن دو تفاوت جدی است. دو شعبهٔ مختلفند که به یکدیگر کمک می‌کنند، اما ادارهٔ اقتصادی جامعه عین حقوق تجارت نخواهد بود.

فقه، حداکثر حقوق عمومی و اساسی ارائه می‌کند، اما ادارهٔ جامعه فراتر از بحث حقوقی است. با حقوق عمومی و حقوق اساسی حدود روابط حکومت و مردم مشخص می‌شود. اما ادارهٔ جامعه و تدبیر عمومی، مقولهٔ دیگری است. اگر کسی فکر کند صرفاً با دانستن حقوق عمومی و اساسی و یا فقه سیاسی توانایی ادارهٔ جامعه را می‌یابد، خطاکار است. در ادارهٔ جامعهٔ دینی، فقه مؤثر است، اما اگر از دانشهای دیگر در ادارهٔ جامعه کمک نگیریم، چنین جامعه‌ای به بن‌بست خواهد رسید. آنچه مهم است این است که حکام نسبت به احکام دینی خاضع باشند. اگر حکم مسئله‌ای را دانستند به آن گردن نهند، این را تعهد و تشرّع می‌گوییم. نکتهٔ بسیار مهم دیگر کاردانی و تدبیر آنهاست که بعد از مورد اخیر نقش اساسی را در ادارهٔ جامعه بازی می‌کند.

اگر این دو ویژگی (تعهد به احکام دین از یک‌سو و کاردانی و تدبیر از سوی دیگر) با هم جمع شود چنین افرادی هرجا که لازم باشد از مشورت حقوقدانان و فقها و کارشناسان بزرگ دین استفاده خواهند کرد. همچنان که در ادارهٔ یک بنگاه اقتصادی مشاور حقوقی لازم داریم و برای رعایت مسائل شرعی مشاور فقهی لازم است اما باید بدانیم که مدیریت جامعه مساوی با فقاهت نیست. چه‌بسا ادارهٔ سازمانهای اقتصادی که به یک حقوقدان یا به یک فقیه واگذار گشته و به سادگی ورشکست شده، در سیاست نیز بحث به همین منوال است.

● نهاد سنتی مرجعیت چه جایگاهی در جامعهٔ مدنی، که مفهومی مدرن است، پیدا می‌کند؟ آیا تناسب و سنخیتی بین این دو وجود دارد؟ آیا مرجعیت می‌تواند در این شکل فعلی‌اش در جامعه مدنی حضور پیدا کند و اساساً با این فضا تناسب دارد؟

○ بعضی از روشنفکران معتقدند که جامعهٔ مدنی از دستاوردهای مدرنیته است و بنابراین نهادهای پیش‌مدرن نقش و کارکردی در جامعهٔ مدنی نمی‌توانند داشته باشند، اما به‌نظر می‌رسد آشنایی دقیق با فرهنگ بومی خلاف این مطلب را اثبات می‌کند. اگر مراد از جامعهٔ مدنی نهادهای مستقل از حکومت و متشکل از ارادهٔ آزاد مردم باشد می‌توان گفت که مرجعیت یکی از مهمترین نهادهای جامعهٔ مدنی مسلمانان شیعه است. مرجعیت شیعه برخلاف مرجعیت اهل سنت همواره مستقل از حکومتها رشد کرده است. علت استقلالش هم استقلال اقتصادیش بود. چون خمس و وجوهات شرعی هزینهٔ حوزه‌ها را تأمین می‌کرد، مرجعیت شیعه برای ترویج دین هیچ‌وقت دست نیاز به‌سوی دولتها دراز نکرده و امروز هم اگر کسانی بخواهند حوزه‌ها به لحاظ اقتصادی متصل به حکومت کنند، نه‌تنها برخلاف سنت حوزه‌ها حرکت کرده‌اند، بلکه نهاد مستقل مرجعیت را از بین برده و دینی دولتی خواهند ساخت. مرجعیت به‌دلیل استقلال اقتصادی توانست ارادهٔ مستقل سیاسی داشته باشد و در مقاطع مختلف به‌عنوان یک نهاد مستقل در حیات سیاسی جامعه باقی بماند. مرجعیّت در

مقاطع حساس اجتماعی ما نهادی استبدادستیز و استکبارستیز بوده است.

در جامعهٔ مدنی نهادهای اجتماعی متکی بر ارادهٔ آزاد مردمند. تفاوت مرجعیت با اجتهاد در این است: مجتهدی مرجع می‌شود که مورد اقبال عمومی باشد. هر مجتهدی مرجع تقلید نمی‌شود، بلکه مجتهدی که رضایت بخشی از مردم را به‌دنبال داشته باشد مرجع تقلید می‌شود. پس دومین مؤلفهٔ جامعهٔ مدنی که اتکا به ارادهٔ آزاد و اختیار شهروندان باشد در نهاد مرجعیت به‌خوبی دیده می‌شود. علاوه بر این نکات نهاد مرجعیت واجد سومین ویژگی جامعهٔ مدنی نیز هست: کنترل دولت، مراجع می‌توانند از یک طرف نقش واسطهٔ مردم و حکومت و از سوی دیگر نقش نظارت بر حکومت را بازی کنند. با توجه به این‌که در جامعهٔ ما به دلایل مختلف هنوز احزاب مستقل شکل نگرفته، در شرایط فعلی نهاد مرجعیت یکی از بهترین و قویترین نهادهای مدنی سنتی است که می‌تواند نظرات خود را بیان کند و حکومت هم نمی‌تواند آنها را نادیده گرفته و راهنماییها و ارشادات آنان را درنظر نگیرد. در وقایع اخیر دیده شد که قویترین نهادی که فریضه «نصیحت به ائمه مسلمین» و «سنت حسنهٔ انتقاد» را با کمال دلسوزی و شفقت انجام داد نهاد مرجعیت بود. در عین پالایش و تنقیح این نهاد از حواشی‌اش باید قدر آن را دانست و کارکردهای مثبتش را ارج نهاد.

● در جوامع جدید دولت قدرت تبلیغاتی زیادی برای تأثیرگذاری بر آرا و افکار مردم دارد. آیا فکر نمی‌کنید یک حکومت دینی از این قدرت تبلیغاتی سوءاستفاده کرده و روند طبیعی و علمی انتخاب مرجعیت را مخدوش کند و موجب سیاست‌زدگی و قدرت‌زدگی آن شود؟

○ این نکته با توجه به قدرت شگرف رسانه‌های تبلیغاتی جدید اختصاصی به حکومت دینی ندارد. به‌عنوان نمونه پس از فوت آیت‌الله العظمی بروجردی حکومت وقت کوشید تا مراجعی سرکار بیاورد که مزاحمش نباشند. برای بعضی از مراجع نامه نوشت و با بعضی دیگر برخورد تند کرد و امام‌خمینی را به ترکیه تبعید کرد. و اگر قوانینی که مراجع را مصونیّت نسبی می‌بخشید وجود نداشت، شاید آنها حیات «مرجعیت صالحهٔ» وقت را به‌خطر می‌انداختند.

در حکومت دینی این مسئله تشدید می‌شود. علاوه بر عامل قدرت تبلیغاتی که در همهٔ حکومتها وجود دارد، حکومت دینی به‌دلیل این‌که خود را پاسدار دین مردم می‌پندارد، این مشکل مضاعف می‌شود و لذا باید برای آن چاره‌ای اندیشید. برخی صاحبنظران به این نکته توجه داشته‌اند، از جمله نظریهٔ شهید آیت‌الله سید محمد باقر صدر «خلافت مردم» و نظارت «مرجعیت صالحه» است. یعنی مرجعی که از طریق طبیعی به مرجعیت رسیده باشد، نه از طریق شانتاژ و ابزار تبلیغاتی.

اگر قدرت سیاسی و ابزار تبلیغاتی از یک روحانی عادی، فقیه، یا از یک فقیه عادی، مرجعِ اعلم بسازد. جامعهٔ دینی با مشکلات جدّی روبه‌رو می‌شود و علم و دین در مذبح قدرت سیاسی قربانی می‌شوند. بهترین راه‌حل، حفظ استقلال حوزه، تقویت مبانی آن و پرهیز حکومت از دخالت در مسائل حوزه است. دخالت حکومت در حوزه ممکن است منافع زودگذری برای حکومت داشته باشد، اما در بلندمدت به اضمحلال حوزه و نهاد مرجعیت می‌انجامد. نباید قدرت سیاسی پشتوانهٔ

تعیین مرجعیت شود. مردم باید آزادانه مرجع خود را انتخاب کنند. ارگانهای امنیتی، نظامی و انتظامی می‌باید از دخالت در مسائل اجتهاد و تقلید مردم بشدت پرهیز کنند. در مناسک حج مقلدان همهٔ مراجع محترم تقلید باید بتوانند آزادانه و بدور از هر تضییقی به وظایف شرعی خود عمل کنند.

مردم آزادند وجوهات شرعی را در اختیار مجتهد جامع‌الشرایط بگذارند، اما اخیراً براساس بعضی از نظرات افراطی استقلال اقتصادی حوزه‌ها را تحت‌الشعاع و تحت تأثیر قرار داده‌اند و می‌گویند وجوهات شرعی صرفاً باید به ولی امر داده شود آنکه تعیین می‌کند وجوه شرعی به چه کسی پرداخت شود، اجتهاد فقهاست که اکثریت آنها خلاف این نظر را دارند. حکومت دینی باید به رأی علمای بصیر زمان احترام بگذارد. در مسائل علمی رأی اعلم فقها ملاک است، نه رأی غیراعلم.

از جمله خطراتی که امروز در جامعه احساس می‌شود مسئلهٔ دخالت ارگان‌های رسمی و نهادهای تبلیغاتی در مسئلهٔ مرجعیت است که باعث شده بسیاری از متشرعین و متدینین نسبت به ادامهٔ این روند احساس خطر جدی کنند. تمام مراجع تقلید شیعه اتفاق‌نظر دارند که حکومت نباید در مسئلهٔ اجتهاد و تقلید حوزه‌ها دخالت کند. بعضی از نهادهایی که به‌خاطر اقدامات یک دههٔ اخیرشان ارگان دولتی محسوب می‌شوند، بعد از وفات برخی از مراجع بزرگ تقلید گروهی را به‌عنوان مرجع تقلید به مردم معرفی کردند. آیا معنای آن لیست این است که بقیهٔ مراجع مرجع نیستند و مردم نمی‌توانند از آنها تقلید کنند؟ جالب این است که مطرحترین مجتهدان قم و نجف که در مظان جدی اعلمیّت و مورد اقبال شدید مردمی هستند (حضرات آیات عظام منتظری و سیستانی) در لیست این نهاد حکومتی دیده نمی‌شوند. آیا معنای آن روش این است که از نظر حکومت، تقلید از مراجع دیگر ممنوع است؟ درنظرگرفتن معیارهای غیرعلمی و زیرپاگذاشتن ضوابط سنتی و معتبر فقهی عوارض سوئی دارد که در آینده گریبان همه را خواهد گرفت. به هیچ‌وجه قدرت سیاسی نباید در تعیین مرجعیت دخالت کند و برمبنای ملاحظات سیاسی یکی را به صدر کشد و دیگری را بر ذیل نشاند. تلازمی بین مرجعیت و ادارهٔ جامعه وجود ندارد. حکومت باید همتش مصروف ادارهٔ احسن جامعه باشد و مسئلهٔ اجتهاد و تقلید را به کسانی واگذارد که عمر خود را صرف این معارف کرده‌اند و قطعاً بهتر می‌توانند این معضلات را حل کنند. امیدواریم از انتقادات شدیدی که اخیراً نسبت به این روند شد، همه درس عبرت بگیرند و کوشش کنند این مسئله به شکل سنتی و طبیعی خود پیش رود و از دست‌درازی در حریم سنتی حوزه‌ها جداً اجتناب شود.

● نهاد مرجعیت به‌عنوان یک نهاد مستقل ضمن ایجاد تکثر به توزیع قدرت کمک می‌کند. اما این نهاد سنتی در جامعهٔ گرفتارِ بحرانِ هویتِ کنونی واجد چه کارکردی است؟ آیا تبدیل یک علی‌الاقوی به یک علی‌الاحوط، یا بالعکس، می‌تواند معضلات فلسفی، کلامی، اخلاقی، حقوقی نسل کنونی را پاسخ دهد. به آیت‌الله منتظری که حضرت امام فقه ایشان را سنگینتر از فقه بسیاری از فقها دانستند بنگرید و ایشان را با مرحوم مطهری مقایسه کنید. مطهری مرجع تقلید نبود، اما بهتر از هر مرجع تقلیدی به معضلات فکری نسل خود واقف بود و برای آنها چاره‌اندیشی می‌کرد.

بحمدالله امروز مراجع تقلید فراوانی در حوزه وجود دارد، اما مطهری همچنان در حوزه استثناست. با توجه به این نکات چه نیازی به مرجعیت وجود دارد؟

○ بعضی افراطها در جایگاه و اهمیت فقه باعث شده که در تعیین جایگاه فقاهت و مرجعیت تفریط شود و از عدم لزوم آنها بحث به میان آید. مرجعیت یعنی فقاهت به‌علاوه اقبال مردم. بی‌نیازی از مرجعیت، یعنی بی‌نیازی از فقاهت. فقه یعنی علم وظایف شرعی جزء لاینفک دین است. جامعه‌ای که دغدغهٔ آخرت و اجرای اوامر و نواهی الهی دارد نمی‌تواند بدون رعایت ضوابط شرعی به سرمنزل مقصود رسد. به رسمیت شناختن و بهادادن به حقوق انسانی باعث نمی‌شود، تکالیف الهی را بی‌بها بشماریم. تنها زمانی می‌توانیم بدون رجوع به فقه و شریعت زندگی کنیم که فرد را از نعمت دینداری و عبودیت خداوند محروم کنیم. لُبِّ دینِ اکثرِ مردم بدون قشرِ احکامِ شریعت به سادگی در تندباد حوادث آسیب می‌بیند. نفی فقه و شریعت نه مستدل و مبرهن است، نه مفید و به مصلحت.

فقه استخراج احکام موضوعات جدید براساس ضوابط کتاب و سنت است. وظیفهٔ فقیه اگر منحصر به تبدیل علی‌الاحوط به علی‌الاقوی و برعکس باشد، نیازی به مجتهد زنده نخواهد بود. ما امروز به هزاران مسئلهٔ تازه در عرصهٔ هنر و فرهنگ و ورزش، طب و مهندسی و معماری، حقوق و اقتصاد و سیاست مواجه هستیم که حکم شرعی آنها به اجتهاد فقیهان نیازمند است. فقهای ما به بسیاری مسائل مستحدثه پاسخ داده‌اند. هرچند انتظار جامعه بسیار بیشتر از اینهاست. جامعهٔ بستهٔ دیروز به همان تبدیل علی‌الاحوط به علی‌الاقوی راضی بود. اما جامعهٔ متحول امروز فقیه فعال متناسب با فرد را می‌طلبد. اتفاقاً امروز بیش از گذشته جامعه به اجتهاد فقهای بصیر نیازمند است.

اما مشکلات جامعه فقط در مشکلات حقوقی و فقهی خلاصه نمی‌شود، و جامعه تنها نیازمند فقیه و مجتهد مرجع تقلید نیست. مگر قرار است همهٔ مشکلات دینی را از فقیه و مرجع تقلید انتظار داشته باشیم. مجتهدان و فقها و مراجع تقلید تنها پاسخگوی مشکلات و مسائل فقهی مردم هستند. دربارهٔ مسئولیتهای اجتماعی آنان نیز به تفصیل سخن گفتم، اما جامعه در کنار فقها و مجتهدان به متکلمان، عالمان اخلاق، مفسران و دیگر محققان علوم انسانی نیز نیازمند است. معضلات فکری هر عصری را باید از متکلمان و فلاسفهٔ آن عصر پرسید. نیاز شدید و جدی جامعه به متکلمان بصیر و حکیمان حاذق باعث نمی‌شود جامعه از رجوع به مراجع و مجتهدان و فقها بی‌نیاز شود.

جامعهٔ ما هم به «فقیه عالیقدر» نیازمند است، هم؛ «استاد شهید». آری از حوزه‌ها انتظار است که از بهترین استعدادهای کلامی، فلسفی، قرآنی، روایی، فقهی، اخلاقی، تاریخی و... مجتهد و محقق و عالم تربیت کنند. البته با اهتمام زائدالوصف حوزه‌ها به فقاهت و مقدمات آن و کم‌عنایتی به دیگر ابعاد دین، از یک‌سو و مسائل و مشکلات متعدد کلامی، فلسفی لازم است عالمان دین همچون استاد شهید مطهری این عرصه‌ها را جدی‌تر بگیرند. درغیر این صورت دینداری در آینده با مشکلات جدی مواجه خواهد بود.

روحانیت، نبض قدرت و اکسیر مصلحت نظام[1]

● **روحانیت قبل از انقلاب براساس چه آموزه‌هایی با مردم سخن می‌گفت و امروز که حکومت را در اختیار دارد براساس چه آموزه‌هایی با مردم سخن می‌گوید؟**

○ به‌طور کلی با نگاه به نحوه حرکت روحانیت شیعه می‌توان سه مقطع را درنظر گرفت.

مقطع اوّل: علمای شیعه از ابتدای تکوین اندیشه شیعی به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی، در قالب متکلمین، فقها، محدثین و مفسرین وجود داشته‌اند اما روحانیت یک مسئله مستحدثه است که در یک قرن اخیر در جامعه به‌عنوان صنف جدیدی مطرح شده‌اند که پیشینه آن حدوداً به قرن دهم هجری در دوران اقتدار صفویان بازمی‌گردد زیرا اولین حکومت شیعی سراسری بود که در ایران به‌قدرت می‌رسید و بسط یدی برای علما حاصل شده بود و علما از این مسئله برای اجرای احکام شرعی استفاده فراوانی کردند.

● **آیا علمای شیعه با هماهنگی و حمایت صفویان عمل می‌کردند؟**

○ یک تقسیم کار میان سلطنت و فقاهت برقرار شده بود که مسائل عرفی در اختیار شاهان صفوی و مسائل شرعی از قبیل قضاوت، اجرای حدود شرعی، تقلید دینی و اجرای شعایر مذهبی به‌عهده علمای شیعه نهاده شده بود، این مقطع به افزایش اقتدار فقها در جامعه انجامید که اوج آن در زمان قاجاریه است.

مقطع دوم که در سیر و سلوک روحانیت بشدت مؤثر افتاد و باید مورد بررسی قرار گیرد، مواجههٔ روحانیت با دنیای جدید و پدیده‌های مدرنیته است که از دو زاویه می‌توان آن را مورد بررسی قرار داد، اول مسایلی که مدرنیته به‌همراه خود دارد و نهادها و تسهیلاتی که ایجاد می‌کند و روحانیت می‌توانسته از آن سود ببرد و دیگری مسائل جدیدی است که فراروی روحانیت قرار می‌گیرد. از جمله این تسهیلات صنعت چاپ بود که توانست در افزایش تیراژ کتب در اختیار قرار گیرد، دیگری نشریات مختلف بود که قبل از آن سابقه نداشت. بلندگو سومین عامل ارتباطی بود که در اختیار روحانیت قرار گرفت، زیرا قبلاً صدای یک خطیب از شبستان فراتر نمی‌رفت اما با آمدن بلندگو، توانسته بودند جمعیت بسیار زیادی را زیر پوشش صدا قرار دهند.

تلگراف رادیو، تلویزیون و ضبط‌صوت از دیگر تسهیلات بودند که در دنیای اسلام پذیرفته شدند و روحانیونی نیز پذیرفتند در رادیو و تلویزیون صحبت کنند از جمله آقای راشد و آقای

---

۱. روزنامهٔ *صبح امروز*، ۲۵ و ۲۶ بهمن ۱۳۷۷.

مطهری و افراد فراوانی نیز به دلیل سایر برنامه‌های رادیو و تلویزیون آن را تحریم کردند و ضبط‌صوت این امکان را فراهم کرد تا روحانیون بتوانند صدای دین را به مردم ابلاغ کنند، نقشی که نوارهای ضبط‌صوت در زمان انقلاب ایفا کرده نقشی فراموش‌نشدنی است.

● **این تسهیلات که در اختیار روحانیت قرار گرفت چه تأثیراتی در ساختار روحانیت گذارد؟**

○ به‌طور نمونه پیدایش تلگراف باعث شد تا ما مرجعیت واحد در جهان اسلام داشته باشیم، قبل از آن تعدد مراجع در شهرها و مناطق مختلف وجود داشت اما از زمانی که تلگراف بوجود آمد و حکم و فتوای یک فقیه، در اسرع وقت به تمام دنیای اسلام مخابره شد، مرجعیت واحد نیز شکل گرفت. ایجاد تلفن و سایر وسایل ارتباط جمعی و سینما که روحانیت از آن استفاده لازم را به‌عمل نیاورد و اکنون نیز چون ویدئو، کامپیوتر، اینترنت و ماهواره که دستاوردهای مدرنیته محسوب می‌شوند که هم می‌تواند ابزار دین باشد و هم بی‌دینی. ایجاد این ابزارها موجب شد تا اصل تبلیغات دینی، از اساس دگرگون شود.

● **استفاده روحانیت از ابزار و دستاوردهای مدرنیته چه مسائل و انتظاراتی را ایجاد کرد؟**

○ این مسائل در واقع نقطه‌عطف انسان گذشته و انسان جدید است که در گونه‌های مختلف اندیشه رخ می‌دهد و چه در زمینهٔ علوم تجربی و چه علوم انسانی، تفاوتهای اساسی در عرصه اندیشه بشری ایجاد می‌کند، مسئله حقوق بشر، دین و سیاست، عقل و دین، دین و آزادی، و به‌طور کلی مسئلهٔ دین و دنیا که دین چه نقشی در زندگی بشر می‌تواند داشته باشد و پرسش‌هایی که برای افرادی که با فرهنگ و تمدن بشری آشنا شده بودند، ایجاد شد، به هیچ‌وجه با سؤالات گذشته همسان نبود، اگر مسائل گذشته روحانیت در قالب احکام فقهی دور می‌زد، اکنون مباحث کلامی اهمیت بیشتری پیدا کرده است و خود دین مورد پژوهش قرار گرفته است که هیچ‌یک قبلاً وجود نداشته است. وقتی مباحث مدرنیته فراروی روحانیت قرار گرفت، اکثر مجامع حوزوی شیعه، آمادگی برخورد با این مباحث را نداشت و این مسائل مدتها در جامعه مطرح بود و از لحاظ فکری از کشته‌ها پشته ساخته می‌شد و به شکل یک بحران فرهنگی درمی‌آمد. تازه این مسائل به حوزه‌ها منتقل می‌گردید و می‌توان گفت، متأسفانه روحانیت نسبت به این مسائل جدید حداقل نیم‌قرن تأخیر فاز داشته است.

● **این انتظار وجود دارد که روحانیت نسبت به این گونه مسائل اجتماعی پیشتاز باشد.**

○ دقیقاً همین‌طور است. حضرت امام(ره) ذکر می‌کردند که حوزه‌ها باید نبض تفکر حال و آیندهٔ جامعه را در دست باشند و مسایلی که حتی در آینده ممکن است مطرح شوند، حوزه‌ها باید از حالا به فکر پاسخ‌گفتن به آن باشند و این انتظار بجایی است.

واقعیت این است که نظام آموزشی که به شکل سنتی در حوزه‌ها پیش‌بینی شده بود مناسب تربیت مرجع تقلید بود. کسی که عالم به فروع دین باشد، لذا سرمایه‌گذاری لازم در زمینه مباحث اعتقادی و کلامی و کلاً مباحث جدید نشده بود و شناخت مسائل جدید نیز به گونه‌ای نیست که برخی می‌پندارند روی برگه‌ای شبهات نوشته شود و بلافاصله از سوی فقها پاسخ داده شود. بلکه

لازمهٔ توان پاسخگویی به مسائل جدید، قرارگرفتن در فضای جدید است.

بسیاری از تولیدات علمای سنتی به دلیل عدم تنفس در فضای جدید، مسائل جدید را نیز درک نکرده و توان پاسخگویی به مسائل آن را نیز ندارند و متأسفانه هنوز هم یک کار جدی در این باره انجام نشده است. این مهمّ کاری نیست که با یک بخشنامه به اجرا درآید. این امر باید به‌صورت یک جریان فرهنگی در جامعه پیش برود تا فرهنگ دینی به پرسش‌های زمانه پاسخ مناسب بدهد.

● **حدوث انقلاب اسلامی در ایران چه تغییراتی در ساختار روحانیت بوجود آورد؟**

○ این یک مسئله تازه برای روحانیت بود، البته روحانیت در نهضت مشروطه و نهضت ملی‌شدن صنعت نفت نقش اساسی داشته و در مقاطع دیگر از جمله قیام خیابانی، و میرزاکوچک‌خان نقش‌هایی ایفا کرده است اما نکته تازه این بود که این انقلاب به‌وسیله روحانیت اداره می‌شد. این پدیده در تاریخ روحانیت شیعه بی‌سابقه است که روحانیون حکومت را بدست گرفتند. ما سلسله‌های شیعی در ایران داشته‌ایم مثل سربداران، آل بویه و... و بعد از صفویه هم که همه شیعه بودند اما هیچ‌گاه خود روحانیت اداره جامعه را به‌عهده نگرفته بود. اما با پیش‌آمدن جمهوری اسلامی، امام خمینی(ره) با اعتماد بی‌سابقهٔ مردم، زمام امور جامعه را بدست گرفتند.

● **در واقع یک طبقه‌بندی وگرایش جدیدی در روحانیت شکل گرفت؟**

○ بله. البته در قبل از انقلاب روحانیت دو دسته بودند گروه اول اکثریت حوزه و بدنهٔ روحانیت، که نسبت به سیاست و مبارزه فعال نبودند و اکثریت خاموشی بودند که به وظایف سنتی خویش اکتفا کرده بودند و اقلیتی از روحانیت نیز بود که پیش‌قراول آنها خود حضرت امام بودند که تعداد معدودی از علما، چون آیت‌الله منتظری، آیت‌الله طالقانی و آیت‌الله مطهری و دکتر بهشتی فعالیت داشتند. این اقلیت کوشش می‌کردند تا روحانیت را با وظایف اجتماعیش آشنا کنند و توانست و انقلاب به پیروزی رسید و این اقلیت موفق شد خدمت بزرگی به دین، مملکت و روحانیت انجام دهد.

● **این طبقه‌بندی پس از انقلاب به چه شکل درآمد؟**

○ پس از انقلاب روحانیت را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته اول ادامه تفکر سنتی بود که انگار هیچ انقلابی صورت نگرفته و هیچ حکومتی نیز به روحانیت سپرده نشده است. البته از آن اکثریت قاطع کاسته شد اما این دسته تعداد قابل توجهی را به خود اختصاص می‌دهند اما سرخوردگی‌های سیاسی و اشتباهاتی که از سوی روحانیت در عرصهٔ سیاست صورت گرفته و پیش می‌آید باعث شده تعداد این گروه، قابل توجه باقی بماند.

دسته دوم کسانی بودند که به اداره حکومت پیوستند و جزء کارگزاران حکومت شدند. این صنف جدیدی از روحانیت بود که تحت عنوان روحانیون حکومتی یا دولتی شکل گرفت و سمت‌های ریز و درشت را در بدنه حکومت به خود اختصاص داد و این گروه تغییراتی را در سازمان روحانیت ایجاد کردند.

دسته سوم گروهی هستند که به واسطه فضای فرهنگی ایجادشده پس از انقلاب، بوجود آمدند. اینها طلاب و فضلای جوانی هستند که با فضای فرهنگی جدید و نیازهای روز تا حدودی آشنا هستند و به‌علاوه مبانی دینی را نیز در همان مکتب حوزه‌های سنتی آموخته‌اند و نسل جدیدی از روحانیت را وارد صحنه کرده‌اند، که به نظر می‌رسد اینان توانایی پاسخگویی به مباحث جدید را به‌طور قویتر داشته باشند.

● آیا نهاد روحانیت توانسته است به پرسش‌های متعددی که جامعهٔ پس از انقلاب در زمینه‌های اعتقادی، اجرایی و مسائل تئوریک و ذهنی داشته است پاسخ گوید؟

○ اگر این سه دسته را درنظر بگیریم، دسته اول هیچ حساسیتی از خود نشان نداد، دسته دوم، هیچ فرصت پرداختن به مسائل جدید را نداشته (زیرا مسئولیتهای اجرایی کشور بسیار طاقت‌فرساست اگر بتوانند وظیفه خودشان را درست انجام دهند، انتظار بیشتری نیز از آنها نمی‌رود) و نتوانسته‌اند پاسخ بدهند. و تنها دسته سوم باقی می‌ماند که جوانند و تازه وارد این مباحث شده‌اند و از طرفی حجم مباحث هم بسیار زیاد است لذا اگر بخواهیم منصفانه پاسخ بدهیم، متأسفانه از حوزه‌های ما در این دو دهه پاسخ شایسته‌ای به سؤالات جدید داده نشده است. البته نه این که هیچ پاسخی داده نشده پاسخ کافی داده نشده است درحالی که از حوزه انتظارات بسیار بیشتری وجود دارد.

● عرصه‌هایی که نیازمند پاسخ بیشتری هستند کدامند؟

○ ما اکنون در عرصه‌های حقوقی، با مسائل بسیار جدی مواجهیم. همچنین در عرصه‌های کلامی، اخلاقی، علوم انسانی و فلسفی مباحث بسیاری مطرح شده است که ارزیابی، تحلیل و پاسخ دینی می‌طلبند. اگر بخواهیم منصفانه پاسخ بگوییم باید گفت نسبت به آنچه از حوزه‌های علمیه انتظار می‌رود و آنچه انجام گرفته فاصله جدّاً بسیار است.

● آیا این عدم پاسخگویی به ایدئولوژی انقلاب لطمه‌ای وارد نمی‌کند؟

○ اگر این روند ادامه یابد و روحانیت بجای این‌که به مباحث نظری بپردازد، بیشتر خود را درگیر عمل کند آسیب جدی به ایدئولوژی انقلاب قابل پیش‌بینی است. بدین معنا که کار اصلی روحانیت دفاع از مبانی نظری انقلاب اسلامی است. روحانیت پس از انقلاب درگیر کار اجرایی شد. این روزمرگی‌ها وقت بسیاری از روحانیون شاخص را گرفت که حاصل آن خلاء تئوریک بود. انقلاب ما خیلی زودتر از آن‌چه که پیش‌بینی می‌شد به پیروزی رسید که البته باید خدا را شکر کرد، لذا فرصتی برای تدوین مبانی نظری نبود، اما انتظار می‌رفت در دو دهه گذشته این مسائل تدوین شود.

● احساس می‌شود در حوزه‌هایی از روحانیت در مقابل طرح مسائل جدید، مقاومتهایی وجود دارد و اگر اندیشه‌های جدیدی هم بخواهند به مسائل نو پاسخگویی کنند نسبت به آن مقاومت صورت می‌گیرد و حتی ممکن است با آن برخورد نیز بشود. در این شرایط چگونه می‌توان انتظار پاسخگویی به مسائل جدید را داشت؟

○ این مشکل متأسفانه وجود دارد، این یک نوع برخورد سنتی است که با مسائل جدید صورت

می‌گیرد و اختصاص به روحانیت شیعه و اسلام ندارد در دیگر ادیان هم ما شاهد آن بوده‌ایم هر پدیده جدیدی که اتفاق می‌افتد کلاً تکفیر و یا محکوم به ارتداد و بالاخره مردود شمرده می‌شد. اما در مقطع بعدی چون متوجه می‌شدند مسئله جدی‌تر از آن است که با آن حربه بتوانند آن اندیشه را از میدان بدر کنند در نهایت کوشش می‌شد تا به مسئله پاسخ گفته شود، اما عده‌ای براین باورند که دین از هزارسال پیش پاسخ این سؤالات را داده و ما متوجه نبوده‌ایم.

این مسئله در میان علمای مسیحی وجود داشت و در میان خودمان نیز شاهد آن هستیم. لازم است روحانیت شیعه یک عبرت تاریخی از این مواجهات بگیرد و به گونه‌ای نباشد که در مورد مسئله‌ای مقاله‌ها و کتابهای متعدد نوشته شود و منتقدینی پیدا کند تازه ما به فکرِ نسبت آن مسئله تازه با دین بیفتیم. امروز آشنایی با یک یا دو زبان زنده شرط حضور مؤثر روحانیت در مباحث نظری و فکری است و روحانیت باید با مقالات، منابع و آبشخورهای اصلی مسائل آشنا شوند تا بتوانند پاسخ بدهند. متأسفانه ما امروزه در جامعهٔ خود شاهد تولید اندیشه نیستیم و تا حدود زیادی مصرف‌کننده هستیم و با مسائل برخورد انفعالی داریم، البته زمانی در قرن ۴ و ۵ ما تولیدکننده اندیشه و فرهنگ بودیم اما امروز مولدین اندیشه و فرهنگ خارج از مرزهای فکری ما زندگی می‌کنند و آرام هم ننشسته‌اند و دم به‌دم در حال تولیدند. باید با این مباحث جدید آشنا بود. این‌گونه نیست که همه این مباحث جدید شبهه و طرحی برای براندازی دین باشد، بخشی از علمای ما نسبت به این مسائل نگاه بدبینانه‌ای دارند انگار یک دنیا دشمن نشسته‌اند و در حال تبلیغ برای براندازی دین هستند. ما باید با این مسائل جدید مقتدرانه مواجه شویم و بخشهای درست آن را بگیریم و داخل فرهنگ خودی کنیم و مواردی را که احیاناً با دین تعارض دارد آگاهانه کنار بگذاریم این همان کاری است که بزرگان ما در گذشته با فلسفه و منطق یونان کردند.

● برای اداره یک حکومت به شکل اسلامی ما نیازمند مبانی نظری بودیم در آن دوران چه آموزه‌هایی داشتیم و اکنون چه آموزه‌هایی به آن افزوده شده است؟

○ حوزهٔ گسترده‌تری را بیان می‌کنم که پاسخ سؤال شما نیز در آن خواهد بود من در این جا خود سؤالی را طرح می‌کنم. آیا تدبیر اجتماع شامل علم سیاست، اقتصاد و فرهنگ برعهدهٔ دین است و آیا از دین انتظار می‌رود که راه‌حل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ارائه کند؟ پاسخ این است که تدبیر جامعه کاری عقلایی است.

البته براساس تبلیغاتی که در دو دهه گذشته صورت گرفته و سیاست عین دیانت تلقی شده و حکومت نیز دینی است طبعاً این انتظارات از حکومت دینی در جامعه وجود دارد مگر آن‌که تعریف دیگری ارائه بدهیم.

مسئله را باید از زاویه دیگری نگریست. دو دهه تجربه پیش روی ماست و اجازه نمی‌دهد که شعارهای حساب‌نشده‌ای بدهیم. اگر این سخنان را در سالهای ۵۶ و ۵۷ می‌گفتم مقبول بود، اما امروز به‌سادگی این سخنان را از ما نمی‌پذیرند. دین آمده که هدایت جوامع را برعهده داشته باشد

نیامده که عقل انسان را به کناری بگذارد. دین نیامده تا خودش به تنهایی تدبیر دنیای مردم را برعهده گیرد، می‌توان انتظار داشت در یک جامعه دینی نکاتی رعایت و اهدافی دنبال و روشهایی به کار گرفته شود که در یک جامعهٔ غیردینی لحاظ نمی‌شود، اما آن‌چه می‌توان از دین انتظار داشت، این است که تدبیر دنیا یک روش و کار عقلائی و مبتنی بر تجربه بشری است.

این‌گونه نیست که این مسائل را باید از دین انتظار داشت. هیچ دینی هم نگفته که من آمده‌ام تا به‌جای عقل و تجربه شما، دنیای شما را تدبیر کنم. بنابراین تدبیر دنیا، چون سیاست، مدیریت، اقتصاد، کارهای عقلانی هستند که با تجربه بشری تکامل پیدا می‌کنند. اما اگر انسان دیندار بخواهد سیاست، فرهنگ و اقتصاد بورزد و مدیریت کند، در کنار اهداف متعارف، یک سری اهداف عالی را درنظر می‌گیرد و مجاز نیست از هر روشی استفاده کند. بنابراین در این امور ما تدبیر عقلانی را با نظارت دین همراه می‌کنیم.

● این نظارت چگونه باید اعمال شود؟

○ در مجموعهٔ تدبیر دنیا باید اهداف دینی را در سرلوحهٔ اهدافمان قرار دهیم زیرا هدف دین رشد و کرامت انسان و ایجاد زمینه‌ای است که در آن انسان به تعالی برسد، این اهداف کلی به علاوه برخی احکام جزیی شریعت به بیان امروز علم حقوق باید به گونه‌ای باشد که با حقوق دینی منافات نداشته باشد. این مفهوم با نظارت حقوقی عالمان دین ملازم است. و این به هیچ‌وجه به این معنا نیست که خود عالم دینی اقتصاد، سیاست و مدیریت را مستقیماً و بالمباشره بدست داشته باشد.

● از جمله مسائلی که پس از انقلاب فراروی روحانیت ما قرار گرفته مصلحت نظام است و در برخی موارد به شکل قانونی و در برخی موارد دیگر به شکل غیرقانونی اقداماتی برآن اساس صورت گرفته است. شما چه تحلیلی از این اقدامات به‌دست می‌دهید؟

○ قبلاً مصلحت‌اندیشی در فقه ما بشدت مطرود بود و احکامی که مبتنی بر مصالح مرسله صادر می‌گردید اگرچه در فقه اهل سنت مجاز شمرده می‌شد اما در فقه ما این موارد همپایه قیاس، مردود دانسته می‌شد. بعد از پیروزی انقلاب برای اداره جامعه، مسئله مصلحت و حکم مبتنی بر مصلحت مطرح شد و موجب گردید بخشی از اجتماعیات که بر زمین مانده بود، حل شود. البته احکام حکومتی و مصلحتی برکاتی دارد اما با سوءبرداشتها ممکن است مشکلاتی بیافرینند، چیزی که حضرت امام را بر آن داشت تا به این حکم تمسک جویند این بود که بعضی فقها خود را در چهارچوب احکام اولیه محصور می‌دیدند و فکر می‌کردند باید تمامی مناسبات اجتماعی را با همان احکام حل کنند و اگر حل نمی‌شد آن را خلاف شرع اعلام می‌کردند، این مسئله باعث شد احکام مصلحتی که در تزاحم بین احکام اولیه و بعضی از مصلحت‌های لازم‌الایفای در جامعه پیش می‌آمد برای اولین بار انشا شود که به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت انجامید.

● در این جا این سؤال پیش می‌آید که ضوابط مصلحت شرعی چیست و آیا این مقوله با اندیشه سنتی شیعی سازگار است؟

○ اگر از مصلحت که باعث انعطاف قوانین می‌شود و پویایی تازه‌ای به اجتهاد شیعی می‌بخشد سوءاستفاده صورت گیرد باعث شناورشدن احکام دین می‌شود و به‌طور کلی اگر این تلقی ناصواب در جامعه پیش بیاید که با مصلحت، هر حرامی قابل حلال‌شدن و هر حلالی قابل حرام‌شدن شود این سؤال پیش می‌آید که آیا تشخیص مصلحت شرعی در جای خود می‌تواند درست باشد؟ با توجه به این که مصلحت نظام از هر چیزی بالاتر است؟ و آیا می‌توان انجام هر کاری را با مصلحت نظام مطابق دانست؟ و هرکس سرخود صلاحیت دارد دستوری صادر کند یا فعلی را انجام بدهد ولو نادرست و حرام؟ مصلحت نظام، یا به بیان دیگر منافع ملی تعریف خاصی دارد و باید به‌نحو خاصی احراز شود ضوابط و امور ثابتی هم دارد. اگر قرار است مصلحت نظام از هر چیزی بالاتر شود، هر نظامی می‌تواند چنین سخنی بگوید، چه نظامهای دمکراتیک و چه فاشیستی، هردو می‌توانند این جمله را به‌کار ببرند. با این‌گونه برداشت اگر به نهاد نظارتی در جامعه قائل نباشیم و برای مصلحت نظام ضابطه‌ای پیش‌بینی نکنیم، آن‌وقت هر نظامی برای حفظ خود مجاز می‌داند که هر عملی را مصلحت نظام بشمارد. این‌گونه مصلحت‌اندیشی‌ها ممکن است به نقطه نامطلوبی برسد، لذا مصلحت نظام باید توسط یک نهاد مستقل از نهاد حکومت احراز شود و اگر بخواهیم تشخیص مصلحت امر سالمی باشد و دین ابزار قدرت سیاسی و وسیله توجیه اعمال روزمره سیاستمداران و قدرتمندان نشود، کسانی که می‌خواهند به‌نام دین تشخیص مصلحت بدهند، نباید خودشان در اداره جامعه دخیل باشند بلکه این افراد تنها می‌توانند ناظر بر اداره جامعه باشند.

نهاد دین باید ناظر بر حاکمیت سیاسی باشد یکی از مهمترین جاهای این نظارت و یکی از اهرمهای این ضمانت که دینداران، یقین داشته باشند که دینشان هزینه دنیایشان و ابزار قدرت دیگران نشده است این است که آنچه مصلحت نظام تشخیص داده می‌شود از سوی یک نهاد مستقل از حاکمیت صورت گیرد. اگر فرض کنیم یک عده‌ای از علمای واجد شرایط منتخب مردم، نه منصوب حاکمیت، اعم از فقها و دیگر متخصصان جامعه (چون تشخیص مصلحت نظام انحصاری در فقها ندارد) اعم از سیاستمدار، اقتصاددان، عالم مدیریت، جامعه‌شناس، روانشناس، حقوقدان و تخصصهای مختلفی که در اداره جامعه دخیلند تشخیص مصلحت بدهند و تشخیص‌شان هم درست باشد، این سؤال پیش می‌آید که در این زمینه چه ضوابطی باید درنظر گرفته شود و خط قرمز عدم مشروعیت یک نظام چیست و این‌که آیا این مجمع هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد؟ اگرچه کاری انجام دهد، از مشروعیت ساقط می‌شود. مثالی می‌زنیم: آیا برای مصلحت نظام می‌توان به مردم دروغ گفت یا نه؟

● اتفاقاً سؤالی که من می‌خواستم بپرسم برخاسته از همین بود که چه فرقی میان مصلحت اندیشه و اندیشه‌های ماکیاولیستی وجود دارد؟

○ اگر ضوابط و ارزشهای دینی را مشخص نکنیم، مصلحت نظام و منافع ملی به دام ماکیاولیسم می‌افتد یعنی همیشه حکومتها دو عنوان برای خود قائل خواهند شد، اول نام و عنوان خودِ حکام،

یعنی مصلحت نظام تبدیل می‌شود به مصلحت بقای شخص فرمانروا و رهبر. و عنوان دوم ایران یا اسلام یا نظام. این ایران کیست؟ این اسلام کیست؟ اما نه اسلام و دین و نه ایران، اسم خاص هیچ‌کس نیست و هیچ‌کس مساوی نظام نیست یعنی نظام با هیچ‌کس در هیچ رده‌ای عقد اخوت نبسته است. نظام یعنی حاکمیت ملی همان‌طور که هیچ‌کس اسلام نیست و هیچ‌کس ایران نیست اگر بپذیرید این مردم با اعتقادات و سابقه‌شان ایران هستند این اعتقادات هم که در کتاب و سنت وجود دارد اسلام است.

بنابراین نه کسی اسلام است و نه کسی ایران است. حالا که ضوابطی وجود دارد، آیا با اندیشه مصلحت نظام هر کاری را می‌توان انجام داد؟ آیا این اکسیری است که هر مسی را طلا می‌کند؟ آیا با این تلقی هر حکمی شناور می‌شود؟ به‌نظر من تعالیم دینی ما این را برنمی‌تابد. مثلاً صداقت یکی از ملاکهای اندیشه دینی است آن هم در امور مهم دینی. این‌که شنیده‌ایم دروغ مصلحت‌آمیز به زراست فتنه‌انگیز، یعنی برای رسیدن یک مصلحت بزرگتر می‌توان در موردی کم‌اهمیت‌تر خلاف واقع گفت. اما اگر ابراز چنین دروغ‌های مصلحت‌آمیزی از استثنا تبدیل به قاعده و رویه شود، واضح است که جامعه چنین فردی را معتبر و قابل اعتماد نخواهد شناخت. مسئله حکومت دینی از این قبیل است. به لحاظ دینی می‌توان ثابت کرد که بالاترین مصلحت نظام و بالاترین مصلحت ملی، حفظ اعتماد مردم به دین و حکومت دینی است و هیچ چیزی با این مصلحت قابل مقایسه نیست. یعنی تداوم اعتماد مردم به دین و باور دینی، از همه چیز بالاتر است و اگر چیزی باعث نفی این اعتماد بشود، هیچ امری با آن قابل مقایسه نیست. لذا اگر از من سؤال کنید آیا حکومت مجاز است برای مصلحتی، حقیقت را به مردم نگوید؟ آیا مجاز است در امری از امور عمومی کتمان حقیقت کند؟ پاسخ دینی این است که اگر چنین کتمانی باعث بی‌اعتمادی مردم به نظام می‌شود، این دروغ قطعاً حرام است.

جالب اینجاست که در تعالیم دینی ما «تقیه» مجاز است. تقیه یعنی کتمان‌کردن ایمان، برای چه؟ برای حفظ مؤمن، برای حفظ جان. اما مرزهایی وجود دارد که تقیه حرام است یعنی این تقیه‌ای که از مسلمات اندیشه شیعی است در مواردی حرام تشخیص داده شده است. مگر امام‌حسین(ع) نمی‌توانست برای حفظ جان خود و خانواده‌اش مسائلی را مکتوم نگه دارد؟ تقیه بر او حرام بود، چون احساس کرد اگر به آنچه که خدا بر عهده او گذاشته است عمل نکند مردم گمراه می‌شوند، مردم به اساس دین بی‌اعتماد می‌شوند، مردم دین را فراموش می‌کنند، دین در آن جامعه غلط فهمیده می‌شود. اگر در شرایط مشابهی، کتمان حقیقت باعث بشود که معالم و نشانه‌های دین زیر سؤال برود و بی‌اعتمادی نسبت به دین پیدا شود قطعاً تقیه حرام است، اما برای حفظ ایمان یک فرد، می‌توان تقیه کرد، اما اگر دروغ و خلاف واقع‌گفتن ما به‌خاطر اساس نظام باعث کتمان حقیقت و بی‌اعتمادی شود که قطعاً حرام است.

● آیا به اسم دین و خارج از حیطه حکومت دینی می‌توان در مورد جان شهروندان تصمیم گرفت؟

○ در یک نظام دینی کسانی که در حمایت دولت هستند را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: یا

مسلمانند یا اهل ذمه هستند یا مستأمن هستند یعنی در پناه امنیت دولت دینی هستند، دولت دینی موظف است امنیت این سه دسته را تأمین بکند. حالا اگر شرایط به گونه‌ای خاص بشود، آیا حکومت مجاز است و دین مجاز می‌داند که امنیت آنها به‌خطر بیفتد؟ این از مواردی است که اگر خدای ناکرده در ذهنیت افرادی در جامعه ما رسوخ کرده باشد و به نام دین، امنیت شهروندان به خطر افتاده و به نام دین جان آنها گرفته شده باشد، به صراحت اعلام می‌کنم که دین، (به‌خصوص در جامعه‌ای که مبتنی بر قوانین دینی باشد)، جز از طریق قوانین موضوعهٔ آن جامعه که همه از زیر نظر علمای معتبر گذشته باشد، نمی‌توان اقدام به هیچ مجازاتی (به‌ویژه اعدام) کرد. به‌نظر می‌رسد اظهارنظر صریح علما، جلوی بسیاری از سوءاستفاده‌ها و سوءبرداشتهای جاهلانه یا مغرضانه را می‌گیرد. تأکید می‌کنم مجازات دینی در جامعه اسلامی تنها از طرق قوانین موضوعه در آن جامعه میسر است والا سنگ روی سنگ بند نمی‌شود.

● **آیا به‌طور تئوریک عده‌ای فقیه در حکومت اسلامی می‌توانند دور هم بنشینند و حکمی را صادر بکنند که فلانی مرتد است و فلانی، فلان حکم را دارد وخودشان هم حکم را اجرا بکنند؟**

○ اگر چنین بشود، معنی آن عدم مشروعیت حکومت است. اگر کسانی در جامعهٔ ما، حکومت را نامشروع حساب بکنند، می‌شود حکومت طاغوت. در حکومت طاغوت، فقها خودشان مستقل از حکومت فتوا صادر می‌کردند و مستقلاً هم عمل می‌کردند. امروز قطعاً همه فقها متوجه‌اند که مزاحمت در امر حکومت اسلامی صحیح نیست و خودشان را در این زمینه مجاز نمی‌دانند. به بیان ساده‌تر صدور حکم مجازات اعدام تنها از طرق دادگاههای صالحه صورت می‌گیرد و مراد از دادگاههای صالحه، دادگاههای دادگستری است، مگر این‌که کسی نظام را نامشروع بداند، در آن صورت کسی که چنان حکمی را صادر کرده، به اتهام ایجاد ناامنی در جامعه و دستور قتل می‌باید شرعاً محاکمه و مجازات شود. بعلاوه احکام دینی که مخفیانه اجرا نمی‌شود، مگر ما در زمان قبض ید علما هستیم؟ در زمان بسط ید علما، در غیر از مواردی که امنیت عمومی را مغشوش می‌کند باید دادگاه علنی باشد، باید دادگاه رسمی باشد، حکم مخفی قتل، در زمان استقرار حکومت اسلامی، برای شهروندان آن جامعه خلاف شرع و قانون است. یک زمانی است که مجرم خارج از مرزهای حکومت اسلامی زندگی می‌کند و در دادگاه صالحه مجرمیت و مجازات او اثبات شده است اما به گونه‌ای است که اگر حکم او را اعلام کنند، باعث می‌شود مرغ از قفس بپرد، به‌شرطی که در دادگاه صالحه با رعایت تمام ضوابط شرعی و قانونی مجازات تعیین شده باشد. اما اگر شهروندی داخل جامعه تحت نظر حکومت است و هر زمان احضارش کردند و نیامد می‌توانند جلبش کنند، در این صورت کدام مجوز شرعی و مجوز قانونی به محفلی اجازه می‌دهد تا حکم را غیاباً و مخفیانه صادر و اجرا کند؟ قطعاً اینها خلاف شرع و خلاف قانون است.

● **آیا حکومت مجاز است خارج از قوه قضاییه و دادگستری، دادگاههایی تشکیل بدهد که احکامی صادر کنند و این احکام را اجرا کنند، آیا شرعاً مجاز است؟**

○ اگر دین یا اندیشه دینی حکومت تشکیل داده و قانون اساسی نوشته و مردم را موظف به اجرای آن کرده است، به‌عنون شرط ضمن عقد، عمل به این قانون بر خود حکومت هم واجب است. قانون اساسی می‌گوید: اعمال قضاوت تنها از طریق دادگاههای صالحه دادگستری صورت می‌گیرد. تشکیل هر نوع دادگاه غیرعلنی و مخفیانه و خارج از دادگستری شرعاً غیرمجاز و به لحاظ حقوقی غیرقانونی است. هر حکمی که در چنین دادگاهی صادر شود قابل اجرا نیست اگر چنین باشد باعث ایجاد دولت در دولت می‌شود، آن‌وقت هرج و مرج بوجود می‌آید و اگر گروههای مخالفی با منطق مشابه خودسرانه به‌زعم خود دادگاه تشکیل دادند و مخالفان خود را غیاباً به مرگ محکوم کردند و حکم اعدام را اجرا کردند، آیا اعتباری برای حاکمیت باقی می‌ماند؟ حکومت باید صرفاً از طرق قوایی که در قانون اساسی پیش‌بینی شده است اعمال حاکمیت کند. کسی که در چنین دادگاهی حکم صادر می‌کند حکمش خلاف شرع است. در یک جامعهٔ قانونمند، دادگاه تعریف مشخصی دارد، دادگاه نهادی رسمی و قانونی است، نه شخصی و دلبخواه. مگر دیگران با تکیه بر ماکیاولیسم چه می‌کردند؟

نهاد دین باید نظارت کند، اما اگر در ذهنیت افرادی، مراد از ولایت مطلقه فقیه این باشد که ولی فقیه، هرچه مصلحت ببیند و به هر طریقی که مصلحت ببیند، حق اعمال دارد باید بگویم، دین چنین چیزی را به رسمیت نشناخته است قانون هم این چنین توهمی را تأیید نمی‌کند، هر اقدامی از سوی هر مقامی باید هم مشروع و هم قانونی باشد. خصوصاً آنان که خودشان آن قانون را تعریف و تصویب کرده باشند، قبل از همه خودشان باید به آن قانون وفادار باشند، این مسئله را ذکر می‌کنم زیرا در ذهن برخی این سوءفهم وجود دارد که باعث وهن حکومت می‌شود. جزوه‌ای را اخیراً مطالعه کرده‌ام که رییس حوزهٔ علمیه اصفهان آن را نوشته است از او سؤال کرده‌اند آیا ولایت فقیه مافوق قانون است یا زیرمجموعهٔ قانون؟ او گفته «مافوق قانون است». این گفته در اندیشه افراد کم‌سواد و بی‌اطلاع این تصور را بوجود می‌آورد که اگر به او گفتند، ولی‌فقیه، خارج از قانون اساسی، می‌تواند حکم کند و حکم او نیز قابل اجراست، فردی می‌آید و ادعا می‌کند که من این حکم را از ایشان اخذ کرده‌ام، و کاری خلاف قانون سامان می‌دهد. آیا می‌دانید این اقدام چه تبعات ناگواری برای جامعه ایجاد خواهد کرد؟ و باعث وهن حکومت خواهد شد؟ به‌طور خلاصه، مصلحت مثل نمک می‌ماند که برای غذا لازم است، اگر بیش از حد از آن استفاده کردیم، غذا غیرقابل استفاده خواهد شد.

● پس کاربرد مصلحت نظام برای چه مواقعی است؟

○ مواظب باشیم این مصلحت‌اندیشی، مانند قصه چوپان دروغگو نشود. زیرا الان وقتی فریاد می‌زنیم گرگ، گرگ، همهٔ مردم به کمک ما می‌آیند. اما اگر قرار شود هر روز از این مفهوم استفاده کنیم، زمانی اگر واقعاً گرگ بیاید و مصلحت نظام اقتضاءِ کند دیگر کسی سخن ما را باور نخواهد کرد.

این‌که شنیده می‌شود «علما را هروقت خواستند دین را شل می‌کنند و هر وقت خواستند سفتش می‌کنند» آیا واقعاً چنین است این تلقی بسیار زشتی است که درجامعه پیش آمده است این امر فقط در دست خداوند تعالی است و احدی، حتی پیامبر و معصومش حق دست‌بردن در دین را ندارد، ما کوچکتر از آنیم که کلمه‌ای به دین اضافه و یا کم کنیم. بحث مصلحت بسیار ظریف است. برخی فکر می‌کنند هر امری را که مصلحت دیدند، باید انجام دهند که بسیار غلط و خطرناک است. اعمال مصلحت باید صرفاً از طریق مجمع تشخیص مصلحت که در قانون اساسی هم پیش‌بینی‌شده صورت گیرد. ما در قانون دادگاه و دادگستری داریم، نمی‌توان و نباید قانون را دور زد. کسانی که فکر می‌کنند از طریق دورزدن قانون زودتر می‌توانند به مقصد برسند باید بدانند آفات فراوانی بر آن مترتب است که نتیجه آن زیر سؤال‌رفتن اصل دین و قانون و نظام خواهد شد.

برخی فکر می‌کنند قانون ضعیف و ناقص است و ما باید دست ولی‌فقیه را باز بگذاریم تا جامعه را به پیش ببرد، درپاسخ باید گفت اگر در جایی نقصی در قانون دیده شد باید از طریق مجاری قانونی نسبت به رفع آن اقدام شود که درباره قانون اساسی، شورای بازنگری و همه‌پرسی از جمله راههای آن است اما برای مسائل موقت و مقطعی حکومت‌ها برطبق ضوابط قانونی اختیارات ویژهٔ موقت و محدودی دارند، تا این‌گونه مسائل را سامان دهند. لذا نیازی نیست نهادی را فراتر از قانون قرار دهیم البته ممکن است آن روند، منافع کوتاه‌مدت و مقطعی داشته باشد، اما ضررهای درازمدت و عمیقی نیز خواهد داشت.

● چه ضرر و عوارض درازمدتی خواهد داشت؟

○ اگر ما مقامی را فوق قانون فرض کنیم. دیگر قابل نظارت نیست، قابل سؤال نیست و از سوی دیگر، تمام اشکالات جامعه متوجه او خواهد شد ببینید در هرجای دنیا اشکالی صورت گیرد بلافاصله مقام مسئول را می‌طلبند که یا عوض می‌شود و یا استعفا می‌دهد اما اگر ما فردی را فوق‌قانون بدانیم، او در چه حوزه‌ای مسئول است، خطا، برای بشر طبیعی است چگونه می‌توان به او تذکر داد و اصلاح کرد، به نظر می‌رسد این فوق قانون‌دانستن، نشستن بشر خطاکار در جایگاه خداوند است، اوست که فوق قانون است درحالی که خداوند می‌فرماید: «کتب علی نفسه‌الرحمة» یعنی خدا مجموعه‌ای سنن لایتغیر وضع کرده است و به ما اعلام و واجب کرده است مانند عدالت، که خدا را با این معیارها بسنجیم وقتی خدای ما قانونمند و قانونپذیر است، ما کجای کاریم که می‌خواهیم خودمان را فوق قانون بدانیم، این یک سوءفهم از قوانین دینی است اما آنچه من از دین می‌فهمم، این است که قوانین حوزه اجتماع، همه افراد جامعه را بدون استثنا دربرمی‌گیرد و دین هیچ مقام فوق‌قانونی را به رسمیت نشناخته است.

عدم وجاهت قانونی دادگاه ویژهٔ روحانیت[1]

● با توجه به این که آیین‌نامهٔ دادگاه ویژهٔ روحانیت نه تنها در قانون اساسی وجود ندارد، بلکه حتی به تأیید مجلس شورای اسلامی هم نرسیده است، این دادگاه چه مقبولیت قانونی می‌تواند داشته باشد؟

○ در مورد قانونی‌بودن دادگاه ویژهٔ روحانیت دو نظر در جامعه وجود دارد. گروهی که متشکل از برخی مسئولین هستند، آن را قانونی می‌دانند. مستندشان نیز اولاً حکم امام در سال ۶۵ در مورد این دادگاه است و در مرتبه دوم آیین‌نامه‌ای است که از طرف مقام رهبری در مهرماه ۱۳۶۹ امضا شده است. آنها با این ادله، قائل به قانونی‌بودن دادگاه ویژه روحانیت می‌باشند.

در مورد حکم حضرت امام، این حکم از احکام مختص به زمان خودش بوده است و در شرایط اضطراری آن زمان صادر شده است، چراکه وقتی نمایندگان مجلس در سال ۶۷ (دورهٔ سوم) خدمت حضرت امام نامه‌ای نوشتند و بعضی مواردی را که خلاف قانون در جامعه بود به ایشان گزارش دادند، امام در پاسخ عنوان کردند «مطلبی راکه نوشته‌اید، کاملاً درست است. انشاءا... تصمیم دارم در تمامی موارد وضع به صورتی درآید که بر طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در طی این سالها انجام گرفته است، مرتبط با جنگ بوده و مصلحت نظام و اسلام اقتضا می‌کرد تا گره‌های کور قانون سریعاً به نفع مردم و اسلام بازگردد. از تذکرات شما سپاسگزارم و به شما دعا می‌کنم».

چندماه بعد از این پاسخ، امام دستور تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی را صادر کردند و مواردی راکه در قانون باید تغییر می‌کرد، مشخص نمودند، از جمله حذف شورایعالی قضایی و تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام حذف شرط مرجعیت از شرائط رهبری و... جالب است که در این حکم هیچ اشاره‌ای به دادگاه ویژهٔ روحانیت نشده است و لذا برمبنای استدلالی که گذشت، نتیجه این می‌شود که دادگاه ویژهٔ روحانیت مختص به همان شرایط اضطراری بوده است.

در قانون اساسی اصول ۱۹ و ۲۰ و ذیل اصل ۱۰۷، تصریح شده است که: «مردم ایران از هر قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند، و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.» هر استثنایی در این اصل، محتاج تصریح قانونی است. دادگاه ویژهٔ روحانیت کاملاً برخلاف این اصول یادشده می‌باشد. دادگاه ویژهٔ روحانیت یا امتیازی برای روحانیت است و یا تضییقی نسبت به آنها را درنظر دارد و در هر دو صورت با قانون

---

۱. هفته‌نامهٔ **پیام هامون**، مشهد، ۱۴ دی ۱۳۷۷.

سازگار نیست. آنچه در قانون اساسی آمده، این است که همه دعاوی باید از طریق دادگاههای دادگستری صورت گیرد. مضمون اصل ۶۱ قانون اساسی این است که اعمال قوه قضاییه بوسیله دادگاههای دادگستری است. در اصل ۱۵۹ قانون اساسی هم مرجع رسیدگی به تظلمات و شکایات، دادگستری تعیین شده است. تشکیل دادگاههای ویژهٔ روحانیت و دیگر دادگاهها و تعیین صلاحیت آنها منوط به حکم قانون است. این دو اصل تصریح دارد که در تمام موارد، رسیدگی به تخلفات باید در دادگستری انجام گردد که ظهور آن هم در دادگاههای عام می‌باشد و تشکیل هر نوع دادگاه اختصاصی و ویژه، خلاف اصل صریح قانون است. در قانون اساسی فقط یک دادگاه اختصاصی پیش‌بینی شده و آن دادگاه خاص نظامی است. اصل ۱۷۲ قانون اساسی می‌گوید: «برای رسیدگی به جرایم مربوط به فعالیت خاص نظامی یا انتظامی اعضای ارتش، ژاندارمری، شهربانی و ستاد پاسداران انقلاب اسلامی، محاکم نظامی مطابق قانون تشکیل می‌گردد ولی به جرایم عمومی آنان یا جرایمی که در مقام ضابط دادگستری مرتکب شوند، در محاکم عمومی رسیدگی می‌شود. دادستانی و دادگاههای نظامی کشور هم بخشی از قوه قضائیه‌اند.» هیچ دادگاه دیگری از جمله دادگاه ویژهٔ روحانیت در قانون اساسی پیش‌بینی نشده است. بنابراین دادگاه ویژهٔ روحانیت مخالف قانون می‌باشد.

در اصل ۱۴۰ قانون اساسی آمده است که: «رسیدگی به اتهام رئیس‌جمهور و معاونان و وزیران او در مورد جرایم عادی، با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاههای عمومی دادگستری انجام می‌گیرد». در زمان تصویب این اصل، رئیس‌جمهور روحانی بوده است، رئیس‌جمهور قبل از ایشان نیز روحانی بوده‌اند. اگر قانونگذار، دادگاه ویژهٔ روحانیت را قانونی می‌دانست، باید در این اصل بر آن تصریح می‌کرد.

دلیل بعدی بر غیرقانونی‌بودن این دادگاه، اصل ۱۱۰ قانون اساسی است که وظایف و اختیارات رهبری را عنوان می‌کند که در هیچ‌یک از آن موارد یازده‌گانه اشاره‌ای به اختیارات ایشان در تأسیس و یا تشکیل دادگاه ویژه روحانیت نشده است. در اصل ۵۸ قانون اساسی هم آمده است که اعمال قوه مقننه از طریق مجلس شورای اسلامی است. به‌عبارت دیگر قانونی که در کشور اجرا شود، باید در مجلس تصویب شود. اگر دادگاه ویژه بخواهد قانونی شود، باید مقام محترم رهبری طبق اصل ۱۷۷ قانون اساسی اقدام به تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی کنند و شورای بازنگری قانون اساسی چنین دادگاهی را به تصویب برساند. البته تصویب چنین اصلی، ملازم با تغییر بسیاری از اصول قانون اساسی از جمله اصول ۶۱، ۱۵۹، ۱۹، ۲۰، ۱۴۰، ذیل اصل ۱۰۷ و اصول دیگر است. تا زمانی که در شورای بازنگری قانون اساسی چنین موردی تصویب نشده است، نمی‌توان از طرق دیگر از جمله مجلس شورای اسلامی یا مجمع تشخیص مصلحت نظام یا دستورالعمل مقام رهبری برای دادگاه ویژهٔ روحانیت وجاهت قانونی دست وپا کرد. آنچه که در سال ۶۹ به‌عنوان آیین‌نامه دادسرا و دادگاه ویژهٔ روحانیت از طرف مقام رهبری صادر شد، حکم قانون را ندارد و تنها با پذیرش نظریه

ولایت مطلقه، به‌معنای فوق قانون‌بودن رهبر، قابل توجیه است، چنین توجیهی نیز از اساس منافی قانون اساسی و جمهوریت نظام و قانونی‌بودن آن است.

● **با توجه به این‌که دادگاه ویژهٔ روحانیت خود را زیرمجموعه قوهٔ قضاییه می‌خواند، به چه علت اجازه انتخاب وکیل را به متهمین نمی‌دهد؟**

○ اصل ۳۵ قانون اساسی تصریح کرده است که در همه دادگاهها طرفین دعوی حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند. در آیین‌نامهٔ دادسراها و دادگاههای ویژهٔ روحانیت (در سال ۱۳۶۹) هیچ ماده‌ای در مورد حق وکیل‌گرفتن متهمین دادگاه ویژهٔ روحانیت ذکر نشده است. به‌علاوه در مصوبه مهرماه ۷۰ مجمع تشخیص مصلحت نظام آمده است که کلیه دادگاههایی که به موجب قانون تشکیل می‌شوند، مکلف به پذیرش وکیل می‌باشند. در تبصرهٔ آن دادگاه ویژهٔ روحانیت نیز ملزم به پذیرش وکیل شده است، به این معنی که از بین روحانیونی که توسط دادگاه به آنها معرفی می‌شود، یک نفر را به‌عنوان وکیل انتخاب نمایند؛ به‌عبارت دیگر دادگاه ویژهٔ روحانیت تنها وکیل تسخیری را به رسمیت شناخته است. نه وکیل اختیاری را، حال آنکه مطابق ظهور اصل ۳۵ قانون اساسی هر متهمی می‌تواند وکیل اختیاری داشته باشد و انحصار وکلا در وکلای تسخیری صحیح نیست. البته امیدوارم که حداقل به همین مطلب (وکیل تسخیری) هم که شده، عمل بشود.

● **یکی دیگر از حقوقی که در دادگاه ویژهٔ روحانیت از متهم گرفته می‌شود حق درخواست تجدیدنظر می‌باشد. آیا این امر، وجاهت قانونی این دادگاه را زیر سؤال نمی‌برد؟**

○ مطابق قوانین جمهوری اسلامی هر متهمی که در دادگاه بدوی محکوم شد حق درخواست تجدیدنظر را دارد، اما در آیین‌نامه دادسراها و دادگاههای ویژهٔ روحانیت، مادهٔ ۴۴، چنین حقی را برای متهم به رسمیت نشناخته است. مادهٔ ۴۴ عنوان می‌کند: «احکام دادگاههای ویژه قطعی است مگر در موارد ذیل:

«۱. قاضی پرونده قطع به اشتباه خود پیدا کند.

۲. دادستان منصوب آن را خلاف قوانین و احکام بداند.

۳. ثابت شود که قاضی پرونده صلاحیت رسیدگی را نداشته است.»

ملاحظه می‌فرمایید که موارد استثنا از حکم قطعی تنها از بالا به پایین است و حق دادخواهی و تجدیدنظر برای متهم روحانی پیش‌بینی نشده است. بنابراین دادگاههای ویژهٔ روحانیت علی‌رغم اطلاعیه اخیر آن به‌صورت قطعی برگزار می‌شوند و فاقد حق تجدیدنظر می‌باشند.

● **آیا عدم ابلاغ حکم توسط دادگاه ویژهٔ روحانیت با قانون سازگاری دارد؟**

○ طبق اصل ۳۲ قانون اساسی: «هیچ‌کس را نمی‌توان دستگیر کرد، مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند. در صورت بازداشت، موضوع اتهام باید با ذکر دلایل بلافاصله کتباً به متهم ابلاغ و تفهیم بشود...». بعلاوه احکام صادره از سوی دادگاههای عادی کتباً به متهم ابلاغ می‌شوند، حال آنکه در دادگاه ویژهٔ روحانیت شفاهاً حکم به متهم اطلاع داده می‌شود و تا آنجا که اطلاع داریم از ابلاغ

کتبی حکم به متهمین روحانی تاکنون خبری نبوده است و این نیز خلاف آیین دادرسی و قانون اساسی است.

● **دیده شده است که در بعضی موارد دادگاه ویژهٔ روحانیت اقدام به بازداشت اشخاص غیرروحانی می‌نماید، آیا این عمل با آیین‌نامه این دادگاه سازگاری دارد؟**

○ چنین موردی در آیین‌نامه دادسراها و دادگاههای ویژهٔ روحانیت پیش‌بینی نشده است چون در بخش صلاحیتهای این دادگاه، تنها به امور مربوط به روحانیون پرداخته شده است و ظاهراً چنین عملی مبتنی بر تفسیر مُوَسّع همین آیین‌نامه است که این نیز قابل مناقشه است. توجیه آقایان این است که چه مشتکی عنه روحانی باشد، چه مرتبط با روحانیت و حتی اگر شکایت به‌نحوی از انحاءِ ربطی به روحانیت داشته باشد، در دستور کار این دادگاه قرار می‌گیرد.

● **آیا رسیدگی به جرایم مطبوعاتی آنچنان که تا بحال نیز اتفاق افتاده است، در صلاحیت این دادگاه می‌باشد یا خیر؟**

○ اصل ۱۶۸ قانون اساسی ذکر کرده است که: «رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیئت منصفه در محاکم دادگستری صورت می‌گیرد...». ظهور محاکم دادگستری، دادگاههای عام است و در قانون اساسی همچنانکه ذکرش گذشت، هیچ مخصصی نسبت به این اصل یافت نمی‌شود. بعلاوه در آیین‌نامه دادسراها و دادگاههای ویژهٔ روحانیت نیز به این مسئله تصریح نشده است و ظاهراً با استفاده از عمومات بند الف ماده ۱۳ آیین‌نامه است که عمل می‌شود. البته چنین کاری برخلاف اصل ۱۶۸ قانون اساسی می‌باشد، زیرا دادگاه ویژهٔ روحانیت نه علنی است و نه هیئت منصفه دارد و هیئت منصوب قاضی در هیچ عرف حقوقی هیئت منصفه محسوب نمی‌شود. با توجه به این‌که مهمترین مدیران مسئول جراید کشور روحانی هستند، ظاهراً اصل ۱۶۸ قانون اساسی در بسیاری از موارد بلاموضوع می‌شود.

بخش ششم

دستاوردهای انقلاب اسلامی ایران

تأملی در ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران[1]

● **ویژگیهای انقلاب اسلامی را در مقایسه با سایر انقلابها چگونه تبیین می‌کنید؟**

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. در آستانه هجدهمین سالگرد انقلاب هستیم و خدمت ملت شریف ایران به‌خاطر تجربه موفقی که در پیروزی انقلاب کسب کردند، تبریک عرض می‌کنم. انشاءالله که بتوانیم پاسدار خون شهیدان و آرمانهای انقلاب اسلامی باشیم و بتوانیم به آن اهداف تداوم ببخشیم.

دربارهٔ ویژگی‌های اختصاصی انقلاب اسلامی صحبت‌های فراوانی است اما من امروز قصد دارم دربارهٔ موارد اشتراک انقلاب اسلامی با دیگر انقلابها نکاتی را مطرح کنم. اگرچه انقلاب اسلامی ما مراحل و ویژگی‌های خاص خودش را دارد اما موارد فراوانی هم دارد که با بقیه انقلابها مشترک است. به عبارت دیگر قوانین عمومی انقلابها، شامل انقلاب اسلامی ایران هم می‌شود و به بیان دیگر، انقلاب اسلامی ایران نسبت به دیگر انقلابها تافتهٔ جدابافته نیست.

اگر به زبان دینی همین موضوع را بخواهیم ذکر کنیم باید بگوییم که سنتهای لایتغیر الهی شامل حال امت اسلام و شامل حال شیعیان نیز می‌شود. حال اگر ما آن قوانین عام را درست رعایت کنیم انقلاب تداوم پیدا می‌کند، پیش می‌رود و به اهداف عالیه خودش می‌رسد، و مانند همهٔ انقلابهای دیگر اگر به آن قوانین درست عمل نشود، خودبه‌خود به شکست می‌انجامد و اهداف اصلی تأمین نخواهد شد. لذا آنچه که در مورد همهٔ انقلابها گفته شده و مراحلی که در هر انقلاب هست، در مورد انقلاب ما هم صدق می‌کند. مثلاً این‌که در آغاز انقلاب فرضاً مؤسسین انقلاب و رهبران انقلاب به‌قدرت می‌رسند، با مشکلات مواجه می‌شوند، مشکلات زیادی که تا حدودی پیش‌بینی نشده هستند و آرمانهای ذهنی مؤسسین و رهبران انقلاب در مواجهه با واقعیت خارجی، سوهان می‌خورد و واقعی‌تر می‌شود و از ذهنیت به عینیت گرایش پیدا می‌کند و در نسل دوم انقلاب به‌عبارت دیگر وقتی که مؤسسین انقلاب از دنیا رفتند و یا به هر دلیلی از صحنه مدیریت انقلاب کنار رفتند، و نسل بعدی که می‌آید با شیوه‌ای متفاوت انقلاب را دنبال می‌کند، از مواردی است که ما در همهٔ انقلابها داشته‌ایم و در کالبدشکافی انقلابها به این موارد مشترک برمی‌خوریم.

بنابراین بدون مجامله قوانین عمومی انقلاب، شامل حال انقلاب ما هم می‌شود. بدون هیچگونه استثنایی همهٔ آن قوانین در اینجا هم جاری است. اما دربارهٔ موارد اختصاصی یک ویژگی که در انقلاب ما بشدت چشمگیر است، عنصر «دین‌مداری» انقلاب ما بود. یعنی در آغاز انقلاب و در

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، ۹، ۱۳ و ۱۴ بهمن ۱۳۷۵.

همان اوان اوج‌گیری نهضت ما سه نکته را در انقلاب مشاهده می‌کردیم که وحدت مردم، رهبری صائب و اسلامی‌بودن انقلاب بودند. در مورد دو نکته اول مشترکات فراوانی با سایر انقلابها در انقلاب ما مشاهده می‌شود. یعنی در تمامی انقلاب‌های پیروز جهان وحدت و یکپارچگی مردم کاملاً به چشم می‌خورد. در انقلابهای چین، روسیه، الجزایر، فرانسه و جاهای دیگر اگر این عنصر را بررسی نمائید درمی‌یابید که اگر مردم یکپارچه نبودند و ید واحده‌ای را در مقابل دشمنان خودشان نبودند هرگز انقلاب آنها به پیروزی نمی‌رسید. لذا اتحاد مردم را نمی‌شود به‌عنوان یک ویژگی اختصاصی انقلاب اسلامی ما ذکر کرد. در اغلب انقلاب‌های پیروز چنین بوده است.

● **اما در مورد انقلاب ما فراگیری نقش مردم بیشتر بود، این‌طور نیست؟**

○ آری، اما در همه انقلابها فراگیری عمومی را مشاهده می‌کنیم ولی شدت و ضعف دارد. و انقلاب ما از لحاظ توده‌ای‌بودن جزء شدیدترین انقلابها محسوب می‌شود. حتی عنصر رهبری در انقلاب ما نیز کاملاً استثنایی نیست. اگرچه می‌دانیم از نکات مثبت انقلاب اسلامی ایران رهبری حضرت امام(ره) بود و قطعاً اگر انقلاب این رهبری را نمی‌داشت به این‌سرعت به پیروزی نمی‌رسید و چه‌بسا تشتت‌ها و تفرقه‌های فراوانی ایجاد می‌شد، و راه هرگز به این هموار پیش نمی‌رفت، و به‌هرحال نقش بارز امام در پیروزی انقلاب اسلامی فراموش‌نشدنی است، اما حتی این مورد علی‌رغم قوت فراوان رهبری حضرت امام(ره) عنصر اختصاصی انقلاب ما نیست، یعنی شما در انقلاب هند، هم شخصیت بارزی مثل گاندی مشاهده می‌کنید. گاندی، هم شخصیت بسیار چشم‌گیری بود و نقش بسیار بزرگی در انقلاب هند داشت و یا مثلاً شخصیتی مثل مائو در چین یا لنین در شوروی. در مجموع می‌توان ذکر کرد که در اکثر انقلابهای بزرگ و پیروز جهان و حتی در انقلابهای معاصر، همواره ما یک شخصیت بسیار قوی به‌نام رهبری انقلاب را شاهد بوده‌ایم. بنابراین اگرچه این نکته در انقلاب ما بسیار چشم‌گیر است اما باز از اختصاصات انقلاب نیست. به‌نظر می‌رسد آنچه که می‌توان روی آن دست گذاشت و به‌عنوان ویژگی بارز انقلاب ایران ذکر کرد همان عنصر «دین‌مداری» انقلاب است. و دو عنصر اخیر در سایه این عامل خاص برجستگی بیشتری پیدا می‌کنند.

● **با توضیحات شما ممکن است انقلاب الجزایر را هم یک انقلاب دینی به‌حساب آورد؟**

○ خیر، چنین نیست. در الجزایر هم در همین قرن اخیر انقلابی صورت گرفت و مبتنی بر دین هم بوده منتهی به آنچه تفاوت بین انقلاب ایران و انقلاب الجزایر را مشخص می‌کند، این است که مسلمان‌بودن انقلابیون با «دین‌مداری» انقلاب کاملاً متفاوت است.

یعنی ممکن است انقلابی‌ها مسلمان باشند اما آرمان آنها براساس ارزشها و اهداف اسلامی طراحی نشده باشد. آنچه که در الجزایر مشاهده کردیم، حضور مردم مسلمان بود. اما طراحی سازندگی بعد از انقلاب و آن آرمان اصلی برمبنای یک ایدهٔ اسلامی طراحی نشده بود. اما در انقلاب ما مشاهده می‌شود که مسیر انقلاب برمبنای ارزشهای دینی طراحی می‌شود و حتی کوشش می‌شود

سازمان سیاسی اقتصادی اجتماعی و فرهنگی نظام آیندهٔ انقلاب برخاسته از دین باشد. لذا اگر ما بخواهیم فصل ویژه‌ای برای انقلاب ایران در مجموعه انقلابهای جهان و حتی انقلابهای معاصر باز کنیم، عناوین زیر را می‌توانیم برای توصیف آن به‌کار بگیریم: «انقلابی به نام خدا» که غالب خارجی‌ها از این عنوان برای ما استفاده می‌کردند؛ «انقلاب از درون مساجد»؛ و یا «انقلاب دین‌مدار». اینها صفت ممیزه انقلاب اسلامی ماست.

● **پس انقلاب ما را می‌توان، یک انقلاب ایدئولوژیک دانست؟**

○ البته این انقلاب را بنا به تفسیری که بعضی‌ها می‌کردند می‌توان یک انقلاب ایدئولوژیک ذکر کرد. درنظر داشته باشیم که مثلاً در روسیه انقلابی داشتیم برمبنای یک ایدئولوژی خاص. اگر کسانی که انقلاب ایران را یک انقلاب ایدئولوژیک می‌دانند، مرادشان از ایدئولوژی صرفاً یک اندیشه و مکتب خاص باشد بدون تکیه بر محدودیت‌های ایدئولوژی، می‌توان انقلاب ایران را هم یک انقلاب ایدئولوژیک دانست. اما اگر محدودیت‌های ایدئولوژیک، و اصطلاح خاصی که از مارکسیسم به‌بعد در اندیشهٔ معاصر مطرح شده مراد باشد، نه، نمی‌توانیم و باید بگوییم انقلاب اسلامی ایران فراتر از یک «انقلاب ایدئولوژیک» است. یعنی یک «انقلاب دینی» است و دین قطعاً حوزه‌ای بسیار گسترده‌تر از یک ایدئولوژی محدود را دربرمی‌گیرد، یعنی جنبهٔ فرهنگی آن به‌مراتب عمیق‌تر و بارزتر از یک ایدئولوژی است. منتهی این نزاعهای علمی که در جامعه ما پیش می‌آید روی مفهوم خود ایدئولوژی تأثیر دارد. درمجموع و در پاسخ این سؤال می‌توان این نکته را به‌شکل خلاصه ذکر کرد که ویژگی اصلی انقلاب ایران که در سال ۱۳۵۷ اتفاق افتاد، «دین‌مداری» آن بود.

● **ممکن است منظورتان از دین‌مداری انقلاب با توجه به شرایط زمانی و مکانی انقلاب را بیشتر توضیح دهید؟**

○ اگر به چند نکته دیگر اشاره کنم ممکن است به روشنتر شدن بحث کمک بیشتری کند. یکی این‌که این انقلاب متکی بر یک «تجربه غنی» بود این‌که ما می‌گوییم دین‌مداری مرادمان این نیست که این انقلاب یک‌شبه متولد شد و در مجموع هیچ تجربه قبلی در آن دخیل نبود. این‌که این انقلاب در ایران اتفاق افتاد و نه در کشورهای دیگر، از این رواست که تجربیاتی که ایرانیان در این زمینه داشتند هرگز در کشورهای دیگر نبود یعنی تجربه مشروطه و تجربه نهضت جنگل و نهضت‌های همزمان آن مثل نهضت شیخ محمدخیابانی، کلنل پسیان، تجربه نهضت ملی‌شدن صنعت نفت که یک برخورد ضداستعماری بسیار چشم‌گیر بوده، قیام ۱۵ خرداد. در مجموع این تجربه‌ها و شکست‌هایی که مردم ایران در این موارد تاریخی متحمل شدند، همه در این‌که رجعت دوباره‌ای به سوی دین باید کرد مؤثر بوده یعنی اگر تجربه مشروطه به شکست نمی‌انجامید، اگر دولت ملی مصدق با کودتا ساقط نمی‌شد و اگر قیام ۱۵ خرداد به شکست نمی‌انجامید، هرگز مردم این‌گونه به عنصر دین در حیات اجتماعی خودشان اقبال نمی‌کردند. این‌که در حیات اجتماعی به دین اقبال شد، یک دلیل بارز آن تجربه تاریخی فراوان و غنی بود که ملت ایران به بهای گزافی به‌دست آورده بود، و دیگر ملل کمتر این‌گونه بوده‌اند.

● تعبیری که از انقلاب ما می‌شود، بعضاً از آن به‌عنوان یک معجزه یاد مـی‌شود، ایـن مـوضوع را چگونه تفسیر می‌کنید؟

○ بستگی دارد که تلقی ما از معجزه چه باشد. در مباحث عقلی وقتی می‌خواهند بحث از مـعجزه بکنند این نکته گفته می‌شود که معجزه قانون علیت را نفی نمی‌کند. منتهی از آنجا که ما به علل آن پدیده واقف نیستیم، آن را گونهٔ دیگری تفسیر می‌کنیم وگرنه در دستگاه هستی، هرگز هیچ پدیده‌ای بدون علت و سبب حاصل نمی‌شود. اگر ما این نکته را بپذیریم نتیجه این می‌شود که صحنه اجتماع هم چنین است. در صحنه اجتماع هم همواره کار برمبنای اسباب و علل اجتماعی خاص خـودش پیش می‌رود. بنابراین آنچه که دقیقاً اتفاق افتاده پیامد مجموعه‌ای از تحولات، رخدادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و متأثر از عوامل خاص بوده است. یعنی هرگز کسی نمی‌تواند انکار کند که ثروت فراوانی که در اثر بالارفتن قیمت نفت در دهه ۵۰ به جیب حکومت وقت ایران رسید و بعد تـغییر فضای سیاسی به‌خصوص در سیاست خارجی آمریکا که در رابطه با ایران اتفاق افتاد، فـضای بـاز سیاسی کارتر و امثالهم که آن زمان مطرح می‌شد، در پیش‌آمدن انقلاب اسلامی ایران تأثیر داشته و همینطور بی‌خردی حکومت شاه در مبارزه با باورهای دینی مردم و فی‌الواقع سیاست دین‌زدایـی شدید، و رواج غرب‌زدگی و تهی‌کردن جامعه ما از فرهنگ خودی، که اقشار مختلف مردم را به ستیز با رژیم واداشت از عوامل مهمی بود که حادثهٔ فوق را شکل می‌داد. این عوامل کاملاً قابل تجزیه و تحلیل هستند. منتهی همان تجزیه و تحلیل‌گران هم هرگز باور نمی‌کردند این عوامل به این سرعت به سرانجام برسد.

اگر از زاویه دیگری نگاه کنیم فی‌الواقع می‌شود چنین توصیف کرد کـه مـردم ایـران «حـرکت کردند» اما خدا «برکت داد». یعنی سرعت انقلاب ما «برکت الهی» بود. اما برکت الهی بدون حرکت مردم هرگز حاصل نمی‌شود. سپس از سویی دست خدا را ما می‌بینیم در سرعت‌دادن به این مسئله، چون جهت حرکت مردم جهت الهی بود و به‌واسطه این جهت و روحیه الهی که مردم پیدا کـردند روند جریانها تشدید شد. این قانون عامی است در تمام جهان هستی که شما هروقت هم‌سو با جهت هستی قرار بگیرید، حرکت شما تشدید، تسـریع و تـعمیق مـی‌شود. لذا اگـر مـرادمـان از مـعجزه بی‌سبب‌بودن باشد، باطل است. اگر منظور این است که دست خدا در این انقلاب دخیل بود، قطعاً چنین است. حرکت از مردم بود و برکت و تفضل الهی قطعاً شامل حال ملت ایران شد.

● آثار عنصر دین‌مداری انقلاب را چگونه تفسیر می‌کنید؟ و مصادیق آن کدام است؟

○ یکی از بارزترین اختصاصات انقلاب ما دین‌مداری است، اما در کنار این امـر نکـاتی کـه لزوماً اختصاصی هم نیست اما قابل تأمل است وجود دارد. یکـی از ایـن آثـار بـازگشت بـه خـویشتن و «خودباوری» بود یعنی این انقلاب صـرفاً یک انـقلاب سـیاسی نـبود. در درجـه اول یک انـقلاب فرهنگی بود. انقلاب فرهنگی هم حاصل نمی‌شود جز این‌که بـه ارزشـهای بـومی بـرگردیم. ایـن انقلاب در مقابله با کوشش فراوانی که توسط کارگزاران فرهنگی رژیم طاغوت برای فرهنگ‌زدایی

از جامعه ما صورت گرفت توسط عالمان روشن‌ضمیر و مبارز و روشنفکران دین‌باور ما در آن زمان پی‌ریزی شد. از آن روشنفکران و روحانیون دین‌باور می‌باید از مرحوم آیت‌الله طالقانی، مرحوم استاد شهید مطهری، دکتر شریعتی، مهندس بازرگان و شخصیت‌های دیگر ذکر خیری کرد که انصافاً همه اینها در این بازگشت به خویشتن اسلامی جوانان نقش جدی داشتند. و حاصل کار روحانیت بصیر و روشنفکران اصیل این بود که بخش قابل توجهی از مردم به خودباوری رسیدند و درمقابل غرب‌زدگی موضع منفی گرفتند.

مورد دیگری که قابل توجه است ولی اختصاصی نیست، مسئله «سلطه‌ستیزی» در این انقلاب بود. منظور این نیست که ایرانیان یا مسلمانان کلاً با خارجی‌ها سرستیز داشتند خیر، اما بشدت با سلطه به ستیز برخاستند، یعنی نمی‌خواستند مقدرات و سرنوشت آنها توسط دیگران تعیین بشود. به‌خصوص این‌که دستور صریح قرآن کریم است که زمام جامعه اسلامی هرگز نمی‌تواند در دست غیرمسلمانان باشد. «لن یجعل‌الله للکافرین علی‌المؤمنین سبیلاً» (نساء / ۱۴۱) تصمیم‌های اصلی جامعه ایران در کاخ سفید و توسط سیاستمداران امریکایی یا نوکر آمریکا گرفته می‌شد، این باعث شد که مردم ایران، مانند صحنه‌های قبلی تاریخی که در واقعه رژی و واقعه تنباکو شاهد آن بودیم، به ستیزجویی با نظام سلطه برخیزند. نکته قابل توجه دیگر «استبدادستیزی» بود. مردم ایران در پی ۲۵۰۰ سال زندگی تحت سیطره استبداد شاهانه، به فغان آمده بودند و خواستار حکومت و جامعه‌ای را بودند که دیگر مقدرات در دست یک نفر متمرکز نباشد و عقل جمعی به تصمیم‌گیری برخیزد.

● **در جریان نهضت‌های قبلی مردم ایران، هیچ وقت آرمان این نهضت‌ها بر مدار حذف سلطنت قرار نگرفته بود. یعنی حرکتها ضدشاه بوده ولی هیچگاه شعار مردم و آن توده‌ای که به‌عنوان پیشتاز انقلاب می‌توان از آنها یاد کرد از روحانیون گرفته تا روشنفکرها اصلاً به این ایده نرسیده بودند که سلطنت باید از بین برود. آیا این پدیده را نمی‌توان به‌عنوان یک ویژگی خاص انقلاب اسلامی مطرح کرد؟ نقش حضرت امام در این‌که احساسات مردم را به این سمت سوق دهند چگونه بود؟**

○ این نکته در انقلابهای ایران، یک ویژگی به‌حساب می‌آید. اما نسبت به انقلابهای جهان، نه. این ویژگی خاص انقلاب اسلامی ایران نیست. یعنی انقلابهای دیگر هم ضدسلطنت و ضداستبداد بودند. اگر تجربه مشروطه نبود و اگر تجربه دوران مرحوم دکتر محمد مصدق نبود که فی‌الواقع نتوانست شاه را در محدوده قانون اساسی منضبط کند، این خواست شکل نمی‌گرفت. این تجربه تاریخی بود که ملت ایران و مشخصاً رهبری انقلاب را به این نتیجه رساند که دیگر هرگز با نظام حکومت شاهنشاهی نمی‌توان جامعه را اداره کرد.

صرفاً واژه شاه که موردنظر نبود بلکه مراد نظامی بود که به روش شاهنشاهی اداره می‌شود یعنی قدرتِ متمرکزِ نظارت‌ناپذیرِ غیرمسئول در مقابل مردم قرار داشت که در آن نظام شاه سایه خدا و فرهمند تلقی شده و سلطنت به‌عنوان ودیعه الهی به او سپرده شده باشد. این مقام غیرمسئول دارای قدرت فراوان، مطلق و نامحدود بود. مردم علیه چنین روش و منشی به‌پا خاستند. در تاریخ

انقلابهای ایران این اولین‌بار بود که شعار مقدس مرگ بر شاه به شکل سراسری بلند می‌شد، قبل از این هرگز چنین نبوده است. اما دربارهٔ نقش امام. خود حضرت امام هم همراه با مردم از این تجربه استفاده کردند. خود ایشان در کتاب ***کشف‌الاسرار*** که در ایام جوانیشان مرقوم فرمودند، به تناسب زمان اوائل دههٔ بیست آنجا پابه‌پای بقیه مردم همین مطلب را ذکر می‌کنند که روحانیت هرگز بدخواه ملت نبود و روحانیت نمی‌خواهد سلطنت را از بین ببرد و روحانیت نمی‌خواهد خودش حکومت را بدست بگیرد. پس از طی این مراحل بود که در این مقطع تاریخی این مردم و این رهبر به این نتیجه می‌رسند نظام سلطنت باید حذف شود. و نباید فکر کنیم که از آغاز یک طرح از پیش تعیین‌شده‌ای در کار بوده است. از قیام خرداد ۴۲ تا آغاز نهضت در ۵۶ خصلت شاه‌ستیزی در ادبیات حضرت امام بسیار بارز است و در سال آخر نهضت حضرت امام بحث از حذف نظام سلطنتی را صریحاً مطرح می‌کنند.

● درباره دین‌مداری انقلاب ما نکات قابل بحثی وجود دارد. از جمله این‌که برداشتهای متفاوتی از اسلام در جامعه آن روز وجود داشت. چطور شد که مردم انتخاب خاصی را در میان آنها به‌عمل آوردند؟

○ اشاره کردم که دین‌مداری به‌عنوان مهمترین خصیصه انقلاب ایران بوده است اما کدام دین و کدام قرائت از اسلام؟ چون می‌دانیم که تجربه ملت ما یک سابقه دیرینه ۱۴۰۰ ساله از اسلام دارد ولیکن در انتهای دههٔ پنجاه که انقلاب در شرف پیروزی بود، مردم قرائت‌های مختلفی از اسلام را در جامعه مشاهده می‌کردند اما از بین قرائت‌های مختلف یکی را برگزیدند، و آن قرائتی بود که حضرت امام(ره) بارزترین شخصیت آن بود. در آن زمان مراجع محترم دیگری هم در جامعه بودند اما چرا این اقبال از جانب مردم نسبت به ایشان انجام شد. این نکته بسیار قابل توجه است که در همان زمان آن قرائتی از اسلام که قرائتی متحجرانه و قشری‌گرانه بود هرگز پذیرفته نشد و کسی نمی‌تواند آن اندیشه را اندیشه انقلابی بداند. اسلام متحجر و یا اسلام قشری، اسلام انقلابی نبود. یا در همان زمان جریانهای حتی مبارزی وجود داشتند که کوشش کرده بودند اسلام را با بعضی از ایدئولوژیهای معاصر پیوند بزنند که از سوی جامعه و متدینین به‌عنوان التقاطی طرد شدند. پس اسلام التقاطی هم آن اسلام انقلابی موردنظر ملت نبود. تعبیر بسیار ظریفی که حضرت امام(ره) سالها بعد کردند؛ «اسلام ناب محمدی(ص)»، همان چیزی بود که مردم خواهان آن بودند. این قرائت از اسلام را می‌توان این‌گونه تعبیه کرد آن اسلامی مدار انقلاب قرار گرفت که شعار آن بازگشت به قرآن بود. شعارش قرآن در صحنه بود. شعارش بازگشت به سیره علوی بود. شعارش بازگشت به عصر پیامبر بود. فارغ از این اصول عام و قواعد کلّی در مجموع رهبران انقلاب، الگوی خاصی نه برای اداره جامعه و نه برای انقلاب در دست نداشتند. الگویی که رهبران ما برای حکومت داشتند و مردم آن را از جان و دل می‌فهمیدند این بود که ما می‌خواهیم روش امیرالمؤمنین علی(ع) را در جامعه پیاده کنیم. این یک کلمه بود اما یک دنیا معنا داشت. یعنی مردم همه از کوچک و بزرگ و پیر و جوان پای

منبرها، از طریق کتابها، علی(ع) را می‌شناختند. می‌دانستند علی(ع) یعنی عدالت، علی(ع) یعنی حریت، علی(ع) یعنی استقامت برای تحقق دین و معنویت. خوب، این موارد را حداقل در حد کلیات و نه در حد جزئیات، از انقلاب می‌طلبیدند. لذا ویژگی اصلی انقلاب ما دین‌مداری با قرائت علوی آن بود.

البته چند نکته قابل توجه هم هست که به‌تدریج آثارش مشخص می‌شود، از نکات قابل توجه انقلاب ما نداشتن یک الگوی مدون بود ــ البته این مختص انقلاب ما هم نیست ــ بسیاری از ابعاد نظری انقلاب ما در طول عمل انقلابی، تدوین شد. کلیاتی در ذهنمان بود همان کلیاتی که از کتاب و سنت گرفته بودیم اما جزییات آن بتدریج ساخته شد از قبل نه در ذهن رهبری انقلاب بود و نه در ذهن مردم. اما همگان، آن ضوابط کلی را در ذهن داشتند و جزئیات، برنامه‌ها و راهکارها به‌تدریج شکل گرفت. یکی دیگر این‌که ما کادر ساخته‌شده‌ای در انقلاب نداشتیم. درست است که هم تعداد قابل توجهی از روشنفکران بصیر و مسلمان در جامعه ما بودند و هم تعداد قابل توجهی از روحانیون روشن‌ضمیر که این هردو فی‌الواقع پیشتازان انقلاب بودند، اما در مجموع کادر انقلابی ساخته‌شده‌ای نبود و تکیه انقلاب بر توده مردم بود. این تکیه بر توده هم وجه مثبت دارد و هم می‌تواند وجه منفی داشته باشد. وجه مثبت آن، مردمی‌بودن انقلاب است و وجه منفی آن این است که از آفات به حساب می‌آید سقوط کردن به ورطه عوام‌زدگی و به اصطلاح توده‌ای‌شدن حرکتها است.

یکی از نکات قابل توجه در این انقلاب، مسئله جایگاه روحانیت است. در انقلابهای قبلی ما مانند انقلاب مشروطه یا نهضت ملی‌شدن صنعت نفت، هم روحانیت جایگاه خاص خود را داشته اما در این انقلاب این نقش بسیار چشمگیرتر بود. خود رهبری انقلاب که در متن عمل انقلابی حاصل شد، به شکل طبیعی هم بالا آمد، روحانی بود. اما این هرگز به این معنی نیست که انقلاب فقط توسط قشر روحانیت انجام گرفت، اقشار دیگر قطعاً در آن شریک بودند.

● منظور این است که انقلاب در انحصار هیچ گروهی نبوده و حضرت امام این جمله را به تعابیر دیگر دارند. در همین رابطه قولهایی از امام نقل شده است که در ابتدای انقلاب ایشان اظهار کردند، که ما (روحانیون) نمی‌خواهیم مسئولیت اداره کشور را داشته باشیم اما بعداً ایشان به دلایلی از این موضوع عدول کردند. فکر می‌کنید علت چه بود؟

○ آنچه که از جانب حضرت امام(ره) ابتدا ذکر می‌شد این بود که روحانیت وظیفه‌اش نظارت بر حرکت جامعه است و حتی این دیدگاه تا سال ۵۸ هم ادامه داشت. بعضی از نظریه‌پردازهای انقلاب ما مثل استاد شهید مرتضی مطهری عنوان کرده‌اند که غرض روحانیت از شرکت در انقلاب این نیست که سهمی را به‌عهده بگیرد، روحانیت به وظیفهٔ سنتی خودش اکتفا دارد و اصولاً وظیفه سنتی روحانیت همواره اصلاح و ارشاد جامعه بوده است. مرحوم آیت‌الله طالقانی هم که در سال ۵۸ به رحمت خدا رفت، نظرش همین بود یعنی در مجموع از استوانه‌های ابتدایی انقلاب را که در نظر

بگیریم و آنچه که در آن زمان به مردم ذکر می‌کردند، همه همین بود: نظارت، ارشاد و اصلاح جامعه، فی‌الواقع این مطلب توسط مردم هم به رسمیت شناخته شده بود و هنوز هم روحانیت در این شأن مورد پذیرش است. اما این‌که به ضرورتهایی یا در مقطع‌هایی روحانیت وارد صحنه‌های دیگری شد که فراتر از صحنه نظارت و ارشاد و اصلاح بود احتیاج به بررسی بیشتری دارد یعنی دخالت در اجرائیات برای چند صباحی ممکن است آثار مثبتی در یک مقطع کوتاه داشته باشد، اما اگر این حضور پررنگ بخواهد ادامه پیدا کند قطعاً آفاتی جدی خواهد داشت.

● اگر تصور کنیم که انقلاب پیروز نمی‌شد، فکر می‌کنید که چه حالتی اتفاق می‌افتاد؟

○ اگر انقلاب پیروز نمی‌شد قطعاً ما چنین تجربه گرانبهایی را به دست نمی‌آوردیم، هیچوقت متوجه نمی‌شدیم که «نسبت دین و سیاست» این مقدار پیچیده است. یعنی فی‌الواقع ما قبل از پیروزی انقلاب در بسیاری از مسائل خام برخورد می‌کردیم، انقلاب باعث پخته‌شدن بسیاری از آراء ما شد و اگر انقلاب پیروز نمی‌شد تجربه اسلامی مردم ایران این مقدار تعمیق نمی‌شد، از سوی دیگر اگر حتی انقلاب پیروز هم نمی‌شد به نظر من نهضت ادامه پیدا می‌کرد یعنی به این شکل نبود که با یک سرکوب و یا با یک کشتار جمعی همانطور که در ۱۷ شهریور هم انجام شد، نهضت پایان بپذیرد. البته اگر به این زودی انقلاب پیروز نمی‌شد حدس می‌زنم که آرمانهای انقلاب پخته‌تر می‌شد. کادرهای انقلابی اصیل‌تر می‌شدند.

ولی خدا را شکر می‌کنیم که انقلاب پیروز شد و این تجربه را شاهد هستیم. من قبل از انقلاب را به یاد می‌آورم، سالها یک واقعه قابل ثبت در جامعه اتفاق نمی‌افتاد اما امروز ما یقین داریم که اگر چند روز روزنامه‌ها را دنبال نکنیم احساس می‌کنیم که چندسالی عقب افتاده‌ایم، این سرعت تحولات از برکاتی است که خدا به ما در چنین زمانی تفضل کرده است.

● یکی از ویژگیهای انقلاب ما تراکم حوادث بسیار بزرگ در ظرفهای زمانی محدوده بوده است. این معلول چه عاملی است؟

○ انقلاب اسلامی ایران و نظامی که بعد از آن در ایران تأسیس شد ادعایش حداقل این بود که می‌خواهد یک نظم جدید در دنیا ایجاد کند. و «طرحی نو دراندازد»، این شروعی که کرد خود به خود با ستیز برخی از جوامع و دولتهای دیگر مواجه شد. کوششهایی کردند برای از بین‌بردن این اساس تازه. از سوی دیگر خود مردم ایران و دست‌اندرکاران امور هم هر روز تجربه جدیدی کسب می‌کردند. همیشه فشارها است که باعث شکوفایی می‌شود. یعنی اگر جوهر انسان اصیل باشد، در تنور حوادث تفتیده می‌شود و بروز پیدا می‌کند. حس می‌کنم که هم فشار بیرونی و هم عظمت اهداف متعالی این انقلاب هم توانایی این ملت برای خلق حوادث بزرگ می‌تواند از اسباب مسائلی باشد که شاهد آن هستیم. البته به شرطی که آن را قدر بدانیم.

● در مورد شعارهایی که در زمان انقلاب گفته می‌شد و بعد هم در تحولات بعد از انقلاب اهمیت خودش را به اثبات رسانید، چه نظری دارید و تحلیل شما از اصالت این شعارها چیست؟

○ یکی از خاطره‌های شیرین نسل من که جوانیش مصادف با انقلاب بود، در همین شعارهای خردمندانه‌ای است که در آن زمان انتخاب شد. ملت ما کلاً به‌واسطه غنای ادبیات فارسی و خوش‌ذوق‌بودن و متناسب با شرایط خاص، شعارها را انتخاب می‌کرد. شعارهایی کوتاه و بسیار پرمحتوی و کوبنده. شاید محوری‌ترین شعار انقلاب، این شعار اصلی همه ما یعنی «استقلال، آزادی، حکومت اسلامی» بود که در نزدیکی‌های پیروزی انقلاب به «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» تبدیل شد. این تغییر «حکومت اسلامی» به «جمهوری اسلامی» اختصاصاً توسط حضرت امام(ره) صورت گرفت که ایشان الگوی حکومت اسلامی را جمهوری اسلامی اعلام کردند. اما درواقع این شعار از درون مردم جوشیده بود.

واژه اول این شعار «استقلال» است که همان سلطه‌ستیزی است و یکی از ارکان اصلی انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دهد. رکن دوم این شعار «آزادی» است که استبدادستیزی است و آن انعکاس آرزوی دیرینه مردم است که رهایی از سلطهٔ حکومت خودکامه فردی و رهایی از تمرکز قدرت نظارت‌ناپذیر غیرمسئول در دست یک شخص بود. لذا در کنار این شعار باید حتماً به دومین شعار محوری یعنی «مرگ بر شاه» اشاره کرد. «مرگ بر شاه» مرگ بر یک فرهنگ بود. مراد از آن شاهی که مردم علیه او شورش کردند، همین خودکامگی بود یعنی این‌که مقدرات جامعه توسط یک فرد تعیین بشود و آن فرد در مقابل مردم مسئول نباشد و اختیاراتش هم اختیارات فراقانونی باشد و به هیچ ارزش دینی هم پایبند نباشد. این مجموعه را مردم «شاه» نام نهادند. معارضه با نظام و روش شاهی و شاهنشاهی یعنی معارضهٔ با تمرکز قدرت در یک شخص غیرمسئول و این نکته بسیار ارزنده‌ای بود که در آن زمان مردم به آن رسیده بودند.

دیگری طرح مسئله حکومت اسلامی بود «حکومت اسلامی» در آن زمان برای بسیاری از مردم ناشناخته بود. اما اجمالاً وقتی می‌گفتیم حکومت اسلامی یعنی چه؟ گفته می‌شد حکومت علی(ع). و مردم با این کلیات در مجموع تا حدودی قانع می‌شدند ولی لحظه به‌لحظه که پیش‌تر می‌آمدیم احتیاج بود که از این کلیات به جزییات بیشتری عنایت شود و در مجموع همین مسئله جمهوری اسلامی که توسط حضرت امام(ره) ایجاد شد. به سمبل خواست توده مردم تبدیل گشت. حضرت امام(ره) همواره از واژه حکومت اسلامی یا از واژه جمهوری اسلامی استفاده می‌فرمودند. از حضرت امام هنگامی که در پاریس بودند سؤال کردند که مرادتان از جمهوری اسلامی چیست؟ ایشان در چند مصاحبه مجزا، فرمودند که: «جمهوری به همان معنایی که همه‌جای دنیا جمهوری است. منتهی ما مقید به قوانین اسلامی هستیم.» این مطلب توسط مردم کاملاً هضم شد. بنابراین جمهوریت یعنی حکومتی که مبتنی بر مشارکت تمام مردم در تمامی سطوح باشد.

● یعنی مبتنی بر رأی مردم باشد؟

○ این رأی مردم حاوی نکته جالبی است. عده‌ای صرفاً رأی مردم را علت «محدثه» این حکومت می‌دانند. اما جمهوریت یعنی این‌که مردم هم علت «مُحدثه» حکومت هستند و هم علت «مُبقیه» آن،

یعنی علتی که باعث دوام و ابقاء حکومت می‌شود. اینطور نیست که مردم فردی را به قدرت رسانیده باشند و دیگر در تصمیمات مشارکت نداشته باشند. جمهوری یعنی این‌که مردم هم در به قدرت‌رسیدن مدیران جامعه دخیل هستند و هم در تصمیم‌های اصلی و کلان جامعه مشارکت دارند، و همهٔ مدیران جامعه منتخب مردمند و درمقابل مردم نیز مسئولند.

● در باره شعارهای دیگر انقلاب چطور؟

○ نکتهٔ دیگر در جمهوری اسلامی یا حکومت اسلامی، تکیه بر اسلامیت آن است که بارزترین ممیزه انقلاب ما بود. همه می‌دانیم رنگ انقلاب ما رنگ قرآنی است. رنگی که از پیامبر و امیرالمؤمنین گرفته شده است. لذا هرگز نمی‌توان اسلام را از این انقلاب جدا کرد. شعار دیگری هم که مردم داشتند مسئله عدالت بود. یعنی از محورهای اصلی انقلاب ما این بود که مردم از تبعیض‌های طبقاتی که در زمان طاغوت بود به فغان آمده بودند. این‌که امکانات جامعه در دست درصد بسیار محدودی از جامعه باشد، اما اکثریت مردم فقیر باشند برای مردم قابل پذیرش نبود. لذا به عقیده من شعارهای پنجگانه انقلاب این موارد است: «استقلال، آزادی، عدالت، جمهوریت و اسلام» این پنج رکن رکین انقلاب است. و بعد از گذشت هیجده‌سال که وارد سال نوزدهم می‌شویم، این پنج شعار هنوز به اصالت خودش باقیست و پنج رکن اصلی انقلاب ما را تشکیل می‌دهد. و جالب اینجاست که در شعارهای انتخابات مختلف اعم از انتخابات مجلس یا ریاست جمهوری، هنوز پاره‌ای از این شعارها را در مبارزات انتخاباتی مشاهده می‌کنیم.

● درباره نوع اسلام که خمیرمایه اصلی انقلاب ما بود، چه تفسیری از اذهان مردم وجود داشت؟

○ این اسلامی که در آن زمان ذکر می‌شد فی‌الواقع اسلام، قرآن، و نهج‌البلاغه بود. اما در مرحله بعدی انقلاب احساس می‌کنیم که قرآن و نهج‌البلاغه (البته نه قرائت قرآن و ظواهر آن، بلکه روح و محتوای قرآن، و نهج‌البلاغه) کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد و اسلام منحصراً در رساله عملیه و ظواهر فقهی محدود می‌شود. بی‌تردید در جامعه اسلامی باید ظواهر دینی هم رعایت شود اما منحصرکردن دین در رساله و فقه و ظاهر دیانت جفای به دین است. از شعارهای اصلی انقلاب این بود که جان انقلاب از پیامهای قرآن و نهج‌البلاغه بود. اگر می‌خواهد انقلاب جان‌دار بماند باید همانها ادامه پیدا کند یعنی پیامهای قرآنی و علوی ادامه پیدا بکند و تداوم یابد.

● بحث تداوم انقلاب را چگونه ارزیابی می‌کنید و آن را مشروط به چه عواملی می‌دانید؟

○ در جامعه‌شناسی سیاسی و شناخت انقلاب‌ها یک بحث ریشه‌دار وجود دارد که تداوم انقلاب به چه معنایی است؟ تداوم انقلاب فی‌الواقع بقای همان ارزشهایی است که انقلاب به‌خاطر آن صورت گرفت. تا زمانی که آن ارزشها درجامعه ما نهادینه نشده باشد، باید گفت انقلاب ادامه دارد. اگر بعضی مراد از انقلابی‌بودن را این می‌دانند که همواره مانند ابتدای نهضت با هر نوع قانونمداری، شور و خشونت به ستیز برخیزند، و اگر کسی انقلابی‌بودن را در معارضه با قانونی‌بودن می‌یابد، بداند این فی‌الواقع همان ضرب‌المثل معروف است که می‌گوید «یکی بر سر شاخ بن می‌برید» است. این‌گونه

دوستی با انقلاب، دوستی خاله‌خرسه است. یعنی عملاً بزرگترین ضربه به انقلاب است. در آلمان چند دهه پیش بر موج دمکراسی، براساس همین تلقی فاشیسم برسر کار آمد. در مجموع تداوم انقلاب قطعاً با قانون‌ستیزی نخواهد بود اگر قوانینی تدوین کرده باشیم که ارزشهای انقلاب را نهادینه کرده باشد، قطعاً تداوم انقلاب به تحقق همین نهادها در جامعه ماست. ولیکن بی‌شک هرچند سالی، هرچند دهه‌ای، لزوم تجدیدنظر در این نهادها حاصل می‌شود و این توسط پیشروان، متفکرین، روشنفکران بصیر و دین‌دار جامعه است. هرچند زمانی در این نهادهایی که تأسیس کرده‌اند بازبینی و تجدیدنظر کنند و آنها را متناسب با فضای جامعه و نیازهای تازه بازسازی کنند. در انتها اگر نسل روشنفکر و پیشتاز انقلاب ما متوجه ضرورت‌های روز و مقتضیات زمان و مکان باشد، هرگز نیازی به دورزدن قانون نخواهد بود. اما اگر نسل پیشتاز ما غافل و خفته باشد قطعاً چه‌بسا بعضی از نسل باقیمانده انقلاب احساس مسئولیت کنند و بخواهند با نوعی سطحی‌نگری از طرق غیرقانونی به زعم خود انقلاب را پیش ببرند. به‌طور خلاصه، تداوم انقلاب به همان حاکمیت آن ضوابط ارزشهاست که آن ارزشها را هم باید در نهادهای قانونی نهادینه و محقق کرد.

● **مسائل مهم و مبرم انقلاب به‌خصوص در شرایط حاضر چیست؟**

یکی از مسائل مهم این است که می‌باید به تجربه بشری و عقل جمعی بهای بیشتری داد و نکته اولی که در هیجدهمین سال انقلاب می‌خواهم روی آن دست بگذارم این است که تدبیر جامعه بدون توجه به تجربه بشری، ممکن نیست. اگر کسی فکر می‌کند صرفاً با رجوع به دین بدون به‌کارگرفتن عقل بشری و عقل جمعی، می‌تواند جامعه را اداره کند، نه دین را شناخته است و نه علوم بشری را درک کرده است. آن عبرتی که در قرآن کریم و یا در روایات شریف از جمله نهج‌البلاغه بر آن تأکید فراوان رفته است، آیا جز درس‌آموزی از تجربه دیگران است؟ یعنی این‌که مطالعه کنیم که دیگران چگونه پیش رفته‌اند، نقاط مثبت آنها را بگیریم، نکات منفی آنها را هم حذف کنیم. ما به تجربه دریافته‌ایم که در شرایط مشابه تصمیم‌های مشابهی گرفته‌ایم. آیا کسی می‌تواند این موضوع را انکار کند؟ فرضاً ما با کشوری مانند کره شمالی که نه دین ما و نه آئین ما را دارد، امروز در بسیاری از مسائل اشتراک بیشتری داریم تا عربستان سعودی، این مشخص می‌کند که مسائلی هم وجود دارد که فارغ از دین، عقلانی است. مبتنی بر تجربه بشری است. در مسائل اقتصادی امروز می‌بینیم که برای مهار تورم می‌توانیم از الگوهای فراوانی استفاده کنیم. مهم این است که این الگوها خلاف شرع نباشد. مهم این است که این الگوها بتواند اهداف دین ما را محقق کند اما روش آنها یک روش عقلانی است. ما نباید به بهانه دینی‌بودن، خودمان را از تجربه بشری محروم کنیم. هرگز دین چنین دستوری به ما نداده است. اگر کسانی قصد دارند تنبلی عقلی خود را در پشت سایه دین‌پناهی مخفی کنند، به راه باطلی رفته‌اند. این نکته اولی است که بسیار اهمیت دارد.

نکته دومی که به‌نظر می‌رسد تذکر آن مفید باشد این است که دین اسلام قطعاً به مسائل اجتماعی نظر دارد. اما دین صرفاً نیامده است تا جامعه را به سامان برساند. دین برای رفع نیازی بالاتر از این

آمده است. این فی‌الواقع هدفی بسیار نازل است. آن غرض اصلی این است که انسان سرگشته امروز بعد از رسیدن به رفاه مادی یک گمشده‌ای دارد و آن گمشده را هیچ‌چیز غیر از دین نمی‌تواند به انسان بازگرداند. اگر ما دین ما را به اصطلاح در سیاسی‌کردن و اجتماعی‌کردن منحصر کنیم، عملاً باعث می‌شود که دین را از نقش اساسی آن که انسان‌سازی، تحول درونی به سمت خداگرایی است دور کنیم تکیه بر این موضوع امر بسیار مهمی است.

مورد سوم این‌که امروز فی‌الواقع فضای بسیار مناسبی برای تبلیغ، رشد و شکوفایی اسلام پیش آمده است. اسلام را در فقاهت و ظاهر شریعت که خود لازم هستند، خلاصه نکنیم. اگر کسی بیاید اسلام را صرفاً در ظاهر شریعت خلاصه بکند و به باطن دیانت کم‌اعتنایی بکند خسارتهای جدی برای دین خواهد داشت. در نظر داشته باشید که امروز جامعه‌ای مثل افغانستان یا عربستان سعودی پیش روی ماست. این کشورها شاید به ظاهر شریعت زیاد اعتنا کنند اما همه ما اذعان می‌کنیم که باطن دیانت در جامعه عربستان یا افغانستان کشته یا مجروح شده است، اگرچه این مطالب را در پناه قرائت قرآن، اقامه نماز و تفکیک جامعه زنان از مردان، حجاب و همانند اینها دنبال می‌کنند. اگر ما ظاهر شریعت را با باطن دیانت عجین و توأم نکنیم، فی‌الواقع به دین جفا کرده‌ایم.

مورد چهارمی که به‌عنوان یکی از مبرم‌ترین مسائل انقلاب می‌شود بر آن تأکید کرد این است که از اسلام قرائتهای مختلفی ممکن است وجود داشته باشد و این قرائت هم از جانب متفکرین اصیل اسلامی ارائه شده است. یعنی شما هرگز نمی‌توانید بگویید عرفا اسلام را غلط می‌فهمیدند و فلاسفه درست می‌فهمیدند یا فلاسفه درست می‌فهمیدند و فقها غلط می‌فهمیدند. همیشه در جامعه ما قرائت‌های مختلف و تلقی‌های مختلفی از اسلام بوده است. اگر ما بخواهیم یک قرائت را قرائت رسمی بنامیم و قرائت‌های دیگر را کلاً ممنوع کنیم، این عملاً باعث تضعیف اسلام خواهد شد. تقویت بُعد دینی جامعه به این است که ما اجازه ارائه قرائت‌های مختلف را در چهارچوب‌هایی که دین مشخص کرده و قانون مشخص می‌کند، بدهیم. به بیان دیگر تا این قرائتها در یک تعاطی آزاد فکری، در یک فضای فکری با هم به دادوستد ننشینند، گوهر اسلام به‌خوبی شناخته نخواهد شد.

نکته پنجم این‌که از جمله شعارهای اصیل انقلاب آزادی بود ما ظاهراً در مورد استقلال و در عدالت قدمهای جدی‌ای برداشتیم هرچند در مورد آنها هم کار فراوانی باید انجام دهیم، اما عنایت بیشتر به رکن آزادی در جامعه کاملاً لازم است. آزادی یعنی این‌که مخالف من، حق ابراز عقیده خود را در چهارچوب قانون داشته باشد. و مخالفت قانونی باشد. اگر ما مخالفت را در چهارچوب قانون به رسمیت نشناسیم، عملاً نهادهای اصیل انقلاب را زیر سؤال برده‌ایم و جامعهٔ مدنی را سست کرده‌ایم. کاری که در شرایط حاضر بیشترین بها را باید به آن بدهیم این است که مقدمات تأسیس جامعهٔ مدنی اسلامی را فراهم نمائیم جامعه مدنی اسلامی جامعه‌ای است مدنی با رعایت ارزشهای اسلامی و انصافاً شرایط مهیای تأسیس چنین جامعه‌ای است. اسلام جز در پناه آزادی رشد نمی‌کند و شکوفا نمی‌شود. اگر می‌خواهیم شاهد شکوفایی اسلام در زمان خودمان باشیم باید به مسئله آزادی بهای بیشتری بدهیم.

● **یعنی شما در بین سه عنصر استقلال، آزادی و عدالت، فکر می‌کنید کدامیک احتیاج به رشد و تقویت و حمایت بیشتری دارند؟**

○ همه اینها لازم است. اما ما به آزادی تاکنون عنایت رسماً کمتری شده است. به این صورت که دیگر موارد را مقدم بر آزادی دانسته‌اند. فرض کنید اگر کسی شعاری بدهد که به‌نحوی سلطه اجنبی از آن برداشت بشود، واقعاً در جامعه مطرود می‌شود و واقعاً هم باید بشود، اما اگر کسی علیه آزادی سخن بگوید یا طراحی و عمل کند آیا در جامعه مطرود می‌شود؟! به جرأت می‌توانیم بگوئیم، نه. یعنی این‌که می‌بینیم در سال نوزدهم انقلاب شعارهای عدالت و استقلال هنوز دنبال می‌شود اما در مسئله آزادی هنوز به یک اجماع نظر و اتفاق نظر نرسیده‌ایم و بعضی در بلندگوهای رسمی این رکن انقلاب را مخدوش می‌کنند.

● **پس می‌توانیم موضوع را به این نحو بیان کنیم که استقلال و عدالت نهادهای مشخصی دارند یعنی اگر مخالف استقلال حرکتی شود بروز آن مشخص است اما در مورد مسئله آزادی تعبیر و تفسیرهای فراوانی دارد. آیا فکر می‌کنید علت، تفاوتهای فکری است؟**

○ البته این هم یک علت آن است ولی مسئله آزادی مهم‌تر از اینها است و می‌تواند موضوع بحث مستقلی باشد و این‌که چرا این مقدار ما نسبت به این رکن اصلی انقلاب بی‌عنایتی کرده‌ایم، جداً قابل تأمل است.

● **چگونه می‌توان با نسل جدید انقلاب ارتباط ذهنی و فکری مناسب برقرار کرد؟**

○ مراد ما از نسل جدید نسلی است که از سال ۱۳۵۰ شمسی به‌بعد متولد شده است، یعنی یا بعد از انقلاب متولد شده یا وقت انقلاب شش هفت‌ساله بوده است. این نسل فی‌الواقع تجربه نسل قبل را ندارند. نسل قبل دوران ستم‌شاهی را دیده بود. سیطرهٔ اجنبی را دیده بود. سیطرهٔ فرهنگی غرب را لمس کرده بود لذا امروز وقتی که گفته می‌شود باید با جهانخوارگی و زیاده‌طلبی آمریکا مبارزه کرد، باید با اسرائیل ستیز کرد، اسیر فرهنگ غربی نبود. نسل اول کاملاً با گوشت و پوست خودش این موضوع را لمس می‌کند. اما نسل دوم این موارد منفی و خطرناک را لمس نکرده لذا مسائل نسل گذشته برای نسل جدید تا حدودی مبهم یا کم معناست.

علاوه بر این، نسل جدید همواره مواردی را از نسل قبل مشاهده کرده احیاناً از مسئولان دوگانگی در عمل و مواضع مشاهده کرده لذا بسیاری از مسائل را به‌سادگی از ما نمی‌پذیرد. با این نسل باید صادقانه سخن گفت. اولین وظیفه‌ای که ما نسبت به نسل جدید داریم این است که زبان آنها را درک کنیم و اعتماد آنها را جلب کنیم، در کارها آنها را مشارکت دهیم. چون این نسل حاضر نیست صرفاً مطیع باشد. این نسل آمده است تا با ما گفت‌وگو کند. اما این‌که صرفاً شنونده فرامین و رهنمودهای ما باشد، چیزی نیست که این نسل بپذیرد. در مجموع موضوع حساس و بسیار مهمّ است. مسئله‌ای که عنایت جدی می‌طلبد. این است که نسل انقلاب دین را در ستیز با دولت وقت یافته بودند. ولی نسل جدید دین را همواره از مجاری رسمی دیده است. تلقی این نسل از دین تلقی

خاصی شده است پس باید کوشش کنیم که هرگز دین در ذهن نسل جوان ما تبدیل به دین دولتی و رسمی نشود که اگر چنین بشود این دفن‌کردن دین است. می‌شود به دین دولتی دیندار بود و ظاهراً مفسده و معصیت هم انجام داد، چون باطن چنین دینی یک باطن دین‌دارانه نیست. نوعی نفاق پنهان و ریای رسمی دیانت واقعی را چون خوره تهدید می‌کند. در مجموع، این نسل نسبت از بعضی کلیشه‌های ارائه‌شده گریزان است ما باید بتوانیم در مقابل کلیشه‌هایی که این نسل احیاناً از آن گریزان است، آن اسوه‌های اصیل دینی را ارائه کنیم و با خلوص و صداقت و صفا با نسل جدید برخورد کنیم تا بتوانیم اعتماد آنها را بخود جلب کنیم و گذشته نسل قبل را با آینده بهتر این نسل پیوند دهیم. یکی از مسائلی که باید به آن توجه کنیم آشنایی نسل دوم انقلاب با تاریخ انقلاب است به تجربه دیده شده که هرسال که تاریخ انقلاب را نوشتیم مسائلی را که در سالهای بعد رخ داده با توجه به مسائل قبلی بزرگ و کوچک کرده‌ایم و این پیش روی نسل انقلاب هم انجام می‌گیرد. لذا خود به‌خود باعث می‌شود که اعتماد آنها از ما سلب شود و بسیاری از تبلیغات کلیشه‌ای هم به‌جای این‌که اثر مثبت داشته باشد، اثر سوء برجای می‌گذارد اگر ما بتوانیم آن ارزشهای انقلابی را به نحوی به جامعه ارائه کنیم که به دافعه نیانجامد، کار بسیار مثبتی انجام گرفته است.

● **یکی از ویژگیهای انقلاب، جهانی‌بودن آن است، به نظر شما کدام ویژگی انقلاب است که توانسته است تا این حد در خارج، خصوصاً در کشورهای اسلامی نفوذ داشته باشد و دارای جایگاهی ویژه شود؟ آیا انقلابهای دیگر هم، چنین ویژگی داشته‌اند؟**

○ انقلاب ما به‌خاطر این‌که تکیه‌اش بر ارزشها و اهداف اسلامی است، هیچ مسلمانی نمی‌تواند این پیامها را بشنود و از کنار آن بی‌تفاوت بگذرد. وقتی طنین ملکوتی «الله اکبر» بلند می‌شود هر مسلمانی دلش به لرزه می‌افتد و وقتی که یک انقلاب به‌نام مبارک «الله اکبر» شروع شود و قصدش اعتلای کلمة الله است، باید مسلمان نباشی تا در مقابل این شعار تعظیم نکنی. لذا بسیار طبیعی و منطقی است که هر مسلمانی در هر جای دنیا پیامهای ما را می‌شنود، این امر را بازگشت به اسلام اصیل تلقی کند و اگر موفقیتی در نفوذ انقلاب اسلامی در خارج از مرزهای ایران بوده، فی‌الواقع همین پیام معنوی آن بوده است. ضمناً در کنار این تبلیغات مثبت، اگر ما بتوانیم تبلیغ مثبت دیگری را نیز ضمیمه کنیم، یعنی ساختن جامعه پیشرفته و توسعه‌یافته متکی و مبتنی بر این آرمانهای اصیل، جامعه‌ای که در آن از فقر، جهل، بی‌سوادی، بی‌عدالتی، استبداد، ظلم و عقب‌افتادگی اثری نباشد و پیشرفت مادی رابا عمق معنوی عجین کرده باشد. قطعاً این تأثیرات دوچندان خواهد شد یعنی دیگر آن اثری که دشمنان انقلاب احیاناً تبلیغ می‌کنند بی‌اثر و خنثی خواهد شد.

چالشهای نظری در باب اهداف انقلاب اسلامی[1]

● راجع به «اهداف انقلاب» تحلیل‌های متفاوت و گاه نسبتاً متضادی در جامعه ارائه می‌شود. برخی معتقدند انقلاب مقوله‌ای بیرونی بوده و هدف آن را نیز از بیرون طراحی کرده‌اند. مطابق این نظر، بیگانگان و اجانب طراح اهداف انقلاب بوده‌اند. ما به دلیل واهی‌بودن این دیدگاه آن را کنار می‌گذاریم. بنابر دیدگاه دوم، انقلاب مقوله‌ای درونی است و اهداف یا انتظارات از آن نیز از درون برخاسته است. قائلان به این دیدگاه در مورد این‌که هدف از وقوع انقلاب چه بود، تفاسیر متفاوتی دارند. عده‌ای معتقدند انقلاب پاسخی بود به استبداد حاکم بر جامعه و هدف اصلی آن جستجوی راهی برای کسب آزادی بود. بعضی انقلاب را پاسخی یا راهکاری برای گریز از نابسامانیهای اقتصادی و شکافهای عظیم طبقاتی می‌دانند و جستجوی عدالت را هدف اصلی آن درنظر می‌گیرند و پاره‌ای دیگر هدف اصلی انقلاب را نیاز به قطع دست اجانب و بیگانگان از کشور تلقی می‌کنند. واقعیت این است که در مراحل اولیهٔ انقلاب بسیاری از افراد این اهداف را جزئی از هدف کلان حاکمیت اسلام می‌دیدند. تلقی آنان این بود که با حاکمیت اسلام، هم استقلال تأمین می‌شود و هم آزادی و عدالت؛ حصول همهٔ این اهداف را نیز برای تعالی معنوی انسان لازم می‌دیدند. اتحاد، یکپارچگی و انسجامی که در اوایل در مورد اهداف انقلاب وجود داشت کمرنگتر شده و طی چندسال گذشته نظریات متعارضی در این مورد از جانب بعضی از جریانهای بیرونی ارائه شد و شاید برخی موضعگیری‌های درونی هم به این تعارضها دامن زد. آیا اولویتی بین اهدافی که ذکر شد وجود دارد؟ آیا این اهداف با هم قابل جمع هستند؟ آیا می‌شود هریک از این اهداف را به یکی از جریانهای مؤثر در انقلاب نسبت داد؟ آیا می‌توان گفت هریک از این اهداف در مقطعی از انقلاب موردنظر بوده و در مقطع دیگر کنار گذاشته شده است؟

○ این سؤال، سؤال بسیار مهمی است. سؤال به شکل دقیقتر این است که آیا اهدافی که برای انقلاب برشمردید؛ یعنی آزادی، استقلال، عدالت و اسلام، از آغاز انقلاب تاکنون در یک مسیر و به یک معنا بوده‌اند یا احیاناً از مسیر و معنای خود منحرف شده و عدول کرده‌اند؟ این مسئله خاص انقلاب ایران نیست و در انقلابهای دیگر هم قابل بررسی است، و بنابر آن دو دیدگاه در جامعه شکل گرفته است: دیدگاهی که قائل است آنچه در جامعه رخ می‌دهد در راستای همان اهداف اولیه انقلاب است و

---

۱. بیانات مطرح‌شده در میزگرد چالشهای نظری در باب اهداف انقلاب اسلامی؛ فصلنامهٔ متین، شمارهٔ ۱، تهران، زمستان ۱۳۷۷.

دیدگاه دیگری که معتقد است آنچه در جامعه رخ می‌دهد با اهداف اولیه انقلاب سازگاری ندارد ــ البته ممکن است این دو دیدگاه در کنار موضع اصلی خود مفاهیم مختلف فکری دیگری چون عدالتخواهی، آزادیخواهی، استقلال‌طلبی و یا اسلام‌خواهی را، که مبتنی بر حاکمیت دین و شریعت و ارزشهای اسلامی باشد، بپرورانند.

برای بررسی این موضوع ابتدا باید دو زاویه در بحث مشخص شود: اولاً بررسی کاملی در مورد وضعیت موجود در جامعه، در خصوص آزادی، عدالت، استقلال و اسلام صورت پذیرد. در حال حاضر، این مفاهیم در جامعه ما چه معنایی دارند؟ در جامعه چقدر آزادی هست؟ در چه زمینه‌هایی به استقلال رسیده‌ایم؟ وضعیت عدالت اجتماعی چگونه است؟ و چه نگرشی نسبت به دین در جامعه وجود دارد؟ آیا ظواهر دین اهمیت اساسی دارد؟ یا معنویت و باطن دین نقش اصلی را ایفا می‌کند؟ ثانیاً، بررسی کاملی در مورد این محورها و معنای آنها در اوایل انقلاب انجام گیرد. این‌که پیشگامان انقلاب چه برداشتی از این محورها داشتند، و به‌طور مشخص نظر مرحوم امام‌خمینی در این موارد چه بود که مردم تا این حد شیفته افکار ایشان شدند؟ یا حتی چه تلقی از اسلام در آن زمان ارائه می‌شد؟ مقایسه این دو زاویه از بحث ما را یاری خواهد کرد تا به صورت منطقی‌تر به نتیجه برسیم که آیا وضعیت فعلی جامعه و اعتقادات آن ادامه منطقی وضعیت قبلی است یا احیاناً کم و بیش از آن منحرف شده و به گونهٔ دیگری پیش رفته است. حال، در پاسخ به پرسشی که مطرح شد ابتدا به اسلام اشاره می‌کنم، هرچند که نمی‌توان اسلام را به‌طور مجزا و بدون درنظرگرفتن معیارهای دیگر به‌طور شفاف بررسی کرد. برداشتی که در آن زمان از اسلام و بویژه اسلام سیاسی مطرح بود چه بود؟ هم نحوهٔ برداشت مردم مهم است و هم نحوهٔ برداشت رهبران دینی.

برای مطالعهٔ دقیق‌تر باید ببینیم معیار و مقیاسی که آنان برای تشخیص عملکرد دینی درنظر گرفتند چه بوده است؟ به‌نظر می‌رسد که شخصیت امام علی(ع)، که تجسم اسلام و قرآن بود و مردم همهٔ آمال و آرزوهای دینی خود را در او می‌دیدند، مقیاس اصلی آنها برای درک اسلام بوده است. به همین دلیل اگر ابهامی در زمینه‌ای، مثلاً رهبری دینی، پیش می‌آمد که برای جامعه قابل فهم نبود با ارجاع آن به حکومت علوی آن را حل می‌کردند. بدین‌ترتیب، امیرالمؤمنین(ع)، واسطه‌ای بود که مردم از سلوک ایشان به‌سادگی درک می‌کردند که حکومت دینی چیست و رهبر آن چگونه باید باشد و چه اسلامی را پیاده کند. شخصیت حضرت علی(ع) برای مردم ما شناخته‌شده بود و او را مظهر عدل می‌دانستند، کسی که به هیچ‌وجه زیر بار غیر نرفت و همیشه حرّ و آزاد بود، و به همین دلیل او را «ابوالاحرار» لقب دادند.

اسلامی که قبل از انقلاب در منابر تبلیغ می‌شد، در شعارها طلب می‌شد و در اطلاعیه‌های مختلف مرحوم امام به مردم ابلاغ می‌شد، به بیان ساده «اسلام نهج‌البلاغه‌ای» بود. البته آن زمان به‌وضوح در مورد رابطهٔ اسلام با رأی مردم نظری داده نمی‌شد و بعدها حضرت امام به‌تدریج در این زمینه بیشتر صحبت کرده و به بعضی از مسائل مرتبط اشاره کردند.

حضرت امام در ۲۲ مهر ۱۳۵۷ برای اولین‌بار در مصاحبه با **فیگارو** واژهٔ جمهوری اسلامی را در عرف سیاسی دینی به‌کار بردند. پس از این اعلام، سؤالات انبوهی در مورد حکومت جمهوری اسلامی مطرح شد و از پاسخهایی که امام به این پرسشها می‌دادند می‌توان بهترین راهنماییها را برای ادامهٔ بحث فعلی به‌دست آورد. ایشان ضوابطی را برای اسلام و جمهوری اسلامی ذکر کردند که رجوع به آرای مردم و جایگاه مردم در حکومت، مطابق آن ضوابط مشخص می‌شود. مثلاً وقتی از ایشان می‌پرسند مراد شما از جمهوری اسلامی چیست؟ امام پاسخ می‌دهند، مراد از جمهوری همان معنایی است که در همه‌جای دنیا استعمال می‌شود و مراد از قید اسلامی این است که ضوابط دینی باید در این جامعه رعایت شود. این تلقیِ شاخصترین چهرهٔ انقلاب اسلامی از جمهوری اسلامی است. از این زمان به بعد رجوع به رأی مردم در تمام سطوح مطرح می‌شود. آنچه گفتم تصویری از امری است که در ابتدای انقلاب رخ داد. حال که بیست‌سال تمام از استقرار نظام جمهوری اسلامی می‌گذرد، برخی از نظریه‌پردازان اصلی که در بخشی از مراسم نماز جمعهٔ پایتخت جمهوری اسلامی صحبت می‌کنند، طوری دربارهٔ دین و حکومت دینی و جمهوری اسلامی سخن می‌گویند که دیدگاهشان در این موارد با دیدگاه و تصویری که در ابتدای انقلاب وجود داشت بسیار متفاوت است.

اگر نام اسلام دوران اولیهٔ انقلاب را «اسلام نهج‌البلاغه‌ای» بگذاریم می‌توان نام اسلامی را که در حال حاضر برخی جریانها برآن تأکید می‌کنند «اسلام رساله‌ای» گذاشت. در اسلام رساله‌ای تأکید بیشتر بر عمل به ظواهر شریعت و احکام فقهی است. گویی رساله‌های عملیه تجسم اسلام کنونی هستند. یکی از نکاتی که در اسلام این دو دوره با هم تعارض دارد، نقش مردم در حکومت اسلامی است. همان‌طور که گفتم، حضرت امام در آن دوران بسیار بر رجوع به آرای مردم در تمامی سطوح تأکید می‌کردند اما در حال حاضر بیشتر بر ارتباط حکومت با خدا تأکید می‌شود تا آنجا که یکی از نظریه‌پردازان در آذر ۱۳۷۷ اعلام می‌کند که رهبر می‌تواند رئیس‌جمهور را رسماً خود منصوب کند. تفاوت این دو نظریه از زمین تا آسمان است.

امام در خرداد ۱۳۵۸ در جمله‌ای بسیار پرمعنا اعلام کردند: «میزان رأی مردم است» و در بیانات دیگرشان هم مکرراً این نکته را یادآور می‌شدند. البته امام توجه داشتند که رأی مردم هنگامی میزان است که با شرع منافات نداشته باشد.

در حالی که در دهه دوم انقلاب ذکر می‌شود که مردم موظفند رأی خود را با نظر ولی‌امر منطبق کنند. فاصلهٔ جملهٔ امام با تلقی جدید که اگر نظر عموم و اکثریت با نظر ولی‌فقیه متفاوت باشد نظر عموم معتبر نیست، فاصلهٔ انتخاب عمومی تا انتصاب شخصی است. این که ریشه‌های این تغییر چه بوده و چه شده که ما از آن تلقی به این برداشت رسیدیم، مسئله‌ای به‌غایت قابل تأمل است.

● **در بیاناتتان از واژهٔ «ولی» استفاده کردید. یکی دیگر از مواردی که به‌نظر می‌رسد در مورد آن اختلاف تفسیر وجود دارد همین کلمه است. حضرت امام(س) از این واژه استفاده کردند و در حال**

حاضر به تفصیل در مورد آن صحبت می‌شود. آیا اختلاف برداشتی که از سخنان امام و تفسیرهای فعلی استنباط می‌شود به همان بحث اجمال و تفصیل برمی‌گردد یا معنا تغییر کرده است؟ البته در خصوص بعضی از مواردی که حضرت امام(س) مطرح کردند اختلافی به‌نظر نمی‌رسد مثلاً در مورد جمهوری اسلامی، الان هم هیچ‌کس مدعی نیست که غیر از اسلام چیزی می‌گوید و در مورد جمهوری اسلامی بحثی پیش نمی‌آید.

○ در مورد موضوع اولی که مطرح فرمودید به نظر من بحث اجمال و تفصیل نیست و تغییر در معنا رخ داده است. در مورد موضوع دوم هم می‌پرسم اگر آنچه قبل از انتخابات جمهوری اسلامی به‌نام جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی به مردم عرضه شد به همین شفافیت و تفسیری بود که امروزه عرضه می‌شود، آیا مردم باز هم آن را می‌پذیرفتند؟ من به‌طور یقین پاسخ می‌دهم: مردم نمی‌پذیرفتند و قراین و شواهد متعددی برای این پاسخ قطعی خود دارم.

پاره‌ای از آرائی که امروزه با عنوان حکومت دینی در جامعه مطرح می‌شود در حدّی با آرای حضرت امام در سالهای ۵۶ـ۵۸ تفاوت دارد که اگر اینها را در آن زمان ارائه می‌کردند با اقبال مردم مواجه نمی‌شد. اینطور نیست که صرفاً عبارت جمهوری اسلامی را بگوییم و تصور کنیم همه از آن یک معنا را مراد می‌کنند. منظور از اسلام در عبارت جمهوری اسلامی چیست؟ شاخصترین جمله و ضابطه‌ای که امام برای تشکیل جمهوری اسلامی بیان کردند، در جملهٔ «میزان رأی مردم است» متجلی است. امام معتقد بودند که همهٔ ارکان نظام باید با این رأی انتخاب شوند.

البته ضوابط دیگری را هم مطرح کردند که من با دقت از لابه‌لای آرای ایشان استخراج کرده‌ام[1] و اگر لازم باشد می‌توان در مورد تک‌تک آنها بحث کرد.

دیگر نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی هم برداشتشان از جمهوری اسلامی همین بود که امام می‌فرمودند. مثلاً استاد شهید مطهری از جملهٔ شخصیتهای نادری بود که هم امام کاملاً او را تأیید کردند و هم رهبر فعلی آرای او را مبنای نظری نظام جمهوری اسلامی اعلام کرده است. شهید مطهری قبل از همه‌پرسی جمهوری اسلامی در تلویزیون مصاحبه‌ای داشتند که پخش شد و در کتاب ***پیرامون انقلاب اسلامی*** هم چاپ شده است. در این مصاحبه از ایشان پرسیدند جمهوری اسلامی چیست؟ شهید مطهری پاسخ داد، حکومتی که رئیس آن توسط مردم برای مدت موقت انتخاب شود و برمبنای اسلام بر جامعه حکومت کند. تفاوت این دیدگاه، با دیدگاه امروز به نظر من انصافاً جدی است.

● در مورد اهداف انقلاب وکیفیت تحول آن نظریات متفاوتی بیان شده که با نظر شما تفاوتهایی دارد.

○ بله، دست‌کم دو نقد در مورد آنچه اشاره کردم قابل بحث است. یکی اینکه، اهداف انقلاب ابتدائاً

---

۱. رجوع کنید به کتاب **حکومت ولایی**، ص ۱۷۲ـ۱۷۵ (نشرنی، تهران، ۱۳۷۷).

به صورت کلی است و بعد به شکل طبیعی دچار تفسیرهای متعدد می‌شود. درواقع، اهداف بعدی طبعاً با هدف کلی اول تفاوت دارد، اما تفسیر دیگری از همان هدف ابتدایی است. دیگر اینکه، به‌جای آنکه هدف انقلاب را در شعارهایی که رهبر انقلاب و مردم می‌دادند جستجو کنیم؛ آن را در جای دیگر مثلاً در پژوهشهای جامعه‌شناختی یا هرمنوتیک و مانند اینها دنبال کنیم.

احترام به هر دو دیدگاه معتقدم که اگرچه هردو به وجهی صحیح هستند؛ اما توجه به وجوه دیگر برخی ابهامات را رفع می‌کند. آیا تلقی مردم در زمانی که شعارها از سوی رهبر انقلاب به مردم ابلاغ می‌شد و مردم هم به‌دنبال این تلقی برعلیه رژیم سابق شعار می‌دادند و خواسته‌های خود را به صورت کتبی و شفاهی اعلام می‌کردند، این بود که به آنچه امروز رسیده‌ایم برسیم؟ یا آنها اصول راهنمایی بودند که ما هنوز هم باید دنبال کنیم؟ درست است که آن اصول تا حدی کلی بودند اما کلیت تا این حد نیست که هرکس از اهداف اولیه انقلاب یک تفسیری بدهد و ما هم بگوییم این تفسیر هم طبیعی است و این هم می‌توانست مطرح بشود. فاصلهٔ بین دیدگاههای اول انقلاب و دیدگاههایی که امروز از طرف بعضی از ارباب قدرت مطرح می‌شود در حدّی است که بسیار مستبعد است که بگوییم کلیت تا این حد است که هردو را در ذیل خودش جای می‌دهد. دو نظام سیاسی متفاوت از این دو دیدگاه به‌وجود می‌آید: یک نظام مردم سالار دینی و یک نظام یکه‌سالار دینی. ما نمی‌توانیم بگوییم هردوی اینها از کلام رهبر انقلاب و از شعارهای مردم به‌دست می‌آید و آنچه در حال حاضر می‌بینیم به‌سادگی تفسیر چیزی است که قبلاً گفتیم. این امر پذیرفتنی است که شعارها در ابتدا کلی بود، ولی نه تا آنجا که فاصلهٔ تفسیر از آن بین استبداد و یک جامعه باز باشد. فاصلهٔ این دو جامعه بسیار گسترده است. من بعید می‌دانم که امکان استخراج این دو دیدگاه از آرای امام و شعارهای مردم وجود داشته باشد. بعضی نکات کاملاً واضح هستند، وقتی حضرت امام آن زمان می‌فرمایند (این مطلب در **صحیفهٔ نور** هم آمده است)، که در ایران همهٔ احزاب، حتی حزب کمونیست، آزاد هستند و فقط این شرط را می‌گذارند که آزادی آنها مخلّ مبانی دینی و مسائل ملی نباشد، آیا واقعاً شاهد تحقق آزادی سیاسی به آن میزان هستیم؟ احزاب چه بگوییم؟ یا مثلاً امام فرمودند «میزان رأی مردم است». آیا این جمله آنقدر جای تفسیر دارد که از آن نتیجه بگیریم رأی مردم هیچ تفاوتی در عملکرد نظام نمی‌کند؟

به نقل آقای دکتر مهدی حائری یزدی ــ از شاگردان فاضل حضرت امام ــ نامه‌ای منتشر نشده از حضرت امام موجود است که امیدوارم به صحیفه نور اضافه شود، آقای دکتر مهدی حائری یزدی در سال ۱۳۵۷ نامه‌ای به حضرت امام(س) نوشته است، آقای حائری در آنجا پنج الگوی سیاسی مطرح می‌کند و سؤال ایشان هم دقیقاً این است که حضرتعالی که جمهوری اسلامی را مطرح فرمودید کدامیک از این پنج الگوی خاص مورد نظرتان است؟ حضرت امام در پاسخ به این نامه دیدگاه خود را در مورد جمهوری اسلامی، که کاملاً در مقام بیان مطلب هم هستند، توضیح می‌دهند. با توجه به آن پاسخ هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که هر تفسیری از جمهوری اسلامی با بیان امام قابل تطبیق است.

آیا به‌طور طبیعی می‌توان نظام دیکتاتوری صالح را از آرای حضرت امام استخراج کرد؟ پاسخ من منفی است. نه از آرای امام، نه از آرای متفکران آن زمان و نه از آنچه مردم شعار می‌دادند نمی‌توان چنین نظام یکه‌سالاری را نتیجه گرفت.

به‌نظر من، به هیچ‌وجه تفسیر فعلی از آن کلیت نتیجه نمی‌شود. بیان امام کلی است و جزییات مسئله را مشخص نکردند، اصلاً هنر رهبری هم همین است که به گونه‌ای سخن بگوید که اکثر نیروهایی که صلاحیت دارند در خیمهٔ انقلاب قرار گیرند و انقلاب را حفظ کنند و امام این هنر را به ظرافت تمام اعمال کردند اما هرگز به گونه‌ای عمل نکردند که خدای ناکرده بخواهند مردم را فریب بدهند. اگر کسی شخصیت اخلاقی و عرفانی امام را بشناسد می‌گوید کلاً و حاشا که امام چیزی به‌زبان بیاورد که در دل به خلاف آن معتقد باشد. جمله‌های ایشان بسیار صریح است. امام گفت جمهوری به همان شکل که در همه‌جای دنیا اجرا می‌شود، فقط برمبنای قوانین اسلام. از این بیان به‌دست می‌آید که همین میزان اطلاعات سیاسی فرق نظام یکه‌سالاری و نظام جمهوری را کاملاً تعیین می‌کند. اینطور نیست که بگوییم امام منظورش از روز اول یک نظام یکه‌سالار اتوکراتیک بود ولی آن را به‌صورت یک نظام دمکراتیک، اسلامی، مطرح کرد. نهایتاً سخن من این است که اگر بخواهیم به آنچه در ابتدای انقلاب مطرح شد کلیتی را نسبت دهیم، این کلیت حدی دارد و هر تفسیری با آرای رهبر، آرای دیگر متفکرین و شعارهای مردم قابل تطبیق نیست. لذا معتقدم الان واقعاً چالش بین یک نظام مردم‌سالار دینی و یک نظام یکه‌سالار مستبد دینی بسیار جدی است و شاید مهمترین چالش در فضای سیاسی باشد.

● **فکر نمی‌کنید مسائلی که در حال حاضر در جامعه مطرح است در آن زمان قابل پیش‌بینی نبود؟**

○ انقلاب قوانین عامی دارد که افراد دارای بصیرت و مطلع با اتکا به آن قوانین می‌توانند بخشی از مسائل را پیش‌بینی کنند. این قابل پیش‌بینی بود که نظامی با این خصوصیات که در حد کلی مشخص است به کدام جهت پیش می‌رود و آن زمان هم این افراد در مورد آن بحث می‌کردند. اگر به ادبیات سال ۵۸ مراجعه کنیم می‌بینیم برخی از مسائلی که ما امروز ــ سال ۷۷ ــ در مورد آن بحث می‌کنیم آن زمان هم مطرح بوده است. به‌عنوان مثال مجلهٔ ***اندیشه اسلامی*** راکه در ۱۷ شماره منتشر شد قابل ذکر است.

پس اینطور نبود که هیچ‌کس نتواند پیش‌بینی بکند. اخیراً یکبار دیگر به جراید اصلی کشور در سالهای ۵۷ــ۵۸ نگاه کردم. بسیاری این مباحث به‌طور کلی در آن زمان مطرح شده بود. کتاب‌هایی از قبیل ***کالبدشکافی چهار انقلاب*** هم که اشاراتی به قوانین عام انقلاب‌ها دارد، دور از نظر روشنفکران نبود. لذا این چالشها به نظر من چالشهایی جدی است و معتقدم باید در این مورد بحث کنیم که آیا ما با یک رجعت در انقلاب اسلامی مواجهیم، با یک تحریف مواجهیم یا با یک امر طبیعی؟ اگر پذیرفتیم که تجدیدنظر در اصول کلی انقلاب طبیعی است باید حد این تجدیدنظر را مشخص کنیم که تجدیدنظر تا به کجا؟ انقلاب برای چند اصل مشخص به‌وقوع پیوست: استقلال، عدالت، آزادی،

اسلام و مردم‌سالاری. البته در مورد استقلال تفاسیر آنچنان متفاوتی نداریم. در مورد عدالت هم توافقات اجمالی در امور کلی داریم. اما در موارد دیگر اصلاً از بنیاد داریم متفاوت رفتار می‌کنیم. آیا ما حق داریم آزادی را طوری تفسیر کنیم که خلاف آزادیی که در آغاز انقلاب بود معنا شود؟ آیا تفسیر فعلی ما از اسلام با تفسیر آغاز انقلاب یکی است؟ با مردم همان‌طور رفتار می‌کنیم که در آغاز انقلاب رفتار می‌کردیم؟ در مورد هریک از این موارد باید بررسی دقیق انجام بگیرد که آیا آنچه الان به آن معتقدیم تحریف است یا تفسیر طبیعی ابهامات و کلیات اولیهٔ انقلاب؟

● **گفته شده اگر حضرت امام(س) به‌نظر و رأی مردم اهمیت بسیاری می‌دادند، این با یک پیش فرض همراه است و آن این‌که مردمی که حضرت امام با آنان مواجه بودند، قطعاً انتخابشان اسلام و ارزشهای اسلامی بود، آیا با تفاوت این پیش‌فرض، موضع حضرت امام دربارهٔ جایگاه مردم می‌توانست تغییر کند یا خیر؟ به نظر می‌رسد این بحث را به‌صورت دیگری نیز می‌توان مطرح کرد با فرض این‌که با همین پیش‌فرض به آن نگاه کنیم؛ اگر این پیش‌فرض را مبنا قرار دادیم و گفتیم که مردم انتخاب کنند، آیا قواعد این رفتار انتخابی را برای جامعه می‌پذیریم؟ یعنی می‌پذیریم که گفتمانهای دیگر به تبلیغ اندیشه و نظر خودشان، اگر مقابل این گفتمان هم باشد، بپردازند و بعد انتخابات انجام دهیم؟ یعنی حتی با فرض قبول این‌که مردم چنین زمینه‌ای را بروز دادند آیا قواعد معمول دموکراسیها به‌عنوان رقابتهای انتخاباتی در اینجا موضوعیّت دارد یا خیر؟**

اما نکتهٔ بعدی که مطرح می‌شود این است که اگر ما در مرحلهٔ رفراندوم نظام یا اصل اعلام نظام، چنین اقدامی کردیم و براساس رأی مردم، این اقدام صورت گرفت، آیا همچنان تداوم این اتکا به رأی موضوعیت دارد، و می‌توان فرض کرد که این رأی‌خواهی در مقاطع دیگری هم مورد سؤال باشد و بتوان براساس آن دوباره نسبت به سرنوشت نظام تصمیم‌گیری کرد یا خیر؟ یعنی در شرایطی که نظام مستقر است و فرض بگیریم که ممکن است مجدداً نظر مردم خواسته شود، آیا می‌توان پذیرفت که در این نظرخواهی مجدد، دیدگاههای رقیب یا مخالف آن دیدگاه هم مطرح و یا تبلیغ شود؟ یعنی قاعده‌ای که در پذیرش دموکراسیها داریم.

○ انقلابی که در ایران اتفاق افتاد، یک انقلاب مردمی بود؛ کودتای نظامی نبود، یک شورش کور هم نبود، قیام مسلحانه هم نبود؛ این نکته را که انقلاب ما یک انقلاب مردمی بود، هم دوست قبول دارد و هم دشمن می‌پذیرد. اما تفسیری که اکنون از این انقلاب و قیام مردمی صورت می‌گیرد، تفسیر متفاوتی است. اگر ما برگردیم به عصر شروع نهضت و این انقلاب و نحوهٔ به صحنه‌آمدن مردم و نحوهٔ تلقی رهبران انقلاب از حضور مردم، چه حضرت امام و چه متفکرین دیگری که در آن زمان بودند و یا هستند، همهٔ اینها می‌تواند به ما کمک کند که دریابیم مردم در انقلاب ما چه نقشی داشته‌اند؟ سؤالی که الآن در زمان ما، یعنی در دو دهه بعد از انقلاب مطرح می‌شود، حاوی نکات ظریفی است که در صدر انقلاب به هیچ‌وجه مطرح نبود. مطرح‌نبودن، نه به این معنا که قابل حمل به این نکات فعلی هم نیست؛ اما سؤالش آن زمان مطرح نبود؛ یعنی الان مثلاً ما سؤال می‌کنیم که آیا

رجوع به رأی مردم، از باب بیعت و وظیفه و تکلیف شرعی است یا از باب استفاده از حق انتخاب و یک حق شهروندی است؟ در وضعیت فعلی جامعه، دو نحلهٔ کاملاً متفاوت از «جایگاه مـردم» بـه چشم می‌خورد، یعنی کسانی هستند که حضور مردم را براساس وظیفه و تکلیف شرعی می‌دانند و حداکثر، موافقت مردم را به معنی بیعت می‌گیرند و مرادشان از موافقت هم اقرار به تولّی و اقرار به پذیرش ولایت است؛ اقرار به این‌که ما تابع رهبران جامعه هستیم و فرزانگی را در همین اطاعت و بیعت معنا می‌کنند. جریان دیگری هم هست که معتقد است مردم حق تعیین سرنوشت دارند، حق دخالت در حاکمیت سیاسی دارند و اگر در صحنه‌های مختلف شرکت می‌کنند، این از باب استفاده از حق شهروندیشان است که البته می‌تواند تفسیر تکلیفی و وظیفه‌ای هم به‌خودش بگیرد؛ اما بنیاد آن استفادهٔ از حق است که در اینجا مطرح است. این دو تفسیر خیلی متفاوتند و آیا ما این مطلب، یعنی جدابودن حق از تکلیف را در صدر انقلاب هم می‌بینیم یا نه؟ پاسخ منفی است.

یعنی با این صراحتی که ما اکنون حق را از تکلیف جدا می‌کنیم این مسئله نه در شـعارهای آن زمان، و نه حتی در ذهنیت آن روز مردم، مطرح نبود و نه متفکرین آن روز آن را مطرح می‌کردند.

نگاهی بیندازیم به ادبیات سیاسی قبل از انقلاب، فرض کنیم دههٔ پـنجاه، مـی‌بینیم کـه افکـار مرحوم شریعتی نیز نسبت به آنچه اتفاق افتاد تا حدود زیادی با تفسیر اول سازگار است. مثلاً وقتی مقولهٔ امت و امامت را مطرح می‌کند و زمانی که حضرت امام وارد صحنه می‌شوند، همه احساس کردند او همان امام امّتی است که قبلاً شریعتی توصیفش راکرده بود و وقتی در مورد پذیرش رهبری صحبت می‌کند، می‌گوید که تعیین رهبر مثل پذیرش کوه البرز می‌ماند. مثلاً برای این‌که ما بگوییم دماوند بلندترین قلهٔ ایران است هیچ وقت رأی نمی‌گیریم که ببینیم آیا این قله بلندترین قله هست یا نه ما ابتدا این راکشف می‌کنیم بعد می‌پذیریم. دقیقاً این واژه‌هایی که آنجا استعمال می‌شود مثل آن گفتمان اولی است که به آن اشاره کردم که می‌گوید وظیفهٔ مردم این است کـه از چـنین رهـبران، و ایدئولوگهای و تئوریسین‌هایی تبعیت بکنند این یک بیان است، بیان دیگری که البته آن زمان به این صورت رواج نداشت، بیان مرحوم مطهری است که تا حدودی بحث حق حاکمیت، و حـتی حـق انتخاب را مطرح کرده است ولی قطعاً سخنان مرحوم شریعتی در آن زمـان رواج بـیشتری داشت. سخن مرحوم شریعتی دربارهٔ حق مردم به این مفهوم است که در بدو انقلاب نمی‌شود ادارهٔ جامعه را به دست توده‌هایی سپرد که تحت حاکمیت استبدادی و استعماری سابق بودند و اگر به دست توده‌ها به آن شکل سپرده شود، جامعه به انحراف کشیده می‌شود. این مسئله را باید به دست نخبگان انقلاب سپرد که آنها در یک روند دموکراسی متعهد و هدایت‌شده، جامعه را به پیش ببرند. خوب، این نقصی است که حتی متفکرین غیرمذهبی آن روز ــ و تا حدودی شریعتی به واسـطهٔ اُنس و الفـتی کـه بـا فرهنگ غربی داشت ــ این جریانها را مشاهده کرده و کوشش می‌کنند به‌نحوی این را وارد ادبیات ایرانی بکنند. به‌هرحال این نکات در آن زمان به این شدت مطرح نبود.

اگر ما به سخنان حضرت امام مراجعه کنیم می‌بینیم که امام مجموعاً در آرای سیاسی خودشان

به‌نظر می‌رسد چهار مرحله را طی کرده باشند که من این چهار مرحله را به نام چهار منطقهٔ جغرافیایی که در آن حضور داشتند، به چهار امام تعبیر می‌کنم و هرکدام هم ویژگیهای خاص خودش را دارد. آن‌وقت آن را با معیار «حق مردم» می‌سنجم. در آن چهار مرحله ایشان به‌عنوان شاخص‌ترین چهره انقلاب چه موضعی گرفتند: در مرحلهٔ اول حضرت امام، «امامِ قم» است که این دوره را می‌توان تا قبل از تبعید ایشان حساب کرد، یعنی تا سال ۴۳؛ شاخص‌ترین کتاب این مرحله هم ***کشف اسرار*** است. حضرت امام(س) در آن زمان یک مدرس عالی‌مقام بودند. در مرحله بعدی امام، «امامِ نجف» است، از سال ۴۳ تا سال ۵۶ که در این مرحله حضرت امام در نجف به‌سر می‌برند و از آثار ایشان در آن زمان، کتابهای ***تحریرالوسیله*** و ***کتاب‌البیع*** و ***ولایت فقیه*** (فارسی) را می‌توان نام برد. در سومین مرحله امام، «امامِ پاریس» است که به تعبیر من این دوره شامل پاریس و اوایل تهران می‌شود، چون یک روند را دارد از ۵۶ تا اوائل ۵۸ که اتفاقاً حجم بسیار زیادی از مصاحبه‌ها و سخنرانیها به همین دوره مربوط می‌شود و در چهارمین مرحله امام، «امامِ تهران» است، ده‌سال حاکمیت (۵۸ــ۶۸) که ایشان در این دوره عرصهٔ جدیدی برای آرای خودشان پیدا می‌کنند. مرحلهٔ اول که نوعاً آثار عرفانی حضرت امام(س) و کتاب ***کشف‌الاسرار*** فارسی و چند کتاب فقهی اصولی به این دوره مربوط است. دیدگاه حضرت امام(س) در آن دوره به دیدگاه آیت‌الله نائینی نزدیک است، یعنی دیدگاه ایشان دیدگاه مشروطیت است ولی این‌که آیا ایشان جزییات رجوع به رأی مردم را با همهٔ ویژگیهایش پذیرفته‌اند یا نه؟ چیزی را ما الان به ایشان نسبت نمی‌دهیم؛ اجمالاً این‌که آنجا نظام سلطنت مشروطه را تأیید می‌کنند و حتی نحوهٔ انتخاب شاه را هم ذکر می‌کنند و بر نحوهٔ نظارت فقها نیز تأکید می‌کنند؛ حالا چون این مرحله در اندیشه بعدی ایشان خیلی برجسته نیست من از آن می‌گذرم.

مرحلهٔ دوم، مهمترین مرحله است و اکثر مکتوبات فقهی ایشان از جمله کتاب ***البیع***، و ***تحریرالوسیله*** در این مرحله تدوین شده است. در این کتابها دربارهٔ حق مردم در مقدرات سیاسی بحث نشده است. به‌طور کلی بحث، بحث تکلیف است، بحث انتصاب از سوی شارع است و هیچ نکتهٔ خاصی در زمینه حق مردم به‌چشم نمی‌خورد و شاید شاخص‌ترین اثر ایشان در این دوره، کتاب ***ولایت فقیه*** (فارسی) باشد که در آن کتاب هم صرفاً به نفی ظلم و استبداد و تسلط اجنبی و مانند اینها اشاره کرده‌اند، و بعد وارد مرحله سوم می‌شوند که در این دوره حضرت امام راجع به رأی و نظر مردم صحبت کرده‌اند و برجسته‌ترین بیانات ایشان در مورد حق مردم، در همین مرحله انجام شده است. یعنی امامِ پاریس، امام سالهای (۵۷ــ۵۸).

در موارد متعددی حضرت امام در این مورد تأکید کرده‌اند و به صراحت جملاتی را بیان می‌کنند که این جملات غیرقابل تأویل هم هست؛ به‌طور مثال ایشان می‌فرمایند:

«اسلام به ما حق نداده است، خدا به ما حق نداده است، پیامبر به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری کنیم و خلاف نظر مردم عمل کنیم.»

اینها را در همین مقطع ذکر می‌کنند. شاید صریحترین بیانات امام در زمینهٔ حق مردم دقیقاً با عنوان حق، بیاناتی است که ایشان در ۱۲ بهمن سال ۵۷، در بهشت‌زهرا، در بدو ورود به ایران ذکر می‌کنند. این اولین بار بعد از تبعید است که حضرت امام وارد ایران می‌شوند و نکات بسیار مهمی را بیان می‌کنند. آنجا بحث، به اصطلاح، عدم مشروعیت نظام سلطنتی را که ذکر می‌کنند به قاعده‌ای تمسک می‌کنند و دوسه‌بار در همان بیانات روی آن قاعده تأکید می‌کنند و دوسه‌روز بعد از آن هم همین مضمون را صریحتر از این، تکرار می‌کنند که آن را نیز در **صحیفهٔ نور** مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً آنجا که می‌فرمایند که «گیریم پدران ما به مشروطه رأی دادند، حالا اگر آنها رأی دادند، آن رأی برای ما معتبراست؟ سرنوشت هر ملتی را خودش باید تعیین کند؛ اگر پدران ما به چیزی رأی دادند ما حق داریم آن را عوض کنیم» این صرفاً یک بیان تعارف‌آمیز نیست، رهبری بعد از پانزده‌سال تبعید و دوری از وطن آمده، اولین سخنی که ذکر می‌کند تمسک به این حق عمومی است که هر ملتی حق دارد سرنوشت خودش را خودش تعیین کند؛ این یک مقطعی است که مسئلهٔ بسیار ارزشمندی در آن مطرح شده است.

اگر به بیانات امام در پاریس توجه شود، مواردی در آنها مشاهده می‌شود که واقعاً چیزی بالاتر از «مردم‌داری» است. به بیان دیگر، می‌توانم بگویم «مردم‌سالاری دینی» است. حضرت امام وقتی که در پاریس حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی را معنا می‌کنند، تأکید بسیاری روی حق مردم دارند به این صورت که همهٔ مقامات نظام باید به انتخاب مردم باشد، با رضایت مردم باشد و با مشورت مردم کارها باید صورت بگیرد و مسائلی از این قبیل نکاتی را که امام در بیاناتشان در پاریس مطرح می‌فرمودند، ما فقط در یک حکومت دموکراتیک می‌توانیم مشاهده کنیم.

در مرحلهٔ چهارم این مطلب بتدریج کمرنگ می‌شود، یعنی آن نکات برجسته‌ای که در بیانات امام در پاریس دیده می‌شد، ما در تهران کمتر مشاهده نمی‌کنیم اما اینطور نیست که کاملاً منتفی شود، یعنی شاید در آن مرحله که مسئلهٔ استقرار یک نظام مطرح هست و اقتدار نظام باید حفظ شود مسائلی را تجویز می‌کنند؛ اما در مقاطع مختلفی که بعضی از جریانهای داخلی مطلقاً منکر حق مردم می‌شوند، به صراحت به این مسئله اعتراض می‌کنند و شاید برجسته‌ترین نکته‌ای که در امامِ تهران مشاهده می‌شود جریانی است که در انتخابات مجلس سوم، در قم و بعد در تهران اتفاق افتاد مسئله هم این بود که عده‌ای به اصطلاح منکر حق مردم در حوزهٔ سیاسی شده بودند و ادعا می‌کردند که سیاست‌ورزی فقط وظیفهٔ نخبگان فقیه و وظیفهٔ فقها است. حضرت امام(س) در آنجا موضع تندی می‌گیرند و مسئله را به این مضمون مطرح می‌کنند که این نحوهٔ برخورد، برخورد کسانی که می‌خواهند دین را از سیاست جدا کنند، به‌مراتب خطرناکتر است و اینها در واقع قصدشان حذف دین از صحنه است نه حذف مردم از صحنه و در آنجا مجدداً نسبت به حضور مردم و رأی آنها تأکید می‌کنند و اعلام می‌دارند که حتی اگر فقها، مجتهدین و مراجع به شما گفتند فردی اصلح است و شما یقین داشتید که آن شخص اصلح یا صالح نیست، موظفید به یقین خودتان عمل کنید. یعنی باز به

صراحت به حق مردم تمسک و بر آن تأکید می‌کنند که شاید این مورد، در ده‌سالهٔ اخیر، برجسته‌ترین مورد باشد.

حالا غیر از بحث «میزان رأی مردم است» که قبلاً به آن اشاره شد، و بتدریج که جلو می‌آییم شاید مقطع دیگری که روی مسئلهٔ رأی مردم تأکید می‌شود، همان اواخر سالهای ۶۶ـ۶۷ باشد که وقتی نماینده‌ها بعضی از نکات خلاف قانون را که در مملکت در زمان جنگ اتفاق افتاده بود، به ایشان می‌گویند، با کمال بزرگواری می‌پذیرند. این نکتهٔ خیلی جالبی است، یعنی نمایندگان مجلس می‌آیند و به رهبر جامعه انتقاد می‌کنند که برخی کارهایی که در زمان جنگ انجام گرفته خلاف قانون اساسی بوده است، ایشان می‌پذیرند و می‌گویند که این موارد، ضرورت زمان جنگ بوده و از این به‌بعد بنا داریم که برمبنای قانون عمل کنیم. با نمایندهٔ مجلس برخورد نمی‌کنند که تو حق نداری به من انتقاد کنی، من وظیفه و ولایت شرعی دارم و چیزی را که به صلاح می‌بینم می‌توانم انجام دهم. نه‌تنها انتقاد را می‌پذیرند، حتی از تذکر ایشان تشکر می‌کنند.

وقتی که آن قضیه چهارپنج‌سال پیش در الجزایر پیش آمد، عیناً این سؤال برای خودم مطرح شد که اگر در جامعهٔ ما این شرایط برعکس می‌شد ما چه می‌کردیم؟ در الجزایر در دور اول انتخابات، جبههٔ اسلامی پیروز شد و برای دور دوم جناح مسلط غربی، انتخابات را لغو کرد تا پیروزی اسلام‌گراها محقق نشود. اگر فرض کنیم در جامعهٔ ما هم یک چنان مسئله‌ای اتفاق می‌افتاد، منتها جاها برعکس می‌شد، یعنی غیرمذهبیها بالا می‌آمدند و احتمال رأی‌آوردنشان بود، آیا ما باز این انتخابات را به رسمیت می‌شناختیم یا نه؟

من فکر می‌کنم اگر چنین مسئله‌ای پیش می‌آمد ما دو راه پیش رو داشتیم که هیچ کدامش را هم نمی‌خواهم به امام نسبت دهم: یکی این‌که که با زور، با غلبه و با سلطه اقتدار خودمان را حفظ کنیم و رأی اکثریت را به رسمیت نشناسیم، چون ما خودمان را برحق می‌دانیم و با زور آن اقلیت را حاکم کنیم.

راه دوم این‌که بپذیریم که با این‌که حق با اقلیت است، اما چون اکثریت به بلوغِ ادراک این واقعیت نرسیده‌اند، عرصه را به آنها بسپاریم و یک کار فرهنگی درازمدت را شروع کنیم تا دوباره در جامعه اکثریت پیدا کنیم. بعید می‌دانم که کسی با صراحت بتواند راه اولی را به امام نسبت دهد. همان‌طور که ما در زمان امیرالمؤمنین(ع) هم این را داریم. چرا حضرت علی(ع)، با این‌که حق الهی برای خودش قائل بود، و ما به لحاظ اعتقادی خودمان معتقدیم ایشان از جانب خدا نصب شده بود. در سال یازده هجرت و همچنین در طول ۲۵ سال تا سال ۳۵ وقتی در قضیهٔ حکومت به سراغ ایشان رفتند، نپذیرفت برای چه؟ برای این‌که احساس می‌کرد اقبال عمومی و به بیان امروزی رأی اکثریت الان با ایشان نیست. زمانی پذیرفت که اقبال عمومی پشت سر خودش داشت. مرحوم امام هم همین‌طور؛ ما نمی‌توانیم بگوییم که اگر در چنین موقعیتی قرار می‌گرفتند، یعنی اگر اقتدار اجتماعی به دستشان بود، ولی رأی مردم را نداشتند، به قدرت نظامی تمسک می‌کردند تا این‌که اقتدار ظاهری را حفظ

کنند. می‌توانم علی‌القاعده بگویم که مرحوم امام این کار را نمی‌کردند؛ حتی احتمال راه دوم را، جاری می‌دانم با توجه به روشی که خود امیرالمؤمنین(ع) داشته‌اند.

یک نکتهٔ دیگر باقی می‌ماند: مسئلهٔ قانون اساسی و مذاکرات مربوط به قانون اساسی و نکاتی را که در این زمینه مطرح شد امام با دقت دنبال می‌کردند و بر آن صحّه می‌گذاشتند. یعنی مرحوم امام دقیقاً همهٔ آنها راگوش می‌کردند. نکاتی راکه ما الان دربارهٔ آن صحبت می‌کنیم در قانون اساسی سال ۵۸ مطرح شد، ازجمله حق حاکمیت ملی مطرح شد، اما بسیاری از فقهایی که در مجلس بودند ــ الان که صحبتهایشان را می‌خوانیم ــ احساس می‌کنیم که گویی هیچ تلقی صحیحی از حق حاکمیت ملی ندارند یا وقتی می‌خواهند آن را با تکلیفِ دینی مقایسه کنند. مشکلاتی در مباحثشان مشاهده می‌شود، اما بالاخره معلوم است که این مسئله در سال ۵۸ در جامعهٔ ما مطرح شده و امام با توجه به تیزبینی‌ای که داشتند، بعید است که این نکات برایشان مطرح نبوده باشد.

الف. چرا در تحلیل اهداف انقلاب به آرای حضرت امام استناد می‌کنید، آیا این از باب زعیم‌گرایی و اصالت رهبری نیست؟ و آیا همواره به امام و قهرمان نیاز است؟

ب. از آنجا که خود اسلام انتخاب‌شده هست، آیا چیزی که انتخاب‌شده است، می‌تواند مانع انتخاب گردد؟ آیا طرح بحث به‌گونه‌ای که مطرح شد، یک دور نیست؟ از یک طرف می‌گوییم اسلام را انتخاب کردیم و از طرف دیگر می‌گوییم اسلام دربارهٔ انتخاب می‌گوید دیگر در حوزهٔ عمومی و... نمی‌توانید انتخاب کنید.

پ. چرا در بحث جمهوریت و اسلامیت در حوزهٔ انقلاب اسلامی فقها باید این مسئله را جواب بدهند که ارتباطی بین این دو هست یا نه؟ آیا حوزه دین را مترادف با حوزهٔ فقه قرار نداده‌اید؟

ت. آیا فکر نمی‌کنید که ما حضرت امام را و حتی انقلاب را باید در یک حوزهٔ وسیعتر، در حوزهٔ حکمت صدرایی مطالعه کنیم و بدون توجه به حکمت صدرایی نمی‌توانیم دربارهٔ دیدگاههای حضرت امام نظر بدهیم؟

ث. آیا ما جمهوری اسلامی را، جمهوری مسلمین ایران می‌گیریم یا جمهوری ملت ایران که حالا به هر مقدار مسلمین در آن سهم داشته باشند به همین نسبتی که هستند حق دارند و لذا می‌تواند کم و زیاد شود؟

ج. آیا فارغ از بیعت مترادف با وظیفه در مقابل حق، بیعت به‌معنای قرارداد یا توافق دوجانبه میان شهروند در هر جامعه نمی‌تواند معنا شود؟

چ. شما در مورد نگرش حضرت امام(س) به جایگاه مردم، یعنی در مورد آن قسمت سوم که در واقع آن را امامِ پاریس نامیدید، گفتید که امام در واقع، یک نوع مردم‌سالاری را مطرح می‌کنند. من سؤالم این بود که با توجه به این نگرش که رهبر یک انقلاب نسبت به مردم دارند، چرا نتیجه‌اش یک نتیجهٔ کاملاً معکوس است؟ به این ترتیب که در دورهٔ بعد از انقلاب، نگاهی که مردم به رهبر دارند، نگاه

کاملاً متفاوتی است. نگاهی معصومانه و غیرقابل انتقاد به رهبر. به‌نظر شما چرا آن نگرش امام نسبت به مردم، هیچ تأثیری در نگرش مردم نسبت به رهبر نداشته است؟

ح. حضرت امام(س) مشخصاً مواضعی دارند که حاکی از این است که مثلاً اگر خمینی(س) یکه و تنها هم بماند باز هم به تکلیف خود عمل خواهد کرد، این موضع با آن نقطه مقابلش چگونه قابل جمع است؟

خ. چه تفاوتی بین دیدگاه عملی حضرت امام(س) و دیدگاه فقهی ایشان دربارهٔ مردم وجود دارد؟ آیا این تفاوت ظاهری است یا بنیادی؟

الف. با توجه به وقت اندک سؤالات مطرح‌شده را به اجمال پاسخ می‌دهم. بحث را با جمهوری اسلامی شروع می‌کنم. از زوایای دیگر هم می‌شود درباره موضوع بحث کرد و این خود دلالت بر دیدگاه ما، در زمینهٔ جایگاه حق مردم در جمهوری اسلامی، در دین و تلقی ما از انقلاب اسلامی هم می‌کند.

این‌که من چرا به آرای حضرت امام(س) اشاره و استناد می‌کنم شاید از باب زعیم‌گرایی نباشد، برای این‌که الآن حضرت امام چند شخصیت دارند یک شخصیت ایشان این‌که رهبر انقلاب بودند و طبیعی است که وقتی بخواهیم یک انقلاب را تفسیر بکنیم تفسیرهایمان متعدد می‌شود، بالاخره یکی از مراجع و منابع بحث آن رهبر واحدی است که در انقلاب وجود داشته؛ لذا اینجا بیشتر استناد علمی است برای کسی که به نوعی در انقلاب سندیت دارد. اگر بخواهم دیدگاه شخصی خود را عرض کنم، این دیدگاه شخصی شاید برای کسی که رأی من را قبول نداشته باشد پذیرفته نباشد؛ اما با تکیه بر رأی حضرت امام می‌شود حتی کسی را که با نظر من موافق هم نیست، متقاعد کنم که چنین دیدگاهی در آن زمان وجود داشته؛ البته اگر قرائت مرا از حضرت امام بپذیرید؛ اما شخصیت دیگری که حضرت امام دارند این است که به‌عنوان یک عالم دینی مطرح هستند، یعنی گذشته از این‌که رهبر انقلاب بودند، به‌عنوان یک عالم و مرجع دینی هم مطرح هستند و من می‌توانم به رأی ایشان استناد کنم.

اما این‌که آیا همواره به امام و قهرمان نیاز هست؟ این بسته به سطح فرهنگ جامعه است. اگر جامعه به میزانی از رشد برسد که همه بتوانند این نیاز را احساس بکنند (و این امکانش هست؛ یعنی یک بحث آرمانی و خیالی نیست)، ما می‌توانیم مراحلی را تصور کنیم که تودهٔ مردم با کمک نخبگانشان بتوانند مسیر صحیح را تشخیص بدهند و منتظر این نباشند که قهرمانی بیاید و مسیر را اصلاح کند؛ فکر می‌کنم روش تربیتی حضرت امام(س) هم همین بود که مردم را به حدی از ارتقای فرهنگی برساند که خودشان بتوانند با خطای کمتری شخصاً تصمیم بگیرند.

ب. گزینش اسلام و حق انتخاب را اصلاً دور نمی‌دانم این‌که ما آمدیم و اسلام را انتخاب کردیم، در حوزه عمومی آیا ما باز حق انتخاب دیگر را خواهیم داشت یا نه؟ به اصطلاح جایگاه آن انتخاب با این انتخاب متفاوت است. دور وقتی پیش می‌آید که شما بخواهید در یک جای واحد، به این مسئله

استناد بکنید، اگر ما یک وقت دین را انتخاب کردیم آیا دیگر دست ما بسته می‌شود و هیچ انتخاب دیگری نمی‌توانیم انجام بدهیم؟ یا این‌که در حوزه‌ای جا برای انتخاب دیگر ما باقی خواهد ماند؟

لذا مسئلهٔ جمهوری اسلامی به‌نظر می‌رسد که ابهامات جدی داشته باشد که از اول هم این ابهامات مطرح بوده، برخی از این ابهامات آن زمان حل نشده و برخی از آنها هم الان در ذهن افراد متعددی، لاینحل باقی مانده؛ یعنی وقتی بحث می‌شود که ما مرادمان از جمهوریت چیست؟ مرادمان از اسلامیت چیست؟ این بحث جدی است، یعنی اگر مرادمان از اسلام تکلیف هم باشد، بحث فقط فقهی نیست؛ بالاخره یک بُعد از دین فقه است و یک بُعد از فقه هم تکلیف است، اگر مراد از اسلامیتش، آن بعد تکلیفی‌اش باشد و مراد از جمهوریت را تعبیر کنیم به یک محور به‌نام حق مردم و حق شهروندی، اگر جایی بین حق شهروندی و مردم و تکلیف الهی منافات پیش آمد کدام‌یک از آنها مقدم می‌شود؟ اصلاً امکان اختلاف‌نظر در این زمینه هست یا نه؟ صریحاً می‌گویم بله، این امکان وجود دارد. یعنی ممکن است زمانی پیش بیاید که رأی مردم خلاف تکلیف دینی قرار بگیرد، در این صورت چه باید کرد؟ ممکن است شما یک جواب خیلی ابتدایی بدهید که بله در آنجا باید به تکلیف عمل کرد، خوب، این‌که باید به تکلیف عمل کرد اگر اکثریت مردم نپذیرفتند، چه باید کرد؟ این همان مطلبی است که قبلاً مطرح شد و باید تأکید هم بر آن بکنم که ما یا باید به زور تمسک بکنیم و یا این‌که به راه‌حل دموکراسی تن دردهیم و بگوییم برقراری حکومت دینی تنها در جامعه‌ای ممکن است که اکثریت آن دیندار باشند. معتقدم اگر در جامعه‌ای اکثریتش دیندار نباشند و یا این‌که اکثریت دیندار به دین رأی ندهند، یا به حکومت دینی رأی ندهند در آنجا حکومت دینی نمی‌توانیم داشته باشیم یا به بیان دیگر حداقل جمهوری دینی، جمهوری اسلامی نمی‌توانیم داشته باشیم.

اگر این نکته را بپذیریم، آن‌وقت راه‌حلی را برای سازگارکردن جمهوریت و اسلامیت می‌شود ارائه کرد و این را می‌توانم تا حدودی به آرای امام و دیگر رهبران دینی انقلاب و هم به تئوریسینها نسبت بدهم؛ که حوزه رجوع به رأی مردم با حوزه تکلیف دینی متفاوت است و اینها لزوماً حوزهٔ واحدی ندارند. اگر دینی داشتیم که در تمام جزییات تکلیف مشخصی ارائه کرده بود و هیچ جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌گذاشت در آن صورت جمهوری اسلامی منتفی بود و ما صرفاً حکومت دینی یا حکومت اسلامی می‌داشتیم. اگر ما دیندار نبودیم یا قرار نبود به دین هم مراجعه کنیم می‌توانستیم یک جمهوری تمام‌عیار داشته باشیم، جمهوری دموکراتیک فارغ از هر نوع صبغهٔ دینی؛ اما اگر قرار باشد جامعه ضوابط دینی را رعایت بکند، اعتبار رأی دینی در حوزهٔ عمومی از رأی اکثریت است نه از اعتبار الهی؛ اعتبار الهی برای خود شخص و برای آحاد افراد معتبر است. آنها می‌توانند به این مسئله عمل کنند چون خدا فرموده است. اما این‌که وارد حوزهٔ عمومی می‌شود، چون رأی اکثریت مردم پشتوانه‌اش هست اعتبار اجتماعی پیدا می‌کند، و کاملاً می‌تواند یک رویکرد دموکراتیک هم به انتخاب دین داشته باشد.

اما آنچه دین ارائه کرده به بیانی، بعضی الزامی است و بعضی غیرالزامی؛ مواد الزامی یعنی واجبها

و حرامها؛ اگر در این امور تفحص بکنیم، در آنچه مربوط به حوزهٔ سیاست می‌شود، مربوط به حوزهٔ امور عمومی می‌شود، چیزی جز بیان مجموعه‌ای امور کلی و عام نیست، مثل قاعدهٔ نفی سبیل، مثل رعایت حریت، کرامت و عزت انسان و مانند اینها. بقیه مواردش حوزهٔ مباحات است که ما می‌توانیم به گونه‌های مختلف آنها را مرتکب شویم و این را اسمش را می‌گذاریم منطقه‌الفراغ؛ یعنی منطقهٔ فارغ از الزامهای شرعی آنجایی که دین می‌گوید: «امرهم شوری بینهم» آنجا که الزام دینی در کار نیست و باید به رأی مردم رجوع کرد و با مشورت آنها مسائل را سامان داد، حوزهٔ دوم است، حوزه مباحات؛ یعنی حوزه‌ای که در آن الزام شرعی وجود نداشته باشد.

اما نمی‌توان رأی گرفت که ما این رأی واجب را انجام بدهیم یا ندهیم یعنی دینداربودن این را به رسمیت نشناخته که در امور الزامات، حوزهٔ رجوع به رأی مردم است. یک مثال ساده بزنم آیا در مسائل علمی ما به رأی مردم مراجعه می‌کنیم؟ یعنی در مسائلی که علم تجربی نظر خاص خودش را دارد یا هریک از علوم مختلف انسانی نظری دادند، آیا اینجا ملاک رأی مردم است یا ملاک آن رأی علم است؟ یعنی آنچه کارشناسان آن علم نظر بدهند، اگر پذیرفتیم که در مسائل علمی ما به رأی مردم مراجعه نمی‌کنیم به کارشناس خاص آن علم مراجعه می‌کنیم، در مسائل دینی هم می‌توانیم ذکر بکنیم مسائل الزامی که احکام الزامی در حوزه امور عمومی هم غیر از آن کلیات نیست. آنجا جایی است که می‌باید صرفاً برای خداکار را انجام داد و تکلیف الهی را انجام داد، اکثر مسائلی که در حوزهٔ عمومی مطرح می‌شود به حوزهٔ مباحات مربوط می‌شود. اینجاست که باید «امرهم شوری بینهم» را درنظر گرفت، اینجاست که حاکم هرکه باشد موظف است رضایت عمومی را در این حوزه جلب کند و طبق آن عمل کند.

اگر این راه‌حل را پذیرفتیم یعنی تفکیک حوزه الزامی از غیرالزامی؛ که در حوزهٔ الزامی دین حرف آخر را می‌زند و در حوزه غیرالزامی مباحات؛ و منطقةالفراغ همان رضایت عمومی است که آن در تعابیر دینی به‌عنوان «رضاالعامّه» آمده است. در نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین(ع) وقتی می‌خواهند به مالک راهنمایی فرمایند که جامعه را چطور اداره بکند، یکی از ملاکهای ادارهٔ جامعه را به‌دست‌آوردن رضایت عمومی می‌دانند؛ قطعاً این رضایت عمومی در جایی معنا پیدا می‌کند که هیچ حرامی ارتکاب نشود و هیچ واجبی زیرپا گذاشته نشود، به‌نظر من حوزهٔ سیاسی که ما الان راجع به آن بحث می‌کنیم، اکثر قریب به اتفاقش جزو اصول عام همین حوزهٔ مباحات است و جای رأی مردم است و ما هیچ الزام شرعی نداریم که منافاتی بین نظر الهی و رأی مردم قرار بگیرد، جایی می‌توانیم تصور منافات بکنیم که مردم همه راضی باشند که غیرمسلمان بر آنها سیطره پیدا کند. این جایی است که می‌توانیم بگوییم منافات حاصل است؛ اما این‌که اقتصاد جامعه را به شیوهٔ الف اداره کنیم یا به شیوهٔ ب، سیاست جامعه را به گونهٔ الف اداره کنیم یا به گونهٔ ب، هیچ‌کدام اینها را نمی‌توانیم بگوییم که اگر حاکم دینی نظری داد و مردم نظر دیگری دادند منافاتی بین دین و نظر مردم حاصل می‌شود.

این یک بیان دربارهٔ جمهوری اسلامی است، نوع دیگری که باز دربارهٔ جمهوری اسلامی

می‌توانیم صحبت کنیم، این است که جمهوری اسلامی یک حکومت تئودموکراسی است؛ یعنی حکومتی است که اسلامیتش همان «تئو» است و مردم‌سالاریش همان «دموکراسی» است و تقدم این را هم رعایت کردم یعنی حکومتی است که در آن ارزشهای الهی در کنار رأی مردم و با هم پیاده می‌شود. این‌که خود حضرت امام نام جمهوری اسلامی را برای حکومت انتخاب کردند به نظر من یک اسم بی‌مسمایی نبوده و بالاترین سند ماست برای این‌که حق مردم در این انقلاب به رسمیت شناخته می‌شود و جمهوری هم بالاخره یک تعریف مشخصی دارد. به این معنی که حکومتی است که مبتنی بر رأی مردم است مبتنی بر حق شهروندی مردم است زمامدارانش با رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم برای مدتی موقت انتخاب می‌شوند. این هم در آرای حضرت امام هست و هم در آرای دیگر رهبران انقلاب.

در این صورت اگر کسی آمد و تعبیری از جمهوری اسلامی کرد که بیشتر تعبیر تئواُتوکراسی است نه تئودموکراسی، یعنی یک حکومت یکه‌سالاری دینی را به‌عنوان حکومت جمهوری اسلامی معنی کرد، آن وقت این نوعی تخریب اندیشه جمهوری اسلامی خواهد بود. الان متفکرانی در جامعه هستند که جمهوری اسلامی را اینطور معنا می‌کنند که حکومت جمهوری اسلامی حکومتی است که جمهور مردم مکلفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند. به این تعریف توجه کنیم، یعنی جمهور مردم موظفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند، یعنی این را برمبنای «وظیفهٔ پذیرش» معنا می‌کنند نه براساس «حق انتخاب»؛ یکی از متفکرین، از فقهای محترم در کتاب فقهی خود نوشته این‌که ما می‌گوییم به رأی مردم مراجعه شود، در حال اضطرار است که به رأی مردم مراجعه می‌شود؛ از باب «اکل میته» یعنی برای این‌که تهمت استبداد به نظام دینی زده نشود و موهن نشود، ما به رأی مردم مراجعه می‌کنیم خوب، شما این دو دیدگاهی را که اشاره کردم، این دو نظر را که هردو از متفکرین رسمی و فعلی ما هستند، درنظر بگیرید حالا اگر بخواهیم این را بگوییم معنی جمهوری اسلامی یکی از این دوتاست، یعنی رجوع به رأی مردم در حال اضطرار از باب «اکل میته» برای دفع شبههٔ استبداد نسبت به نظام دینی؛ یا این‌که وظیفهٔ پذیرش جمهور مردم، که براین اساس اسلام هم جمهوری است قرآن هم جمهوری است. اضافه کنم حتی این‌که در عالم ذَرّ هم، آن روز پدران ما، «قالوا بلی» گفته‌اند، آنجا هم جمهوری بوده است چون جمهور آنها پذیرفته بودند! به این معنا تصویر جمهوری اسلامی تصویر دیگرگونه‌ای می‌شود. سیمای محرّفی ارائه می‌شود که به‌نظر می‌رسد حضرت امام به این شیوه، حق تعیین سرنوشت را معنا نکرده‌اند. قطعاً معنای دیگری هم که اشاره شد، مراد نظرشان نبوده که مردم موظف هستند آن را بپذیرند، و پذیرفته‌اند.

به نظر من بحث حق و تکلیف، بحث بسیار پردامنه‌ای است و جای آن دارد که روی آن بیشتر صحبت کنیم. در آرای حضرت امام(س) حقّ به این معنا که جدای از تکلیف باشد، مشاهده نمی‌شود. اما سخن در این است که یک عالم دینی، حق را از تکلیف انتزاع می‌کند، به این معنی که حق را خدادادی می‌داند؛ یعنی همین خدای واحد هم می‌تواند تکلیف بکند و هم یک رشته حقوق را به

رسمیت بشناسد. این حق را خدا داده است و آن تکلیف را هم خدا انشا کرده است و این هردو، منشأ واحدی دارند، اگر منظور از حق، حق خداداد غیرتکلیف باشد، این را می‌توانیم در آرای حضرت امام و در آرای دیگر متفکرین دینی ما. آن حقی که ما از آن دفاع می‌کنیم ــ می‌توانید آن را حق فطری تعبیر کنید یا آن را حق طبیعی معنا بکنید ــ اگر ریشهٔ الهی برایش قائل باشید ما مشکلی نخواهیم داشت؛ یعنی صرفاً یک بحث ریشه‌یابی می‌شود، اما اثر بیرونی‌اش واحد خواهد بود؛ یعنی آیا برای انسان از حیث انسان‌بودنش، از جانب خدا حقی به رسمیت می‌شناسیم یا نه؟ یعنی آیا این خدای من به گونه‌ای هست که برای انسان از حیث انسان‌بودن، حق حیات قائل باشد، حق تعیین سرنوشت سیاسی قائل باشد حق آزادی قائل باشد، الی آخر یا نه؟ به نظر من اگر این منشأ را لحاظ بکنیم، این را حتی به خود حضرت امام هم می‌شود نسبت داد.

حق و تکلیف در زبان امام دینی است. این سخن پذیرفته‌ایست اما چه اشکالی دارد که بار مدنی هم بر آن حمل شود؟ اثر مدنی هم داشته باشد؟ موارد متعددی را می‌شود نشان داد که علی‌رغم این‌که حق و تکلیف هردو را به لسان دینی ایشان استخدام کردند، اما برایش بار مدنی گذاشته می‌شود؛ یعنی اثر مدنی دارد. این را می‌شود خیلی مفصلتر در جای دیگری بحث کرد.

پ. این‌که در بحث ارتباط یا عدم ارتباط جمهوریت و اسلامیت به نظر فقیهان استناد کردیم، از این‌رو است که نظریهٔ سیاسی رسمی در جامعهٔ ما نظریهٔ ولایت فقیه است، بعلاوه نظریهٔ رسمی دینی نیز نظر ورای فقها است، به‌عبارت دیگر رسماً دین مترادف با فقه تلقی شده است. برای بررسی چنین دیدگاهی چاره جز رجوع به رأی فقیهان و تحلیل و ارزیابی آرای فقیهانه نیست. واضح است که اولاً دین اعم از فقه است، چراکه شامل حوزه‌های اعتقادی و اخلاقی نیز می‌شود. ثانیاً عالمان دین منحصر در فقیهان نیستند، به‌ویژه در بحث ارتباط با جمهوریت و اسلامیت دیدگاه متکلمان، فیلسوفان (حکمت عملی) و عالمان سیاست مهم‌تر از نظر فقیهان است.

ت. اما این‌که اشاره شد به حکمت صدرایی که امام و انقلاب را باید از آن دیدگاه نگریست، این به نظر من، خطاست. مسئلهٔ صدرا مربوط به حکمت متعالیه و بحث حقیقیات است؛ بحث انقلاب در حوزهٔ اعتباریات و حوزهٔ اجتماعی است. ما به هیچ‌وجه حق نداریم و به لحاظ علمی مجاز نیستیم مباحث حقیقی را با بحث اعتباری خلط کنیم، این نکته‌ای است که خود حضرت امام بارها بر آن تأکید می‌کنند که در علم اصول همچون خلطی صورت گرفته ما بخصوص، مباحث جامعه‌شناسی واندیشه سیاسی را حق نداریم با مباحث فلسفی، آن هم فلسفهٔ متافیزیک خلط کنیم. اگر زمانی مبانی حکمت عملی صدرایی به‌ویژه سیاست مُدن آن تدوین شد، انتظار بجایی خواهد بود که برآن اساس نظریهٔ امام و انقلاب را تبیین کنیم، اما قبل از آن، چنین انتظاری بجا و علمی نیست.

ث. این سؤال که جمهوری اسلامی جمهور مسلمین است یا جمهور مردم ایران؟ اجازه بدهید بگویم جمهوری اسلامی، هم با جمهوری مسلمین فرق دارد و هم با جمهوری مردم ایران فرق دارد. جمهوری اسلامی حکومتی است که براساس نظر مردم یعنی اکثریت مردم تعیین می‌شود که در آن،

ضوابط دینی هم رعایت می‌شود. البته ممکن است در جامعه یهودی باشد، مسیحی باشد، زرتشتی باشد و یا هر مذهب دیگری هم باشد؛ ما طبق این قانون اساسی پذیرفتیم که رأی آنها هم در جمهوری اسلامی ملاک است. لذا اگر اینطور باشد، شامل تمام ایرانیان خواهد بود، نه صرف مسلمانان؛ این اسلامیت هم تا وقتی اعتبار واقعی و بیرونی دارد که ما اکثریت در جامعه داشته باشیم؛ اگر زمانی اکثریت مردم یا نامسلمان شدند، یا خدای ناکرده در عین مسلمان‌بودن رأی دادند که جمهوری اسلامی نباشد، از این بالاتر نیست. اگر رأی دادند که ما جمهوری اسلامی نمی‌خواهیم، آیا ما باید با زور این را حفظ کنیم یا همان‌طور که اشاره کردم کنار برویم و کار فرهنگی کنیم تا زمانی که رضایت عمومی را جلب کنیم و آن‌وقت زمام را به‌عهده بگیریم، لذا این‌که مردم بیایند اصلی را تصویب کنند که الی‌الابد غیرقابل تغییر است این اصل را نسل بعدی که آمد می‌تواند تغییر بدهد بدون هیچ اشکالی. هیچ قانونی اعتبارش از مقنّنش بالاتر نیست اگر در مشروطه آمدند اصلی را تصویب کردند که این اصل تا ظهور امام زمان(عج) باقی بماند بسیار خوب، حالا که جمهوری اسلامی شد، ما هم رفراندوم کردیم و آن اصل را عوض کردیم، آسمانی هم به زمین نیامد، ما هم در اصل آخر قانون اساسیمان نوشتیم که بعضی از این اصول قابل تغییر نیست اگر بعد از ما رفراندومی صورت گرفت، و همان اصولی را که گفتیم قابل تغییر نیست، تغییر دادند، اعتبار آن مطلب به همان میزانی است که اعتبار قانون فعلی ما بوده است؛ با استناد به همان منطقی که حضرت امام(س) در بهشت‌زهرا فرمودند، صرفاً می‌توانیم آن را برای نسل خودمان بگذاریم و نسل بعدی اگر آمد و سکوت کرد، و مخالفتی با آنچه ما برایش تصویب کردیم، نداشت، آن اصول ادامه خواهد یافت ولی او هم حق دارد اگر سخن نسل قبلی را نمی‌پذیرد، آن را تغییر بدهد؛ این حق اوست و هیچ مشکلی هم ایجاد نخواهد شد و سیرهٔ عقلا هم این مسئله را کاملاً می‌پذیرد.

ج. بیعتی که در لابلای بحث مورد اشاره قرار گرفت، بیعتی از منظر قائلین به مشروعیت الهی بلاواسطه (عدم دخالت مردم در مشروعیت حکومت دینی) بود. واضح است که بیعت برمبنای «مشروعیت الهی مردمی» معنای دیگری دارد که در جای خود به آن اشاره کرده‌ام.[۱]

چ. اما در مورد مسئله‌ای که راجع به تفاوت دیدگاههای امام در نجف و قم و پاریس و احیاناً تهران، مطرح شد، امام در آرای فقهیشان تا مقطع پاریس، به گونه‌ای سخن گفتند، و آنچه از پاریس به بعد و در تهران گفتند، می‌تواند متفاوت با گونهٔ قبلی باشد. یعنی آن زعیمی که ما از او پیروی می‌کنیم، رهبر انقلاب از سال ۵۶ به بعد است که تقریباً ناظر به عمل، نکاتی را فرمودند. اگر بخواهید که یک وحدت کامل قائل شوید از اول تا آخر، مؤونهٔ بسیار فراوانی خواهد داشت. امام در مرحلهٔ اول، قائل به سلطنت مشروطه است. در ***کشف‌الاسرار***، در مرحلهٔ دوم قائل به ولایت انتصابی عامهٔ فقیه است، در مرحله سوم قائل به جمهوری اسلامی با نظارت فقیه است و در مرحلهٔ چهارم هم قائل به ولایت

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ «مقایسهٔ دو نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه» در همین کتاب.

مطلقهٔ فقیه است؛ اگر بخواهید این چهار امر را به امر واحدی تبدیل کنید، این یک مسئلهٔ بسیار کلی خواهد بود، آنقدر که شاید ارزش علمی چندانی نداشته باشد؛ چه ایرادی دارد ما همان‌طور که حضرت امام(س) فرمودند که مقتضیات زمان و مکان را باید در آرای فقهی درنظر گرفت، این را در مورد خود ایشان هم صادق بدانیم؟ یعنی بگوییم ایشان هم مقتضیات زمان و مکان را درنظر گرفته است. مگر ما نمی‌گوییم نظریه‌های سیاسی همیشه در بستر عمل پرورده می‌شوند و پخته می‌شوند؟ آیا این پختگی و پروردگی و شکوفایی شامل حال خود حضرت امام(س) نمی‌شود؟ آیا برای ایشان قائل به تکامل نیستیم؟ چه ایرادی دارد که ایشان در تعامل با واقعیتهای اجتماعی که حاصل شده، هربار نظریهٔ خودشان را سوهان زده و آن را کاملتر کرده باشند و جلوتر برده باشند؟

این امر به ما نشان می‌دهد که ما می‌توانیم برای ایشان آرای متفاوتی قائل باشیم و این اتفاقاً از کمال ایشان است. کسانی که می‌خواهند بگویند نظر حضرت امام(س) در طول پنجاه‌سال تغییر نکرده، به نظر من این قدح امام است نه مدح امام. رجال علمی و سیاسی، در حالات مختلف اجتماعی باید بتوانند پاسخ مناسبی برای موقعیتهای مختلف داشته باشند. در دیدگاه فقهی حضرت امام ــ در مقطع ۴۸ که در نجف بیان کردند ــ بسیاری از مسائل پیش‌بینی نشده، وقتی که وارد ایران شدند و خودشان حکومت را در دست گرفتند، بسیاری از مسائل را لمس کردند. مثلاً فکر می‌کنید بحث مجمع تشخیص مصلحت راکه ایشان مطرح کردند، این از اول از همان زمانی که در قم بودند یا در نجف بودند، این در ذهنشان بوده یا باید با مسائل در عمل مواجه شوند و بعد استنباط کنند؟ به این سادگی نیست که بگوییم راه‌حلی که ایشان در سال ۶۷ به آن رسیدند، همان نکته‌ای است که در سال ۱۳۲۳ در ذهن مبارکشان بوده، اینطور نیست، امامی راکه مردم شناختند، براساس سخنان عمومی امام سالهای ۵۶به بعد بود؛ کسانی که امروز می‌خواهند نکاتی راکه امام در سال ۴۸ در حوزهٔ درس خود گفتند، به‌عنوان نظر انقلاب مطرح کنند، این را باید متوجه باشند که خود حضرت امام بخشی از آن مطالبی راکه از سال ۵۶ به بعد ذکر می‌کند به هیچ‌وجه در مراحل قبلی مطرح نکرده‌اند. آن امامی راکه مردم شناختند و به او رأی دادند و به او اقبال نشان دادند امام سالهای ۵۶ــ۶۸ است، در این چندسال نکاتی از ایشان و آرای عمومی ایشان داریم که قبلاً در کتابهای فقهی ایشان مشاهده نمی‌شد؛ البته این تفاوت منظر راه‌حل دیگری ــ غیر از این نکته‌ای که به آن اشاره کردم ــ دارد.

اما سؤال دیگری که چرا ما همواره به رهبرانمان نگاه معصومانه و غیرنقادانه داشتیم؟ خوب، این شاید بیشتر مشکل عرفی باشد نه مشکل دینی، وگرنه در زمان حضرت امام هم به ایشان انتقاد می‌شد و ایشان با روی باز می‌پذیرفتند و این خودش نشان می‌دهد که این مسئله ایراد ندارد و در زمان حضرت علی(ع) هم که امام معصوم بودند، هرگز انتقاد را سرکوب نکردند و این را باید در دید عرفیمان بخصوص پیشینهٔ نظام شاهنشاهی دنبال کنیم که همواره جایگاه رؤسای جامعه از یک قداست و فرهمندی خاصی برخوردار بوده و این مسئله در ذهن ما رسوخ کرده و تاکنون نیز باقی مانده است.

اما در مورد سیر تحولی یا تکاملی حضرت امام(س)، من با تحولش موافقتر هستم تا تکامل. این‌که چرا ما نوعاً به مرحلهٔ سوم امام بیشتر استناد می‌کنیم، همان‌طور که یکی از بزرگان اشاره کردند، ما در مرحلهٔ چهارم با یک جنگ هشت‌ساله مواجه هستیم که بسیاری از شرایط را تحت تأثیر خودش قرار داده؛ یعنی در واقع در آن دوره شرایط اضطراری حاکم بوده نه شرایط طبیعی. لذا خیلی طبیعی است در این ده‌سال که هشت‌سالش شرایط غیرطبیعی در جامعه بوده اصلاً این مباحث به شکل عادی در جامعه مطرح نشود، در حالی که آن دو سه‌سال مبحث اصلی انقلاب بیشتر مطرح شده، لذا تکیهٔ ما به امام پاریس از آن حیث است که در آنجا حضرت امام(س) آزادتر است تا آرای خودش را در زمینهٔ جمهوری اسلامی ارائه کند. هرچند من قائلم در مقطع چهارم هم رگه‌های جدی در کلام ایشان هست که مؤید همان مرحلهٔ قبلی است.

ح. اما جملاتی در فرمایشات حضرت امام ــ حتی در تهران ــ دیده می‌شود که نافی حق مردم است (البته اگر ظاهرش را بخواهیم درنظر بگیریم) و مفهوم آن این است که خمینی، اگر یکه و تنها هم بماند این سخن را خواهد گفت و بر این موضع پا خواهد فشرد؛ حضرت امام یک‌وقت به عنوان رجل دینی سخن می‌گوید یک‌وقت به‌عنوان یک سیاستمدار. این شخصیتها را باید از یکدیگر تفکیک کرد این سخن از یک رجل دینی، از یک فقیه کاملاً پذیرفته است؛ اما اگر به‌عنوان یک سیاستمدار می‌گویند، آن را اینطور می‌شود تلقی کرد که شخص خودش حق دارد ــ حتی اگر همهٔ مردم آن را نخواهند ــ آنچه را که وظیفه شرعی خودش می‌داند انجام بدهد. اما اگر دستور دادند و اکثر مردم اقبال نکردند دوباره همان سخن قبلی مطرح می‌شود که یا باید با غلبه مردم را مجبور بکنند (همان قضیهٔ با زنجیر به بهشت‌بردن) یا این‌که با کار فرهنگی مردم را آماده کند تا آن نظری را که خودش حق می‌داند عمل بکنند، به نظر من این‌گونه موارد مربوط به آن وجههٔ عالم دینی‌بودن حضرت امام است نه مربوط به رهبر یک نظام‌بودن؛ رهبر نظام چنان است که ذکر کرد من خدمتگزار مردم هستم و باید نظر مردم را تأمین بکنم؛ اگر احیاناً نظر را غلط هم می‌داند، باید کار فرهنگی کند و نظر را اصلاح کند، شیوه‌ای که خود حضرت امام در مراحل مختلف داشتند و با آن ظرافت عمل می‌کردند و هروقت هم نظرشان با رأی عمومی متفاوت بود، مثل یک مربی کهنه‌کار مردم را تربیت می‌کردند که در مرحله دوم وقتی به مردم مراجعه می‌کردیم می‌بینیم همان نظر را که قبلاً نداشتند، پذیرفتند. امام هیچ‌وقت قبل از این‌که این مرحله تربیتی را انجام بدهند من سراغ ندارم که ایشان موردی را به جامعه تحمیل کرده باشند.

خ. دربارهٔ تفاوت احتمالی دیدگاه عملی و دیدگاه فقهی حضرت امام دربارهٔ نقش و جایگاه مردم در جای خود به تفصیل بحث کرده‌ام.[1]

---

۱. رجوع کنید به «تأملی در مسئلهٔ ولایت فقیه» و «مبنای امام خمینی انتخاب یا انتصاب؟» در همین کتاب.

نگاهی به کارنامه بیست‌ساله جمهوری اسلامی[1]

● **مردم ایران اصولاً برای چه انقلاب کردند و در پی این انقلاب به دنبال دست‌یافتن به چه بودند؟**

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم، در آستانهٔ بیستمین سالگرد انقلاب اسلامی در ایران هستیم. این انقلاب در ایران مهم‌ترین واقعه قرن بیستم ارزیابی شد و در خارج یکی از مهم‌ترین وقایع به‌شمار آمده این اتفاق برای ناظران بین‌المللی قابل پیش‌بینی نبود. رهبری انقلاب حضرت امام خمینی هم به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین چهره‌های انقلاب در قرن اخیر در تاریخ ثبت شد. در ایران هم مسئله انقلاب اسلامی در میان وقایع موجود یکی از نقاط عطف به‌شمار می‌رود. نهضت مشروطه و روی کارآمدن سلسله پهلوی و ادامه نفوذ بیگانگان در ایران و بالاخره ملی‌شدن صنعت نفت از نقاط عطف دیگری است که در کنار انقلاب از مراحل قابل توجه تاریخ صدساله اخیر بودند.

امروز طبیعی است که دو دهه بعد از گذشت انقلاب از خودمان سؤال کنیم ما در پی این انقلاب چه می‌خواستیم و چه شد؟ من در اینجا اول به بخش «چه می‌خواستیم» می‌پردازم.

در بیان مطالبات مردم دیدگاه‌های متفاوتی می‌تواند وجود داشته باشد و قطعاً هرچه زمان می‌گذرد. مطالعه و تحقیق در این باره دشوارتر می‌شود. ولی حداقل به‌عنوان کسی که در سال ۵۷ یک جوان ۱۸ ساله بودم و مثل اکثر مردم دلم برای انقلاب می‌تپید به نظر می‌رسد که نگاهی به گذشته حداقل برای ارزیابی آن چه که امروزه اتفاق می‌افتد لازم است.

خواست‌های مردم را در آن زمان از چند طریق می‌توان کشف کرد. اول شعارهایی که به‌طور

---

۱. روزنامهٔ *خرداد*، تهران، ۲۵، ۲۶ و ۲۷ بهمن ۱۳۷۷. سؤالات مصاحبه عبارت بود از: «۱. مردم چرا انقلاب کردند، چه می‌خواستند؟ ۲. انقلاب اسلامی به کدامیک از اهداف خود نائل شده، نسبت به کدامیک در میانهٔ راه است و کدامیک از اهداف به زمین مانده است؟ ۳. انقلاب اسلامی بر اندیشهٔ دینی معاصر چه تأثیراتی داشته است؟ ۴. مهمترین مشکلات آغاز دههٔ سوم جمهوری اسلامی و مهمترین چالش جامعه کدام است؟ ۵. ارزیابی شما از مدیریت کلان دو دهه استقرار جمهوری اسلامی چیست؟ ۶. آیا امنیت از اهداف انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی بوده است؟ جمهوری اسلامی در تأمین امنیت شهروندانش به چه میزان موفق بوده است؟ ۷. جمهوری اسلامی برای حوزه‌های علمیه و مرجعیت چه دستاوردی داشته است؟ ۸. جایگاه عقلانیت و مصلحت را در ادارهٔ جامعه چگونه ارزیابی می‌کنید؟» به دنبال انتشار پاسخ به چهار سؤال اوّل بلافاصله به دادسرای ویژهٔ روحانیت احضار شدم (۲۸ بهمن ۷۷). و به دنبال دو جلسه بازجویی مفصل (اول و هشتم اسفند ۷۷) در روز هشتم اسفند ۷۷ زندانی شدم. براساس حکم دادگاه ویژهٔ روحانیت مورخ ۷۸/۱/۳۰ شش‌ماه از هجده‌ماه زندان مرحمتی ظاهراً به‌واسطهٔ این مصاحبه بود. برای آشنایی با تفصیل ماجرا رجوع کنید به کتاب ***بهای آزادی*** (به کوشش زهرا رودی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸، چاپ چهارم).

خودجوش از دل مردم برمی‌خاست. این شعارها فرهنگ بسیار مفیدی برای پیداکردن این خواسته‌هاست.

طریق دیگر نظرات رهبران انقلاب به‌ویژه خود امام‌خمینی بود که به‌عنوان سخنگوی راستین انقلاب و مردم مطرح بود و مردم خواست‌های خود را در سخنان ایشان می‌جستند و اصولاً راز نفوذ شدید کلام امام همان هم‌سویی خواست‌ها و انتظارات او با انتظارات مردم بود. این ویژگی را در دیگر رهبران روحانی و غیرروحانی جامعه هم می‌توان مشاهده کرد. مثلاً آن‌چه که در کلام آیت‌الله طالقانی به‌عنوان یکی از شخصیت‌های طراز اول انقلاب می‌بینیم همین‌گونه است، یا کلام کسانی مثل حضرت آیت‌الله منتظری یا مرحوم استاد مطهری یا مرحوم دکتر علی شریعتی و مرحوم مهندس بازرگان. اینها کسانی بودند که در پیشبرد و ساختن انقلاب نقش بسیار جدی داشتند. خواسته‌های مردم را در کلام این اشخاص می‌توان دنبال و بازخوانی نمود. نوشته‌ها و جزوات و شبنامه‌ها هم می‌تواند برای ما راهگشا باشد اما اگر براین مبنا بخواهیم خواسته‌های مردم را دسته‌بندی کنیم به این صورت می‌توان به این خواسته‌ها نگریست:

رفع ظلم یکی از اولین خواسته‌های مردم بود. یعنی مردم از رژیمی که در ایران حکومت می‌کرد و رژیمی ظالم بود، خسته شده بودند. این ظلم مفهومی کلی است ولی از جمله به یکی از ویژگی‌های آن می‌توان اشاره کرد و آن وجود خفقان بود یعنی سلب آزادی‌های مشروع مردم. ضمناً هرکسی این ظلم را به گونه‌ای می‌دید.

مورد دوم مسئله نفوذ اجانب در ایران بود. یعنی فارغ از بحث دینی کرامت ملی مردم مخدوش شده بود. این که مردم می‌دیدند خارجی‌ها از جمله آمریکایی‌ها به‌مراتب محترم‌تر از صاحب‌منصبان ایرانی در جامعه هستند و در تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی مقامات کلان ایرانی نقش جدی بازی می‌کنند، این مسئله هیبت ملی ایرانی را مخدوش کرده بود و وجدان ایرانی می‌خواست که ایرانی برای او تصمیم بگیرد. استقلال‌طلبی یک امر طبیعی در مقابل این آفت بود. پس مردم در مقابل ظلم طالب آزادی و در برابر نفوذ بیگانگان طالب استقلال بودند.

مورد سوم که به‌خصوص در تحریک و تهیج توده‌های مردم نقش اساسی داشت مسئله دین‌ستیزی رژیم شاه و دین‌زدایی او بود. آن زمان کوشش می‌شد که نمادهای دینی در جامعه کاهش داده شود و حساسیت جامعه نسبت به دین کم شود و امور دیگری جانشین ارزش‌های دین شود. به نظر من از بین سه عامل فوق همین عامل سوم بیشترین تأثیر را برای ورود توده‌های مردم به عرصه انقلاب داشت و میزان خطاهای رژیم شاه نیز در این باره نقش اساسی ایفا کرد.

برخوردهایی که با روحانیت انجام شد، برخوردهایی که نسبت به حجاب بانوان صورت گرفت، فساد رو به تزایدی که مردم در جامعه شاهد بودند، نهایتاً منجر به احیای تفکر اسلامی و اسلام‌خواهی در میان مردم شد. اما موضوع ظلم که عرض کردم یک نمود دیگر هم داشت و آن عدالت بود، مردم خواستار عدالت علوی بودند. و اگر چهار مورد استقلال، آزادی، عدالت و رفع

ظلم را یک‌جا درنظر بگیریم نماد مذهبی این مفاهیم برای مردم ایران حضرت علی(ع) است، وقتی مردم ابهامی در الگوها و مسائل احساس می‌کردند همگی را با وجود نمادین امام علی(ع) حل می‌کردند. لذا این چهار شعار درخواست‌های مردم به فراوانی موج می‌زد.

در ابتدا وقتی بحث «نهضت» پیش آمد خواست مردم تغییر امور و اصلاح شاه بود چون آن چهار خواسته مردم نه‌تنها در نظام سلطنتی نبود بلکه عکس آن مشاهده می‌شد. این «اصلاح شاه» در شعار حضرت امام در سال ۴۲ هم مطرح بود. یعنی نه بحث تغییر شاه و نه تغییر نظام سلطنتی.

اما با ادامه روند سلطنت شاه این نتیجه حاصل شد که این فرد قابل اصلاح نیست. لذا در قدم دوم بحث تغییر شاه و سپس به‌سرعت بحث تغییر رژیم پهلوی مطرح شد اما تغییر نظام هنوز مطرح نشده بود و بعد از آن بود که به‌سرعت در ذهن و زبان رهبران انقلاب و مردم مطرح شد که نظام سلطنتی باید تغییر کند. چون می‌دیدند که با این نظام این چهار خواسته قابل حصول نیست.

ویژگی‌های نظام سلطنتی فقط دین‌ستیزی و وابستگی به اجانب نبود بلکه از دیگر ویژگی‌های عمده آن از جمله این بود که یک فرد به‌جای مردم تصمیم می‌گرفت و مردم در انتخاب او نقش نداشتند.

این فرد به اصطلاح همای سعادت بر دوشش نشسته بود. اختیارات شاه بی‌حد و حصر بود. نظام موروثی بود. شاه فوق قانون بود (البته در قانون مشروطه شاه اختیاراتی نداشت اما در نظام سلطنتی قانون در ظل شاه قرار می‌گرفت و او فوق قانون بود) هرچه که مصلحت می‌دید می‌توانست انجام دهد. او مصلحت مردم را بهتر از مردم تشخیص می‌داد و به‌جای مردم تصمیم می‌گرفت. این مواردی بود که نظام شاهنشاهی شامل آن بود. و مردم به این دلیل خواستار تغییر بنیادی در این نظام بودند. قطعاً نمی‌توان با حفظ همان مناسبات سابق فقط مسئله استقلال و دین‌ستیزی را حل کرد ولی همان مناسبات را باقی گذاشت. بنابراین آن‌چه که مردم می‌خواستند در کنار آن چهار شعار تغییر نظام سلطنتی را هم شامل شد. در این‌جا آنها خواستار استقرار یک نظام دینی شدند. البته قبلاً به‌صورت مبهم همه خواستار «حکومت اسلامی» بودند و نخستین‌بار در مهر ۵۷ بود که توسط مرحوم امام نام حکومت «جمهوری اسلامی» گذاشته شد. بنابراین مردم با چهار شعار و یک هدف سلبی یعنی حذف نظام سلطنتی و یک هدف ایجابی یعنی استقرار نظام جمهوری اسلامی انقلاب را ادامه دادند.

جمهوری اسلامی هم در آن زمان حرف گنگی بود. یعنی حکومتی بود که در هیچ‌جای دنیا پیاده نشده بود خبرنگاران آن زمان بسیار می‌پرسیدند که جمهوری اسلامی چیست؟ آیا چیزی شبیه جمهوری لیبی است؟ یا شبیه حکومت عربستان سعودی یا حکومت‌های دمکراتیک در اروپا یا جمهوری‌های سوسیالیستی در اقمار شوروی است؟ مرحوم امام هم همواره تأکید می‌کردند که جمهوری همان چیزی است که در کشورهای دیگر وجود دارد، منتهی احکام اسلام در این جمهوری حاکم است. بنابراین بسیاری از روشنفکران و جوانان و تحصیل‌کردگان جامعه دانستند که این حکومت جمهوری اسلامی ذاتیات یک حکومت جمهوری را دارد و مبتنی بر رأی مردم است.

این مسئله در سخنان امام هم همواره بود. این که همه مسئولان توسط مردم انتخاب می‌شوند. قانون حکومت می‌کند و مسئولان تحت نظارت مردم هستند و مسئولان ادواری هستند. چون یکی از ویژگی‌های حکومت جمهوری این است و مرحوم مطهری هم به این نکته تأکید داشتند. اختیارات مسئولان هم در قانون مشخص شده و هیچ اختیارات مطلقی برای احدی پیش‌بینی نشد. از حیث اسلامیت هم الگوی حکومت علوی حاکم است. حکومت باید باعث رشد و تعالی انسان شود.

● در حال حاضر انقلاب اسلامی به کدام یک از اهدافش رسیده کدام اهداف در نیمه راه تحقق است و کدام‌یک به کلی بر زمین مانده است؟

○ از جمله اهدافی که انقلاب اسلامی به‌سرعت به آن نایل شد حذف حکومت شاهنشاهی بود که ۲۵۰۰ سال سابقه داشت و در این جامعه رسوخ کرده بود.

اما حذف صورت نظام شاهنشاهی یک سخن است و حذف بنیادها و مناسبات نظام شاهنشاهی یک سخن دیگر. ما در حذف صورت نظام شاهنشاهی موفق بودیم. اما همچنان که در انقلاب‌های دیگر هم شاهد بودیم مناسبات قدیم در صورت‌های جدید خودشان را بازتولید می‌کنند. مهم این است که انقلاب بتواند از درون و محتوا و از باطن جامعه را متحول کند.

شاید موفق‌ترین بخش از اهداف انقلاب مسئله «استقلال» بوده است. حساسیت به عدم نفوذ اجنبی در جامعه ما بسیار بالاست. البته استقلال ابعاد زیادی دارد از جمله استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی. امروز قاطعانه می‌توان گفت که در مراکز تصمیم‌گیری ایران خود ما هستیم که تصمیم می‌گیریم (ولو تصمیم غلط هم بگیریم) و این نکته را هر دوست و دشمنی اعتراف می‌کند. البته این که این تصمیمات چه‌قدر براساس نیاز جامعه و شناخت از مقدورات زمان و خردمندانه بوده بحث دیگری است.

در زمینه استقلال اقتصادی هم حداقل کوشش‌های فراوانی صورت گرفته. اما به‌دلیل پیچیدگی بسیار زیاد مسائل اقتصادی روزی ما می‌توانیم بگوییم به استقلال اقتصادی رسیده‌ایم که اکثر کالاهای مورد نیازمان را خودمان تولید بکنیم. الان ما در زمینه اقتصادی دچار مشکلات جدی هستیم و از بعد استقلال اقتصادی در میانه راه هستیم اگرچه در این باره هم خودمان تصمیم می‌گیریم. با این که دیگران برای ما موانع بزرگی ایجاد می‌کنند. که نمونه بارز آن تنزل قیمت نفت است که برای ما پیش آمده. اگرچه به خارج نیازمند نیستیم ولی به نفت وابسته هستیم.

در زمینه استقلال فرهنگی قدم‌های بزرگی برداشته شده و هرکس امروزه الگویش را خود انتخاب می‌کند. اگرچه در زمینه عقلانیت جای بحث‌های جدی وجود دارد. در زمینه استقلال فرهنگی فکر می‌کنم موفق‌ترین بعد از ابعاد استقلال را شاهد هستیم.

در عدالت هم که عرصه‌های مختلفی دارد، مثل عدالت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، قدم‌های زیادی برداشته شده اما از آنجا که تحقق عدالت زمینه‌های فراوانی را لازم دارد باید بگویم در این عرصه در میان راه هستیم و هنوز فاصله فراوانی است تا این‌که ما به آن هدف مطلوب برسیم. در این

باره که هرکس به حق خودش برسد و تبعیض به‌طور کلی برداشته شود، مشکلات جدی در جامعه ما به چشم می‌خورد، یعنی اگر امتیازاتی در سابق برای وابستگان نظام سلطنتی بود، امروز آن امتیازات سلب شده ولی به شیوه دیگری بعضی از امتیازات در جامعه به رسمیت شناخته است که می‌تواند جای سؤال و مناقشه باشد. اگر الگوی علوی معیار و شاقول کار ما باشد حضرت نه تقدم در اسلام را در مسائل اقتصادی ملاک می‌دانستند، نه میزان حضورشان در غزوات و جبهه‌های جنگ را ملاک قرار می‌دادند. درحالی که امروز ما برای این‌گونه موارد امتیازاتی را نظر گرفته‌ایم که اگر الگوی ما حکومت علوی باشد اعمال انجام گرفته از این حیث با آن الگو منافات دارد.

در جامعه ما این شیوه گزینش‌ها مسائل و مشکلات جدی را در زمینه عدالت ایجاد می‌کند. به‌خصوص زمانی که ما می‌خواهیم جوانانی را وارد دانشگاه، یا استخدام کنیم از زاویه بحث عدالت با سؤالات قابل تأملی مواجه هستیم. به‌نظر می‌رسد در اصلاح الگوهای عدالت باید تجدیدنظر اساسی ایجاد شود. به بیان دیگر در زمینه الگوهای عدالت اگر الگوهای علوی را درنظر بگیریم ما با نوعی تلقی ناصواب مواجه هستیم. اما اگر آن الگوها را منسوخ‌شده فرض کنیم مسئلهٔ دیگری است.

موضوع دیگر بحث آزادی است. ما الان دربارهٔ آزادی با مشکلاتی مواجه هستیم. یکی از الگوهای آزادی، آزادی مخالف است. یعنی کسانی که با حاکمیت یا با روش و منش حاکمان مخالفند. این افراد تا چه میزانی می‌توانند در جامعه فعالیت کنند و حرف بزنند. یکی از شعارهای اصلی انقلاب اسلامی همین آزادی بود. متأسفانه پیش‌آمدهایی از قبیل جنگ و اقدام برخی از گروه‌های تروریستی باعث شد که از همان آغاز فضایی ایجاد شود که ما نتوانیم آزادی را در این مملکت آن چنانکه شایسته بود تجربه کنیم. در این دوسال اخیر که رجعتی به صدر انقلاب صورت گرفته و باعث شده تا فضایی ایجاد شود که ما آزادی را تا حدودی تجربه کنیم، می‌بینیم که چه مشکلات جدی در جامعه ما ایجاد شده است. به‌نظر می‌رسد در تحقق هدف آزادی ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم. مراد از آزادی این است که فرد در چهارچوب قانون موضوعه آن جامعه بتواند صحبت کند و امنیت هم داشته باشد یعنی نه از امتیازات و نه از حقوق اجتماعی، محروم نشود، به‌نظر می‌رسد آن‌چه که در جامعه ما اتفاق افتاده این است که ما کارنامه درخشانی در این زمینه نداریم.

نهادهای رسمی، اعم از رادیو و تلویزیون رسمی، در ایجادکردن یک فضای خشن و مخالف موازین اسلامی نقش فراوانی داشته‌اند تریبون‌های اصلی و رسمی جامعه مثل نماز جمعه، که باید در آنها تکیه بر محبت و موازین اصلی اسلام که موردنظر انقلاب هم بود، رواج داده شود، بیشتر به تضییع این امور اقدام کرده‌اند لذا ما در زمینه آزادی قدم‌های زیادی برنداشتیم. و اگر این دوسال اخیر نبود می‌توانستیم بگوییم که کارنامه آزادی ما در دو دهه اخیر نمره قبولی نگرفته است و این سخن دردناکی است.

● **نقش انقلاب در تحقق دین‌خواهی و گرایش به دین از جانب مردم تا چه حدی بوده است؟**

○ مسئله دین را از دو زاویه بررسی می‌کنم. یکی مسئله ظواهر و شعائر دینی، دیگری مسئلهٔ معنویت

دینی. در مورد اول می‌توان گفت که انقلاب تا حدود زیادی موفق بوده و توانسته شعائر دینی را در جامعه برقرار سازد. مراد از شعائر دینی، نمازهای جمعه است که به‌عنوان یکی از نمادهای شعائر دینی در تمام شهرها برگزار می‌شود. مساجد نماد دیگری است که کماکان صدای اذان از آنها به گوش می‌رسد و این اماکن مورد عنایت مؤمنین هستند. عزاداری‌ها که از قدیم در جامعه بودند استمرار پیدا کردند. حجاب بانوان به‌عنوان چشم‌گیرترین نماد دینی وجود دارد. به مسائلی چون قرائت قرآن و مسابقات قرآنی و پخش ادعیه مختلف از رادیو تلویزیون توجه بسیار می‌شود و مواردی از این قبیل که می‌توان ذکر کرد.

اما سؤال اصلی این است که انقلاب در زمینه معنویت دینی چه تأثیری داشته است. یعنی به‌عبارت دیگر مردم چه مقدار دین‌دارتر شده‌اند اگر به‌عنوان یک شاخص بگوییم که «دیندارترشدن مردم یعنی خداترس‌ترشدن آنها و این‌که مردم در عمل چه‌قدر به شعائر دینی گرایش پیدا کرده‌اند چه‌مقدار راستگوتر شده‌اند چه مقدار به وفای به عهد خودشان پایبند شده‌اند و چه مقدار از جوانان ما امروز بانمازتر شده‌اند» در این باره من فکر نمی‌کنم که کارنامه درخشانی داشته باشیم. این موضوعی است که جای بحث فراوان دارد.

وقتی دین قدرت سیاسی را در دست می‌گیرد و سیاسی می‌شود، برخی آفات را به همراه خواهد داشت. پس در زمینه دیندارترشدن جامعه راه زیادی را در پیش داریم. غرض از دیندارترشدن جامعه رسوخ دین در دل مردم و احیای وجدان دینی در جامعه است و نه ظاهرسازی، نفاق، دورویی و قشری‌گری، بنابراین به هیچ‌وجه نمی‌توانیم بگوییم که انقلاب در این زمینه توفیق تمام داشته است.

[در تکمیل پاسخ سؤالات قبل اضافه کنم] درباره حذف صوری نظام سلطنتی هم اگرچه ما این نظام را در صورت حذف کردیم ولی آن‌چه که باقی مانده و ما بشدت درگیر آن هستیم، بازتولید روابط سلطنتی سابق است. به‌عبارت دیگر مردم انقلاب کردند تا خودشان تصمیم بگیرند. نه این که برایشان تصمیم بگیرند ولو این‌که فرد صالحی برایشان تصمیم بگیرد. هدف و اراده انقلاب این بود که مناسبات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه را کلاً دگرگون کنیم. در روش و منش بعضی مشاهده می‌شود که تلقی آنها از حکومت اسلامی هیچ تفاوتی با یک نظام سلطنتی ندارد. تنها تفاوتی که دارد این است که در رأس حکومت می‌باید یک فرد عادل و عدم وابسته به اجنبی و عالم دین باشد. اگر این چند خصوصیت حاصل شد، دیگر هیچ تفاوتی ندارد که او با مردم چه نوع برخوردی می‌کند. آیا مناسبات به شکل سابق باشد یا نباشد. این فرد چگونه آمده باشد. اگر اینها را درنظر بگیریم آن‌وقت سخن این می‌شود که در ذهن و عمل بعضی، ما یک نظام شاهنشاهی داشتیم و حالا به اصطلاح یک نظام اسلامی داریم. اما همان مناسبات و هنجارها حاکم باشد. کانه نظام سلطنتی اسلامی! یعنی نظامی که در آن یک حاکم اختیارات مطلق و نامحدود داشته باشد، متأسفانه تمام اینها را ما در نظام سلطنتی هم مشاهده می‌کردیم. یعنی اختیارات مطلق بگونه‌ای که براساس انتخاب مردم و تحت نظارت مردم نیست. حکومتی که در چهارچوب قانون محدود نمی‌شود. ما اگر این موارد را

درنظر بگیریم حاصلش این می‌شود که آن‌چه هدف انقلاب بود، مسئله تغییرنظام بود و این‌که ما صرفاً اسم نظام را عوض کنیم و چند خصوصیت مثل وابستگی به اجنبی و ظلم را برداریم، این تحول بنیادی محسوب نمی‌شود و هیچ تناسبی با جمهوری اسلامی که ذکر کردیم ندارد و بیشتر یک نظام من‌درآوردی است تا جمهوری اسلامی. می‌توانیم به این شکل مسئله را مطرح کنم که ما در زمینه از بین‌بردن بنیادهای نظام شاهنشاهی در اکثر زمینه‌ها مشکل داریم. این که می‌خواهند مردم اطاعت مطلقه کنند یکی از آن موارد است. اطاعت بی‌قید و شرط و خارج از ضوابط هرگز با تعالیم دینی سازگار نیست، حتی معصومین و ائمه(ع) هم در غیر وحی از مردم انتظار اطاعت مطلق نداشتند. در حوزه امور اجتماعی ما اصلاً اطاعت مطلقه نداریم. درحالی که می‌بینیم در برخی از تریبون‌های رسمی اطاعت مطلقه از حکومت و مانند اینها به‌عنوان یک ارزش دینی مطرح می‌شود، این هیچ معنا و مفهوم دیگری جز ادامه مناسبات و تفکر و اندیشه شاهنشاهی بین مردم و مدیریت ارشد کشور نخواهد داشت.

از آن سو هم اگر نحوه برخورد متملقانه و ریاکارانه و تعریف وتمجیدهای دور از ضوابط دینی راکه الان در جامعه ما مثل نقل و نبات مطرح می‌شود درنظر بگیریم آیا این جز ادامه روش‌های ناپسند گذشته است؟ برخورد مردم با رهبران دینی در زمان امیرالمؤمنین(ع) و پیامبر(ص) و مانند اینها، بسیار ساده، بی‌تکلف، صریح و صمیمی بوده است. آن‌چه که ما امروز شاهد آن هستیم استفاده از یک‌سری کلیشه‌ها و مناسباتی است که اینها در واقع بار تولید همان روش‌های سابق است.

نکته دیگر، مسئله غیرادواری‌بودن قدرت سیاسی و مادام‌العمربودن تصدی آن است. اگر قرار است یک حکومتی جمهوری اسلامی باشد، مسئله ادواری‌بودن تمامیِ سطوح قدرت از ضروریات یک حکومت جمهوری است ما در تحقق این ضابطه دیگر هنوز قدمی برنداشته‌ایم.

نکتهٔ دیگر نظارت بر قدرت سیاسی است. در نظام شاهنشاهی، شاه قابل نظارت نبود. اگرچه در قانون اساسی شاه فاقد مسئولیت بود اما تحت نظارت نبود. اگر کسانی در ذهنشان باشد که در حکومت اسلامی حاکم فقط تحت نظارت خداوند است و تحت نظارت مردم یا هیچ نهاد قانونی نیست، یا نظارت را تشریفاتی بکنند فقط برای بستن دهان مردم، در این صورت الان همان روال سابق است و نه حکومت فقیه است و نه حکومت جمهوری اسلامی.

مهم‌تر از آن این که آیا رهبر جامعه و مسئولان جامعه اختیاراتشان تحت نظارت قانون است یا نه. اگر کسی فکر می‌کند که در جمهوری اسلامی ولی فقیه بنا به میل شخصی هر کاری که خواست می‌تواند انجام دهد، انصافاً نام این دیگر جمهوری اسلامی نمی‌تواند باشد.

لذا از این حیث آن‌چه که به‌عنوان جمهوری اسلامی با ضوابط خودش داریم مشخص است. من این ضوابط را استخراج کرده‌ام[1] حدود ده ضابطه است. این ضوابط آن زمان در کلام امام وجود

---

۱. رجوع کنید به **حکومت ولایی**، صفحه ۲۰۴ـ۲۰۹ (نشرنی، تهران، ۱۳۷۷).

داشت.[۱] یعنی جمهوری به همان معنای حکومت‌های جمهوری که در تمام دنیا وجود دارد. منتهی در رسیدن به چنین حکومتی از همان خم اول کوچه که در حال گذر بودیم تلقی دیگری ایجاد شد. امروز در بین متشرعین و دینداران ما که بسیاری از نهادهای قدرت را هم در دست دارند، قرائت دیگری از حکومت جمهوری اسلامی به مردم ارائه می‌شود که بازتولید همان نظام سلطنتی سابق است که تنها در اسم حکومت جمهوری اسلامی است. باید بین این دو تفاوت جدی قائل بود. حکومت جمهوری حکومتی است که تمام مقامات توسط مردم انتخاب می‌شوند و تحت نظارت مردم هستند.

یکی از ویژگی‌های جمهوری اسلامی انگیزه‌های انقلاب اسلامی نقش مردم است. این نقش در قانون اساسی ما در اصل ۵۶ نهادینه شده است به این شکل که حق حکومت مردم بر جامعه حق خدادادی است و کسی حق ندارد این حق را سلب کند.

جالب این است که در سال بیستم انقلاب یکی از مسئولان اصلی این کشور می‌گوید که مردم به‌مثابه یتیم‌هایی هستند که باید تحت نظارت ولی فقیه عادل قرار بگیرند و این عبارت به‌معنی محجوریت مردم است. کسانی الان در جامعه ما نهادهای فقهی حکومت را در دست دارند که مردم را محجور می‌دانند و معتقد هستند که یک مأموریت ویژه از جانب خداوند برای اداره امور مردم به آنها داده شده است. فکر می‌کنم اگر این نکته در آغاز انقلاب گفته می‌شد، این تفکر نه‌تنها مورد اقبال مردم واقع نمی‌شد، بلکه مردم هرگز به اینها جواب مثبت نمی‌دادند. این که ما بیاییم و به نام جمهوری اسلامی به نام یک حکومت مردم‌سالار دینی انقلاب کنیم و به‌تدریج و قدم به قدم به سمتی پیش برویم که عملاً مردم را محجور معرفی بکنیم و بگوییم که مکلف صالح، مکلفی است که در حوزه امور عمومی مطیع محض باشد فکر می‌کنم این تلقی چیزی از انقلاب باقی نگذارد. جمهوری اسلامی چیزی نیست که این تفکر ابراز می‌کند. متأسفانه نهادهای فقهی در سیطره چنین اندیشه‌ای است. اکثریت خبرگان ما با مکانیزم نظارت استصوابی تعیین شده، دقیقاً تحت حاکمیت چنین طرز تفکری هستند و نمونه‌های فراوانی را می‌توان ذکر کرد که برخی از مسئولان نهادهای عالی فقهی نظراً و در کمیت بسیار وسیعتری عملاً تصریح به محجوریت مردم در حوزه امور عمومی دارند و این با حکومت جمهوری اسلامی کاملاً منافات دارد. کسانی هم که با اعتقاد به محجوریت مردم و «ولایت شرعی‌داشتن» بخواهند دم از جمهوری اسلامی بزنند، جمهوری اسلامی آنان با جمهوری اسلامی واقعی فقط مشترک لفظی خواهد بود، لذا این‌که کدام‌یک از این اهداف بر زمین مانده من معتقدم که کوشش فراوانی از صاحبان یک روش و منش برای حذف جمهوریت در حل شکل‌گرفتن است و «مسئله جمهوریت نظام» راه فراوانی برای تحقق در پیش دارد.

---

۱. پیشین، صفحهٔ ۱۷۲ـ۱۷۵.

● بنظر شما انقلاب اسلامی بر اندیشه دینی معاصر چه تأثیر داشته است؟

○ آن‌چه که باعث انقلاب شد نوعی تعامل بود بین اندیشه دینی و اندیشهٔ معاصر. یکی از مهم‌ترین مسایلی که در جامعه پیش آمد و باعث تحقق انقلاب شد، اندیشه دینی بود. اما خود اندیشه دینی هم از انقلاب تأثیر پذیرفت و این نکته مهمی است. یعنی اندیشه دینی ما در بسیاری از جوانب خودش رشد نکرده بود. مرحوم مهندس بازرگان مثالی می‌زد به این مضمون که سیمای دینی جامعه ما در بعضی از موارد رشدهای خارق‌العاده‌ای داشته و در بعضی از ارکانش قرن‌هاست که از رشد بازمانده، مثل یک صورتی که اگر چشم آن را پنج درجه کوچک و گوشش را ۱۰ درجه بزرگ کنیم و به همین شکل اعضای دیگر آن را دچار تغییر کنیم، در نتیجه صورتی نامنسجم به‌وجود خواهد آمد.

این نکته را مرحوم امام خمینی به بیان علمی‌تری بیان می‌کند، ایشان می‌فرماید: فقه ما در زمینه حقوق فردی و مسائل خصوصی قدم‌های زیادی برداشته اما در برخی از مسائل و احکام غفلت شده است. مثل احکام قضاوت، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و امثال آنها. در واقع تأثیری که امام‌خمینی و دیگران در این زمینه داشتند توجه به رشد بخش عمومی احکام اسلامی است. یعنی در عرصه عمومی ما تازه رشدمان را شروع کرده‌ایم.

نکته دیگر، نوعی ایده‌آل‌نگری و دیدگاه آرمان شهری در عرصه اندیشه دینی است یعنی واقع‌نگری یکی از دستاوردهای انقلاب اسلامی است. ما از آن ایده‌آل‌نگری فرود آمدیم و واقعی‌تر سخن می‌گوییم. مشکلات ملموس جامعه، خودش را در ذهن و زبان عالم دینی نشان می‌دهد و وقتی که فتوایی صادر می‌کند به پیامدهای فتوای خودش هم فکر می‌کند.

علاوه براین مسائل تازه‌ای در اندیشه دینی مطرح شده است. ما در فقه خودمان مسائل فرضی کم نداریم. مثلاً اگر در خزینه حمام کسی با لنگ غصبی فرو رفته باشد و با تکان موج آب این لنگ بلرزد غسل فرد صحیح است یا نه؟ مسایلی از این قبیل که بسیار فرضی بود. الان مسائل واقعی جدیدی فراروی عالمان دینی ما قرار گرفته است این مسائل قبلاً به هیچ‌وجه مطرح نبوده است. مثلاً نحوه مجازات اسلامی، حدود، ارتداد و نظایر آن، با این وسعت و گسترش در حوزه اندیشه دینی نبود. این سؤالات جدید نیاز به پاسخ دارند.

در مجموع بنده فکر می‌کنم که از تأثیرات بسیار نیکوی انقلاب اسلامی واقعی‌ترشدن اندیشه دینی است و این هنوز از نتایج سحر است، باش تا صبح دولتش بدمد.

توجه به عنصر مصلحت و مقتضیات زمان و مکان از طرف حضرت امام نقطه عطفی بود در اندیشه دینی و فقهی شیعه، و این امر تأثیرات فراوانی دربر خواهد گذاشت که حاصل آن عرفی‌شدن اندیشه دینی خواهد بود که از جوانب مختلف شایسته تأمل است. تأثیرات انقلاب اسلامی در اندیشه دینی، خود موضوع یک تحقیق مستقل است که می‌توان از زوایای گوناگون به آن پرداخت.

● آیا گرایش به ارزش‌های دینی و انقلاب آن‌چنان که عده‌ای در پی القای آن هستند. و تبعاً به معنی نفی ارزش‌های ناسیونالیستی و فرهنگی ملی است؟

○ اگر از شخصیت‌های کلان و اصلی این دو عرصه مثال بزنیم ما هرگز تعارضی بین دین و وطن‌خواهی مشاهده نمی‌کنیم. این تعارض کاملاً تصنعی و متأخر است. یعنی هرگز نه رجل ملی ما دین‌ستیز بوده و نه رجال اصلی مذهبی ما وطن‌ستیز بوده‌اند. حالا ممکن است که در یکی گرایش‌های دینی و در دیگری گرایش‌های ملی شدیدتر بوده باشد ولی هرگز ما در بین این دو تعارضی را مشاهده نمی‌کنیم. برای نمونه درباره مرحوم آیت‌الله بروجردی آیا می‌توان درباره وطن‌خواهی ایشان تردیدی کرد؟ یا در خصوص مهم‌ترین شخصیت ملی قبل از انقلاب یعنی مرحوم دکتر محمد مصدق لازم می‌دانم ذکر کنم که بعضی از موثقین گزارش داده‌اند و پیش حضرت امام هم بیان کرده‌اند که ما شاهد بودیم که مرحوم مصدق کاملاً خمسش را پرداخت می‌کرد و مردی متشرع و اهل نماز و برگزاری مراسم عزاداری بود. مادرِ مرحوم مصدق (صاحب بیمارستانی که وقف کرده) مقلد مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم بود.

ما هرگز سراغ نداریم که در بین رجال اصلی ملی یا رجال اصلی مذهبی تعارضی در این زمینه داشته باشند. از هردو سو کسانی که معتقد به تعارض در این زمینه هستند، ره به خطا می‌برند. ایرانی هم قبل از اسلام مذهبی بوده و هم بعد از اسلام و ملیون ما هم مذهبی باقی ماندند. اگر کسی بخواهد درست پیش برود به نظر من در جهان معاصر، سه مؤلفه را باید در فرهنگ جدی بگیرد. در درجه اول ما صاحب یک فرهنگ بسیار غنی دینی هستیم و به آن می‌بالیم در درجه دوم مؤلفه فرهنگ ملی ماست. ما ملتی نیستیم که از زیر بته درآمده باشیم. ما دارای یک فرهنگ غنی ملی هستیم و به آن می‌بالیم. مسئله سوم تجربه عقلانی بشری است که امروز خودش را در غرب بروز داده و ما باید از این مؤلفه به شکلی که تعارضی با دو مؤلفه قبلی نداشته باشد استفاده کنیم. اگر ما این سه مؤلفه را در فرهنگمان به خدمت بگیریم، یک فرهنگ غنی خواهیم داشت.

این تعارض‌های تصنعی که بین دین و عقلانیت و دین و ملت ایجاد می‌کنند از جمله اموری است که قطعاً تدین ما را هم ضعیف خواهد کرد.

● آیا انقلاب اسلامی به دنبال بسط عناصر سنت بوده است یا نه در گرایش‌های انقلاب و اهداف آن تعامل با شاخص‌های مدرنیسم را هم می‌توان مشاهده کرد؟

○ دو گرایش در بین خانواده انقلاب می‌توان برشمرد. اول گرایش اصیلی است که با دستاوردهای بشری مدرنیته هیچ تعارضی نمی‌بیند بلکه معتقد است که اینها را به خدمت دین بگیرد و از منافع آن هم استفاده بکند و به نوعی دادوستد معتقد است. بحث گفت‌وگوی تمدن‌ها که اخیراً مطرح می‌شود همان دادوستد بین ایران اسلامی و جهان معاصر است، که اگر بخش عمده جهان معاصر را درنظر بگیریم که فرهنگ و تمدن غربی است، چیزی به این تمدن می‌دهیم و چیزی می‌گیریم و این هرگز به معنای زیرپانهادن ارزش‌ها نیست ولی بالاخره صنعت را باید اخذ کرد، کشاورزی را باید مدرن کرد. ما در عرصه علوم انسانی، فلسفه و مقولات دیگر هم مطالب فراوانی برای گرفتن داریم و هم نکاتی در حوزه اخلاق و عرفان برای دادن داریم.

معنای اصلی جمهوری سالامی در جهان معاصر در گرایش اول نهفته که می‌تواند با جهان دادوستد داشته باشد و باقی بماند. اما گرایش دوم می‌خواهد قالب‌های گذشته را به زمان حال تحمیل کند. یعنی وقتی که ذکر می‌کنیم ارزش‌های دینی عوض نمی‌شود و برای زمان‌های مختلف یکسان است اما اگر در زبان معصومین (ع) قالب‌هایی برای زندگی بوده و مسائل خاصی مطرح بوده آیا دلیلی دارد که این قالب را عیناً در زمان حال رعایت کنیم؟ (مرادم قالبهای مختص به زمان خاص است).

فرق است بین رعایت برخی از احکام و ارزش‌ها و رعایت قالب‌های اصلی. در واقع اشتباه اصلی این تفکر این است که احکام متغیر آن زمان را تحمیل می‌کند و چون در این قالب‌ها نمی‌گنجد این توهم در ذهنیت معاصر ایجاد می‌شود که دین توانایی اداره امور امروزی را ندارد و این بزرگ‌ترین خسارتی است که به دین در عصر حاضر وارد می‌شود.

افرادی داریم که می‌خواهند مناسبات زندگی گذشته را بر امروز تحمیل کنند و اسمش را هم سنت گذاشته‌اند. یادمان باشد که این سنت، سنت دینی نیست، این سنت عصر نزول و عصر معصومین است (البته منظور ما در اینجا کتاب و سنت نیست بلکه سنت در برابر مدرنیته مراد است) ما هیچ دلیلی برای رعایت چنین سنتی نداریم. بلکه باید آن را پالایش کرد و نکات مترقی آن را گرفت و نکات مشکل‌دارش را کنار گذاشت. تعارضی هم که الان هست تعارض بین این نوع تفکر با مدرنیته است.

● مهم‌ترین مشکلات و چالش‌های آغاز دهه سوم انقلاب اسلامی چیست؟ این مشکلات را از منظر روابط و مناسبات اجتماعی و تعلقات دینی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ مشکلاتی که الان فراروی ما قرار دارد از بعد نظری این است که ما در اداره جامعه تا چه میزانی به عقلانیت و تجربه بشری نیاز داریم و چه میزانی دین در این مسئله دخیل است. بعضی می‌پندارند که حتی روش‌ها و برنامه‌ها را باید از دین اخذ کرد. وقتی هم که به دین مراجعه می‌کنند در متون دینی چنین نکاتی را نمی‌یابند و سلیقه و ذائقه و برداشت محدود خودشان را به نام دین به جامعه تحمیل می‌کنند و باعث نوعی موضع‌گیری عقلا و روشنفکران جامعه در برابر چیزی که به نام دین برایشان عرضه شده می‌شود. ما باید در زیاده‌طلبی و زیاده‌خواهی از دین تجدیدنظر کنیم. معنای آمدن دین این نیست که ما عقلمان را تعطیل کنیم و پشت پا به تجربه بشری بزنیم اگر به دستور اولیای دین هم عمل کنیم آن‌چه که امیرالمؤمنین(ع) می‌فرمایند مسئله عبرت‌گرفتن از گذشتگان است. و عبرت‌گرفتن از دیگران یعنی این که ببینیم آنها چه نکات مثبت و چه نکات منفی دارند. ما امروز بیشتر از آن‌که متوجه گذشته خود باشیم باید متوجه حال خود و دیگران باشیم تا ببینیم آنها چگونه جامعه را اداره می‌کنند. جدی‌گرفتن تجربه بشری و تکرارنکردن اشتباه مسئله بسیار مهمی است یعنی به خاطر عدم توجه به تجربه بشری و این که مابین ارزش غربی و روش و تکنیک بشری تفاوت نگذاشته‌ایم، همه را نفی کرده‌ایم و آن‌وقت در عمل پالایش نشده‌ترین روش‌ها را به خدمت

گرفته‌ایم. گاهی می‌بینیم اگرچه در قرن بیستم زندگی می‌کنیم، اما منش و روش برخی از دست‌اندرکاران ما چند قرن با زمان خودشان فاصله دارد. مهم‌ترین مسئله این است که در تدبیر جامعه عقلانیت و تجربه بشری نقش اصلی را بازی کند.

نکته دوم و یکی از مشکلات اساسی جامعه ما تظاهر، ریا و تملق است. متأسفانه از آفات یک جامعه دینی که دین را در فقه خلاصه کرده و به بخش‌های اخلاق و ریشه‌های اعتقادی کمتر توجه داشته، این است که به جای این که به تقویت وجدان دینی جامعه بپردازد و به تقویت و رشد ظواهر دینی جامعه پرداخته است. لذا چه‌بسا ما با زنان و مردانی در جامعه مواجه می‌شویم که ظاهر اسلامی دارند. اما در عمل و روش متأسفانه کم‌تر مسائل دینی را رعایت می‌کنند. در صورتی که قبلاً شاید برعکس این بود یعنی ظاهر به گونه‌ای بود که شما ممکن بود هرگز تصور نکنید که این فرد چه روش و منشی دارد، اما در عمل آن فرد روش و منش مسلمانی را رعایت می‌کرد. این سخت‌گیری‌ها و ظاهرفریبی‌ها باعث رشد ریا، تظاهر و تملق می‌شود. آن‌چه که جامعه به شدت متمایل به آن است دین‌داری به‌دور از ریا و تظاهر است. مسئلهٔ تملق و ریا از آفات جدی زمان و عصر ما محسوب می‌شود.

نکته سوم و مشکل سوم که ما با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم و به‌نظر من از مهم‌ترین چالش‌های آغاز دهه سوم انقلاب است، یک نبرد و تعارض فرهنگی و سیاسی بین مردم‌سالاری دینی و یکه‌سالاری دینی است. یعنی نوع نظام مبتنی بر آمریت، یا اتوکراسی و تمامت‌خواهی به‌عنوان یک تفکر و به‌نام دین ترویج می‌شود. در مقابل آن نظامی فکری است که بین حقوق فطری و طبیعی مردم از یک‌سو و احکام نورانی الهی از سوی دیگر هیچ تعارضی نمی‌بیند. پرچم‌دار این اندیشه در گذشته امثال «نایینی»ها بوده‌اند و آن‌چه را که در بیانات امام در صدر انقلاب وجود داشت مردم در تداوم اندیشه نایینی دیدند و امروز هم در چهره‌های عالمان فرهیخته‌ای مثل مطهری، طالقانی و منتظری همین موارد و خط فکری را مشاهده می‌کنند و رییس‌جمهوری را که انتخاب کردند نیز در تداوم همین خط فکری بود.

در مقابل همان‌طور که اشاره کردم تفکری وجود دارد که قائل به محجوریت مردم در حوزه امور عمومی است و معتقد به مأموریت ویژه‌ای برای فقها از جانب خداوند برای اداره امور جامعه، و حاصل این تفکر این است که روش و منش ویژه‌ای بر جامعه تحمیل می‌شود که در دهه اخیر شاهد آن بودیم: یعنی چالش بین مردم‌سالاری دینی از یک‌سو و آمریت و تمامت‌خواهی از سوی دیگر که از مهم‌ترین چالش‌های زمان ماست.

یکی دیگر از مشکلات جدی ما نحوه آمیزش دین با سیاست، قدرت و دولت است. آن‌چه که در گذشته در آن افراط شده بود جدایی دین از سیاست بود یعنی برخی از علمای ما چنان از سیاست کنار زده شده بودند که فکر می‌کردند، دین فقط به اخلاق فردی و آخرت باید توجه داشته باشد. بعد از انقلاب ما با یک نوع تفریط مواجه هستیم به‌نحوی که الان دین خرج سیاست و روزمرگی‌ها شده

به‌نحوی که دین سیاسی شده به جای این‌که سیاست دینی شده باشد. بین دین سیاسی‌شده و سیاست دینی‌شده تفاوت است. انقلاب و مردم به‌دنبال آن بودند که سیاست بیگانه با دین نباشد و اهداف دین را دنبال کند. اما آن‌چه که حاصل شد این بود که بیش از آن‌که سیاست دینی شود، دین سیاسی و سیاست‌زده شد. حالا مشکلاتی از این زاویه داریم و آن این است که اگرچه در تعالیم اسلامی، احکام اجتماعی و سیاسی هم مشاهده می‌شود اما این هرگز به این معنا نیست که نهاد دین و نهاد سیاسی یک‌جا باشد، یکی از مشکلات مهم دهه سوم انقلاب این است که نهاد سیاست و نهاد دین باید از یکدیگر جدا باشد در عین‌حال که دین باید ناظر بر سیاست باشد و از زیاده‌طلبی‌ها و افراط‌ها و خبط و خطاهای سیاست جلوگیری کند. اسم نهاد سیاست دولت است و اسم نهاد دین، مسجد، عالم دینی، مرجعیت و مراسم دینی است. این امور نباید حکومتی و دولتی باشد. بین این دو تفاوت جدی است. گاهی توهم می‌شود که منظور از این سخن قصد جدایی‌انداختن بین دین و سیاست است کلا و حاشا. آن‌چه که من تأکید می‌کنم این است که برای سلامت دین و سلامت سیاست باید نهاد دین مجزا از نهاد سیاست باشد. به‌عبارت دیگر دین نباید دولتی باشد و نهاد دین باید مستقل از دولت باقی بماند. ما می‌توانیم جامعه مدنی داشته باشیم که جای سیاست‌ورزی مؤمنان باشد. جدایی بین نهاد دین و نهاد دولت از یک‌سو و جدایی بین دین و سیاست جداً متفاوت است بنده تأکید می‌کنم وحدت نهاد دین و نهاد دولت خسارت جبران‌ناپذیری برای دین به همراه خواهد داشت. سیاست یک امر بشری است. دوست‌دار و منتقد دارد. اگر دین را به سیاست گره بزنیم همه مشکلات روزمره سیاسی متوجه دین می‌شود، آن‌وقت دین از آن جایگاه قدسی و قابل احترام خودش به سیاست‌بازی‌های روزمره تنزل می‌کند و آن جایگاه رفیع را از دست می‌دهد. ما باید دین را برای روزهایی حفظ کنیم که از دست سیاستمداران کاری ساخته نیست.

انقلاب، پس از بیست‌سال*

۱

انقلاب اسلامی نقطه عطفی در تاریخ ایران است. انقلاب سبب شد تا هویت از دست‌رفته ملت بازگردد و حرکت به‌سوی تحقق عزت و اقتدار ملی آغاز شود، از همین رو درخشان‌ترین دستاورد انقلاب، استقلال بود و مردم توانستند خود تصمیم بگیرند.

اما اهداف دیگر انقلاب به میزان دستیابی به استقلال تحقق نیافت، و به‌عنوان نمونه برای رسیدن به عدالت علوی هنوز راه زیادی در پیش داریم تا از تبعیض دیگر اثری نباشد و در کنار دره‌های فقر، کوه‌های ثروت مشاهده نشود و همه آحاد جامعه از حداقل معیشت برخوردار باشند. اگرچه در راه رسیدن به عدالت علوی قدم‌هایی برداشته شده اما هنوز مطالبات و حقوق مردم در این شاخه برآورده نشده است.

دستیابی به آزادی دشوارترین بحث در ارزیابی و نقد کارنامه انقلاب است. آزادی ــ به معنای رفع خفقان، استبداد، ظلم و ایجاد فضایی که همه مردم بتوانند با امنیت کامل در چهارچوب قانون فعالیت، اظهارنظر، انتقاد، مخالفت و یا موافقت کنند ــ هنوز به‌طور کامل و مطلوب فراهم نشده است که از جمله علل آن، تحرکات گروه‌های تروریستی در اوایل انقلاب و تحمیل فضای جنگ در دهه نخست انقلاب است.

انتظار می‌رفت در دهه دوم انقلاب و با پشت‌سرگذاشتن محدودیت‌های آغاز انقلاب و دوران جنگ، آزادی در جامعه نهادینه شود اما هنوز در تحقق رکن آزادی و استفاده از این موهبت چندان توفیقی به‌دست نیاورده‌ایم.

مقوله امنیت به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های آزادی است. با کمال تأسف در سال بیستم انقلاب، عده‌ای نادان فضایی ایجاد کردند که مهم‌ترین ضابطه یک حکومت سالم مخدوش شد، چراکه در یک جامعه سالم مهمترین موهبت، «امنیت» است و بدون آزادی معنایی نخواهد داشت. قتل دگراندیشان به فجیع‌ترین شکل از سوی مأموران امنیتی به‌طور قطع غیرقابل تحمل و نقطه سیاهی بر دامان انقلاب است که امید می‌رود با پی‌گیری مسئولان هرچه زودتر عاملان به مجازات عمل خود برسند. اما ریشه‌یابی عوامل بروز این خشونت‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است.

---

*. دو گفتگوی کوتاه با روزنامه‌های **خرداد** (تحت عنوان دستاوردهای انقلاب چگونه محک می‌خورد؟) و روزنامه **زن** (تحت عنوان انقلاب، پس از بیست‌سال) مورخ ۲۱ بهمن ۷۷.

جریان خشونت‌طلب منحرف از صراط مستقیم انقلاب و تحریف‌کنندگان آرمان‌های انقلاب هستند. امروز بالاترین خواست جامعه به‌ویژه متفکران، تامین امنیت است.

آرمان حاکمیت معنویت و تحقق مدینهٔ فاضلهٔ انسانی و ممکن به‌عنوان مهم‌ترین هدف انقلاب می‌باشد. مردم خواستار جامعه عاری از دروغ، فریب، غیبت، رشوه‌خواری، خلف وعده، بی‌نظمی، نفاق، تملق و ظاهرسازی هستند اما متأسفانه در سال بیستم انقلاب نمی‌توان گفت که به‌تمامی این اهداف دست یافته‌ایم و بیشتر به ظواهر شریعت پرداخته‌ایم تا به باطن دیانت و معنویت متعالی دین، از همین رو نیازمند تجدیدنظر جدی در تربیت مذهبی هستیم. بایدچاره‌ای اندیشید که در کنار عمل به تعالیم اجتماعی و دینی، دیانت، صمیمیت و صفای دینی آسیب نبیند.

در خصوص تحقق جمهوریت، مردم تاکنون نشان داده‌اند که از رشد بالایی برخوردارند و علاقه بسیاری به مشارکت جدی در مقدرات سیاسی خود دارند که بارزترین آن انتخابات دوم خرداد ۷۶ بود اما متأسفانه با روش‌هایی مانند نظارت استصوابی، موانع جدی برای مشارکت واقعی مردم در حیات سیاسی ایجاد شده است.

متأسفانه جریانی بدون پایگاه مردمی با تلقی ناصواب از دین و جایگاه مردم در حکومت دینی، قیم‌مابانه می‌کوشند تا منویات خود را بر جامعه تحمیل کنند. آنان مخالف جمهوریت هستند.

مردم در آغاز دهه سوم انقلاب خواستار توجه بیشتر به معنویت و اخلاق دینی، پرهیز از ظاهرسازی و قشری‌نگری، محور قرارگرفتن عقل و خرد جمعی در تدبیر جامعه و تصمیم‌گیری‌های کلان، استفاده از تجربه بشری و توجه به حقوق تصریح‌شده مردم در قانون اساسی هستند.

۲

آرمان‌های انقلاب اسلامی را می‌توان در چهار محور خلاصه کرد، آزادی، استقلال، عدالت و معنویت. از میان این چهار آرمان اصلی، آرمان استقلال به شکل نسبی تحقق کامل پیدا کرده است، اما دو آرمان محوری آزادی و عدالت در خم اول کوچه است. از این چهار آرمان اصلی سهم معنویت و اخلاق در مقایسه با آنچه از انقلاب اسلامی انتظار می‌رود متأسفانه از همه کمتر ادا شده است.

اگر بخواهیم کاربردی‌تر سخن بگوییم آرمان‌های انقلاب در اصل سوم قانون اساسی در قالب ۱۶ بند متبلور شده است. بند اول اصل سوم بر ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی تأکید دارد که متأسفانه در سال بیستم انقلاب، ریا، نفاق و دروغگویی هنوز در جامعه دینی به چشم می‌خورد.

با توجه به بند دوم اصل سوم که بالابردن سطح آگاهی‌های عمومی در تمام زمینه‌ها را مدنظر قرار داده، متأسفانه رادیو تلویزیون رسمی در ایفای وظیفه خود موفق نبوده است. بند پنجم همین اصل طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب است که شاید موفق‌ترین شعار انقلاب در سال

بیستم همین بند باشد به این معنا که می‌توان با قاطعیت گفت که تمام تصمیم‌های سیاسی در ایران توسط خود ایرانیان گرفته می‌شود.

در مورد بندهای «ششم، محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی، هفتم، تأمین آزادی‌های سیاسی-اجتماعی در حدود قانون، هشتم، مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی-اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی خویش» متأسفانه یکی از آفات سال بیستم انقلاب بقایای استبداد، خودکامگی و انحصارطلبی است. همچنین تا تحقق کامل آزادی‌های سیاسی و اجتماعی مصرح در قانون اساسی که همگی تبلور آرمان‌های مقدس انقلاب اسلامی است راه فراوانی درپیش داریم. متأسفانه با اصل نظارت استصوابی و عملکرد ناصواب هیأت‌های نظارت موانع جدی در تحقق بند هشتم ایجاد شده است.

یکی دیگر از مسائل مهم که در ذیل شعار آزادی مطرح است، امنیت می‌باشد چراکه آزادی بدون امنیت معنا ندارد. با توجه به قتل‌های فجیع اخیر که توسط بعضی از مأمورین وزارت اطلاعات اتفاق افتاد و همینطور مسئله شکنجه شهرداران تهران توسط برخی از مأموران انتظامی باید گفت برخی از اصول قانون اساسی از قبیل اصول ۲۲ و ۳۸ یعنی مصونیت جان و مال و حقوق شهروندان و ممنوعیت شکنجه در بیستمین سال انقلاب هنوز تحقق کامل نیافته است.

جالب اینجاست که اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی تساوی شهروندان ایرانی را در تمامی حقوق به رسمیت شناخته است اما متأسفانه در تریبون رسمی نماز جمعه پس از گذشت بیست‌سال از پیروزی انقلاب شهروندان را به درجه یک و دو تقسیم می‌کنند.

اصل ۵۶ قانون اساسی حق حاکمیت را حق الهی غیرقابل سلب از آنان دانسته است. اما یکی از اعضای شورای نگهبان مردم را یتیم دانسته که عبارت دیگری از محجوریت و نیازمندی به ولی شرعی است.

اصل ۲۳ قانون اساسی تفتیش عقاید را ممنوع دانسته و این‌که هیچکس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد اما در اخبار شنیدیم که افراد برای عضویت در شوراهای شهر و اثبات اعتقاد به اسلام و ولایت مطلقه فقیه باید اقرارنامه کتبی امضاء کنند. قانون اساسی در اصل ۳۷، اصل را بر برائت قرار داده است. اما روند جاری جامعه این است که همگان نادرستند مگر خلاف آن ثابت شود.

در مجموع توصیه می‌کنم در سال بیستم انقلاب هریک از مسئولان و شهروندان یک‌بار دیگر قانون اساسی جمهوری اسلامی را به‌عنوان معتبرترین سند انقلاب اسلامی مطالعه کنند و خود قضاوت کنند که هنوز تا تحقق کامل قانون اساسی راه درازی در پیش داریم.

بازخواهی مطالبات نخستین*

آرمانهای نخستین انقلاب اسلامی به دو بخش سلبی و ایجابی قابل تقسیم است. انقلابیون در وجه سلبی انقلاب همداستان بودند. وابستگی، ظلم، تبعیض، دین‌ستیزی و اسلام‌زدایی از جمله محورهایی بودند که همگان در سلب و رفع آنها مشترک بودند. وجوه ایجابی انقلاب اسلامی عبارت بودند از استقلال، آزادی، عدالت، مشارکت و اسلام. در این وجوه ایجابی اجماع پیشین در کار نبود. در محورهای استقلال و عدالت و، تا حدودی مشارکت مردم، اتفاق‌نظر نسبی مشاهده می‌شد. قدمهایی در این زمینه‌ها برداشته شد. اما اختلاف‌نظر در محور آزادی جدی بود، و جدیتر از آن تلقی از دین و حکومت دینی.

در روزهای نهضت و انقلاب، اسلام در وجود مقدس امام علی(ع) و سیمای حکومت علوی تبلور یافته بود. این اسلام مجسم را همه دینداران و دلسوزان وطن باور داشتند و به آن عشق می‌ورزیدند. به‌تدریج تلقی خاصی از حکومت دینی در فضای پس از انقلاب مطرح شد، می‌دانیم مسئله ولایت فقیه تا اوایل نیمه دوم سال ۱۳۵۸ نه در زمره شعارهای انقلاب اسلامی مطرح بود، و نه در سخنان عمومی رهبر انقلاب اسلامی امام‌خمینی مورد اشاره قرار گرفته بود. به‌تدریج معلوم شد مراد برخی از مذهبی‌ها بویژه بخشی از روحانیان از حاکمیت اسلام، تنها ولایت فقیه بوده است، به این معنی که اسلام اسم رمز «حکومت ولایی» بوده، آنجا که بدون تحقق ولایت شرعی فقیه، حکومت طاغوت است و با تحقق ولایت انتصابی مطلقه فقیه همه خواستهای انقلاب برآورده شده، مصلحت مردم بهتر از خودشان رعایت می‌شود.

در پاییز ۱۳۵۸ مسئله ولایت فقیه به‌رغم عدم پیش‌بینی در پیش‌نویس قانون اساسی، در زمره اصول تغییرناپذیر قانون اساسی درآمد و تعارض بین این نحوه تلقی از دین و سیاست با اصول مبتنی بر مردم‌سالاری و جمهوریت نادیده گرفته شد. با استمرار نظام جدید و نهادینه‌شدن برخی از اصول قانون اساسی بویژه در دهه دوم جمهوری اسلامی تعارضات ساختاری بین اندیشه مردم‌سالاری و نظام یکه‌سالار دینی (اتوکراسی دینی) جدی شد. در دهه اخیر شاهد سیطره انحصاری و سنگین جریانی بودیم که جمهوریت نظام را از احکام ثانویه و از مختصات شرایط اضطراری دانسته، معتقد بود که در شرایط مقتضی باید شرّ این اصل مزاحم را کم کرد و حکومت اسلامی ناب و تمام‌عیار (تحقق کامل ولایت انتصابی مطلقه فقیه) را برقرار کرد. این جریان همه

---

*. دو ماهنامهٔ *ایران فردا*، شمارهٔ ۵۱، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.

نهادهای مردمی قانون اساسی را در سایه همین اصل، استحاله و مشابه‌سازی نموده و تحریف محتوا با رعایت حفظ صورت ظاهری را در دستور کار قرار می‌دهد.

مردم در هفتمین انتخابات ریاست جمهوری به این جریان تمامت‌خواه «نه» گفتند و به مناسبترین گزینه‌ای که از فیلتر تنگ نظارت استصوابی گذشته بود، به‌طرز شگفت‌انگیزی رأی «آری» دادند. رئیس‌جمهور منتخب کوشید در کنار وفاداری به اصل ولایت مطلقه فقیه، نهادهای مغفول انقلاب یعنی قانون اساسی، مشارکت مردم، آزادی‌های قانونی و در یک کلمه «جامعه مدنی» را احیا کند. این نهادهای مغفول همان مطالبات نخستین انقلاب است که با دو دهه تأخیر، یکی دوسال است در ایران دوباره به جریان افتاده است. مشکلاتی که در یکی دوسال اخیر در ایران بروز کرد، بهایی است که ایرانیان برای استقرار آرمانهای انقلابی به تأخیر افتاده‌شان می‌پردازند. نهادینه‌شدن این آرمانهای والا در گرو حل بنیادی تعارضات ساختاری بین «اندیشه جمهوری اسلامی» و «اندیشه حکومت ولایی» است و تا زمانی که در حوزه امور عمومی تعارضات دو بنیاد متفاوت: حق خداداد مردم از یک سو و حق ویژه شرعی فقها و محجوریت مردم از سوی دیگر، به نفع آرمانهای نخستین انقلاب اسلامی حل نشود، نه نهادهای قانونی محقق می‌شوند، نه «جمهوری اسلامی» واقعاً شکل می‌گیرد.

بخش هفتم

جنبش اصلاح‌طلبی

تأملی در پیام انتخاب دوم خرداد ۷۶[1]

انتخابات دوم خرداد ۷۶ نقطهٔ عطفی در سیر تحوّلات جامعهٔ ماست. نزدیک به نوددرصد از واجدین شرائط رأی در این انتخابات شرکت کردند. این اعتماد اکثریت جامعه به نظام اسلامی موفقیت بزرگ و قابل افتخاری است.

نکتهٔ دوم این‌که در این انتخابات نامزدی توسط مردم با رأی قاطع برگزیده شد که از سوی مجامع و نهادهای رسمی حمایت نمی‌شد، بلکه نامزد نهادهای رسمی که از سوی صداوسیما، نمازهای جمعه، و... با زبانهای مختلف تبلیغ می‌شد فرد دیگری بود، علی‌رغم حجم بسیار وسیع تبلیغات، نامزد این مجموعه نتوانست حتی $\frac{1}{4}$ آراء را به‌دست آورد.

نکتهٔ سوم رأی بسیار بالای حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدمحمد خاتمی بود. مردم با رأی به خاتمی به یک اندیشه، روش و برنامه رأی مثبت دادند و به اندیشه، برنامه و روش دیگری رأی منفی دادند. مهم این است که این دو جریان که یکی مورد اقبال شدید مردم قرار گرفت و جریانی را که مورد ادبار جدی مردم واقع شد بشناسیم. در این انتخابات بالاخره جریانی پیروز شد و مجموعه‌ای که با تمام هستی خود به میدان آمده بود، شکست خورد. از زوایای مختلف این انتخابات، نکات عبرت‌آموز فراوانی قابل استخراج است. در واقع انقلاب اسلامی در نوزدهمین سال استقرار با دو جریان خودی و درون نظام، خود را به مردم عرضه کرد. مردم به یک جریان آری و به جریان دیگر نه گفتند. هردو جریان از آغاز در بطن انقلاب بودند. اما بتدریج جریان دوم گام به گام و قدم به قدم جریان اول را از متن حذف کرد و به حاشیه برد، تا آنجا که در دهه اخیر بویژه بعد از جنگ عرصهٔ حکومت، صحنهٔ ترکتازی انحصاری جریان دوم واقع شده بود. این دو جریان اگرچه هردو مسلمان و انقلابی‌اند اما علی‌رغم این اشتراکها تفاوتهای جدی نیز دارند. آنچه به‌دنبال می‌آید چهارده وجه تمایز این دو جریان است.

۱. جریان اول معنویت را محور تدین می‌داند و احکام و فروعات فقهی را در عین لزوم در خدمت جوهرهٔ دین یعنی معنویت می‌داند و معتقد است حکومت اسلامی می‌باید زمینه گستر تعمیق و رشد ایمان و معرفت آزادانهٔ دینی باشد. حال آنکه جریان دوم در مجموع از اسلام یک تلقی فقهی کلامی دارد، و عنایت او منحصر به ظواهر شریعت است و بقا یا زوال باطن دیانت برای او دغدغه اصلی نیست. این جریان معتقد است که احکام فقهی به هرقیمت و در هر شرایطی باید در

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، ۱۳۷۶/۵/۲۶.

جامعه اجرا شود و بالاترین هدف استقرار حکومت دینی همین احکام است ولو به اجبار و اکراه و عدم اعتقاد بعضی مکلفین ناآگاه. در واقع جریان دوم نمایندهٔ نوعی قشری‌گرایی و جمود در ظواهر است. حال آنکه جریان اول نمایندهٔ اندیشهٔ دینی در همهٔ ابعاد آن است و دین را در فقه خلاصه نمی‌کند.

۲. جریان اول به عقل بشری و تجربهٔ انسانی در حوزهٔ غیرمنصوص و منطقةالفراغ سخت باور دارد و معتقد است دینداری هرگز مانع استفاده از عقلانیت و تجارب دیگر جوامع در سیاست، اقتصاد، مدیریت و فرهنگ نیست و می‌باید با حفظ دقیق اصول و ضوابط دینی و فرهنگ بومی از دستاورد دیگران سود جست. استفاده مضبوط از عقلانیت و تجارب انسانی هرگز عرصه را برای دین و دینداری تنگ نمی‌کند. اما جریان دوم به بهانه این‌که دین سؤالی را بی‌جواب ننهاده است، هر نوع استفاده از تجارب بشری در سیاست و اقتصاد و مدیریت و فرهنگ و... را افتادن در دام غرب و توطئه‌های آنان دانسته، خود را از این تجارب بی‌نیاز می‌داند، هرچند در عمل همواره به مخدوش‌ترین و بدترین راه‌حلهایی که بارها امتحان عدم اعتبار خود را در جوامع دیگر داده است تن می‌دهد.

۳. جریان اول در کنار به رسمیت‌شناختن تکالیف و احکام الهی، معتقد است در مجموعهٔ کتاب و سنت حقوق انسانی به رسمیت شناخته شده است. و حکومت اسلامی ملزم به رعایت تکالیف الهی و حقوق انسانی توامان است. لذا اعضای جامعه غیراز مکلف‌بودن در برابر خداوند، ذی‌حق نیز هستند و حکومت دینی در مقابل این شهروندانِ ذی‌حق مسئول و موظف به پاسخگویی است. حکومت دینی نمایندهٔ شهروندان ذی‌حق در اجرای خدمات عمومی می‌باشد. دولت و ملت هردو در مقابل خدا مسئولند، به‌علاوه هر دو در مقابل یکدیگر نیز مسئولند. جریان دوم مردم را صرفاً به‌عنوان مکلف می‌شناسد و زبان دین را تنها زبان تکلیف می‌داند و معتقد است فراتر از احکام و تکالیف شرعی امری نیست لذا جریان اول عملاً مدافع جمهوری اسلامی است، جمهوریت مبین حقوق مردم است و اسلامیت مبین احکام الهی است. اما جریان دوم عملاً مدافع حکومت اسلامی (یا حکومت عدل اسلامی) است، یعنی در آن ــ بدون مجامله ــ جمهوریت و حقوق مردم محلّی از اِعراب ندارد و پذیرش ظاهری آن، حداکثر در مرحلهٔ گذار به حکومت اسلامی است والاّ جمهوریت و رضایت مردمی و حقوق انسانی در این جریان جایگاهی ندارد.

۴. براساس جریان اول، مشروعیت حکومت (حکومت قانونی و معتبر) دو رکن دارد: یکی رعایت ضوابط الهی، دیگری بدست‌آوردن رضایت مردمی. حکومتی که فاقد هریک از این دو رکن باشد حکومتی فاقد اعتبار و مشروعیت است. براساس جریان دوم مشروعیت حکومت تنها با نصب الهی تأمین می‌شود و مردم موظف و مکلف به پذیرش چنین حکومتی هستند، لذا حکومتی که فاقد رضایت مردمی باشد و حتی با اجبار و اکراه، عامه را به پذیرش دین و حق وادار کند، حکومتی مشروع و معتبر است. حال آنکه براساس جریان اول «دیکتاتوری صالح» حکومت دینی

نیست. «استبداد منور» اگرچه به گسترش ظواهر شریعت بیانجامد، گوهر دین را می‌خشکاند. براساس جریان دوم رجوع به رأی مردم، زینتی و تشریفاتی و برای بستن دهان دشمنان اسلام است والاّ اصالتی ندارد.

۵. در جریان اول قانون به‌ویژه قانون اساسی سنگ اول نظم اجتماعی است. قانون اساسی محدودهٔ اختیارات و وظایف حکومت را معین می‌کند. این قانون شرط ضمن عقد معاهدهٔ دولت و ملت است. مردم تا زمانی که حکومت وفادار به حدود قانونی خود باشد پشتیبان دلسوز آن هستند. هیچ مصلحتی فراتر از مصلحت قانون‌گرایی نیست و هیچ فرد و نهادی فراتر از قانون پذیرفته نیست. قانون‌گرایی از اندیشه‌های محوری جریان اول است، و لذا لازمهٔ جریان اول پذیرش محدودیت قانونی قدرت حکومت است. اما در جریان دوم، قانون اگرچه برای مردم لازم‌الاجرا است، اما در عملکرد حکومت، قانون برجستگی لازم را ندارد، بلکه ارادهٔ حکومت و مصلحت‌اندیشی‌های مدیر حکومت و اوامر ایشان فراتر از قانون حتی برتر از قانون اساسی است.

۶. در جریان اول نظارت مردمی بر کلیهٔ اجزای حکومت از صدر تا ذیل بدون هیچ استثنایی یک اصل است. این نظارت در قانون نهادینه شده است. همهٔ دست‌اندرکاران حکومت بدون هر استثنایی از سوی مردم برگزیده شده‌اند و تحت نظارت نمایندگان مردم قرار دارند، رئیس‌جمهور تحت نظارت مجلس شورای اسلامی و در مقابل آن مسئول است، رهبر نیز منتخب مجلس خبرگان، تحت نظارت آنان و مسئول در مقابل ایشان است. اما جریان دوم عملاً معتقد است رأس هرم قدرت سیاسی تنها در مقابل خداوند مسئول است و در مقابل هیچ نهاد بشری از جمله مجلس خبرگان مسئول نیست، بلکه این مردم، خبرگان یا نمایندگان مجلس هستند که در مقابل رهبر مسئولند.

۷. در جریان اول ولایت فقیه به معنای این است که فقیه منتخب مردم که دارای ضوابط شرعی باشد بر حسن انجام امور کشور اشراف و نظارت دارد، اختیارات رهبر مقید به چهارچوبی است که در قانون اساسی تعیین شده است و وی می‌باید از مجاری قانونی به وظایف خود عمل نماید. اما در جریان دوم ولی فقیه ازسوی خداوند نصب شده و خبرگان او را انتخاب نکرده‌اند، بلکه تنها او را کشف کرده‌اند، اوامر و نواهی وی مافوق قانون است، او مقید به قانون اساسی نیست. آنچه در قانون اساسی ذکر شده تنها اموری است که غیر از ایشان حق انجام آنها را ندارد، والاّ ولی‌فقیه در هر آنچه مصلحت می‌داند حق عمل دارد، چه در قانون پیش‌بینی شده باشد، چه پیش‌بینی نشده باشد، مشروعیت تمام ارکان نظام اعم از مجلس، رئیس‌جمهور و مجلس خبرگان حتی قانون اساسی به تنفیذ و نصب وی متوقف است. جریان دوم معتقد است که این برداشت از فقه تنها برداشت مجاز و معتبر از فقه شیعه است، حال آنکه جریان اول معتقد است چنین برداشتی هرگز در آغاز انقلاب بر مردم عرضه نشده بود و چنین برداشتی یکی از برداشتهای فقهی است نه‌تنها برداشت، بعلاوه عملاً چنین برداشتی از ولایت فقیه منافی با اندیشهٔ جمهوری اسلامی است.

۸. در جریان اول «جامعهٔ مدنی» به‌رسمیت شناخته می‌شود. مراد از جامعهٔ مدنی تشکل آزاد و

مختارانه شهروندان در نهادها، اصناف، احزاب و انجمنها بدون دخالت حکومت و مستقل از دولت است. واضح است که در جامعه‌ای که اکثریت آن را مسلمانها تشکیل می‌دهند جامعهٔ مدنی مقید و ملتزم به رعایت مقررات و اهداف اسلامی است. اما جامعهٔ مطلوب جریان دوم «جامعهٔ ولایی» است. در جامعهٔ ولایی، ذوب در ولایت شعار و هدف اصلی است. در چنین جامعه‌ای هیچ اندیشه‌ای، هیچ کرداری، و هیچ منشی جز اندیشه، کردار و منش مقام ولایت پذیرفته نیست و جمهور مسلمانان موظفند خود را در اندیشه، کردار و منش منطبق و سازگار با اندیشه، کردار و منش مقام ولایت نمیاند. در جریان اول اقتدار حکومت منوط به تشکیل جامعه مدنی است و اقتدار حکومت با اقتدار جامعه مدنی افزایش می‌یابد. وظایف دینی از قبیل فریضهٔ نصیحت به ائمه مسلمین، امر به معروف و نهی از منکر، ارشاد و نظارت مستمر با تشکیل جامعهٔ مدنی عمق و غنای بیشتری پیدا می‌کند، اما جریان دوم جامعهٔ مدنی را برنمی‌تابد، «جامعهٔ توده‌وار» که مکلفان به شکل ذره‌ای در آن شناورند جامعهٔ مطلوب جریان دوم است.

۹. در جریان اول اندیشه، فرهنگ و هنر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. کرامت انسانی و رشد و تعالی جامعه در گرو ایجاد فضای گفتگو و مباحثهٔ فرهنگی است. لذا تکثر و تفاوت اندیشه‌ها در جامعه پذیرفته می‌شود و تعاطی و دادوستد فکری و گفتگوی فرهنگها با مدارا و تسامح روش مقبول می‌باشد. خشونت و بکارگیری ابزار غیرقانونی و اجبار در مسائل فکری و فرهنگی مردود است. کلیشه‌ها در اندیشه و هنر، و فرهنگ قالبی نه به تعالی دین کمک می‌کند نه به رشد شهروندان می‌انجامد. در مقابل جریان دوم معتقد به منولوگ و گفتگوی یک‌جانبهٔ حکومت با مردم (نه دیالوگ و گفتگوی دوجانبه) است و می‌پندارد عرصه اندیشه، فرهنگ و هنر باید کاملاً تحت کنترل، ادارهٔ حکومت باشد و تنها تولیدات فرهنگی مجاز به انتشار در جامعه هستند که سازگار با اندازه‌های حکومت باشند. در غیر این صورت جامعهٔ اسلامی عرصهٔ «تهاجم فرهنگی غرب» می‌شود و فرهنگ اسلامی از جامعه زدوده می‌شود. اصولاً آزادی کالایی غربی است و جامعهٔ دینی هرگز با لیبرالیسم سر سازگاری ندارد. جریان اول این نگرش را تنگ‌نظری و نشناختن ابعاد متعالی اسلام می‌داند و معتقد است اسلام تنها در آزادی شکوفا و متبلور می‌شود. و واضح است که آزادی غیر از بی‌بندوباری می‌باشد.

۱۰. در جریان اول زن نیمی از جامعه است که با حفظ ضوابط اسلامی می‌تواند در جامعه نقش‌آفرین باشد. عفاف و حجاب که از ضوابط غیرقابل تغییر اسلامی هستند، هرگز باعث نمی‌شود که از تحصیل و کار و مشارکت اجتماعی زنان و تصدی مسئولیتهای بالای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جلوگیری کند. اما در جریان دوم علی‌رغم تقدیسهای زبانی، عملاً به زن به‌عنوان موجودی درجه دوم نگاه می‌شود. و مشارکت اجتماعی زن در حد تشریفاتی و نمایشی و برای بستن دهان دشمنان اسلام پذیرفته می‌شود. عملاً از ضوابط به حق اسلامی برداشتی خشن و غیرقابل انعطاف نمایش داده می‌شود در حدی که عملاً منافی حقوق اجتماعی زنان می‌گردد.

۱۱. در جریان اول با به رسمیت‌شناختن هنر، تفریح و ورزش با رعایت ضوابط دینی عملاً به جوانان بها داده می‌شود. جوانان احساس می‌کنند که خود در سرنوشت جامعهٔ خود شریکند و به بازی گرفته می‌شوند، اما در جریان دوم عملاً جوانان و احساسات و تمایلات آن به رسمیت شناخته نمی‌شود.

۱۲. در جریان اول دین ابزار توجیه عملکرد حکومت نیست، حکومت خادم مردم، منبعث از مردم و مسئول در مقابل مردم و تحت نظارت ایشان است، و ضوابط دینی، ضوابط ارزیابی عملکردهای عام حکومت است. اما در جریان دوم با «دین دولتی» مواجهیم، نهادها، مقدسات و شعائر دین همگی در خدمت توجیه سیاستها و عملکرد ارباب حکومت قرار گرفته است. اوج این اندیشه را مردم در تبلیغات رسمی یکی از نامزدهای انتخاباتی از سوی ائمه جمعه و جماعت، سازمانهای تبلیغاتی دینی رسمی، صدا و سیما و غیر آن و بالاتر از آن مشاهده کردند. این‌که جمعی از مفسران قرآن، معلمان اخلاق، اساتید حکمت، مدرسان فقه و اصول، و نهادهای حوزوی و روحانی که می‌باید در مواقع خطرآفرین ملجأ و مأوای مردم باشند، تمام اعتبار و آبروی خود را خرج کاندیدای خاص ریاست جمهوری کنند، از مصادیق هزینه‌شدن دین در مسائل روزمره سیاسی است و عالمان دین را از سطح رفیع نظارت و ارشاد به حضیض یک رقیب سیاسی تنزل می‌دهد. در جریان دوم مردم احساس می‌کنند دین ابزاری بیش نیست، آنچنانکه مردم نیز تنها ابزارند. اما در جریان اول دین یک مقصد متعالی (و نه ابزار توجیه) و مردم ولی‌نعمت حکومت (نه رعایایی با وظیفهٔ انحصاری اطاعت) می‌باشند.

۱۳. در عرصهٔ سیاست خارجی جریان اول معتقد است که با حفظ اقتدار جمهوری اسلامی و عدم تسلیم در مقابل مطامع دشمنان دین و استقلال، می‌توان با تمامی جهان رابطهٔ مسالمت‌آمیز داشت. اما مشی جریان دوم دشمن‌سازی، ندانم‌کاری و انفعال در صحنه‌های خارجی بوده است. جریان دوم در حرف و سخن تندرو و رادیکال و در عمل منفعل و تأثیرپذیر بوده است. عدم حاکمیت عقلانیت بر روابط خارجی و درک قشری از ابعاد متعالی اسلام چنین نتایجی را ببار آورده است. اما جریان اول بیش از آنکه در سخنرانی‌های پرطمطراق به فکر استفاده داخلی از گنده‌گویی‌های سیاسی باشد در عمل اهداف متعالی اسلام و منافع کشور و مصالح ملی را دنبال می‌کند.

۱۴. جریان اول به عدالت اجتماعی به‌عنوان یک اصل اسلامی باور دارد و آنرا فراتر از حرف و خطابه می‌داند و معتقد است که اجرای عدالت اجتماعی برنامه و راهکارهای کارشناسانه می‌طلبد و با شعار و بخشنامه و خطابه‌های آتشین نسنجیده نقض غرض می‌شود، نه‌تنها عدالت مستقر نمی‌شود بلکه امنیت اقتصادی نیز از جامعه رخت برمی‌بندد و فشار آن بر گردهٔ طبقهٔ مستضعف وارد می‌آید. مهم این است که نمایندگان مردم به امور کارشناسی عنایت بیشتری کنند و در مصوبات خود همواره درنظر داشته باشند که عدالت با برنامه و کارشناسی محقق می‌شود نه با حرف و خطابه و شعار.

برای شناختن این دو جریان همین اشارات کافی است، هرچند نکات فراوان دیگری نیز هست. نگفته پیداست که معتقدین هردو جریان از طیفهای مختلف تشکیل شده‌اند و چه‌بسا در نکات یادشده طیفهای مختلف هر جریان شدت و ضعف داشته باشند اما در مجموع تصویر یادشده دور از واقعیت نیست.

تأملی در روند جامعهٔ انقلابی ما نشان می‌دهد که جریان اول با روندی قسری به‌تدریج کم‌رنگ شده و جریان دوم خود را بر سیاست، اقتصاد، فرهنگ و مدیریت جامعه تحمیل کرده است. جریان دوم برای تکمیل سلطهٔ انحصاری خود نیازمند تصاحب کرسی ریاست جمهوری بود و با تمام هستی خود به میدان آمد. اما مردم با اکثریت قاطع به جریان دوم رأی منفی داد. رأی دوم خرداد رأی به معنویت، خردباوری، قانونمداری، آزادی و جامعهٔ مدنی بود. رأی دوم خرداد پاسخ منفی و قلم بطلان بر دین دولتی، قشری‌گری، خشونت، خردستیزی، استبداد رأی و جامعهٔ توده‌وار بود. مردم در چهرهٔ خاتمی این نکته را یافتند که او با جریان دوم سازگار نیست و او را در میان کاندیداهایی که از صافی شورای نگهبان اذن فعالیت یافته بودند تنها کسی یافتند که با جریان اول می‌تواند سازگار باشد. برنامه‌های خاتمی مبتنی و منطبق بر جریان اول بود. رأی به خاتمی درخواست اکثریت مردم برای تحولات جدی براساس جریان اول است. رأی به خاتمی، تذکری به مدیران جریان دوم بود که: «دور شما به‌سر آمده است، مردم عملکرد عمومی شما را نپسندیدند، زحمت را کم کنید.» اگر به فرمودهٔ معمار بزرگ جمهوری اسلامی امام خمینی(قدس سره) «میزان رأی مردم است» باور کنیم که خاتمی را براساس معیارهای جریان اول برگزیدند.

هرچند به مسئولین عالی‌رتبهٔ نظام که در نهایت گزینش مردم را پذیرفتند و حرمت آراء عمومی را پاس داشتند بخاطر این اعتراف به رأی مردم و امانتداری باید تشکر کرد. بحمدالله از خم اول کوچهٔ مردم‌سالاری دینی با همهٔ دشواری‌هایش عبور کردیم.

اما و هزار اما، اگرچه ورود خاتمی به عرصهٔ سیاست ایران بسیار امیدوارکننده است، نباید پنداشت که مشکلات به‌سرعت حل می‌شوند، چراکه هنوز بسیاری از اهرمهای قدرت در اختیار معتقدان به جریان دوم است و کابینه و برنامه‌های خاتمی عملاً با محدودیتهای فراوانی مواجه است. نبودن احزاب و فرهنگ فعالیت حزبی ــ علی‌رغم این‌که پارلمان داریم ــ و فعال‌بودن گروههای فشار پیدا و پنهان از مشکلات مهم عرصهٔ سیاست ماست. امید این است که خاتمی همچون گذشته با صداقت و صراحت و درایت مشکلات خود را با مردم در میان بگذارد و کوشش کند بر ضوابط و برنامه‌هایی که معاهدهٔ میان او و ملت است وفادار بماند و از آنان عقب‌نشینی نکند. در این صورت معتقدان به جریان اول پشتیبان و یاور او در مسئولیت سنگین ریاست جمهوری خواهند بود. سخنان خاتمی در دوازدهم و سیزدهم مرداد در مراسم تنفیذ و سوگند، جوانهٔ امیدی بود که «دولت پاسخگو» عزم جزم کرده است که به ضوابط و معیارهای علوی عمل کند، ان‌شاءالله.

تأملی دیگر در وجوه تمایز دو جریان اسلامی[1]

«نظر شما دربارهٔ نتایج انتخابات و رأی بالای مردم به آقای خاتمی چیست؟» این سؤال روزنامهٔ محترم سلام منشأ نگارش مقاله‌ای تحت عنوان «تأملی بر پیام انتخاب دوم خرداد ۷۶» شد. در این مقاله با کالبدشکافی نظری دو جریان خودی مورد اقبال و ادبار مردم چهارده وجه تمایز آنها به اختصار تبیین شد.

خداوند را شاکرم که این مقاله مورد عنایت اهل نظر و ارباب فضل واقع شد. واکنش سریع نمایندگان جریان دوم حاکی از جدی‌بودن این مقاله بود. یکی از وکیلان محترم مجلس در جریان رأی اعتماد کابینه با نقل عباراتی از این مقاله با حذف صدر و ذیل به نیت تخریب، ناخواسته بخشی از پیام مقاله را به گوش عموم رسانید و روزنامهٔ محترم رسالت با درج چهارسر مقاله و دو پیام (از ۲۹ مرداد تا ۴ شهریور ۷۶) علیه مقاله، عملاً بر اهمیت پیام مقاله صحه گذاشت. این قلم از گشوده‌شدن باب گفتگو دربارهٔ مسائل نظری مبتلابه استقبال می‌کند. هرچند لحن نامهربان و ستیزندهٔ برادران رسالت جای تأمل فراوان دارد، چرا که این برادران گرامی مدتی است طرق قرآنی حکمت و موعظهٔ حسنه و جدال احسن را فرو گذاشته، جدالی غیرحسن را پیشهٔ خود کرده‌اند. جوابیهٔ روزنامهٔ محترم ***رسالت*** سند قابل اعتمادی بر اثبات صحت شاخصهای گزارش‌شده از جریان دوم است. این قلم به تأسی از لقمان حکیم از لحن و روش نویسندهٔ محترم رسالت درس گرفته با ارائه سه وجه تمایز جدید برگرفته از این جوابیه بحث را در ضمن ۹ قسمت عرضه می‌دارم. امیدوارم این‌گونه مباحث به شفافیت فضای اندیشهٔ سیاسی دین‌باوران جامعهٔ ما بیفزاید و در اتقان و استحکام اندیشهٔ والای جمهوری اسلامی بکار آید. باشد که خواهران و برادران ایمانی با تذکرات و انتقادات خود این قلم را یاری فرمایند.

۱. وجه تمایز پانزدهم: ادب دینی

در جریان اول اخلاق، ادب و انصاف شناور نیست. انصاف، حق و عدالت را نسبت به «انسان» فارغ از عقیده، مذهب و سلیقه می‌باید رعایت کرد. مسلمان با خلق حسن و تخلق به اخلاق الهی زینت دین و جاذب افراد بسوی آئین محمدی است. خداوند سبحان از میان همهٔ اسمای حسنای خود دو اسم رحمان و رحیم را در کتاب خاتمش برگزیده است و آخرین رسول او «رحمة للعالمین» است. از

---

۱. روزنامهٔ ***رسالت***، تهران، ۱۸ شهریور ۱۳۷۶.

دیدگاه پیامبر گرامی اسلام(ص) آبروی مسلمان از خون او محترم‌تر است. اختلاف سلیقه برادران ایمانی هرگز باعث صدور مجوز خروج از صراط مستقیم اخلاق دینی و ادب اسلامی و انصاف انسانی نمی‌شود. ضوابط اخلاق دینی اصول ثابتی هستند که می‌باید در همهٔ برخوردهای اجتماعی به‌ویژه در سلوک با مخالف مراعات شوند.

در مقابل، جریانی دیگر هرکسی را که چون آنان نیندیشد مجاز می‌داند که با تهمت و افتراء و اهانت و تخریب با وی برخورد شود. این شیوهٔ برخورد برخاسته از یک اصل معرفت‌شناختی است. اینان چون خود را حق مطلق می‌دانند لاجرم دیگران باطلند. لذا باطل باید با هر روشی رسوا شود حتی با بهتان که «باهتوهم»! مخالفان این جریان همواره براساس «تئوری توطئه» متهم می‌شوند. مگر ممکن است مؤمن صالحی با این جریان مخالف باشد؟!

به‌عنوان مشت نمونه خروار گزیده‌ای از ادب جریان دوم را از جوابیهٔ جریدهٔ شریفه رسالت نقل می‌کنم: «تحلیل غرض‌آلود»، «افکار مغشوش و مشکوک»، «مأموریت اصلی او تشکیک در مبانی...»، «لات‌بازی‌های سیاسی»، «قلم‌های مسموم روشنفکرانی که سر در آخور اجنبی دارند» و...

بنده از این همه ادب، به محکمهٔ وجدان بیدار ملت خداجو شکایت می‌برم و معتقدم این تعابیر زمانی بکار گرفته می‌شود که در استدلال و برهان عاجز مانده باشند. چرا هنگام غضب و عصبانیت قلم بدست می‌گیرید؟!

۲. وجه تمایز شانزدهم: شخصیت‌محوری و حق‌مداری

جریان اول حق محور و ارزش‌مدار است. این شخصیت‌ها هستند که برمبنای ملاک‌های ثابت دینی و عقلی سنجیده می‌شوند، نه این‌که حق و ارزش بر مدار شخصیت‌ها تبیین گردد. «انّ دین‌الله لایعرف بالرجال بل بآیة الحقّ، فاعرف الحق تعرف اهله». دو رسول ظاهری و باطنی خداوند رحمان یعنی وحی و عقل منابع غنی حق و ارزش هستند. تعالیم معصومان(ع) در کنار آیات خداوند منبع اول را تشکیل می‌دهند. همهٔ انسانهای غیرمعصوم موظفند خود را با این شاقول‌های ثابت سازگار کنند. لذا در این جریان ملاک «ما قال» است نه «من قال». ملاک، صحت و حقانیت گفتار است نه شخصیت گوینده. سخن حق را ولو از گویندهٔ کافر و منافق و فاسق باید شنید و سخن باطل را ولو از گویندهٔ مؤمن و متشرع و عادل نباید پذیرفت.

اما جریان دوم «شخصیت محور» است. به جای آشناکردن جامعه با ملاکهای ثابت دینی و عقلی همواره شخصیت‌هایی غیرمعصوم را ملاک حقانیت معرفی می‌کند و با کشیدن هاله‌ای از قداست در اطراف این شخصیتها آنان را از نعمت نصیحت و انتقاد محروم می‌کند و نتیجهٔ قهری آن عدم رشد و بلوغ جامعه است. این جریان چون نقد و انتقاد را برنمی‌تابد مجبور است همواره خود را پشت سر شخصیّتهای موجّه پنهان کند و دائماً اعتبار آنها را خرج نقص‌ها و ضعفهای خود کند. لذا به مجردی که مورد تحلیل یا انتقاد واقع شد و کاستی‌هایش عیان گشت بلافاصله ندای «وا اسلاما» بلند می‌شود

که احترام به شخصیت‌ها رعایت نشده است. پس منتقد یا ضد ولایت، یا ضد روحانیت، یا ضد نظام، یا ضد اسلام است. با رواج «کیش شخصیت‌محوری» باب فریضهٔ نصیحت به ائمهٔ مسلمین، امر به معروف و نهی از منکر منسدّ می‌گردد و بیشترین جفا در حق شخصیت‌های موجه جامعه روا می‌شود.

نمونهٔ برخورد بارز برمبنای کیش شخصیت‌محوری را در جوابیهٔ جریدهٔ رسالت می‌توان یافت. این قلم در وجه تمایز دوازدهم از کارکرد جریان دوم در انتخابات انتقاد کرده، آن را از مصادیق هزینه کردن دین در مسائل روزمرهٔ سیاسی دانسته است. روزنامهٔ محترم رسالت این انتقاد دلسوزانه را اهانت به روحانیت قلمداد کرده، با تطبیق مسائل یادشده بر دو تن از شخصیت‌های موجه روحانی فریاد «وا روحانیتا» سر داده، و آنگاه که دریافته بر ادعای خود دلیل و برهانی هم ندارد متشبث به دادگاه ویژهٔ روحانیت شده است (***رسالت***، ۷۶/۶/۴) غافل از این‌که «مسئلهٔ فرهنگی» را به «شیوهٔ سرهنگی» نمی‌توان حل کرد و پاسخ تحلیل و انتقاد، استدلال و برهان است نه تهدید و ارعاب.

۳. روحانیت و انتخابات

طرفه این‌که نوشته‌اند: «متأسفانه نویسنده فردی است در کسوت روحانیت. چرا باید این حرفها از زبان و قلم یک روحانی تراوش کند؟» آنگاه «از ستمی که بر روحانیت اصیل انقلاب در تحلیل غرض‌آلود یک نویسنده رفته» مویه سر داده است. به عرض می‌رساند برخلاف فرمایشات یادشده «خوشبختانه» نویسنده فردی است در کسوت شریف روحانیت، و متأسفانه بی‌خبر بوده است که می‌باید در قالبها و کلیشه‌های جریان دوم بیندیشد و اندیشه و منش خود را با مواضع روزنامهٔ محترم ***رسالت*** هماهنگ کند! چرا که روحانی است. مگر شما قیم روحانیت هستید؟ مگر همهٔ روحانیون موظفند یک گونه بیندیشند؟ شما بسیار کوشیدید که نشان دهید که روحانیت یک‌دست قائل به جریان دوم است، حال آنکه بحمدالله والمنّه اکثریت علما و روحانیون ایران همسو با شما نیستند. علما و روحانیون را هم در جریان اول، هم در جریان دوم و هم خارج از این دو جریان می‌توان یافت. انتقاد از جریان دوم مساوی انتقاد از روحانیت نیست. چرا که جریان دوم مساوی روحانیت نیست. القای این تساوی یکی از شگردهای تبلیغاتی جریان دوم در انتخابات بود. خوشبختانه انتخابات اخیر اثبات کرد که علما، فضلا، طلاب و روحانیون ایران همانند مردم رشیدمان می‌اندیشند و اکثریت آنان به نمایندهٔ جریان اول رأی دادند. اگر باور ندارید تنها به یک نمونه اشاره می‌کنم: نحوهٔ توزیع آراء صندوق سیاری که در قم مراجع عظام، علمای اعلام و شخصیتهای روحانی نظام رأی خود را به آن انداختند را اعلام نمایید تا اثبات شود که اکثر عالمان بصیر ما از حامیان جریان اول هستند. اگر باز هم می‌پندارید نمایندهٔ انحصاری روحانیت هستید، از علما، فضلا، طلاب و روحانیون نظرسنجی کنید تا حقیقت بر شما آشکار شود. آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است. برادران باور کنید شما حتی در میان روحانیون کشور نیز اقلیتی بیش نیستید.

واضح است که روحانیون نیز مانند دیگر شهروندان آزاد ایرانی حق دارند فعالیت انتخاباتی کنند. انتقاد این قلم به شیوهٔ تبلیغات انتخابات جریان دوم به مخالفت با جواز فعالیت انتخاباتی روحانیت تأویل شده است. چنین سوءبرداشتها یا تغافلهایی، برخاسته از همان اصل معرفت‌شناختی پیش‌گفته است (خود را حق مطلق و رقیب را باطل مطلق‌دانستن). این قلم به شیوهٔ تبلیغاتی جریان دوم انتقاد کرده چراکه از دین، مقدسات، شعائر و اعتقادات مایه گذاشته است. این‌که «تکلیف شرعی» مردم رأی به یک کاندیدای خاص اعلام شود به‌نحوی که این احساس در متشرعین القا شود که در رأی به نماینده جریان اول احساس گناه کنند، و صداوسیمای رسمی دم بدم این نظر خاص را به‌عنوان «حجت شرعی» تبلیغ نماید و در منابر جمعه و جماعات مقابله دو جریان، مقابلهٔ دین و بیدینی، اسلام و کفر، ایمان و اباحیگری تصویر شود، آیا از مصادیق بارز هزینه‌شدن دین نیست؟ این‌که برای نیروهای نظامی و انتظامی و اطلاعاتی (که برای حفظ اقتدارشان طبق وصیت‌نامهٔ حضرت امام(ره) می‌باید بدور از دخالتهای سیاسی نگاه داشته شوند) این‌گونه اعلام شود که «تبلیغ برای کاندیدای خاص عمل به تکلیف شرعی است نه دخالت در سیاست»، را چه باید نام گذاشت؟ این بدعت که علما و روحانیون در تعیین مصداق و موضوع «حجت شرعی» هستند مبتنی بر کدام مستند فقهی است؟ نظر اجماعی فقه شیعه این است که فقها در تشخیص احکام حجت شرعی هستند، اما در تشخیص موضوعات (به‌ویژه موضوعات عرفیه و غیرمستنبطه) باید به عرف و کارشناس مراجعه کرد و نظر فقیه در تعیین مصداق و تشخیص موضوع درموارد یادشده هرگز حجت شرعی شناخته نشده است. علما امین مردمند و مردم می‌توانند با ایشان مشورت کنند اما هرگز عمل به تشخیص ایشان در موضوعات الزامی نیست، حال آنکه عمل مردم به تشخیص فقها در احکام شرعی الزامی است. آیا انتخابات بویژه تعیین مصداق آن، از موارد تشخیص موضوع نیست؟ واضح است که روحانیت حق دارد برای یک کاندیدای خاص تبلیغ کند اما حق ندارد این‌گونه وانمود کند که نظر او در تعیین مصداق «حجت شرعی» است و تنها راه عمل‌کردن به تکلیف شرعی گزینش مصداق مورد نظر اوست. بر مدعای هزینه‌شدن دین در انتخابات، مردم بزرگترین شاهدند و یکی از ابعاد رأی آنها مخالفت با چنین امری بود.

شخصیتهای روحانی مورد اشارهٔ شما، از خادمان اسلام و نظام و مورد احترام این بنده بوده و هستند، هرچند خاضعانه به آنچه در انتخابات انجام دادند یا به نام ایشان انجام شد انتقاد دارم. این انتقاد از موارد فریضهٔ نصیحت به ائمهٔ مسلمین است که مطابق نظر مبارک امیرالمؤمنین(ع) در «مشهد و مغیب» وظیفه است. روحانیت اصیل انقلاب نشان داده است که نه‌تنها از نصیحت و انتقاد و خیرخواهی نمی‌هراسد بلکه همواره با گشاده‌رویی آمادهٔ اصلاح عملکردهای خود است، چراکه روحانیت را در خدمت دین می‌داند نه این‌که دین را در خدمت نهاد روحانیت. در قصد و نیت برخی افراد خارج از سلک روحانیت که کاسهٔ از آش داغترند و بیش از خود روحانیت سنگ روحانیت را به سینه می‌زنند باید بشدت تأمل کرد.

۴. وجه تمایز هفدهم: ریشه‌یابی هردو جریان در عصر مشروطه

رسالت در ادامهٔ دفاع تأمل‌برانگیزش از روحانیت مدعی شده است که چنین ستمی بر روحانیت را در «... لات‌بازی‌های سیاسی دوران مشروطیت...» می‌توان جستجو کرد. فارغ از میزان ادب ایشان و این‌که انتقاد ستم نیست، هدیهٔ دلسوزانه است، به عرض می‌رساند: هردو جریان گذشته خود را در عصر مشروطه می‌جویند. جریان دوم «حکومت اسلامی» را ادامهٔ جریان «مشروعه‌خواهان» دانسته، الگوی شاخص خود را شیخ فضل‌الله نوری معرفی می‌کند. جریان اول ضمن انتقاد جدی از انحراف عملی مشروطه از مسیر اصیل خود و تأسف از جفایی که در حق شیخ شهید روا رفت، از مبانی نظری «مشروطه‌خواهی دینی» دفاع می‌کند و «جمهوری اسلامی» را ادامهٔ اندیشهٔ دینی مشروطه می‌داند و عالم شاخص خود را علامه میرزا محمدحسین نائینی معرفی می‌نماید. کتاب شریف ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة*** نخستین نگارش مستقل فقه سیاسی شیعه می‌باشد و در آن بحث حقوق عمومی و حقوق اساسی برای اولین‌بار بر مبانی فقه غنی شیعه در نهایت اتقان و استحکام ترسیم شده است. علامه نائینی در سراسر کتاب خود با برداشتی از اسلام که توجیه‌کنندهٔ استبداد و حاکمیت مطلقه است بشدت مبارزه می‌کند. وی منکرین حریت و مساوات و شوری و قانون را که در زیّ روحانیت منسلکند و از جهل ملت به مقتضیات کیش و آئین خود سوءاستفاده می‌کنند «شعبهٔ استبداد دینی» می‌خواند و آنان را از قوای ملعونه‌ای می‌داند که بعد از «جهالت» ملت به وظایف سلطنت و حقوق خود، از همه اعظم و علاجش هم بواسطهٔ رسوخ در قلوب و محسوب‌بودن به لوازم دیانت، از همه اصعب و در حد امتناع است. اولئک اضرّ علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزد (لعنه‌الله) علی‌الحسین(ع) [ایشان نسبت به مستضعفان شیعه زیان‌بارتر از لشکر یزید ملعون نسبت به امام‌حسین(ع) می‌باشند.] (رجوع کنید به ***تنبیه‌الامة***، صفحات ۱۰۸، ۱۲۵، ۶۰، ۶۲ و ۱۲۶).

۵. مشروعیت الهی بلاواسطه ـ مشروعیت الهی مردمی

مطابق وعدهٔ آغاز جوابیه انتظار آن بود که هر چهارده وجه تمایز مورد بررسی قرار گیرد، اما متأسفانه پس از افاضات در مورد چهار وجهِ تمایز «جفّ‌القلم» شد. به هرحال وجه تمایز دو جریان در مسئله مشروعیت سیاسی (وجه تمایز چهارم) پذیرفته شده است.

در باب مشروعیت سیاسی، هردو جریان معتقدند که اولاً خداوند منبع ذاتی و وحید مشروعیت و حقانیت است. ثانیاً مشروعیت سیاست دینی یعنی مشروعیت و حقانیتی که به امضای شرع انور رسیده باشد یا توسط شارع مقدس تأسیس شده باشد. بنابراین هردو جریان به مشروعیت الهی معتقدند اما نقطهٔ اختلافشان در پاسخ به این سؤال است که آیا خداوند در عصر غیبت حق حاکمیت بر مردم را به فرد یا صنف خاصی داده یا این حق و حق تعیین سرنوشت را در چهارچوب اهداف دین و احکام شرع به همهٔ امت اسلامی تفویض کرده است؟ به بیان دیگر آیا رضایت و رأی امت اسلامی در صورتی که با اهداف دین و تعالیم شرع ناسازگار نباشد در مشروعیت حکومت دخالت دارد یا نه؟

در پاسخ به این سؤال کلیدی جریان اول به مشروعیت الهی مردمی، و جریان دوم به مشروعیت الهی بلاواسطه معتقدند. در مشروعیت الهی مردمی خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود ایشان تفویض کرده است تا در چهارچوب ضوابط دینی حاکمیت خود را اعمال کنند. مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویشند و احدی حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب نماید. مردم رهبر و مدیران جامعه را از میان حائزین شرایط انتخاب می‌کنند تا برمبنای قانون اساسیِ سازگار با دین، خدمات عمومی را در چهارچوب یک معاهده یا عقد وکالت یا عقد شرکت یا عقد اجاره و مانند آن سامان دهند. رأی مردم مادامی که در راستای اهداف دین باشد و با احکام شرع ناسازگاری نداشته باشد دخیل در مشروعیت است و رضایت ایشان با قیود یادشده می‌باید تحصیل گردد. عدم ناسازگاری قوانین مصوب مردم با احکام شرع انور می‌تواند با نظارت فقیهان منتخب امت تأمین شود.

اما در مشروعیت الهی بلاواسطه (دیدگاه جریان دوم) ولایت الهیه مستقیماً به فقیهان عادل تفویض شده است و امت اسلام واسطهٔ تفویض ولایت الهی نیستند. بلکه فقیهان، خلیفهٔ خداوند بر روی زمین، نایب پیامبر(ص) و امام(ع) و ولی امر مسلمین جهان می‌باشند. رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد. حکومت و تدبیر امور سیاسی «وظیفهٔ» فقیهان است و اطاعت «تکلیف» مردم. از آنجا که هیچ عنصر مردمی در مشروعیت حکومت نقش ندارد این نوع مشروعیت، مشروعیت الهی بلاواسطه نامیده شده یعنی بدون وساطت مردم در مشروعیت. (والا در تحقق خارجی هر حکومتی مردم نقش تعیین‌کننده دارند، و با دخیل‌دانستن مردم در مقبولیت نمی‌توان منّتی بر سر مردم نهاد).

۶. نظریهٔ سیاسی امام‌خمینی(ره)

دربارهٔ نخستین مکتوب منتشرشدهٔ این قلم (*راهبرد*، ۱۳۷۳)[۱] دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعه در این‌که محور نظریهٔ سیاسی حضرت امام انتخاب است یا انتصاب، دو رأی کاملاً متفاوت از سوی روزنامهٔ ***جمهوری اسلامی*** (۵دی ۷۳) و ***رسالت*** تاکنون منتشر شده است. بحمدالله هر دو روزنامه علی‌رغم اختلاف‌نظرشان مدعی انطباق کامل نظریهٔ سیاسیشان با نظر حضرت امام(ره) هستند. به‌راستی نظریهٔ حضرت امام کدام است؟

مناسب می‌دانم قبل از پاسخ به این سؤال دیدگاه خود را دربارهٔ امام‌خمینی(ره) به‌طور خلاصه بیان کنم: امام‌خمینی عالمی بصیر بود که توانست «عزت اسلامی» را در جهان معاصر احیا کند. او بسیاری از مَعارِف دینی مورد غفلت را به متن جامعه کشانید، منابر ما را که به تفرقه‌های مذهبی

---

۱. بخش اخیر این مقاله به‌نام «مقایسهٔ دو نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه» در همین مجموعه آمده است.

مشغول بودند متوجه دشمن مشترک مسلمانان، استکبار جهانی کرد. او همواره می‌خواست ملت ایران «آقا» باشند. بزرگترین ابتکار نظری سیاسی امام «جمهوری اسلامی» است. بالاترین هنر امام در عمل این بود که توانست با کمال مهارت و درایت ده‌سال بر قلب و دل ملت ایران بلکه جمعی از مسلمانان و مستضعفان جهان حکومت کند، و جناحهای دلسوز اسلام و ایران، او را از خود بدانند. لذا جالب است که هم معتقدین جریان دوم ابراز می‌کنند که مبانی سیاسی آنها همان نظر حضرت امام است و هکذا جمعی از معتقدین جریان اول نیز نظر خود را بر نظریهٔ سیاسی امام منطبق می‌دانند. هردو جریان نیز به کلماتی از آثار ایشان تمسک می‌کنند. جریان دوم غالباً به مکتوبات فقهی امام در نجف (قبل از انقلاب) تمسک می‌کنند، جمعی از معتقدین جریان اول نیز سخنرانی‌های امام در تهران به‌ویژه مصاحبه‌های ایشان در پاریس را شاهد می‌آورند. جریان دوم معتقد است که در سخنرانی‌های امام متشابهاتی یافت می‌شود (سخنان دربارهٔ انتخاب) که باید به محکمات فقهی ایشان (مبنای انتصاب) برگردانید. لذا از این زاویهٔ فقهی میزان رأی مردم است تا آنجا که ولی‌فقیه صلاح بداند. اما جمعی از معتقدان جریان اول می‌پندارند که آراء امام در عصر جمهوری اسلامی ناسخ آراء گذشتهٔ ایشان است. آراء اخیر امام در باب جمهوری اسلامی از محکمات اندیشهٔ ایشان است و دیگر آراء ایشان باید برمبنای آراء اخیر تأویل گردد.

با توجه به تفاوت دیدگاه دو جریان از آراء سیاسی امام‌خمینی اکنون سؤالات مهمی مطرح می‌شود: اول این‌که آیا اصولاً از مجموعه آثار حضرت امام می‌توان نظری منسجم استخراج کرد یا نه؟ دوم این‌که بر فرض انسجام نظری، آیا رأی سیاسی ایشان تطور داشته یا از آغاز تنها به یک نظر قائل بوده‌اند و در طول این چند دهه هیچ تغییری در آن راه نیافته است؟ سوم: در صورتیکه نظر امام نظر واحدی است، کدام رأی را می‌توان به ایشان نسبت داد؟ چهارم: فارغ از صحت انتساب به امام، کدام نظریه به لحاظ علمی و در شرائط فعلی قابل دفاع است؟ پنجم: آیا نظریه سیاسی امام‌خمینی منحصر به «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» است یا این‌که ولایت فقیه تنها یکی از مؤلفه‌های نظریهٔ سیاسی ایشان است؟

متأسفانه دو سؤال اول غالباً طرح نمی‌شود و دو سؤال سوم و چهارم نیز غالباً با هم خلط می‌شود یعنی عده‌ای آنچه را خود می‌پسندند به امام نسبت می‌دهند فارغ از این‌که پاسخ به دو سؤال یادشده لزوماً یکسان نیست. ***رسالت*** غافل از سؤالات فوق و بی‌خبر از ابعاد مختلف اندیشهٔ سیاسی امام به‌نحوی بسیط اشکالاتی را مطرح کرده است که با عنایت به نکات یادشده مرتفع می‌گردد.

خداوند را شکرگزارم که در روند مطالعه و تحقیق چندساله در زمینهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام شناخت ابعاد نظریه فقهای عظام شیعه از جمله امام خمینی برایم در درجه اول اهمیّت بوده است. این مطالعات با ده‌ها ساعت بحث با شاگردان فاضل امام(ره) که اکنون در مسند رفیع مرجعیت یا در مجلس خبرگان یا در شورای نگهبان به خدمات دینی مشغولند، تکمیل شده است. حاصل این مباحثات و مطالعات بحمدالله تا حد زیادی مکتوب شده است. با توجه به اهمیت و حساسیت ویژه دیدگاه سیاسی حضرت امام مکتوبات خود را در این زمینه قبل از انتشار در اختیار فقیهان پیش‌گفته

قرار داده‌ام و از تذکرات و اصلاحات شفاهی و کتبی ایشان استفاده کرده‌ام. آنچه از این قلم در معرفی نظر فقهی سیاسی حضرت امام در ***هفته‌نامهٔ بهمن*** منتشر شد[1] پس از این احتیاطات علمی بوده است. با این همه آنچه تاکنون توفیق انتشار یافته است بخش کوچکی از مکتوبات این قلم است. اگر روزنامهٔ محترم رسالت ظرفیت انتشار سلسله تحلیل‌های تفصیلی منتشرنشدهٔ این بنده را دربارهٔ نظریهٔ سیاسی حضرت امام‌خمینی(ره) (از سه زاویهٔ مبادی تصوری، مبانی تصدیقی و ادله و بالاخره لوازم و پیامدها) در خود می‌بیند به‌شرط رعایت کامل امانت و عدم سانسور صریحاً اعلام کند. واضح است که از نقد، و حتی نقد همزمان افراد متخصص (و نه مقالات سستی از این دست) استقبال می‌کنم. امیدوارم روزنامهٔ ***رسالت*** در این اقدام علمی حقیقت‌جویانه پیشقدم باشد و اطمینان داشته باشد که حقیقت حاصل تضارب آراء است.

هرچند نویسندهٔ محترم ***رسالت*** ادعا کرده که افکار این جانب را می‌شناسد، به این دوست ناشناخته توصیه می‌کنم برای مزید اطلاع به جزوات درسی این بنده در دانشکدهٔ علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) بین سالهای ۷۱ تا ۷۶ مراجعه کند (همان دانشگاهی که ایشان آن را یکی از مراکز معتبر علمی جهانی معرفی کرده است) تا اطمینان یابد که ورود در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام به صلاحیتی فوق ظرفیت ایشان نیازمند است.

از آنجا که روزنامهٔ ***رسالت*** در رأی این بنده نسبت به آراء سیاسی حضرت امام تشکیک نموده و از دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت امام درخواست کرده برای دفاع از میراث امام در مبانی نظام وارد صحنه شوند، به اطلاع این برادر دلسوز می‌رسانم که این دفتر محترم قبلاً به وظیفهٔ خود عمل کرده است. شما می‌توانید به تقریرات درس این بنده در پژوهشگاه امام‌خمینی و انقلاب اسلامی (وابسته به دفتر تنظیم ونشر آثار امام) در سالهای ۷۵ و ۷۶ و همچنین به سخنرانی بنده تحت عنوان «قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی(ره)» در کنگرهٔ امام‌خمینی و احیای تفکر اسلامی ۱۳ خرداد ۷۶ (منتشرشده در مجموعه مقالات کنگره صفحهٔ ۳۸۳ـ۴۱۳) مراجعه نمائید.[2]

برادر گرامی، هرکه از جریان دوم انتقاد کرد مخالف امام نیست. بسیاری از دوستداران امام جریان دوم را باور ندارند. ضمناً این را بدانید علاقه به امام هرگز مانع از تحلیل انتقادی آراء ایشان نمی‌شود. این سنت حسنه در حوزه‌های علمیه ماست که شیخ مفید(ره) شاگرد شیخ صدوق(ره) علی‌رغم احترام فراوان به استادش، در نقد آراء استاد کتاب بنویسد (***تصحیح‌الاعتقاد***). حیات و طراوت و بالندگی حوزه‌های علمیه ما به همین «ان قلت و قلت‌ها» و نقدها در مقام نظر بوده است. واضح است که در مقام عمل همه علی‌رغم تفاوت نظرها و دیدگاهها همچون ید واحده در مقابل دشمنان اسلام و جمهوری اسلامی ایستاده‌ایم.

---

۱. این سلسله مقالات تحت عنوان ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه*** (نشرنی، تهران، ۱۳۷۶) منتشر شده است.

۲. این مقاله در همین مجموعه آمده است.

مقالهٔ «تکلیف و توسعه، تفاهم یا تعارض»[1] به دعوت رسمی نخستین همایش اسلام و توسعه نگارش یافت و بخشی از آن در تاریخ ۷۵/۱۱/۳۰ در دانشگاه شهید بهشتی قرائت شد. همه اشکالات شما که قبلاً نیز در همین جریدهٔ شریفه مطرح کرده‌اید، متوجه بخش اخیر مقاله است که «توفیق» قرائت نیافته و تاکنون نیز از سوی آن همایش محترم منتشر نشده است. این بنده از روزنامهٔ محترم ***رسالت*** دعوت می‌کنم همزمان در دو ستون مستقل مقالهٔ یادشده و هر نقدی را که متوجه به آن می‌داند منتشر کند تا وجدان بیدار ملت رشید ایران قضاوت کند که چگونه به مدافعین دلسوز جمهوری اسلامی بهتان زده می‌شود.

۷. جمهوری اسلامی

آنچه تاکنون بر زبان و قلم این حقیر جاری شده است همگی در خدمت تبیین اسلام عزیز ومبانی متین جمهوری اسلامی بوده است و لله الحمد. اما واضح است که این بنده همواره با قرائتی از اسلام که می‌کوشد «جمهوری اسلامی» را به «حکومت اسلامی» تبدیل کند بشدت مخالفت کرده با ادله و براهین و روشهای علمی کوشیده‌ام از این استحالهٔ نامبارک و محو تدریجی یکی از دو رکن نظام جلوگیری کنم. بزرگترین دستاورد انقلاب اسلامی درخواست عمومی تبدیل نظام شاهنشاهی به نظام جمهوری اسلامی بود. جریانی می‌کوشد این تغییر بنیادی را در جانشینی «فقیه عادل مدبّر» بجای شاه ظالم وابستهٔ دین‌ستیز و اقامهٔ شعائر و ظواهر دینی در جامعه منحصر کند و با اکتفا به پاسخ‌گویی به سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟» اجازه طرح سؤال بنیادی‌تر «چگونه باید حکومت کرد؟» را ندهد. حال آنها جمهوری اسلامی تغییراتی فراتر از اینها را می‌طلبد.

معمار بزرگ جمهوری اسلامی امام‌خمینی(ره) در معرفی نظام جمهوری اسلامی به جهانیان اعلام کرد: «جمهوری به همان معنایی که همه جا جمهوری است لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام باشد.» (***صحیفهٔ نور*** ۱۴۵/۳) و استاد شهید مطهری(ره) که به گفتهٔ مقام محترم رهبری آثار او مبنای فکری جمهوری اسلامی است در معرفی جمهوری اسلامی گفته است: «جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامهٔ مردم است برای مدت موقت و محتوای آن اسلامی است... ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم، اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است. و نیز مراد ما از ولایت فقیه این نبوده و نیست که فقها حکومت کنند و ادارهٔ مملکت را بدست بگیرند، بلکه در طول قرون و اعصار تصور مردم از ولایت فقیه این بوده که از آنجا که جامعه یک جامعهٔ اسلامی است و مردم وابسته به مکتب اسلامند، صلاحیت هر حاکمی از این نظر که قابلیت

---

۱. این مقاله تحت عنوان «نسبت تکلیف و توسعه براساس شاخص مشارکت سیاسی» در همین مجموعه آمده است.

اجرای قوانین ملی اسلامی را دارد یا نه، باید مورد تصویب و تایید فقیه قرار گیرد.» (استاد مطهری، ***پیرامون انقلاب اسلامی***، صفحهٔ ۸۰ و ۸۶)

ملاحظه می‌فرمائید که استاد مطهری نیز در قالبهای تنگ جریان دوم نمی‌گنجد و از متفکران جریان اول است. آنچه روزنامهٔ ***رسالت*** از آن دفاع می‌کند (یعنی سلطنت فقیه در مقابل ولایت فقیه مورد نظر استاد مطهری) در عین احترام مورد قبول من نیست. شما حق ندارید هرکس را با سلیقه و برداشت شما مخالف است لجن‌مال کنید. شرع و قانون چنین اجازه‌ای به شما نمی‌دهد.

۸. قانون

یکی از وجوه تمایز دو جریان را این شمردیم که در جریان اول هیچ شخصی و نهادی فراتر از قانون پذیرفته نیست برخلاف جریان دوم که قانون را در مرتبه‌ای مادون ولایت مطلقهٔ فقیه تصور کرده مشروعیت قانون اساسی و کلیهٔ نهادهای آن را به امضا و تنفیذ مقام ولایت می‌داند. درواقع معتقدان جریان دوم ولایت مطلقه فقیه را با چنین تصوری به حد یک نظریهٔ فقهی که موافق و مخالف دارد تنزل می‌دهند و در الزام غیرمسلمانان، غیرشیعیان و نیز مقلد مجتهدانی که به این نظریه قائل نیستند با مشکل جدی مواجهند، حال آنکه قانون چه برای موافق چه مخالف الزام عملی دارد هرچند توافق نظری آحاد شهروندان با آن لازم نیست.

تفسیر واژه «ولایت مطلقهٔ امر» در قانون اساسی بازنگری شده نمی‌تواند به‌گونه‌ای باشد که منافی روح قانون اساسی گردد. جریان اول معتقد است که وظایف قانونی ولایت فقیه منحصر به اموری است که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی برای وی به رسمیت شناخته است. حال آنکه جریان دوم می‌پندارد موارد یادشده تنها بخشی از وظایف ولایت فقیه است نه همهٔ آن (مصاحبهٔ روزنامهٔ ***ایران*** ۷۵/۱۲/۲۸ صفحهٔ ۷) در این وظایف غیرولی فقیه نمی‌تواند دخالت کند اما در دیگر امور، ولی فقیه شریک کلیهٔ مسئولان مملکتی است و در هر آنچه که صلاح بداند حق دخالت دارد بلکه همهٔ نهادهای مملکتی بازوی او هستند. تفاوت این دو دیدگاه تفاوتی جوهری است، و با تشبث به اموری از قبیل مصلحت قابل حل نیست.

در امور شخصی مردم مادامی که تعارضی با حقوق عمومی ندارد احدی حتی ولی‌فقیه حق دخالت ندارد. اما در امور عمومی نیز قانون حاکم است. قانون اساسی وظایف همهٔ ارکان مملکت را تعیین کرده است. «معضلات نظام که از طرق عادی قابل حلّ نیست» تعریف مشخصی دارد و هر مسئله‌ای را شامل نمی‌شود. لذا وظیفه مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز منحصر در تعیین سیاستهای کلی نظام و حل معضلات یادشده می‌باشد، و این دو نیز مقید به ضوابط عام و خاص قانون اساسی است. تمسک به مصلحت به شرط مضبوط‌بودن و نوعی‌بودن تشخیص، امری عقلایی است. اما مصلحت‌سنجی‌های شخصی و سلیقه‌ای (بجای نوعی) و فاقد ضابطه آفات فراوان دارد. بحث مصلحت در فقه شیعه بحثی نوپا است. احتیاط علمی اقتضای آن دارد که در بکارگیری این

عنصر و تعیین حدود و ثغور و ضوابط آن تأمل کافی مبذول شود. آنچه سلامت بکارگیری مصلحت را تضمین می‌کند علاوه بر مضبوط‌بودن آن، نظارت نهادی مردمی (علاوه بر صفات شرعی درونی و نظارت اخروی) و مسئولیت قانونی در برابر چنین نهادی است. از تفاوتهای جدی دو جریان لزوم یا عدم لزوم نظارت مجلس خبرگان بر عملکرد رهبری و مسئولیت ایشان در مقابل مجلس یادشده است.

رسالت نوشته است: «جریان دوم از ابتدای انقلاب تاکنون توفیق این را نیافته است که دولت تشکیل دهد. دولت‌هایی که پس از انقلاب روی کار آمده‌اند از نظر فکری و نظری متمایل به جریان اول بوده‌اند.» ضمن ارج‌نهادن به این اعتراف، علی‌رغم عدم توافق با آن از آنجا که رئیس دولت (اعم از رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر در قانون اساسی قبل از اصلاح) منتخب ملت است (بلاواسطه یا مع‌الواسطه) این سؤال به ذهن متبادر می‌شود: چرا جریان دوم تاکنون موفق به کسب اعتماد و اقبال مردم در این سطح نشده است؟

روزنامهٔ محترم ***رسالت*** کوشیده است جریان دوم را نسبت به خشونت و بی‌قانونی تطهیر کند. غافل از آنکه اقدامات غیرقانونی و خشن گروه فشار انصار حزب‌الله نه‌تنها از سوی آن روزنامه محترم محکوم نشده است بلکه مورد حمایت نیز واقع شده است. دفاع از قانون را باید در عمل اثبات کرد نه در حرف و زبان.

۹. جامعه مدنی و جامعهٔ توده‌وار

اسلام عزیز در امر هدایت انسانها به صلاح و فلاح ذره‌ای کاستی ندارد. اما نحوهٔ ادارهٔ جامعه امری عقلایی است و در منطقةالفراغ همینکه برنامه و روشی منافاتی با احکام شرع نداشته باشد و بتواند در راستای اهداف متعالی دین بکار گرفته شود کافی است. جامعهٔ مدنی یک الگوی عقلایی سلوک اجتماعی است. این‌که این الگو نخستین بار توسط جمعی از متفکران غربی کشف شده ذره‌ای از قدر و قیمت آن نمی‌کاهد، مگر دیگر الگوهای اجتماعی پذیرفته‌شده در جامعه ما از قبیل قانون اساسی، پارلمان، قوای ثلاثه، تفکیک قوا، ریاست جمهوری، هیئت دولت و... نخستین‌بار در کجا مطرح شده است؟ در مواجههٔ مسلمانان صدر اسلام با میراث یونانی فلسفه و منطق، اهل ظاهر آن را سؤر کفار اعلام کردند و شریعت را از آن بی‌نیاز دانستند، اما عالمان بصیر این ابزار عقلانی را در خدمت دین درآوردند. آیا این تجارب در اخذ مفاهیمی همچون جامعهٔ مدنی کافی نیست؟ اگر شهروندان جامعهٔ مدنی دیندار باشند جامعهٔ مدنی از ابزار اقتدار دینداران به‌حساب می‌آید.

متأسفانه معتقدان به جریان دوم در مواجهه با هر اندیشهٔ جدید ولو صحیح مخالفت می‌کنند. توجه شما را به مخالفت‌های شیخ فضل‌الله نوری با نهادهای حقوق اساسی جلب می‌کنم:

«ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود... جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد (مجموعه *رسائل* شیخ ۵۶/۱ـ۵۸) «اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است.

قانون‌نویسی چه معنا دارد؟ قانون مسلمانان همان اسلام است.» (۱۰۴/۱) «از جمله مواد تقسیم قوای مملکتی به سه شعبه که اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هرکه باشد، و اسلام ناتمام ندارد که کسی او را تمام نماید...» (۱۱۳/۱ و ۱۱۴)

روزنامهٔ محترم ***رسالت*** نیز نوشته است: پیامبر اکرم(ص) و علی‌بن ابی‌طالب(ع) «چه اموری را برای سعادت و کمال بشر در طراحی حکومت خودشان فروگذار کرده بودند، که امروز باید آن را توسط امتیازات جامعهٔ مدنی تکمیل کنیم؟» معتقدان جریان دوم که با تعطیل عقل و حرمت استفاده از تجارب انسانی دیگر جوامع می‌کوشند همه‌چیز حتی برنامه‌ریزی و سامان امور متغیر (که امری متفاوت با احکام است) را از متن دین استخراج کنند وقتی در متن دین تنها اصول و قواعد کلی و پاره‌ای جزییات را به‌عنوان نمونه در زمینهٔ ادارهٔ جوامع متغیر می‌یابند، ندانسته عرفیات متخذه از جوامع خود را به حساب دین می‌گذارند. آن هم عرف دیرپای جامعه ماکه ریشه در استبداد دوهزار و پانصدسالهٔ شاهنشاهی دارد.

«جامعهٔ ولایی» از مخترعات جدید جریان دوم است که در طریق حرکت جوهری اشتدادی با مقصد «ذوب در ولایت» بدست آمده است. معتقدان جریان دوم با خلط عصر معصومان(ع) با عصر غیبت، اموری را تجویز می‌کنند که حتی در عصر حضور معصوم(ع) نیز بی‌سابقه است. آنچه در معرفی این اصطلاح مبهم از لابلای تبلیغات جریان دوم بدست می‌آید، «جامعهٔ ولایی» را یکی از اقسام «جامعهٔ توده‌وار» معرفی می‌کند. ابعاد مختلف جامعهٔ مدنی و جامعهٔ توده‌وار را در سخنرانی در دانشگاه مشهد تحت عنوان «جامعهٔ مدنی و حکومت دینی» مورد بحث قرار داده‌ام[1]، تکرار نمی‌کنم.

در جامعهٔ مدنی اسلامی مراجع تقلید و عالمان وارسته نقش ویژه‌ای دارند. می‌دانیم که شعار حوزه‌های علمیه ما همواره استقلال از قطب‌های قدرت بوده و در عین قناعت همواره استقلال اقتصادی خود را حفظ کرده‌اند، به همین دلیل در خطرآفرین‌ترین تنگناها توانسته‌اند ملجأ و مأوای مردم باشند و همواره در طریق کسب عزت جامعهٔ اسلامی پیشقدم باشند. در زمان تشکیل حکومت دینی، نظارت دقیق مراجع و عالمان پرهیزکار بر عملکرد دولت دینی بزرگترین ضمانت سلامت حکومت است.

امیدوارم این‌گونه تأملات و گفتگوهای علمی در طریق استحکام و اتقان پایه‌های نظری «جمهوری اسلامی» بکار آید. «غفرالله لنا و لکم» والسلام.

---

۱. متن این سخنرانی در همین مجموعه آمده است.

نگاهی اجمالی به علل تحقق جنبش دوم خرداد[1]

۱

پیام انتخابات دوّم خرداد ۷۶، دو وجه سلبی و ایجابی دارد. اما وجه سلبی پیام، پاسخ منفی و «نه» بزرگ به دین دولتی، قشری‌گری، خشونت، خردستیزی، استبداد رأی، جامعه توده‌وار، تحقیر، قیّم‌مآبی و انحصارطلبی بود. اما وجه ایجابی پیام، پاسخ مثبت به معنویت، خردباوری، قانون‌مداری، آزادی، جامعه مدنی و اصلاح مسالمت‌آمیز حاکمیّت بود. رأی معنادار مردم در انتخابات «دوم خرداد» رأی «آری» دیگی به جمهوری اسلامی بود، در عین حال «نه» بزرگ به قرائتی ویژه از حکومت اسلامی بود که به بهانهٔ «ذوب در ولایت» جمهوریت نظام را نشانه رفته است. مردم نجیبانه از مجاری قانونی و به طریق مسالمت‌آمیز نارضایتی خود را از مدیریّت کلان کشور و روش ادارهٔ امور، طیّ چندسال اخیر ابراز داشتند و با انتخاب خاتمی، خواستار اصلاحات جدی در نحوهٔ مدیریّت جامعه شدند.

۲

سال گذشته در چنین روزهایی مردم ایران واقعه‌ای را رقم زدند که زبانزد خاص و عام شد و جهان آن را تحسین کرد. درواقع مردم از یک حق قانونی به‌نام شرکت در انتخابات، استفاده کردند و به‌شکلی مسالمت‌آمیز و از طریق قانونی نظر خودشان را ارائه دادند.

مردم با دو نکته قانونی و مسالمت‌آمیز به مدیریت کلان جامعه در دههٔ اخیر اعتراض کردند منتهی این اعتراض را به شکلی خیلی مدبّرانه و دقیق بیان داشتند به‌نحوی که کمتر، امکان سوءاستفاده از آن باشد. این اعتراض در چهارچوب نظام جمهوری اسلامی صورت گرفت و لذا مردم با این پیشنهاد اصلاحی خود، در واقع مشروعیت نظام جمهوری اسلامی را بار دیگر تأیید کردند. در عین حال خواستار اصلاحات بسیار جدی، زیربنایی و اساسی شدند. این دو نکته را اگر با هم درنظر بگیریم، اولاً: این امر در چهارچوب نظام صورت گرفت نه برعلیه نظام و ثانیاً: اصلاحاتی که مردم انتظار داشتند، اصلاحات روبنایی نبود، اصلاحاتی کاملاً زیربنایی بود.

مردم با صدای بلند فریاد زدند: ما رشید شده‌ایم ما می‌توانیم خودمان انتخاب کنیم، لازم نیست کسان دیگری به‌جای ما انتخاب کنند. لازم نیست کسی به‌جای ما تصمیم بگیرد. ما صغیر نیستیم، ما

---

۱. دو گفتگوی کوتاه با هفته‌نامهٔ **توس**، مشهد، ۱۳۷۷/۲/۲۶ و روزنامهٔ ***جهان اسلام***، تهران، ۱۶ خرداد ۱۳۷۷.

قیّم نمی‌خواهیم، ما خودمان می‌توانیم تصمیم بگیریم، لطفاً به‌جای ما تصمیم نگیرید! به‌جای ما انتخاب نکنید ما خودمان انتخاب می‌کنیم، انتخابات دوم خرداد ۷۶ اولین انتخابات در جمهوری اسلامی بود که نتیجه‌اش از پیش تعیین نشده بود کسی نمی‌توانست حدس بزند چه اتفاقی می‌افتد. و درواقع خود مردم، برای اولین بار انتخاب کردند و ثمره‌اش را هم چشیدند.

یکی از مهمترین عواملی که باعث ایجاد واقعه عظیم دوم خرداد شد این بود که مردم از تحقیر خسته شده بودند تحقیری که توسط کسانی اعمال می‌شد که فکر می‌کردند حق دارند به‌جای مردم تصمیم بگیرند. در اینجا مردم به آنها یادآوری می‌کنند که ما خودمان تصمیم می‌گیریم و نیازی به شما نداریم. نه‌تنها نیازی به شما نداریم بلکه دورهٔ شما به‌سر آمده زحمت راکم کنید ما امروز می‌خواهیم نمایندگان واقعی خود را بر اریکه قدرت بنشانیم فی‌الواقع این «نه» به تحقیر بود، «نه» به پایمال‌کردن کرامت انسانی.

یکی از کارهایی که باید برای تداوم پیام دوم خرداد صورت بگیرد، مشخص و شفاف‌کردن همان شعارهای اصلی است فکر می‌کنم که این شعارها باید نهادینه بشود. کاری که جامعه می‌تواند انجام دهد نهادینه کردن شعارهای دوم خرداد است، شعارهایی که بخشی از آن را رئیس‌جمهور ذکر کرده است.

شعارها و دستاوردهای دوم خرداد را در عناوین زیر می‌توان خلاصه کرد: نکته اول: تأکید بر معنویت و دینداری. نکته دوم: تأکید بر کرامت انسانی در مقابل تحقیر آدمیان. نکتهٔ سوم: تشنج‌زدایی در عرصهٔ داخلی و خارجی. نکتهٔ چهارم: گفتگوی فرهنگها و تمدنها. نکتهٔ پنجم: ترویج فرهنگ انتقاد و گفتگو. نکتهٔ ششم: فرهنگ مدارا و تسامح. نکتهٔ هفتم: تأکید بر حق آزادی. نکتهٔ هشتم: تأکید بر جامعه مدنی. نکتهٔ نهم: قانونمداری.

از اردکان تا نائین راهی نیست[1]

سخنان دوم خرداد هفتاد و هفت سیدمحمد خاتمی در دانشگاه تهران تفسیر متین اهداف انقلاب اسلامی بود. بی‌کم و کاست. مشکلات روزمره اداره جامعه، مسائل خاص هشت‌سال جنگ و فشارهای مختلف خارجی باعث شده بود که برخی از اهداف متعالی انقلاب اسلامی کمتر فرصت ظهور و بروز بیابد. سخنان رئیس‌جمهوری در دانشگاه حال و هوای معطر روزهای به یادماندنی انقلاب را داشت. شنوندگان او نیز همان شور و شعف روزهای پرخاطره پیروزی انقلاب را داشتند. این دومین شخصیت بلندپایه جمهوری اسلامی بود که با کرامت و اقتدار از آزادی مخالف در چهارچوب قانون دفاع می‌کرد، اما قطعاً نخستین رئیس‌جمهوری در تاریخ ایران است که آزادی مخالف را به رسمیت می‌شناخت. در طنین سخنان دلنشین خاتمی اندیشه فقیه بصیر میرزای نایینی موج می‌زد: «اصل مبارک حریت، لزوم قانون و نظارت...»، از اردکان تا نایین راهی نیست. تکیهٔ به‌جای خاتمی بر سازگاری دین و آزادی و مردودبودن رأی آنان که دیانت را به صف‌آرایی در مقابل آزادی و حقوق خداداد مردم فرا می‌خوانند، همان اندیشهٔ مطهر مطهری بود در جاذبه و دافعهٔ علی(ع) و علل گرایش به مادیگری. تبیین خاتمی از نظام جمهوری اسلامی همان تفسیر امام‌خمینی(ره) در پاریس و تهران در صدر انقلاب از جمهوری اسلامی بود. نه یک‌کلمه کم و نه یک کلمه بیش. وقتی دستهای هزاران جوان و زن و مرد به دعای خاتمی بالا رفته بود و صدای ملکوتی «آمین» فضا را عطرآگین کرده بود، همهٔ جهانیان دریافتند که این استمرار همان «انقلاب به‌نام خدا» است، انقلاب دینی از فراز گلدسته‌ها.

مردم در نخستین سالگرد رأی عظیمشان بار دیگر از منتخب خود حمایت کردند. مردم رشید و جوانان پرشور ایرانی اقتدار، عزت و مردمی‌بودن نظام جمهوری اسلامی را اثبات کردند. رأی دوم خرداد و بزرگداشت نخستین سالگرد آن، بیمه کردن مشروعیت نظام جمهوری اسلامی بود و تأکید بر اصلاحات ساختاری مسالمت‌آمیز و قانونی.

در فاصلهٔ کمتر از یک هفته دو نفر از فقهای محترم شورای نگهبان یکی به صراحت در مسند وعظ در مسجد ارک و دیگری به اشارت در منصب امامت جمعه در دانشگاه تفسیری دیگر از دین، آزادی و انقلاب عرضه داشتند و سخنان روشنگر رئیس‌جمهوری و حمایت پرشور مردم از او را برنتابیدند و حماسه عظیم دوم خرداد را «آبله‌مرغان موقت انقلاب» تعبیر کردند و از خاتمی

---

۱. روزنامهٔ *ایران*، سخن سبز، ویژه‌نامهٔ ایران اندیشه، ۲۶ خرداد ۱۳۷۷.

خواستند سخنانش را پس بگیرد و عذرخواهی کند. این‌که تفسیر قانون اساسی و نظارت بر انتخابات را چنین بینشی به‌عهده دارد، جداً جای تأمل است. نگرانی معمار بزرگ جمهوری اسلامی امام‌خمینی را از چنین برداشتهایی هنوز از یاد نبرده‌ایم: «تذکر پدرانه به اعضای شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها مصلحت نظام را درنظر بگیرند... شما در عین این‌که باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد و خدا آن روز را نیاورد، باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد.»

آنان که به بهانه شور و شعف جوانان در مراسم دوم خرداد دانشگاه، آنان را متهم به شکستن حریم محرّم می‌کنند و منافق خطابشان می‌کنند، فراموش کرده‌اند همین جوانان پرشور، امسال باشکوهترین عزای حسینی را در تهران برگزار کردند. در مخیله کدام شیعه پاک‌نهاد بلکه مسلمان ایرانی خطور می‌کند که در عاصمه جمهوری اسلامی در تقابل با سالار شهیدان و در راستای شام اموی شادمانی شود؟ حاشا و کلا. شادمانی، کف‌زدن و سوت‌زدن تا تحت عنوان محرم یا مکروه ثانوی قرار نگیرد نه حرام است نه مکروه. شکست‌خوردگان سیاسی و آنان که به‌واسطه برداشتهای سخیف و عملکرد ضعیفشان مورد ادبار مردم رشید ایران واقع شده‌اند پشت مقدسات دینی سنگر گرفته‌اند. به هوش باشیم.

دوم خرداد، بیم‌ها و امیدها[1]

● در مورد دوم خرداد تحلیلها و ارزیابی‌های متفاوتی وجود دارد که می‌توان آنها را در سه دسته تقسیم‌بندی کرد. یک دیدگاه نسبت به دوم خرداد این است که دوم خرداد را یک تحول تمام‌عیار اجتماعی می‌داند با اهدافی خاص و ویژه وگفتمانی جدید. که پس از به بن‌بست‌رسیدن روندهای جاری طی بیست‌ساله گذشته پدید آمده و حاوی پاسخی نو و جدید است به نیازها و خواسته‌های جامعه ایران. دیدگاه دیگر، دوم خرداد را یک تحول اجتماعی در ادامهٔ انقلاب و بر بستر آن تحول ارزیابی می‌کند. از نظر این دیدگاه، دوم خرداد نقطهٔ عطفی در تاریخ انقلاب اسلامی به‌شمار می‌رود و اهداف و آرمانهایی که دنبال می‌کند آن دسته اهداف و آرمانهایی است که در طول بیست‌سال گذشته به علل مختلف یا تعطیل شده است یا این‌که تحققی تام وتمام نداشته است. دیدگاه سوم هم دوم خرداد را هیچ اتفاق خاصی نمی‌بیند و معتقد است نمی‌توان به آن نام یک تحول اجتماعی داد بلکه صرفاً بیانگر مشارکتی است که از لحاظ کمّی بیش از انتخابات در دوره‌های گذشته است لذا نباید از این پدیده انتظاری بیش از واقعیت داشت و تصور کرد که آرمان و اهداف ویژه‌ای به دنبال دارد. پس به‌طور مشخص سؤال اول ما این است که: شما دوم خرداد را چگونه ارزیابی می‌کنید و تحلیل شما از این پدیده چیست؟

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. در میان سه دیدگاه مورد بحث دیدگاه سوم، دیدگاه یک جناح خاص در حاکمیت است. دیدگاه اول، دیدگاه جریانی است که بروز و جلوه‌اش غالباً بعد از دوم خرداد بوده است و معتقدان به آن می‌خواهند خود را صاحب جنبش دوم خرداد معرفی کنند. دیدگاه دوم، بیشتر نظر نهروهای خود انقلاب است. من مشخصاً دیدگاه دوم را سازگارتر با جنبشی می‌بینم که اتفاق افتاده است؛ البته با دلایلی که ذکر خواهم کرد. اگر صرفاً قائل باشیم که دوم خرداد یک از دیاد کمّی در آرای انتخاباتی بود و هیچ نقطه عطفی در تاریخ انقلاب اسلامی نبوده، نوعی کم‌لطفی است. مردم به فردی رأی دادند که مجموعهٔ حاکمیت، نظر دیگری در مورد او داشت. این را عامه مردم نیز متوجه شدند. بنابراین، انتخاب مذکور بسیار معنی‌دار بود و نمی‌توان آن را در تاریخ انقلاب اسلامی، صرفاً از منظر کمیت نگریست.

پیروزی انقلاب اسلامی، یک پیروزی زودرس بود. بسیاری از گفتمانهای انقلاب ناقص ماند.

---

۱. کتاب ***بیم‌ها و امیدها*** (دولت خاتمی از دیدگاه صاحب‌نظران)، محسن آرمین، حجت رزاقی، انتشارات همشهری، تهران، بهار ۱۳۷۸، ۱۴۵ـ۱۷۶.

اگر طول نهضت بیشتر از آن بود که اتفاق افتاد و هزیمت نظام سلطنتی به این زودی حاصل نمی‌شد، چه‌بسا گفتمانهای آن زمان به بلوغ بیشتری می‌رسید و مردم، بسیاری از مسائل دیگر را متوجه می‌شدند. اگر روشنفکران، نخبگان، فقها و روحانیون در کوران این گفتمانها قرار می‌گرفتند، در واقع به رشد اندیشه انقلاب اسلامی کمک بیشتری می‌کردند. این مسائل حاصل نشد و وقتی که انقلاب پیروز شد، بسیاری از مسائل نظری و تئوریک در پرده‌ای از ابهام باقی ماند. حتی می‌توان گفت این ابهام در بیانات رهبر انقلاب ــ حضرت امام‌خمینی ــ تا حدودی مشاهده می‌شود و چه‌بسا طبیعت هدایت یک انقلاب اقتضا می‌کرد که رهبری بسیاری از مسائل را در بوته اجمال و ابهام بگذارد، زیرا صراحت بسیاری از دیدگاه‌ها باعث انشقاق در صفوف مردم می‌شد و ما در آن زمان به اتحاد، بیش از هر امر دیگری نیاز داشتیم؛ براین اساس، اندکی ابهام و اجمال در بیانات رهبر انقلاب در آن زمان طبیعی به‌نظر می‌رسید.

به‌تدریج نظام تشکیل شد و موقع عمل به اهداف فرا رسید، به بخشی از اهداف کمتر توجه شد و بخشی نیز در بوته فراموشی قرار گرفت. جنگ تحمیلی پس از پیروزی انقلاب در نیمه دوم سال ۵۹ در شرایطی آغاز شد که انقلاب هنوز در ابتدای حرکت بود و خود به‌خود مباحث نظری در درجات بعدی اولویت قرار گرفت. قبل از جنگ هم، مسائل داخلی دیگری مانند حوادث کردستان، ترکمن صحرا، خوزستان و بلوچستان ــ البته با دامنه‌های محدودتر ــ وجود داشت. همه اینها دست به‌دست هم داد تا مسائل نظری از ردهٔ مسائل دسته اول خارج شود. حفظ تمامیت ارضی و کیان کشور، مدیریت انقلاب و استقرار نظام جدید، هدف اصلی بود؛ از این رو ظاهراً طبیعی به‌نظر می‌رسید که شعارهای اصلی انقلاب، مانند: مسئله آزادی و جوهر مردم‌سالاری انقلاب در درجهٔ چندم اهمیت قرار بگیرد و بسیاری از موارد اساسی این دو شعار اصلی فراموش شود به همین دلیل بر مقوله آزادی کمتر تأکید گردید.

با توجه به این‌که در دوران ده‌ساله اول انقلاب، غالباً رهبر انقلاب و مردم نسبت به انتخاباتهای مختلفی که در جامعه برگزار می‌شد همسو بودند هیچ‌گاه بحث مشارکت واقعی مردم به معنای رقابت بین گزینه‌های کاملاً متفاوت پیش نیامد. به بیان دیگر، نوعاً کاندیداهای ریاست جمهوری ــ به‌غیر از اولین دوره انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی ــ همسو بودند؛ به‌ویژه کاندیداهای رقیب در انتخابات ریاست جمهوری گزینه‌های کاملاً تشریفاتی بودند و همگان می‌دانستند که نام چه فردی از صندوق بیرون می‌آید. این به معنای مخدوش‌بودن انتخابات نبود، بلکه صرفاً بدان معنا بود که در آن هنگام به گونه جدی رقابتی در جامعه نمی‌شد و یا نیازی به آن نبود. همچنین مشارکت مردم هم در حد تبعیت و حمایت از برنامه‌های حکومت بود و نه غیر از این، بنابراین بخشی از شعارهای ابتدای انقلاب به دلایل گوناگون، از جمله توطئه‌های داخلی و مشکلات خارجی و نیز عدم حساسیت لازم نسبت به این شعارها تحقق نیافت.

این وضعیت به‌تدریج در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد از جامعه رخت بربست و مسائلی

که قبلاً فرصت پرداختن به آنها وجود نداشت مطرح شد. عامل اصلی در پیش‌آمدن مسائل جدید، این بود که نسل جدیدی که در زمان انقلاب به‌سر نمی‌برد یا دوران طفولیت را سپری می‌کرد پا به عرصه گذاشت. قطعاً سؤالهای جدیدی برای این نسل مطرح بود که با سؤالهای نسل گذشته تفاوت داشت. از سوی دیگر، رشد و گسترش ارتباطات جامعه ما با جامعه بین‌المللی و به‌طور کلی فرهنگ جهانی، مقتضیات جدیدی را در جامعه ما مطرح کرد.

اگر این عوامل را کنار هم بگذاریم، بسیار طبیعی است که جامعه خواستهای تازه و نیازهای جدیدی باید داشته باشد که قبلاً به این شکل مطرح نبوده است. این نیازها در قالب شعارهای انقلاب در دوم خرداد دوباره بر سر زبان آمد. من سه محور را در این شعارها درخشانتر و برجسته‌تر می‌دانم که هر سه در صدر انقلاب جزو شعارهای انقلاب اسلامی، حتی در سال اول استقرار جمهوری اسلامی در ذهنیت جامعه ما بود و به‌تدریج کم‌رنگ و تا حدودی حذف شد. آن سه محور که براساس آن، سه ویژگی مهم دوم خرداد را نیز می‌توان به‌شمار آورد عبارت‌اند از:

۱) احیای معنویت دینی، ۲) مسئله آزادی و ۳) مردم‌سالاری.

به‌نظر می‌رسد مباحثی از قبیل قانون‌گرایی، جامعه مدنی، توسعه، مشارکت و همه اینها به‌نحوی به یکی از این سه محور مربوط می‌شود. منظور از معنویت دینی تلقی دیگری از دین به غیر از آن تلقی‌ای است که در طول سالهای بعد از انقلاب به مردم عرضه شد. درواقع آنچه در صدر انقلاب و شعارهای آن مطرح گردید اسلام قرآنی و اسلام نهج‌البلاغه‌ای بود، اما آنچه بر سریر قدرت نشست و به‌تدریج حاکمیت پیدا کرد به‌زبان ساده، اسلام رساله‌ای بود. بین این دو ــ با وجودی که هر دو مرتبه‌ای از اسلام به‌شمار می‌آیند ــ تفاوت وجود دارد. به عبارت دیگر، مردم خواهان معنویت اسلام و جوهره انقلاب بودند که با شعارهایی مانند عدالت علوی یا حکومت عدل علی و ارزشهای نبوی و ضوابط علوی تبلور پیدا می‌کرد و کمتر موضوع احکام شرعی و فقهی مطمح‌نظر بود. هرچند که در آن زمان هم از احکام شرع غفلت نمی‌شد.

به بیان دیگر، اسلام آن زمان بیشتر یک اسلام معنوی و ارزش‌گرا و متوجه به محتوا بود، اما به‌تدریج ــ همان‌گونه که در اغلب نهضتهای دینی مشاهده می‌شود ــ آنچه بر سر کار آمد، نوعاً تشریفات مذهبی، شعائر دینی و رعایت ظواهر شرعی بود که همه اینها می‌تواند در جای خود صحیح باشد، اما اگر غلظت این ظواهر دینی به حدی برسد که محتوا و لب و معنویت دینی فراموش شود یا کم‌رنگ گردد آنگاه خطر آغاز می‌شود. آنچه از فاصله پیروزی انقلاب و استقرار انقلاب اسلامی تا دوم خرداد ۷۶ شاهد هستیم، این است که به‌تدریج از معنویت دینی جامعه کاسته می‌شود و تا حد بسیاری به رعایت شعائر و ظواهر مذهبی در جامعه توجه می‌گردد. این مطلب تا حدودی برای نسل انقلاب تحمل‌پذیر بود، اما نسل جدیدی که هرگز آن معنویت شیرین صدر انقلاب را نچشیده و اولین بار است که اسلام را ملاحظه می‌کند، به‌نحوی مقابل این تلقی از دین ــ نه هرگز مقابل دین ــ موضع می‌گیرد.

آنچه در سال گذشته اتفاق افتاد این بود که مردم بین «دین» و «سلیقه دینی حکومت» تفاوت قائل شدند، یعنی با آن‌که عمیقاً به دین و آیین خود معتقدند اما سلیقه‌ای که با نام دین در جامعه اعمال می‌شود، نپذیرفتند. آنان سلایقی دیگر را تجویز کردند و رأی دادند و تا حدودی هم بر کرسی نشاندند. بنابراین می‌توان گفت که نهضت دوم خرداد تا حدود زیادی رأی به «احیای معنویت دینی» بود که از شعارهای ابتدای انقلاب به‌شمار می‌آمد.

نسل ما به‌خاطر دارد، یکی از عوامل بسیار مهم فروپاشی سلطنت پهلوی، دین‌زدایی و اسلام‌زدایی آنها بود که به‌نظر می‌رسد با توجه به فرهنگ شدیداً دینی مردم، این نکته بیش از هرچیز باعث اضمحلال آنان شد. طبیعی بود که مردم نسبت به این معنویت دینی حساسیت داشته باشند. مردم ما در سفر به حج یا عتبات عالیات مشاهده کرده و دیده‌اند که در کشوری مثل عربستان، در اجرای ظواهر و شعائر چیزی کم ندارند. همواره این اعتقاد بین مردم ما رایج است که اگر معنویت واقعی دینی نباشد، صرفاً اجرای این ظواهر و شعائر مفید نخواهد بود. آنچه در جامعه شاهد بودیم این بود که هر روز نحوهٔ پرداختن به ظواهر دینی ما بیشتر شده لیکن از معنویت کم شده است؛ از این رو نسل دوم خرداد در حقیقت به این معنویت دینی رأی می‌دهد. اگر هر مقدار در تحلیل این واقعیت خطا بکنیم، بر کل تحلیل ما نسبت به دوم خرداد تأثیر خواهد گذاشت.

نکتهٔ دوم در محورهای جنبش دوم خرداد، مسئلهٔ آزادی است. شاید یکی از مهمترین شعارهای انقلاب ما و جمهوری اسلامی ما آزادی بود، اما ظاهراً در تلقی جامعه ما و نخبگان ما از آزادی وحدت‌نظر به چشم نمی‌خورد. به‌نظر می‌رسد تلقی عده‌ای از عزیزان ما، به‌خصوص برخی روحانیون و متشرعین، از آزادی، اجرای شعائر مذهبی است و نه آزادی بیان، عقاید و سلایق مختلف و عمل به آنها، البته درچهارچوب قانون و فرهنگ جامعه. مواجهه با نظام استبدادی باعث شد که ابتدا همه فکر کنند طرفدار آزادی هستند، اما وقتی که جمهوری اسلامی استقرار یافت، به‌نظر رسید تلقی بسیاری از متشرعین، آزادیِ شعائر مذهبی برای خودشان بود و هرگز از لحاظ نظری، عملی و دینی قبول نداشتند که مخالفان آنها در چهارچوب قانون آزادند که سلایق و دیدگاههای خود را ابراز کنند. خوب! چنین تلقی‌ای اگر حاکم شود حاصل آن یک جامعه تک‌صدایی و جامعه تک‌جهتی خواهد بود که در آن مدیریت جامعه سخنی می‌گوید و تودهٔ جامعه هم صرفاً، بروزشان در اطاعت و تأیید همان نظر خواهد بود.

در زمان جنگ، مشکلی در این رابطه ایجاد نمی‌شد. چون در آن زمان همان‌گونه که پیشتر اشاره کردم، این مسئله طبیعی بود. اما در دههٔ دوم انقلاب، انصافاً مسئلهٔ آزادی مشکلات جدی آفرید؛ به‌خصوص برای نسل جدیدی که اولین‌بار با این مسائل مواجه می‌شد. این نسل به‌دنبال تنوع است و این تنوع‌طلبی، لزوماً مقابله با ارزشهای دینی جامعه نیست، بلکه می‌توان در چهارچوب همین دین و فرهنگ به‌نوعی تنوع یا پلورالیسم قائل بود؛ درحالی که حاکمیت در جامعه ما این تنوع را تحمل نکرد و نپذیرفت و از رسانه‌های تحت نظر حکومت، به‌ویژه رادیو و تلویزیون، نوعی القای

تک‌اندیشه‌ای، نظر و سلیقه واحد به‌نام «نظر دین» صورت گرفت و نتیجه آن شد که آزادی به‌معنای امکان عرض اندام عقاید مخالف در چهارچوب قانون به هیچ‌وجه مشاهده نگردید. جنبش دوم خرداد احیای آزادی صدر انقلاب بود. فراموش نکنیم که انقلاب به‌خاطر این پیروز شد که همه در چهارچوب قانون و فرهنگ جامعه بتوانند آزادانه نظر بدهند و آزادانه عمل بکنند و البته پاسخگوی گفته و کرده خود نیز باشند. دربارهٔ آزادی خیلی بیشتر از این باید سخن گفت و به‌نظر من تحلیل آزادی در گفتار رهبران مذهبی از جمله در گفتار حضرت امام امری بسیار شایسته و لازم است که تلقی ایشان دقیقاً از آزادی چه بوده است و تلقی علمای دین ما در شرایط حاضر نسبت به مسئلهٔ آزادی چیست و باید مشخص شود آن آزادی و اسلامی که امثال شهید مطهری مطرح کردند و جوانان، دانشجویان و روشنفکران ما از آن طریق ابعاد متعالی اسلام را شناختند و به جمهوری اسلامی رأی دادند آیا با آن تلقی بعدی سازگاری دارد؟ واضح‌تر بگویم که شعار مهم آزادی به‌تدریج استحاله شد، تغییر ماهیت پیدا کرد و کلاً دفن شد. جنبش دوم خرداد بار دیگر مسئلهٔ آزادی را احیا کرد.

محور سوم، مسئلهٔ مردم‌سالاری است. تبلور این محور در شعار «جمهوری اسلامی» است. می‌دانیم که شعار اصلی ما تا مهر ۱۳۵۷ یعنی چندماه پیش از بهمن ۱۳۵۷ استقلال، آزادی، حکومت اسلامی بود. از آن زمان از جانب حضرت امام به‌عنوان رهبری نهضت، مسئلهٔ «جمهوری اسلامی» مطرح شد و این افتخار برای همیشه برای ایشان باقی ماند. امام اولین کسی بود که نوع حکومت اسلامی را، جمهوری اسلامی، معرفی کرد. مهمترین ویژگی جمهوری، بُعد مردم‌سالاری آن است. البته وقتی مردمی دین‌دار باشند، در واقع نحوهٔ تأثیر ارزشهای دینی در آن جامعه کاملاً به‌جای خود محفوظ است، اما شکل حکومت باید با نظر مردم تعیین بشود. مشارکت و رقابت مردم باید در آن تضمین شده باشد. گفتنی است مصاحبه‌های متعدد امام در پاریس به معرفی جهانی انقلاب اسلامی انجامید، در آن مصاحبه‌ها ایشان همواره بر «جمهوری اسلامی» تأکید می‌کردند.

امام چندین بار تذکر دادند که جمهوری اسلامی مانند بقیهٔ جمهوریهاست اما قانونش مبتنی بر دین خواهد بود و احکام دینی اجرا می‌شود و کارگزارانش و حاکمانش شرایط دینی را دارند اما شیوهٔ حکومت شیوهٔ بقیهٔ جمهوری‌ها است. خوب! شیوهٔ بقیهٔ جمهوریها جز این نیست که به‌نظر مردم به‌شکل واقعی توجه شود. شاهدیم که به‌تدریج این تلقی از جمهوری اسلامی جای خود را به تلقی دیگری داد. این تأکید و تلقی از جمهوری در زبان حاکمان جامعه کمتر شد و کم‌کم به‌نحوی از ذهنیت جامعه حذف گردید. جمهوری اسلامی که به‌معنای مشارکت و رقابت مردم در چهارچوب قوانین اسلامی بود، به‌تدریج تبدیل به «حکومت ولایی» شد و با یک تلقی خاص، یعنی حکومتی که در آن ولی‌فقیه تصمیم می‌گیرد و آن تصمیم به مردم ابلاغ می‌شود و مردم آن را تأیید می‌کنند. به‌تدریج در اواخر دههٔ دوم انقلاب بحث از نصب تمامی مقامات از جانب ولی‌فقیه یک امر بسیار عادی تلقی شد و نظامی که حضرت امام به مردم معرفی کردند و مردم هم با معرفی شاگردان امام

مانند استاد مطهری در فروردین ۵۸ به آن رأی دادند و نهادهای بعدی آن سالهای آغازین انقلاب انتخاب شدند، مبتنی بر مردم‌سالاری بود. اما بعدها این تلقی به گونه‌ای رسوخ پیدا کرد که اصلاً مراد از جمهوری اسلامی، مشارکت و رقابت و مردم‌سالاری نیست، بلکه مراد از جمهوریت، پذیرش اوامر حاکمان از سوی جمهور مردم است و مردم حتماً موظف‌اند که آن را بپذیرند. استاد محترم آیت‌الله جوادی آملی این مطلب را بارها نوشته‌اند و ابراز کرده‌اند و امروز در بسیاری از مراجع رسمی این نظریه تبلیغ می‌شود. به‌نظر می‌رسد این «تحریف معنوی جمهوری اسلامی» یا «استحاله جمهوری اسلامی» است.

آنچه در دوم خرداد حاصل شد، دقیقاً احیای مردم‌سالاری بود. یعنی مردم با این که جمهوری اسلامی را کاملاً قبول داشتند به تلقی حاکم از جمهوریت و اسلامیت رأی منفی دادند. به‌نظر بنده، رأی دوم خرداد، رأی به «جمهوری اسلامی» بود. این رأی احیای جمهوری اسلامی بود، «جمهوری اسلامی به همان معنایی که در همه‌جای دنیا جمهوری است؛ با این تفاوت که قانونش، قانون اسلام است.» دوم خرداد رأی به معنویت و رأی به آزادی بود. اگر این موارد را درنظر بگیریم، می‌توان اذعان نمود که جنبش دوم خرداد، یک جنبش احیاگرانه است.

آنچه این زمان از سوی آقای خاتمی ابراز شد، همان شعارها و همان گفتمانی است که حضرت امام در پاریس و در شش‌ماهه اول انقلاب بیان کردند.

● شما سه ویژگی برای جنبش دوم خرداد ذکر کردید، نخست، به جوهره دینی یعنی گرایش به معنویت و اعراض از تحجر و قشری‌گری اشاره کردید که در قالب توجه به ظواهر دینی شکل افراطی گرفته بود. دوم، آزادی و آزادی‌خواهی که یکی از شعارهای محوری انقلاب بود و سوم، جمهوریت. از این سه، نتیجه گرفتید که دوم خرداد تداوم و تبلور ظرفیتهای تحقق‌نیافته انقلاب است. در مورد جمهوریت و آزادی تا حدودی قضیه روشن است، اما دربارهٔ این‌که دوم خرداد، بیانگر گرایش جامعه و رأی مثبت جامعه به معنویت و جوهره دینی است، به‌نظر می‌رسد بحث تا حدودی مبهم است. آیا شواهدی که مؤید این ویژگی باشد، وجود دارد؟

○ نکته‌ای که در صدر شعارهای آقای خاتمی مطرح شد، مسئلهٔ معنویت دینی بود. یعنی آنچه ایشان تحت عنوان برنامه ذکر کرد و به مردم ارائه داد و مردم برمبنای آن به ایشان رأی دادند، مسئلهٔ تأکید بر معنویت دینی بود. ایشان توضیح داده بود که دنبال چنین مطلبی است و قطعاً مردم وقتی رأی می‌دهند، به اهداف و برنامه‌ها رأی می‌دهند. پس می‌توان گفت میزانی از این رأی بالا به شعار یادشده تعلق داشت که در صدر برنامه ایشان بود.

نکتهٔ دیگر این بود که شخصیت خود ایشان، شخصیتی است که به احیاء و تعمیق معنویت، دوری از تحجرگرایی و قشری‌گری قائل بوده است. ایشان هنگامی که عهده‌دار وزارت ارشاد بودند بر این نکته تأکید کرده است. به‌طور کلی خاتمی یکی از نمایندگان تلقی معنوی از دین است و نه تلقی قشری دینی. این تقابل را می‌توان در انتخابات هفتمین دورهٔ ریاست جمهوری مشاهده نمود و

برهمان اساس، مردم به قشری‌گری رأی منفی دادند، در حالی که به نمایندهٔ معنویت دینی رأی مثبت دادند.

نکتهٔ سوم، جامعه‌شناسی رأی‌دهندگان به ایشان است. بیست میلیونی که به رئیس‌جمهور رأی داد، تدینشان کمتر از قشر مقابل نبود. یعنی اگر معیارهای رأی‌دهندگان را درنظر بگیریم و طبقه‌بندی اجتماعی آنها را درنظر بگیریم می‌بینیم اغلب تحصیلکرده‌ها، روشنفکران مذهبی و به‌طور کلی افراد متدین نوگرا، همه به ایشان رأی دادند. ناگفته نماند که بخش دیگری هم در جامعه ما بودند که هنوز تربیت دینی نشده‌اند یا به میزان گروه اول به ارزشهای دینی باور ندارند، آنچه در جامعه تعیین‌کننده بوده و هست، وجود روشنفکران مذهبی و متدیّنان نوگراست. نظرسنجی‌های مختلفی که انجام شده، نشان می‌دهد که قشر نوگرای مذهبی طرفدار خاتمی بوده است. من روی بُعد معنویت دینی جنبش دوم خرداد تأکید می‌کنم. چون تبلیغات سوئی در جامعه صورت می‌گیرد که دوم خرداد را به عصر مشروطه تشبیه کنند و نوعی تقابل بین دین و کفر و یا میان دین‌گراها و دین‌زداها را تداعی نمایند. آنچه اتفاق افتاده این است که دو تلقی دینی در مقابل هم قرار گرفته‌اند که البته نسبت به هرکدام از اینها، تلقی‌های دیگری فارغ از این دو تلقی می‌تواند وجود داشته باشد، اما آن دو گرایش در مقابل هم قرار گرفتند و با یکدیگر به رقابت برخاستند و سرانجام نوگرایی دینی بر قشری‌گری دینی فائق آمد.

● **این تلقی که دوم خرداد بیانگر هیچ نوع گسستی با گذشته نیست شاید چندان درست نباشد و شاید بتوانیم بگوییم دوم خرداد در عین پیوستگی با گذشته بیانگر یک نوع گسست هم هست. همراه با انقلاب شاهد یک نوع رفتار خاص به نام انقلابی‌گری هستیم که شرایط جدید انقلاب آن را اقتضا می‌کرد. مهمترین خصوصیت آن رفتار، عدم توجه به قانون است و به عبارت بهتر، قانون به‌مثابه یک مانع تلقی می‌شود.**

در دوم خرداد شاهد رفتار دیگر هستیم. قانون‌گرایی، مدارا و سعه صدر از جمله ویژگیهای این رفتار جدید است. شاید بتوان گفت که با رفتار جدید در بخشی از اجتماع بین اهداف و ابزارمان یک تناسب برقرار شد. در حالی که در مرحله اول بین اهداف و ابزاری که به کار گرفتیم، تناسبی وجود نداشت.

می‌توان گفت که این تغییر نشان‌دهنده بلوغ در خود انقلاب است و تجربه بیست‌ساله انقلاب، نشان داد که چگونه باید عمل کنیم. نکتهٔ مهمی که اینجا وجود دارد این است که اگر دوم خرداد را یک جنبش اجتماعی درنظر بگیریم حاملانی داشته است، شما حاملان دوم خرداد را چه کسانی می‌دانید؟ چه گروهها و نیروهایی این پدیده را خلق کردند؟

○ تداوم یک جریان لزوماً به این معنا نیست که همهٔ ویژگیهای صدر آن جریان با ذیلش مشابهت دارد. مهم این است که اصولش باقی مانده باشد. در جنبش دوم خرداد اصول اولیهٔ انقلاب به‌چشم می‌خورد، اما متناسب با ظرف زمانی جدید و مقتضیات زمانی جدد، ابزار متناسب با خود را هم دنبال می‌کند.

نکتهٔ مهم این است که پیش از انقلاب مقابل مردم رژیمی وجود داشت که از هر نظر فاقد مشروعیت بود. یعنی نه مشروعیت دینی داشت و نه مشروعیت قانونی، وابسته به اجنبی، ستمگر و ضداسلامی بود. مردم نیز این خصلتهای منفی را در سیمای آن مشاهده می‌کردند.

اما در بیست‌سال بعد، هرگز چنین نیست، بلکه مردم به مشروعیت اصل حکومت قائل هستند، اما با به‌کارگیری بعضی شیوه‌های نظری و عملی موافق نیستند؛ بنابراین، طبیعی است که رفتار مردم در مقابل این نظام با آن نظام کاملاً متفاوت باشد، ابزار متفاوتی به‌کار گرفته شود و بازگشت به قانون، آن هم قانونی که بسیاری از اصول آن حاصل سالهای اولیهٔ انقلاب است در دستور کار قرار بگیرد.

احیای قانون و تمسک به قانون، قرینهٔ قطعی دیگری برای احیای ارزشهای اولیهٔ انقلاب است. فصولی که دربارهٔ حقوق مردم و ملت در قانون اُساسی نوشته شده است، یکی از درخشانترین فصول قانون اساسی و باعث افتخار ماست. دوم خرداد دقیقاً در پی اجرای همین فصول بود. جالب اینجاست که اگر امروز پس از گذشت بیست‌سال از پیروزی انقلاب، فردی همان اصول قانون اساسی را به‌عنوان برنامه‌های انتخاباتی خود اعلام بکند، در جامعه تازگی دارد. اینها نشانگر این واقعیت است که به این ارزشها و اصول عمل نشده است و اینک مردم منتظرند که این اصول پیاده شود. انقلابی‌گری در دههٔ سوم انقلاب اقتضا می‌کند که ما به قانون رو بیاوریم و در جامعه مدافع آن باشیم، اما ضدانقلاب‌بودن این است که ما قائل باشیم که سلیقه‌ها به‌جای قوانین بر جامعه حاکم باشند.

از نظر سنّی حاملان دوم خرداد در واقع دو نسل را تشکیل می‌دهند. شناختن این دو نسل برای شناختن اهداف بعدی جنبش هم مفید خواهد بود:

نسل اول، نسل انقلاب است؛ نسلی که در زمان پیروزی انقلاب اسلامی، جوان بودند، در تظاهرات شرکت کردند، در پیروزی انقلاب نقش داشتند و به‌طور کلی بدنهٔ اصلی انقلاب را تشکیل می‌دهند.

نسل دوم جوانانی هستند که در آن دوران یا کودک بودند یا هنوز به دنیا نیامده بودند. این دو نسل یک فاصلهٔ سنی ده-بیست‌ساله با هم دارند. امروز هم نسل اول انقلاب از آنچه در طی این بیست‌سال به انحاء مختلف در جامعه اتفاق افتاده ناراضی است و هم نسل دوم که هیچ تجربه‌ای از انقلاب ندارد. امروز این دو نسل وقتی بعضی متون اصیل دینی از قبیل قرآن و نهج‌البلاغه یا حتی بعضی آرمانهای اولیه انقلاب را که از زبان حضرت امام و یا متفکرانی همچون شهید مطهری مطرح شده، می‌خوانند و می‌شنوند، درمی‌یابند با آنچه در عمل اتفاق می‌افتد تفاوت جدی دارد. پس به‌طور خلاصه حاملان دوم خرداد، این دو نسل هستند، یعنی نسل جوان و نسلی که تقریباً دههٔ چهارم عمر خود را می‌گذراند و انقلاب را تجربه کرده است. البته این بدان معنا نیست که دوم خرداد بین دیگر قشرهای سنی جامعه طرفدار ندارد، بلکه منظور این است که بدنهٔ اصلی را اینها تشکیل می‌دهند، از نظر میزان تحصیلات هم، حاملان دوم خرداد، تحصیلکرده‌های جامعه هستند، یعنی روشنفکران

جامعه، و کسانی که با کتاب و روزنامه، با فکر و هنر و اندیشه سروکار دارند. افراد یادشده مدافع این جنبش هستند.

به‌بیان ساده‌تر می‌توان گفت که میزان رشد جامعه و افراد یا توسعه‌یافتگی با جنبش دوم خرداد رابطه و نسبت مستقیم دارد. نظرسنجی‌هایی که از سوی مراکز تحقیقاتی دربارهٔ دوم خرداد به‌عمل آمده مؤید این نظر است.

● **به‌نظر می‌رسد دوم خرداد، یک «نه» بزرگ بود؛ نهٔ بزرگ به دو معنا. «نه» به برداشتی از اسلام و جناحی که خودش را عین نظام تلقی می‌کرد و «نه» به اپوزیسیون و گروههایی که اساساً انتخابات را تحریم کردند، زیرا توده‌های مردم صرف‌نظر از این دو جریان در انتخابات شرکت کردند و رأی خود را به صندوق ریختند.**

نقطهٔ مشترک میان این دو جریان، یعنی هم اپوزیسیون و هم جناحی که خود را عین اسلام و نظام می‌پنداشت، این بود که فرهنگ تقلید را رشد می‌دادند و قیم‌مآبانه با مردم برخورد می‌کردند. نظر شما در این زمینه چیست؟ در عین حال، اگر مشخصات دیگری هم در مورد دوم خرداد وجود دارد که آن را نسبت به سایر تحولات اجتماعی برجسته می‌کند، بیان کنید؟

○ نکته صحیحی است. در دو دههٔ اول انقلاب این‌گونه تلقی می‌شد که حکومت و حاکم قیم مردم است و بهتر از مردم، مصلحت آنها را تشخیص می‌دهد و مردم هم وظیفه‌ای ندارند جز انجام آنچه صلاح آنها تشخیص داده شده است. در دوم خرداد مردم با بیانی بسیار رسا گفتند: «به‌جای ما تصمیم نگیرید و از جانب ما سخن نگویید. ما خود تصمیم می‌گیریم و خود سخن می‌گوییم و سرنوشت‌مان را رقم می‌زنیم.»

طی سالهای گذشته عملاً مردم را به شهروندان درجه اول و درجه دوم تقسیم کرده بودند و شهروندان درجهٔ اول، فقها و روحانیون موافق حکومت، حزب‌اللهی‌ها، متشرعین و مردم شهیدپرور بودند؛ بقیهٔ مردم، شهروندان درجهٔ دوم محسوب می‌شدند. این نوع تقسیم‌بندی، حساسیت به‌وجود می‌آورد و باعث بعضی جبهه‌گیریها می‌شد. از این زاویه، جنبش دوم خرداد جنبش شهروندان درجهٔ دوم بود که می‌خواستند از حقوق شهروندان درجهٔ اول و حقوق شهروندی مساوی برخوردار بشوند؛ از این رو مردم اعلام کردند که ما تحت قیمومت نیستیم و خود را شهروندانی آزاد و مساوی می‌دانیم که می‌خواهیم در چهارچوب متعالی دین ادارهٔ امور خود را به‌دست بگیریم.

به‌طور خلاصه، نکات اصلی دوم خرداد، خودباوری مردم، رشد افکار عمومی و عقلانیت سیاسی بود. مردم تأیید کردند که باید در عصر ما خرد جمعی و عقل همگانی حکومت بکند و به رأی مردم و رأی عقلای مردم رجوع شود و در تصمیمهای سیاسی که در حوزهٔ امور عمومی قرار دارد، مبنای عقلایی، تقویت بشود.

در مورد اپوزیسیون نیز باید اشاره کرد که رأی دوم خرداد، رأی به اصل نظام جمهوری اسلامی

بود. یعنی مردم قبول داشتند که می‌توان در همین نظام قائل به اصلاحات بود؛ به این ترتیب، دوم خرداد یک جنبش اصلاح‌گرانه و احیاگرانه بود؛ به دیگر سخن یک بله به اصل نظام و یک «نه» به تلقی خاص از حکومت و نیز نه به روشهای گروههای اپوزیسیون.

● **یکی از شعارهای مهم و محوری برنامهٔ آقای خاتمی، جامعه مدنی بود. تلقی شما از جامعهٔ مدنی چیست؟ و امکان تحقق این شعار و موضوعیت آن را در چهارچوب ساخت سیاسی-حقوقی ما چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

○ جامعهٔ مدنی از مفاهیمی است که در گفتمان عمومی ایران، وامدار آقای خاتمی است. البته در حوزه‌های تخصصی علوم سیاسی قبلاً نیز این موضوع مطرح بود، اما باید روشن کرد که طرح عمومی این مسئله تا چه اندازه مفید بوده و آیا مقدمات لازمش فراهم آمده است یا خیر؟

جامعهٔ مدنی مبتنی بر این ایده کلی است که مردم صاحب‌حق هستند و نباید پایمال ارادهٔ حکام و دولتهای خود باشند. جامعهٔ مدنی عبارت است از نهادهای آزاد و مختار و به دور از دخالتها و منویات دولت در حوزه عمومی که با ارادهٔ مردم تجلی می‌یابد. جامعهٔ مدنی جریانی است که به تحدید قدرت دولت می‌انجامد. در عین حال، هرچه جامعه مدنی قوی‌تر باشد و مردم آزادانه‌تر و با اختیار بیشتری در تشکلهای قانونی فعالیت کنند، دولت نیز متقابلاً از مشروعیت و اقتدار واقعی بیشتری برخوردار می‌شود. مشکل اساسی در تلقی بعضی از کارگزاران عالی‌مقام حکومتی این است که اقتدار را به شکل مستقیم می‌بینند و معتقدند که اگر حکومت بلاواسطه مجاری امور را به‌دست داشته باشد، به صلاح آنهاست و فکر نمی‌کنند که اگر بتوانیم مردمی متشکل و مختار داشته باشیم، دولت نیز از اقتدار بیشتری برخوردار خواهد بود.

اما این‌که جامعه مدنی با دولت دینی چه نسبتی دارد، مسئله‌ای است که به همان دو تلقی رایج برمی‌گردد که از اول انقلاب تا به امروز وجود داشته است. اگر بخواهیم بدون مجامله و بدون تعارف با هم سخن بگوییم، جامعهٔ مدنی با یک تلقی از دولت دینی سازگار و با تلقی دیگری از آن، کاملاً ناسازگار است. اگر ما قائل باشیم که مراد از حکومت دینی، «حکومت ولایی» است و مرادمان از ولایت فقیه هم این باشد که در حوزهٔ امور عمومی هیچ تصمیم بدون اجازه و اذن ولی فقیه انجام نمی‌گیرد، حتی اگر مردم به نحوی از انحاء در این امور تصرف کردند باید بعداً به تنفیذ و امضای ولی فقیه برسد، همچنان که این تلقی رایج بسیاری از افراد متدین جامعه ماست، بدون تعارف باید گفت چنین تلقی‌ای به هیچ‌وجه با جامعهٔ مدنی سازگار نیست، چون جامعهٔ مدنی بر نوعی از آزادی مردم و مشارکت مردم در حوزهٔ عمومی مبتنی است. به بیان دیگر، در این تلقی ــ حکومت ولایی ــ مردم با فقها مساوی نیستند و فقها از امتیازی ویژه در حوزهٔ امور عمومی برخوردارند و معتقدند که شرع این امتیاز را به آنها داده است؛ در صورتی که در جامعهٔ مدنی هیچ‌کس از امتیاز ویژه‌ای در حوزهٔ امور عمومی برخوردار نیست. این را هم باید افزود جامعهٔ مدنی جامعه‌ای نیست که شخص معصوم مثلاً پیغمبر بر آن حکومت می‌کند و به پشتوانهٔ ارتباط با وحی به تربیت اجتماعی مردم می‌پردازد.

نکتهٔ دیگر این است که در این تلقی مردم «مولیٰ علیه» محسوب می‌شوند؛ مولیٰ علیه یعنی این که تحت ولایت قرار دارند. کسی که تحت ولایت شرعی قرار دارد، یعنی خودش صلاحیت تصدی امور خود را ندارد؛ به همین سبب باید اذن قبلی بگیرد و یا اجازه تنفیذ و تأیید بعدی برای تصرف در امور خویش تحصیل کند. و اگر همهٔ اینها را بپذیریم معنایش آن است که مردم «محجور» هستند. فردی که محجور باشد، نمی‌تواند عضو جامعهٔ مدنی باشد. با این تلقی اگر گفته شود که حکومت دینی با جامعهٔ مدنی سازگار است، سخن صحیحی نخواهد بود و مرادشان از جامعهٔ مدنی چیزی در حد اَشکال کهن حکومت با عناصری از قبیل مشورت (و نه شورا) خواهد بود و آن هم با انگیزهٔ احترام به مردم و نه لزوم پذیرش رأی آنها در حالی که اگر اینجا بحث از مشورت می‌شود، مشورت و شورا، التزامی است که باید به نتیجهٔ آن تن داد. ما امروز از مشترکات لفظی فراوانی استفاده می‌کنیم. این که حاکمی موظف به مشورت باشد، اما بعد طبق صلاحدید خود عمل کند و الزام عملی به نظر مشاورین صالح نداشته باشد، به هیچ‌وجه منتی بر سر جامعهٔ مدنی نخواهد بود.

اما از آن سو، معتقدم که تلقی دیگری از حکومت دینی وجود دارد و آن را هم «جمهوری اسلامی» می‌دانم که نه‌تنها با جامعهٔ مدنی ناسازگاری ندارد بلکه در عین سازگاری و قرابت با هم هستند. همان جمهوری اسلامی‌ای که از طرف حضرت امام در پاریس به مردم معرفی شد و مرحوم مطهری قبل از انتخابات آن را به مردم معرفی کرد و در شعارهای مختلف مردم هم متبلور شد. شهید مطهری طی مصاحبه‌ای که در آستانهٔ انتخابات جمهوری اسلامی از تلویزیون پخش شد، فرمودند: «حکومت اسلامی، حکومتی است که حاکم آن به‌طور موقت، از سوی مردم انتخاب می‌شود و در آن براساس قوانین اسلامی حکمرانی می‌کند.» پس بر این مبنا این هیچ مشکلی با جامعهٔ مدنی نخواهد داشت. به‌بیان دیگر اگر ما قائل باشیم به این‌که حکومت درواقع نمایندهٔ مردم است و حاکم وکیل مردم است و باید در حوزهٔ مباحات و منطقةالفراغ به رأی مردم احترام بگذارد و هیچ سلیقه‌ای ولو سلیقهٔ خود را در این محدوده بر سلیقهٔ عمومی و اکثریت مردم مقدم ندارد، جوهرهٔ جامعهٔ مدنی چیزی جز این نخواهد بود. به بیان دیگر، اگر به وکالت و نمایندگی حکومت از جانب مردم و تقید حکومت به قانون مورد رضایت مردم قائل باشیم، در این صورت مردم می‌توانند، در تشکلهای آزاد فعالیت کنند و به‌دور از دخالت دولت، ارادهٔ خود را در حوزهٔ مباحات و منطقةالفراغ اعمال کنند. من بر این حوزه مباحات و منطقةالفراغ تأکید می‌کنم، زیرا حوزهٔ واجبات و محرمات از رأی مردم به‌دور است و جامعه‌ای که بیشتر مردمش مسلمان هستند، پذیرفته‌اند که به این واجبات و محرمات الهی گردن بنهند.

● **با توضیحات شما دربارهٔ جامعهٔ مدنی، دو سؤال مطرح می‌شود؛ نخست این‌که شما اشاره کردید که جامعه مدنی، مدینةالنبی نیست و تعریضی به صحبت‌های آقای خاتمی داشتید که گفتند جامعهٔ مدنی موردنظر، ریشه در مدینةالنبی دارد. به تعبیر شما جامعهٔ مدنی یک مفهوم و مقولهٔ جدیدی است که در دورهٔ مدرنیسم به‌وجود آمده است. از طرف دیگر می‌فرمایید که جامعهٔ مدنی با یک**

تلقی از دین یا با برخی از تلقی‌ها از دین قابل جمع است. به‌نظر می‌رسد تعارضی میان این دو گفته وجود دارد. این ابهام را چگونه پاسخ می‌دهید؟

نکتهٔ دوم در مورد جامعهٔ مدنی است که شما، جامعهٔ مدنی را در منطقةالفراغ و مباحات مطرح می‌کنید و حیطهٔ امور واجب و حرام را از محدودهٔ جامعهٔ مدنی خارج می‌کنید. این امر شاید در تلقی ما مسلمانان از جامعهٔ مدنی و همچنین با این تعریف از جامعهٔ مدنی، که جامعه را در حیطهٔ امور مباحات می‌پذیریم مقبول باشد، اما جامعه مدنی به‌نحوی که تعریف شده است، این‌گونه نیست و اگر جامعهٔ مدنی را به اطلاق درنظر بگیریم، طبعاً با آنچه شما می‌فرمایید منافات دارد. می‌خواستم توضیح دهید که آیا منظور جامعهٔ‌مدنی مقبول و متناسب با اندیشه و فرهنگ ماست، یا از نظر شما اساساً ایدهٔ جامعهٔ مدنی با این امر منافات ندارد؟

○ در مورد سؤال اول که مربوط به نسبت جامعهٔ مدنی و مدینةالنبی بود، موقعیتی در جامعه ما پیش آمده که می‌خواهند هر مطلب خوبی را که به ذهنشان می‌رسد، ریشهٔ آن را به نحوی از انحاء در صدر اسلام و قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام، پیدا کنند. ضمن احترام به این ایده و پذیرش این‌که همهٔ خوبیها ریشه در خیر مطلق دارد که از جانب خدا و معصومین است، متأسفانه بعضی از برادران ما برای مقبول جلوه‌دادن مفاهیم جدید، نوعی معادل‌یابی در اندیشهٔ دینی نسبت به آن انجام می‌دهند. آنچه برای تصحیح چنین تلقی‌هایی می‌توان گفت این است: مدینةالنبی مقبول همهٔ مسلمانان یا همه گرایشهاست. به این معنا امروزه کسانی که «دیکتاتوری صالح» را بهترین راه‌حل ادارهٔ جامعه می‌دانند قطعاً اینها هم معتقد به مدینةالنبی هستند و کسانی که به انتخاب، آزادی، حکومت قانون و مانند آن در پناه دین رأی می‌دهند از مدینةالنبی دفاع می‌کنند. اگر ما بخواهیم به این مفاهیم صحیح و معتبر، اما دوپهلو و چندجانبه تمسک بکنیم، از صراحت سیاسی فاصله خواهیم گرفت. باید مشخص بکنیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم جامعهٔ مدنی یک مفهوم بعد از مدرنیته است باید مشخص شود با کدام تلقی از مدینةالنبی همساز و همسوست؟ آنچه ما می‌توانیم ذکر کنیم، صرفاً این است که بعضی از ریشه‌های ایده و مفهوم جامعهٔ مدنی در مدینةالنبی هم یافت می‌شود. یکی از آن ریشه‌ها، احترامی بود که پیامبر(ص) به مردم می‌گذاشت و دیگری التزام به شورا و نتایج شورا بود که البته این تلقی از شورا موردنظر همه علما نیست و بعضی معتقدند که پیامبر(ص) فقط برای رشد مردم با آنها مشورت می‌کردند و در امور اجتماعی هیچ نیازی به مشورت با مردم نداشتند و ملزم به نتایج مشورت هم نبودند. خوب اگر جامعهٔ مدنی را چنین تعریف کردیم هیچ فایدهٔ سیاسی بر آن مترتب نخواهد بود؛ بنابراین، جامعهٔ مدنی ــ با این بیانی که ذکر کردیم ــ هم نکات مثبت در آن یافت می‌شود و هم نکات منفی. ریشه‌های بعضی از نکات مثبت را می‌توان در مدینةالنبی یافت. ملاحظه می‌فرمایید تعارضی در این تلقی نیست. پرواضح است مراد از مدنیّت در مدینةالنبی و جامعهٔ مدنی Civil Society یکسان نیست و این تشابه صرفاً مشترک لفظی است. البته یکسان‌نبودن به معنای منافات‌داشتن و لزوم ناسازگاری هم نیست، دو مفهوم است متعلق به دو شرائط زمانی مکانی

متفاوت. تأویل و تحویل جامعهٔ مدنی به مدینةالنبی برای کاستن فشار اقتدارطلبان را نوعی عقب‌نشینی می‌دانم.[۱]

اما در مورد نکتهٔ دوم، جامعهٔ مدنی ربطی به دین ندارد. همچنان که ربطی به بی‌دینی هم ندارد، یعنی نسبت به دین‌داری و الحاد لابشرط است. جامعهٔ مدنی در محیطی که اکثریت آن الزام به دیانت ندارند، و یا حتی دارای عقاید متفاوت و متضاد دینی هستند، یعنی یا به ادیان متفاوتی متدین هستند و بعضی از آنها لائیک و حتی بی‌دین هم هستند؛ با جامعه‌ای که اکثریت آن قائل به یک دین خاص هستند، متفاوت است. معتقدم که مفهوم اصلی جامعه مدنی مطلقاً به حوزه مباحات یا منطقةالفراغ، مقید نیست، زیرا در بسیاری از متونی که توسط متفکرین غربی در این زمینه نوشته شده درمی‌یابیم که برخی آثار مبتنی بر تفکر لائیک بوده و طی آن جامعه مدنی جلوه‌گر شده است. جوهره جامعه مدنی این است که تشکلهای آزاد مردم بدون دخالت دولت پدید بیایند. خوب! اگر بیشترین مردم دیندار بودند، این تشکلها پایبند ارزشهای دینی هستند و اگر اغلب مردم دین‌دار نبودند، جامعهٔ مدنی متناسب با آنها، جامعهٔ مدنی دینی نخواهد بود. با این اوصاف، معتقدم که مغالطه‌ای جدی در جامعهٔ ما و در تبلیغات رسمی مشاهده می‌شود. یعنی هنگامی که از آزادی و یا جامعهٔ مدنی سخن به‌میان می‌آید برخی بلافاصله به سراغ مسلمات، واجبات و محرمات می‌روند. در حالیکه غالب قریب به اتفاق امور در حوزهٔ سیاست و امور عمومی، در حوزه مباحات و منطقةالفراغ است و در این حوزه باید به عقل جمعی و رأی مردم مراجعه کرد، در این حوزه صرفاً پاره‌ای اصول داریم که اغلب مردم، معتقد و پایبند به آن هستند و رأی و نظر مردم در این حوزه محترم است، اما در حوزهٔ واجبات و محرمات مسلمانان پذیرفته‌اند که تسلیم اوامر و نواهی الهی باشند.

● در مورد جامعهٔ مدنی، همان‌گونه که مطلع هستید، دو نوع تلقی وجود دارد: برخی جامعهٔ مدنی را به‌عنوان یک «فرهنگ» تلقی می‌کنند. بدین‌معنا که ایدهٔ جامعهٔ مدنی در فرهنگ خاص، بالنده شده و مبتنی بر لوازمی خاص است؛ بنابراین اگر بخواهیم جامعهٔ مدنی را به‌معنای فرهنگ درنظر بگیریم شاید نتوان آن را در جامعهٔ خودمان پی بگیریم. چون خودبه‌خود بحث «سکولاریسم» و مابقی مباحث را به‌دنبال دارد. اما تلقی دیگر از جامعهٔ مدنی این است که آن را به‌مثابه «شیوه» سازماندهی و ادارهٔ جدید امور جامعه درنظر بگیریم. با این احتساب دیدگاه خودتان را در این زمینه بیان کنید. (جامعهٔ مدنی را یک فرهنگ می‌دانید یا یک شیوهٔ سازماندهی؟)

○ معتقدم جامعهٔ مدنی به مثابهٔ یک «روش» در جامعه و زمان ما کاملاً اجراشدنی است. تلقی نخست که شما به آن اشاره کردید درواقع یک ایدئولوژی است که شامل ویژگیهای یک فرهنگ خاص به‌نام فرهنگ غربی و متناسب با ارزشهای آن فرهنگ است. قطعاً نه آقای خاتمی و نه هیچ‌یک از روشنفکران مذهبی ما، خواستار پیاده‌شدن ارزشهای منحط غربی در جامعه دینی خودشان نیستند.

---

۱. رجوع کنید به «جامعهٔ مدنی به‌مثابهٔ یک روش» در همین مجموعه.

اما از پذیرفتن روشهای تجربی و عقلانی‌ای که در فرهنگها و تمدنهای دیگر امتحان شده و سربلند بیرون آمده، هیچ ابایی ندارند. به‌نظر من منظور از حدیث پیامبر(ص): «اطلبوالعلم ولو بالصین»، گرفتن همین روشهایی است که با دیانت، هیچ ناسازگاری ندارد.

● **بنابراین شما معتقدید که جامعهٔ مدنی مسلمانان با جامعهٔ مدنی غیرمسلمانان تفاوت دارد. زیرا در این‌جا بر تک‌تک افراد مسلمان مقررات و احکام اسلامی حاکم است، اما جامعهٔ مدنی غیرمسلمانان هم دارای احکام و ارزشهای خاصی است و تنها، تفاوت آن دو در سطح است.**

○ بله! این دو جامعه با یکدیگر متفاوت‌اند. بحث جمهوری اسلامی هم بر همین پایه است. جمهوری را همچون یک «روش» می‌پذیریم؛ یعنی جمهوری‌ای که ارزشهای دینی بر آن حاکم است. اما روش جمهوری، همانند همهٔ کشورهای دیگر است.

● **یکی از شعارهای دیگری که دولت آقای خاتمی مطرح کرد، قانون‌گرایی بود. از طرفی ما می‌بینیم که قانون‌گرایی شعاری نیست که با دولت آقای خاتمی مطرح شده باشد؛ یعنی اگر به ادبیات انقلاب مشروطیت نظر بیفکنیم محور اساسی انقلاب مشروطیت نیز بحث قانون بود. ولی قانون تحقق پیدا نکرد و اینک بعد از یکصدسال دوباره به این شعار برمی‌گردیم. علت عدم تحقق قانون و قانون‌گرایی در جامعهٔ ما در عرض یک صد سال گذشته چه بوده است؟**

○ شعار قانون ظاهراً در زمان مشروطه نتوانست به صورت «نهاد» در جامعهٔ ما پذیرفته شود؛ به‌عبارت دیگر اهداف مشروطیت، حتی در بین برخی متفکرین مذهبی جامعهٔ ما، محلی از اعراب نداشت، انگار نه انگار که مشروطه اتفاق افتاده است و تأثیر بسیار ضعیفی برجای گذاشت. حتی پس از شکست اهداف اولیه مشروطیت شاهد نوعی رجعت هستیم. با روی کارآمدن مستبدین پس از شکست مشروطه، اعم از قاجار و پهلوی، عمل به قانون مشاهده نشد. از سوی دیگر مردم شاهد بوده‌اند که هر زمانی که علیه آنها تصمیم گرفته می‌شود به قانون تمسک می‌شود؛ از این رو هم برای مردم و هم دولت، قانون ملاک نبوده است. قانون در جامعه‌ای مقبول خواهد بود که به‌منزلهٔ داور نهایی توسط حکومت و مردم پذیرفته شود. در طول ۷۰ سال بعد از مشروطه هرگز فضایی باز ایجاد نشد که در داوری به قانون استناد شود. بعد از انقلاب، یکی از نکات بسیار مثبت اندیشه امام، تأکید ایشان بر ایجاد نهادهای قانونی بود. یعنی طی ماههای اولیهٔ انقلاب ایشان به تغییر قانونی رژیم از طریق رجوع به رفراندم و رأی عمومی تأکید می‌کردند. پشتوانه این امر، تظاهرات گسترده میلیونی و اعلام عدم مشروطیت رژیم گذشته بود. ایشان سپس تدوین قانون اساسی و ایجاد نهادهای متناسب با آن را مطرح کردند، اما به دلایلی که اشاره شد، متأسفانه فرهنگ عمل به قانون در جامعهٔ ما نهادینه نشد و تخلف از قانون و قانون‌شکنی همچنان ادامه داشت تا این‌که در اواخر سال ۱۳۶۷ جمعی از نمایندگان مجلس از زیر پا گذاشته‌شدن قانون به مرحوم امام گلایه کردند. حضرت امام در پاسخ جمله ارزشمندی بدین مضمون نوشتند، «اگر مواردی اتفاق افتاد به واسطهٔ ضرورتهای زمان جنگ بوده و از این به‌بعد بنا داریم که به قانون عمل شود». گفتنی است مشکلات زمان جنگ در هر

جامعه‌ای مقتضیات خاصی دارد، اما این نامه نشان می‌دهد که حداقل در دهه اول انقلاب، مسئله قانون تحت‌الشعاع مسائل دیگری قرار گرفته بود و حتی بعد از آن نیز مسئلهٔ قانون در ردهٔ اول اهمیت قرار نگرفت.

در جنبش دوم خرداد برای اولین بار بعد از نهضت مشروطه و پس از انقلاب اسلامی یکی از طرق بهینه‌کردن مدیریت جامعه و به سامان‌درآوردن مسائل اجتماعی، رجوع به قانون اساسی تشخیص داده شد، زیرا قانون اساسی ما تبلور شعارهای اولیه انقلاب است. مشکل دیگر جامعه ما این است که بشدت نوعی سلیقه‌گرایی بر آن حاکم است، یعنی به جای قانون و ضوابط حقوقی، سلائق شخصی و فردی بر جامعه حکومت می‌کند. در بسیاری از منابر رسمی، نمازجمعه‌ها و تریبونهای مذهبی ما، بحث «مقام فوق‌قانون» تبلیغ می‌شد و این‌که منویات ولی‌فقیه، فوق قانون اساسی است و به این مطلب توجه نمی‌شد که در جامعه قبل از انقلاب، در نتیجه تضاد مقام سلطنت با قانون چه واقعه‌ای رخ داد. بنابراین، بیان این سخن پیامدهای سویی درپی دارد. گویندگان این سخن توجه نمی‌کنند که چه تداعی معانی ناپسندی در جامعه ما اتفاق می‌افتد. براین اساس، بسیار طبیعی بود وقتی که بحث و شعار قانون در جامعه مطرح می‌شد، با استقبال عمومی مواجه شود.

● **توسعه یکی از مباحث محوری و کانون توجهات نیروهای اجتماعی است. رئیس‌جمهور نیز شعار توسعهٔ همه‌جانبه و پایدار را مطرح کرده‌اند. به‌نظر شما آیا توسعه در جامعهٔ ما از پشتوانهٔ نظری متناسب با وضعیت فرهنگی ملی برخوردار است یا خیر؟**

○ غیر از اصول عامی که در توسعه باید درنظر گرفت، باید حتماً مسئلهٔ بومی‌کردن آن را مطمح‌نظر قرار داد. مشکل اساسی در جهان سوم خود توسعه نیست بلکه عدم توجه به ظرفیتهای جامعه برای پذیرش توسعه است.

به بیان دیگر، کارشناسی در مورد مسئله توسعه بیشتر از مباحث نظری آن اهمیت دارد. آنچه رئیس‌جمهور بر آن تأکید کرد، توسعهٔ همه‌جانبه بود که شعار مقبولی است و آنچه باید برآن پای فشرد تعمیق امور کارشناسی توسعه در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است. به‌نظر من توسعه در هر سه جنبه‌ای که ذکر شد، نیاز عاجل فعلی جامعه ماست، اما با راهکارهای مناسبی که نه در بعد اقتصادی به فشار بینجامد و نه احیاناً باعث تنش‌های سیاسی و فرهنگی در جامعه بشود، البته بحث توسعهٔ اقتصادی را می‌توان جداگانه مطرح نمود، به‌ویژه این‌که این مقوله قبل از آقای خاتمی نیز به گونه‌ای مطرح بود. در بخش توسعهٔ سیاسی و فرهنگی باید تأکید بیشتری کرد. بدون توسعهٔ فرهنگی و سیاسی، توسعهٔ اقتصادی ــ دست‌کم در جوامعی مانند جامعهٔ ما ــ میسر نیست؛ مگر این‌که یک حکومت کاملاً متمرکز و توتالیتر عهده‌دار توسعه شود و توسعهٔ اقتصادی را بدون توسعهٔ سیاسی به‌پیش برد، اما در جامعه‌ای همانند جامعهٔ ما که صریحاً با این توتالیتاریسم مخالف است، امکان ندارد توسعهٔ اقتصادی صورت گیرد، بی‌آن‌که اجازهٔ توسعهٔ سیاسی و فرهنگی داده شود.

قانون اساسی توسعهٔ سیاسی را تضمین کرده است؛ همچنین بحث مشارکت، و به

رسمیت‌شناختن حق حاکمیت ملی در قانون بیان شده است. مهم این است که ما از ظرفیتهای قانون اساسی استفاده کنیم، اما متأسفانه بسیاری از اصول قانون اساسی مرتبط با توسعهٔ سیاسی تاکنون عملی نشده است. تاکنون در جامعهٔ ما نه احزاب و نه انجمنها و سندیکاها به معنای حقیقی آن به‌وجود آمده و نه مطبوعات آن‌چنان که باید رسالت خود را انجام داده‌اند. البته رسانه‌های جمعی نسبت به احزاب رشد بیشتری داشته‌اند، اما به‌نظر می‌رسد آنچه تاکنون شروع شده کمترین اموری است که در توسعهٔ سیاسی بدان نیاز است.

در بعد توسعهٔ فرهنگی هم باید حداقل به‌نوعی «پلورالیسم» در بُعد فرهنگ باور داشت و قبول کرد که افراد مختلف با دیدگاه‌های گوناگون، در چهارچوب قانون، حق اظهارنظر دارند و می‌توانند به حقیقت دست یابند؛ هرچند متفاوت با سلایق دیگران باشد. یعنی یا باید به فرهنگ پلورالیستی باور داشت و یا حداقل به نوعی تساهل و تسامح و مدارای دینی پایبند بود که متأسفانه پیش از جنبش دوم خرداد هیچ حرکت مثبتی در این دو عرصه مشاهده نشد. حاکمان ما تنوع‌طلبی و تساهل و تسامح را قبول نداشتند که البته پس از جنبش دوم خرداد تا حدودی در این زمینه قدمهایی برداشته شده است. ضمناً برای این‌که از این مفاهیم چند پهلو پرهیز شود، بهتر است هرگاه توسعهٔ سیاسی و فرهنگی را مطرح می‌کنیم، بر شاخص‌های آن دست بگذاریم و آنها را معرفی کنیم. چون برخی از اقشار جامعهٔ ما ممکن است هنوز با بسیاری از آن مفاهیم آشنا نباشند. یعنی وقتی ما از توسعه سیاسی سخن می‌گوییم، باید مشارکت، رقابت و بحث تشکلهای آزاد را مشخص کنیم، زیرا توسعهٔ سیاسی، فرهنگ قیم‌مآبانه را برنمی‌تابد. به‌نظر می‌رسد مخالفتی که اینک در مقابل توسعهٔ سیاسی وجود دارد، بیشتر از جانب طرفداران اندیشهٔ «قیمومت» است.

اگر این مطلب برای مردم، بیشتر روشن شود، رئیس‌جمهور بهتر می‌تواند کارهای خویش را پیش ببرد.

● **بهتر است از بحث‌های نظری خارج شویم و به بحث‌های عملی بپردازیم. در خلال این گفت وشنود توانستیم تصویری از تحول دوم خرداد و شعارها و آرمانهای این جنبش به‌دست بدهیم و خواسته‌ها و توقعات نیروهای اجتماعی‌ای که در خلق این پدیده شرکت داشتند، تبیین کنیم. حال آیا برنامه‌ها و سیاستهای دولت آقای خاتمی توانسته است، آن خواسته‌ها را عملی سازد؟ در صورت مثبت‌بودن پاسخ میزان موفقیت دولت در اجرای برنامه‌ها و سیاستهای خود تا چه حد بوده است؟**

○ می‌توان گفت که دولت خاتمی به بخشی از این مطالبات پاسخ داده است. به نظر من، حوزهٔ سیاست خارجی، موفقترین حوزهٔ کاری دولت آقای خاتمی بوده است؛ یعنی شعار تشنج‌زدایی و شعار معقول‌کردن سیاست خارجی، گام بلندی است که دولت در سال گذشته برداشته است. متأسفانه تصویر زشتی از دولت اسلامی در جهان ارائه شده بود و موفقیت دولت این بود که نشان بدهد به‌دنبال تشنج نیستیم و با تمام دولتها ــ غیر از رژیم غاصب قدس ــ می‌توانیم با شکل معقول

و در چهارچوب روابط بین‌المللی، حفظ تمامیت ارضی و منافع ملی، رابطه داشته باشیم و در این روابطی که با جهان آزاد خواهیم داشت، اهداف و منویات خویش را پیش ببریم. بنابراین در بعد تشنج‌زدایی در سیاست خارجی معتقدم دولت، موفقیت‌های فراوانی به‌دست آورده است. هرچند انتقادات جدی در مورد فعال‌نبودن سیاست خارجی ما به‌ویژه در منطقه قابل ذکر است. نمونهٔ بارز آن سیاست منفعل ما در ارتباط با افغانستان است.

در بعد اقتصادی، روندی که پیش از دوم خرداد وجود داشت، تا حدودی متوقف شد. این از نکات مثبت سیاست اقتصای ایشان است که حداقل روند اقتصادی گذشته تشدید نشده و پیامدهای منفی آن، گسترش پیدا نکرده است، اما دولت آقای خاتمی سیاست خاص و مدون اقتصادی ارائه نکرد و درواقع با همین وضعیت موجود می‌خواهد کار خویش را پیش ببرد. اتفاقات ناگهانی ناشی از اقتصاد بین‌الملل نظیر کاهش قیمت نفت، در مشکلات اقتصادی ایران قطعاً مؤثر بوده است. اما مردم از دولت انتظار معجزهٔ اقتصادی ندارند و خاتمی را بیشتر مرد فرهنگ و سیاست می‌دانند نه مرد اقتصاد. در این حوزه نه موفقیت جدی به‌چشم می‌خورد و نه نکتهٔ منفی آن‌چنانی. اما مشکل به‌صورت کلی در ساختار نظری و بومی اقتصاد ما وجود دارد. امروز یک الگوی بومی که بتواند مشکلات اقتصادی ما را حل کند، در بین متفکرین و صاحبنظران اقتصادی مشاهده نمی‌شود.

مشکل اساسی در دو حوزه سیاست داخلی و فرهنگ است که اتفاقاً در این دو حوزه انتظارات جدی از دولت آقای خاتمی وجود دارد. به‌نظر می‌رسد، اگر خاتمی موفقیتی در انتخابات به‌دست آورده است، مرهون دیدگاه‌های مشخص و مترقی او در این دو حوزه بوده است.

خواسته‌های اصلاح‌طلبان غالباً در این دو محدوده است. یکی از موفقیت‌هایی که تاکنون در این دو حوزه حاصل شده، القای قانون به‌مثابه قاعدهٔ بازی سیاسی است. امروز قانون‌ستیزترین و قانون‌گریزترین جریانهای اجتماعی به این نتیجه رسیده‌اند که باید به قانون پایبند باشند و در عرصهٔ فرهنگ، تأکید بر این نکته که مخالف، حق سخن‌گفتن دارد، از نکات مثبت سیاستهای فرهنگی دولت آقای خاتمی است. با این همه، مجموعهٔ عملکرد یک‌ساله در این دو حوزه ممکن است با مجموعهٔ توقعات و انتظارات مردم و جناحهای حامی جنبش دوم خرداد، تناسب نداشته باشند. اگر بخواهیم صریحتر بگوییم، دولت آقای خاتمی در این عرصه به توقعات و مطالبات حامیان خود، پاسخی نداده است. از ویژگیهای مهم ایشان، شفاف، صریح و دوستانه با مردم سخن‌گفتن بود. اما در این یک‌سال، مردم حتی یکبار هم مشاهده نکردند که رئیس‌جمهور منتخبشان با رسانه‌های عمومی داخلی که در واقع نمایندگان و زبان گویای آنها هستند، به سخن‌گفتن بنشینند و پاسخگوی سؤالها باشد. ما هنوز یک مصاحبهٔ واقعی تلویزیونی از ایشان ندیده‌ایم. این‌که در یک مصاحبه به پرسشهای بسیار کلیشه‌ای پاسخ داده شود، ممکن است از دیگر دولتمردان پذیرفته شود اما از آقای خاتمی و دولت ایشان به‌هیچ‌وجه پذیرفته نیست. آقای خاتمی در معدود مواردی هم که با مردم سخن گفته، به‌خاطر همان سیاست تنش‌زدایی که در حوزهٔ سیاست داخلی در پیش گرفته، از کمترین اشاره به

مسائل و مشکلات داخلی پرهیز کرده است. ایشان سعی دارند مسائل را به‌نوعی در پشت پرده حل کنند. این امر ممکن است در کوتاه‌مدت باعث حل بعضی از مسائل بشود، اما حامی اصلی دولت و رئیس‌جمهور، مردم هستند و این مردم‌اند که باید واقعیتها را دریابند و احیاناً اگر رئیس‌جمهور با بعضی از مشکلات دست به گریبان است، به پشتوانه رأی مردم و با فشار افکار عمومی می‌تواند آن مسئله را حل کند، اما رئیس‌جمهور متأسفانه از این ابزار استفاده نکرده است.

● سؤال بعدی مربوط به محدودیتهای دولت آقای خاتمی است، به‌نظر شما آن محدودیتها کدام‌اند؟

○ اولین محدودیت، ضعف پیکره دولت است که در میان وزراء، معاونان و مشاوران ایشان وجود دارد. حال یا رئیس‌جمهور به این موانع قائل نیست یا به ناگزیر، چنین دولتی را برگزیده است که براین اساس، باید آن را «دولت ملاحظات» نامید.

محدودیت دوم دولت آقای خاتمی، مسئلهٔ مجلس است. مجلس فعلی هنگامی شکل گرفته که بسیاری از نمایندگان با فشارهای غیرقانونی وارد مجلس شده‌اند. در بعضی از شهرها، انتخابات مخدوش بود. سلیقه‌های غیرقانونی که از جانب صدا و سیما اعمال شد، سبب گردید این مجلس نشانگر سلیقهٔ حاکم در آن زمان باشد؛ یعنی بسیار بعید است که در فاصله کمتر از دوسال سلیقهٔ جامعهٔ ما ۱۸۰ درجه تفاوت کند. اگر چنین باشد، مردم ما باید متهم به عدم فهم بشوند که قطعاً چنین نیست. معتقدم اکثریت شکننده‌ای که امروز در مجلس شکل گرفته، از محدودیتهای جدی دولت آقای خاتمی است و مانع پیشبرد سیاستهای ایشان به‌شمار می‌آید.

مورد سوم، قوهٔ قضاییه است که تاکنون شاهد بوده‌ایم با خواسته‌های مشروع و قانونی مردم سر ناسازگاری داشته است. شیوهٔ دادگاه‌های عام، ولایت مطلقه قاضی در تمام شئون است؛ یعنی گمان چنین است که با علم فقاهت و با صفت عدالت می‌توان وظایف بازپرس، دادیار، دادرس، دادستان و قاضی را یکجا برعهده گرفت. اینها برخی از محدودیتهای «قابل ذکر» دولت آقای خاتمی است.

اما مقدورات دولت خاتمی عبارت‌اند از: خدا که بالاترین نقطه قوت است. تاکنون دولت از تفضل خدا بهره برده و امیدواریم که نظر لطفش هیچ‌گاه برنگردد. مورد دوم از مقدورات خاتمی، مردم هستند که به‌نظر بنده تاکنون کمترین استفاده از آنها صورت گرفته است. باید از این پشتوانهٔ عظیم مردمی استفاده نمود، حمایتی که واقعاً در طول انقلاب جز حمایت میلیونی مردم از شخص حضرت امام رضوان‌الله علیه، بی‌سابقه بوده است. پشتوانهٔ مردمی را باید به شکل نهادینه درآورد و به نفع مصالح مردم در چهارچوب قانون به‌کار گرفت. مورد سوم از مقدورات خاتمی، سوءتدبیر رقبای ایشان است که فراوان این مسئله اتفاق افتاده است. یعنی با عملکرد خود همواره به سود خاتمی کار کرده‌اند.

● با توجه به روند موجود یک‌سال اخیر، چشم‌انداز آینده را چگونه می‌بینید؟ به تعبیری، بیم و امید نسبت به واقعهٔ دوم خرداد کدام است؟

○ من دو راه‌حل می‌بینم که امیدوارم راه‌حل نخست، تحقق پیدا نکند، بلکه شاهد راه‌حل دوم باشیم. راه‌حل اول این است جناح معاند دوم خرداد، این مهمان ناخوانده را که با نام رئیس‌جمهور وارد مجموعه آنها شده، آن‌چنان محصور کند، که ساقط شود. راه‌حل اول مبتنی است به روشهای خشونت‌بار و حتی استفاده از مجاری قانونی برای ساقط کردن رئیس‌جمهور که احتمال بروزش کم نیست.

راه‌حل دوم این است که آقای خاتمی با تجدیدنظر در عملکرد یک‌سالهٔ خود به ظرفیتهای عمل‌نشدهٔ جنبش دوم خرداد، قانون اساسی و اختیارات ریاست جمهوری توجه بیشتری مبذول کند و با وفاکردن به آنچه در زمان انتخابات وعده می‌داد به شکل شفاف و صریح، مشکلات خود را با مردم در میان بگذارد و برای نهادینه کردن قدرت مردمی که پشتوانهٔ عظیم او هستند، همچنین تعمیق آزادی‌های مشروع مردم، گامهای مؤثرتری بردارد. اگر این تجدید نظر، اصلاح روشها و شجاعت و بصیرت استفاده از موقعیتها و درمجموع حسن تدبیر صورت بگیرد، حدس می‌زنم که آینده‌ای موفق‌تر از امروز در پیش رو داشته باشیم. ان‌شاءالله

انتظار از یک روزنامهٔ اصلاح‌طلب[1]

از روزنامهٔ خرداد چه انتظاری دارید؟

۱. انتظار است روزنامهٔ شما روزنامه‌ای باشد که به وظایف عادی اطلاع‌رسانی عمل کند. یعنی خوانندهٔ خود را در کوتاه‌ترین زمان ممکن با مطمئن‌ترین اطلاعات و اخبار آشنا کند. بنابراین طبیعی است که از روزنامه انتظار سرعت، امانت و دقت داشته باشیم.

۲. در فضای سنگین کنونی که کشور را به‌سوی جامعهٔ تک‌صدایی هدایت می‌کنند و هر صدای مخالفی را ولو در چهارچوب شرع و قانون به بهانه‌های واهی خاموش می‌کنند. ماندن و مستقل‌ماندن یک هنر است. می‌باید با جوهر شجاعت و دوراندیشی نوشت و از تندروی‌های جسورانه پرهیز کرد.

۳. جامعه بیش از هر چیز تشنهٔ معنویت و رحمت دینی است. بجای تقدیس خشونت و ترویج قشری‌نگری، روزنامه می‌باید مروّج رحمت، عطوفت و باطنِ دیانت باشد.

۴. آبروی اشخاص از جانشان محترم‌تر است. حفظ آبروی مردم، رعایت ادب و نزاکت دینی حداقل ضوابطی است که یک روزنامه دین‌مدار می‌باید رعایت کند. متأسفانه در جراید وابسته به جناح مسلط حاکمیت آبروی شخصیتهایی که چون آنان نمی‌اندیشند به حراج گذاشته‌اند و ترور شخصیّت دگراندیشان را دستور کار خود قرار داده‌اند. شما این خلاف شرع بیّن را بر روزنامهٔ خود روا ندارید.

۵. تضارب افکار و تبادل آراء و بررسی یک مسئله از زوایای مختلف امری پسندیده است که می‌باید سرلوحهٔ یک روزنامهٔ مطلوب قرار گیرد. اتخاذ روش گفت‌وگو به شفاف‌ترشدن و عمیق‌ترشدن فضای سیاسی می‌انجامد. در جامعه‌ای که انتقاد به‌ویژه انتقاد از دولت و رهبران مجاز نباشد، قدرت سیاسی فاسد می‌شود و روحیهٔ نفاق و تملّق به‌جای صراحت و صداقت رایج می‌شود. از یک روزنامهٔ دینی انتظار می‌رود به فریضهٔ مهجور «نصیحت به ائمهٔ مسلمین» عمل کند و با نهادینه کردن انتقاد از زمامداران به‌سلامت فضای سیاسی جامعه کمک کند.

۶. خودسانسوری آفت بزرگ شرائط فشار به مطبوعات است، تا آنجا که مطبوعات به کلیشه‌های مطلوب حکومت و نسخهٔ مکتوب صداوسیمای رسمی تبدیل می‌شوند. هنر یک روزنامه این است که به فشار ارباب قدرت تن ندهد و طوطی‌صفت نباشد. و رضای خدا و مردم را بر

---

۱. روزنامهٔ *خرداد*، تهران، ۲۱ آذر ۱۳۷۷.

خوشایند قدرت‌مداران ترجیح دهد و محروم‌کردن مردم از اخبار و اطلاعات صحیح را تجاوز به حقوق عمومی و گناه بداند.

۷. روزنامهٔ مطلوب روزنامه‌ای است که مدافع حقوق قانونی مردم باشد و ضوابط قانونی را دقیقاً مراعات کند و مسئولین را با معیار قانون بسنجد و دیده‌بان حقوق شهروندان باشد و به مردم آموزش دهد چگونه از حقوق خود دفاع کنند.

۸ مناسب است روزنامه به‌جای این‌که چهره‌ای عبوس و خشک داشته باشد، آکنده از طراوت، شادابی و نشاط و مبشّر شادمانی و بهروزی باشد. چاشنی هنر از خشکی سیاست می‌کاهد و بر جاذبهٔ پیام می‌افزاید.

۹. رعایت انصاف به‌ویژه با مخالف پسندیده است. جوانمردی منش مؤمنان است. رعایت انصاف و جوانمردی در جراید به امنیت فرهنگی می‌انجامد. اگر روزنامهٔ شما بتواند بستر سالمی برای تبادل افکار همراه با امنیت فرهنگی و ادب دینی باشد زهی سعادت.

۱۰. روزنامه‌های مستقل در جامعهٔ ما دولتی مستعجل داشته‌اند. امیدوارم با درایت و استقامت شما، «خرداد» در خدمت به جمهوری اسلامی سرفراز و پایدار باشد.

مطالبات مردم از حکومت دینی[1]

● در حال حاضر با وجود گذشت حدود ۲۰ ماه از دوم خرداد ۷۶ یکی از مشکلات دولت دوم خرداد حراست از آزادی به‌دست‌آمده در مقابل جناح خشونت‌طلب که به صور مختلف در از بین‌بردن و یا محدودکردن آزادی‌های به‌دست‌آمده دست دارند می‌باشد آیا به اعتقاد شما برای ملت ما که دومین اصل از شعار آنها در زمان انقلاب یعنی استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی، آزادی بوده است روا است که چنین فشارهایی را تحمل کنند و نظر شما در مورد این‌که نیروهای تحصیلکرده و روشنفکر تمام تلاششان را بر روی تحصیل آزادی گذاشته‌اند چیست؟

○ به‌نام خدا. قصهٔ آزادی در مملکت ما قصه‌ای پرغصه دارد. آزادی یکی از شعارهای محوری زمان انقلاب بود. آزادی، استقلال، عدالت و معنویت چهار خواستهٔ اصلی مردم بود در فضای بعد از انقلاب مردم در مقطع‌های کوتاهی شهد آزادی را چشیدند. اوایل انقلاب متأسفانه با تندروی‌های بعضی جریانات در داخل کشور و همین‌طور فشار خارجی و تجزیه‌طلبی‌هایی در اطراف کشور مواجه بود، که باعث شد که خیلی زود این آزادی محدود شود. و جنگ ۸ساله نیز به بسته‌شدن فضای آزادی در کشور کمک شایانی نمود. متأسفانه این ایجاد فضا بعد از جنگ مشکلات فراوانی را برای فرهنگ جامعهٔ ما به‌وجود آورد. هم فرهنگ خشونت را به جامعه تحمیل کرد و هم سلب آزادی را که در زمان جنگ یک امر طبیعی است، بعد از آن استمرار بخشید و فراموش شد که مشکلات جنگی به پایان رسیده است و الان نیاز به ایجاد فضای آزاد داریم و باید به آن تداوم ببخشیم.

دوم خرداد فضای مناسبی بود که این فضای مبارک تجدیدخاطره شود و مردم رئیس‌جمهوری را انتخاب کردند که به‌عنوان یکی از فرزندان معنوی امام مسئله آزادی را مطرح کرده بود. اما همانطور که مشاهده می‌کنید وقفه‌هایی در این راه ایجاد شده است. ریشه‌یابی این مسئله برمی‌گردد به میزان رخنهٔ استبداد در فرهنگ جامعهٔ اسلامی ما. اگر اسلام در جامعه‌مان قدمت ۱۴۰۰ ساله دارد اما استبداد سابقهٔ ۲۵۰۰ ساله دارد و فی‌الواقع در گوشت و پوست مردم جامعهٔ ما گویی لانه کرده بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که به این سادگی بتوان این رسوب مزاحم را از جامعه زدود. یعنی مشکلی که ما الان در فرهنگمان داریم و در قالب فرهنگ شرقی هم متأسفانه مشاهده می‌شود، این است که روابط میان دولت و مردم و حتی برخورد همشهریان با یکدیگر برخوردهای مستبدمآبانه است ولی حالا چه باید کرد و چگونه باید عمل کرد؟

---

۱. هفته‌نامهٔ *ارزش*، شمارهٔ ۲۳۲، تهران، ۲۸ آذر ۱۳۷۷.

در یک صدسال اخیر ما چهار تجربه کوتاه آزادی در ایران داریم: اول: در عصر مشروطه، دوم: در زمان دولت ملی مرحوم دکتر محمد مصدق، سوم: در آغاز استقرار جمهوری اسلامی، و بالاخره آخرین‌بار هم از زمان پیروزی جنبش دوم خرداد ۷۶ مردم ما آزادی را تجربه کرده‌اند.

اگر به مطبوعات مراجعه بکنیم، چه از نظر کثرت و چه از نظر محتوا و چه تنوع آن می‌فهمیم که نسیمی وزیده است. گفتم نسیم و نه آن آزادیی که در شأن جامعه اسلامی است. غالباً کسانی که برای آزادی در جامعه مانع ایجاد می‌کنند مدعی هستند که مردم ظرفیت و صلاحیت استفاده از آزادی را ندارند و اگر ما مملکت را آزاد بگذاریم بلافاصله دشمنان دین و دشمنان مصلحت ملی و دشمنان نظام مسلط می‌شوند. این ادعا بشدت قابل نقد است چون مردم ما رشیدتر از آن هستند که چنین جسارتی در موردشان بشود و هکذا نظام ما بسیار مقتدرتر از آن است که دشمنان خارجی بر آن مسلط شوند. معتقدم که اگرچه در مسیر تحقق آزادی ممکن است خطاهایی صورت بگیرد و خلافهایی انجام شود اما درمجموع این به صلاح جامعه است و به رشد و تعالی جامعه می‌انجامد. استاد شهید مطهری در مورد انقلاب و آزادی تذکرات خوبی می‌دهند و می‌گویند که بعضی می‌پندارند که اگر مردم را آزاد بگذاریم آنها اشتباه می‌کنند. و ایشان مثالی در مورد شناکردن می‌زنند و می‌گویند که شنا را باید در دریا یاد گرفت در ساحل که نمی‌توان شنا یاد گرفت منتها در حین یادگیری شنا چند غوطه هم می‌زنید ولی بالاخره شنا یاد می‌گیرید. بنابراین مردم برای تأمین آزادی محتاج مجال هستند و باید با بزرگواری و سعهٔ صدر این مجال را به آنها داد و در برابر خطاهای احتمالی هم در چهارچوب قانون با آنها برخورد کرد.

آنچه که پیش آمده علی‌رغم همهٔ بداخلاقی‌ها و ناملایماتی که بعضی از جناح‌های داخل علیه مطبوعات ایجاد کرده‌اند مغتنم است یعنی آنچه که از دوم خرداد به این طرف به‌دست آمده یکی از دستاوردهای انقلاب اسلامی است که با ۱۸ سال تأخیر الان دارد اجرا می‌شود. یعنی این از مطالبات اصلی مردم در اول انقلاب بود شعارهای اصلی مردم هرگز این نکاتی نیست که الان جناح اقلیت مسلط دارد ذکر می‌کند. شعار مردم یکی از محورهایش آزادی است. آزادی هم نه به این معنا که فقط موافقین حاکمیت از آن برخوردار باشند بلکه آزادی به شیوهٔ علوی یعنی این‌که در زمان امام‌علی(ع) مخالف ایشان تا زمانی که دست به اسلحه نبرده بود کاملاً آزاد بود و حتی حقوقش را از بیت‌المال می‌گرفت و حتی اگر علیه نظام اسلامی می‌جنگید و کشته می‌شد زن و بچه‌اش تأمین می‌شدند. یعنی این نحوهٔ آزادی را مردم از مبلغین مذهبی شنیدند و تحقق عدل علی و آزادی علی‌وار را از جمهوری اسلامی انتظار داشتند. جالب است که امروز آقای خاتمی می‌آیند و بحث آزادی را بیان می‌کنند مردم یادشان می‌آید که این همان چیزی است که در آغاز نهضت اسلامی می‌خواستند.

این آزادی که عده‌ای می‌گویند پدیدهٔ غربی است و از غرب آمده یکی از محورهایی است که در کتاب مشهور میرزای نائینی مطرح شده است. اتفاقاً همین اشکالی که مخالفان آزادی در جامعهٔ ما مطرح می‌کنند مشروعه‌خواهان علیه مشروطه‌طلبان و میرزای نائینی مطرح کردند. وقتی

مشروطه‌طلبان از آزادی سیاسی بحث می‌کردند بلافاصله مدافعان استبداد دینی می‌گفتند که منظور شما از آزادی سیاسی، آزادی جنسی، آزادی بی‌بندوباری، آزادی فحشا و مانند اینها است و حالا تعجب می‌کنیم کسانی در نماز جمعه می‌آیند و همان مطالبی را که جوابش توسط متفکرین معتبر داده شده دوباره مطرح بکنند که منظور طالبان آزادی در جامعه آزادی جنسی است و این انصافاً جای تأمل و پرسش دارد، چون این دو مقوله کاملاً از هم جداست و بحث آزادی سیاسی یکی از مواردی است که در تعالیم دینی ما پیش‌بینی شده و مرحوم نائینی هم جزء اولین کسانی بود که در دفاع از آن قلم زده و سخن گفته و حکومتی که نتواند آزادی‌های سیاسی را تأمین بکند یقین بداند حکومتی بیمار و ناسالم است. یعنی لازمهٔ لاینفک یک حکومت دینی برمبنای شیعه و تعالیم اهل بیت(ع) آزادی سیاسی است یعنی اگر در حکومتی آزادی سیاسی نبود یقین بدارید که آن حکومت یک حکومت اسلامی و دینی نیست. آزادی سیاسی مسئله‌ای نیست که بتوان بر سر آن چانه زد و لازمهٔ لاینفک یک حکومت دینی به شیوهٔ امیرالمؤمنین(ع) آزادی سیاسی است. منظورم از آزادی، آزادی سیاسی و آزادی مخالفت و انتقاد در چهارچوب قوانین موضوعهٔ جامعه است.

● اگر ما بخواهیم آزادی را در چند پروسه تقسیم‌بندی کنیم ما پس از مشروطه سه پروسه داشتیم. یکی بین سالهای ۶۰ـ۵۷ و دومی که آزادی نسبی وجود داشت ولی به جهت فضای اولیهٔ انقلاب از آن سوءاستفاده شد ولی از ۶۰ تا خرداد ۷۶ ما مواجه بودیم با سیاست محدودسازی آزادی و سومی از دوم خرداد ۷۶ بود. یکی از شعارهای جناح خشونت‌طلب برای محدودیت آزادی، سوءاستفاده از آزادی است آیا همین طرح کلمهٔ سوءاستفاده از آزادی یک سوءاستفاده از آزادی نیست؟

○ سوءاستفاده از آزادی در یک جامعهٔ آزاد امکانش هست و این یک امر طبیعی است یعنی کسی اشتباه نمی‌کند که املاء ننوشته باشد و اگر شما املاء نوشته باشید ممکن است اشتباه بکنید و این هیچ امر دور از ذهنی نیست. تنها جامعهٔ معصومین و فرشتگان است که در آن خطایی اتفاق نمی‌افتد والاّ در یک جامعهٔ بشری این یک امر طبیعی است که عده‌ای هم تخلف کنند. بنابراین بحث سوءاستفاده از آزادی توسط بعضی از افراد به بهانهٔ جلوگیری از آزادی یک بحث بی‌دلیل است. اوّلاً: به چه حقی ما مجازیم مانع از آزادی‌های شرعی و قانونی مردم بشویم، و ثانیاً: اگر آزادی‌ها را سلب کردیم کدام بهشت موعود را به مردم می‌خواهیم ارائه کنیم؟ به‌لحاظ شرعی ما مجاز نیستیم آزادی را که حق خداداد مردم است از آنها سلب کنیم دین چنین مجوزی به کسی نداده است. اسلام و تشیع به احدی اجازه نداده آزادی‌های مشروع مردم را از آنها بستانند. از سوی دیگر نهادهای قانونی ما هم مجاز نیستند که به بهانهٔ استقلال، آزادی را محدود کنند و این سوءاستفاده از آزادی معنایش این است که اگر مردم را آزاد بگذاریم استقلال جامعه به خطر می‌افتد. در قانون اساسی هم آمده است که به بهانهٔ حفظ استقلال نمی‌شود آزادی‌های مشروع و قانونی مردم را سلب کرد. شما کاری کنید که به ارتقاء فرهنگی جامعه افزوده شود، قطعاً جلوی همهٔ این مشکلات گرفته می‌شود. اما اگر آزادی را سلب کنند چه چیزی را به‌جای آن می‌خواهند بگذارند؟

اگر آزادی از جامعه گرفته بشود اولین چیزی که حاصل می‌شود فاشیسم است، یعنی کسانی که امروز ادعای مبارزه با لیبرالیسم را دارند اگر بی‌پرده سخن بگویند حاصلش این می‌شود که آیا اینها می‌خواهند در جامعه شیوهٔ فاشیستی را برقرار بکنند؟ اگر ما معتقدیم که لیبرالیسم به‌معنای آزادی از دین مجاز نیست و باطل است آیا فاشیسم که در آن برای مقابله با مخالف خود به هر شیوه‌ای ولو شیوهٔ غیرانسانی، غیرشرعی و غیرقانونی دست می‌زنند آیا چنین کاری مجاز است؟ به‌نظر می‌رسد دشمنان آزادی در جامعهٔ ما اولاً منطقی به‌غایت علیل و ضعیف دارند، ثانیاً پایگاه مردمی ندارند و اقلیتی بیشتر نیستند، ثالثاً به مناصبی هم دست پیدا کرده‌اند، رابعاً برای حفظ مناصب خودشان دارند از دین مایه می‌گذارند و ادعا می‌کنند که اگر ما آزادی بدهیم دین از بین می‌رود درصورتی که اگر آزادی به شیوه‌ای که در قانون اساسی و دین ذکر شده در جامعه اعمال شود آنچه که از دست می‌رود سیطرهٔ این اقلیت است نه حاکمیت دین که ریشه در قلب مردم دارد. اگر ما این را بپذیریم می‌بینیم که آزادی نه‌تنها مشکلی ندارد بلکه این بهانهٔ سوءاستفاده از آزادی در واقع نوعی قلع وقمع آزادی است و پیش‌بردن جامعه به سمت استبداد و فاشیسم است.

● یکی از آیتم‌هایی که در مورد آزادی مورد بحث است آزادی مخالفان قانون است طبیعتاً نظام ما دارای موافقان و یکسری مخالفان است اما می‌بینیم که در عرصهٔ مطبوعات و یا در عرصه‌های مختلف نظام کسانی که شهروند عادی نیستند و به نوعی با حاکمیت پیوندهای خاصی دارند آنها از هرگونه آزادی در جهت ابراز افکار و ایده‌های خودشان و تهمت به مخالفان خودشان مجاز هستند اما وقتی رئیس‌جمهور می‌آید و آزادی مخالفان قانون را مطرح می‌کند این جناح شروع به پرخاشگری علیه رئیس‌جمهور می‌کند حالا سؤال بنده این است که ما چگونه می‌توانیم آزادی مخالفان قانونی را جا بیندازیم؟

○ هیچ راهی به‌جز عمل به قانون اساسی نداریم و هیچ راهی جز استقامت رئیس‌جمهور در مورد وعده‌هایی که اول انتخابات داد نمی‌توانیم درپیش بگیریم. اصولاً آزادی بدون آزادی مخالف معنا ندارد والا اگر آزادی موافق باشد حتی در فاشیستی‌ترین حکومت‌های دنیا موافقین آنها آزادند که موافقت بکنند!

مراد از آزادی سیاسی این است که آیا مخالف قانونی من حق دارد در چهارچوب قانون مخالفت بکند و مراد از مخالفت این است که مخالف در روزنامه‌ها علیه مدیران و رهبران جامعه انتقاد بکند، حزب تشکیل بدهد و با سیاست‌های پیش‌گرفته شده توسط مسئولین مخالفت و انتقاد بکند، تجمع با مجوز قانونی تشکیل بدهد و در مورد مسائل مختلف جامعه اظهار نظر و احیاناً مخالفت بکند. جالب اینجاست که تا در یکی از مطبوعات به مخالفت چیزی نوشته شود یا این که تظاهرات مخالفی صورت بگیرد، انگ توطئه بر پیشانی‌اش می‌زنند. بسیار خوب اگر توطئه این است پس بفرمایید انتقاد کدام است؟ جالب اینجاست که این مطالب در بین معتقدین به دین گفته می‌شود که فریضهٔ نصیحت به ائمهٔ مسلمین جزء واجباتش است. یعنی در فقه ما بابی منعقد شده که نصیحت به رهبران

جامعهٔ اسلامی وظیفهٔ شرعی مردم مسلمان است و مثل نماز و روزه واجب است و نصیحت یعنی خیرخواهی و خیرخواهی برای سران جامعه یعنی این‌که اگر درست عمل کنند تأیید کنیم و اگر اشتباه کنند انتقاد کنیم و تذکر بدهیم که این راه اشتباه است.

وقتی با منتقدین به نحوه‌ای برخورد شود که منتقد امنیت نداشته باشد فاتحهٔ انتقاد و نصیحت به ائمهٔ مسلمین خوانده است. امروز طنزی تلخ در جامعه مطرح است که آزادی بیان هست ولی آزادی بعد از بیان نیست! در واقع شما آزاد هستید که بگویید اما این‌که بعداً از امتیازات و حقوق اجتماعی محروم بشوید دیگر با خودتان است لذا می‌بینیم که ما آزادیم سخن بگوییم اما آیا بعداً امنیت خواهیم داشت یا نخواهیم داشت با این وضعیت قابل پیش‌بینی نیست. با این مواردی که پیش آمده می‌بینیم که روزنامه‌های وابسته به آن اقلیت تمامت‌خواه و رادیو و تلویزیون رسمی دربارهٔ دگراندیشان و مخالفین برنامه‌ای به‌نام «هویت» درست می‌کنند و برخلاف شرع و قانون اساسی آنها را مورد هجوم قرار می‌دهد. روزنامه‌هایی وابسته به جناح اقلیت تمامت‌خواه حراج آبرو کرده‌اند یعنی هرکسی را که چون آنها نمی‌اندیشد خودشان را مکلف می‌دانند که به هرشکل ممکن با او برخورد کنند. مستند این افراد ظاهراً حدیثی است که بد معنا کرده‌اند و خیال می‌کنند که اگر کسی بدعتی گذاشت باید به او بهتان بزنند و این حدیث را این‌گونه ترجمه کرده‌اند که هرکسی که به زعم آنها برخلاف مصالح قدمی برداشت اینها مجازند به او بهتان و افترا بزنند، و حاصل آن این می‌شود که این نشریات خودشان را مجاز به لجن‌مال‌کردن دگراندیش و مخالف خودشان می‌دانند. و نتیجه این‌که «امنیت فرهنگی» از جامعه رخت بسته است. و جامعه‌ای که امنیت فرهنگی نداشته باشد هر آفت و علف هرزی در آن امکان رشد پیدا خواهد کرد.

اگر ما زمینهٔ مساعد انتقاد را ایجاد نکنیم آنچه که در جامعه حاصل می‌شود رشد تملق است، رواج نفاق و دورویی است. آزادی نباشد مسئولین متوجه نمی‌شوند که کجا اشتباه کرده‌اند. انتقادکردن بهترین راه اصلاح جامعه و بهترین راه اصلاح مشکلات و کاستی‌های مسئولین یک دولت است. ما با انسداد آزادی و انتقاد در واقع مشکلات جدی برای مسئولین درست کرده‌ایم، غیراز این‌که مردم را از حقوق شرعی خودشان محروم کرده‌ایم.

● یکی از بهانه‌ها برای مخالفت یا سرکوبی آزادی بیان و طرح شعار خط قرمز و به اصطلاح منطقهٔ ممنوعه است آیا شما به خط قرمز یا منطقهٔ ممنوعه در عرصهٔ مسائل فکری یا در عرصهٔ سیاسی معتقدید؟ یا تنها می‌توان این خط قرمز را در عرصهٔ اخلاق قبول کرد؟

○ در عرصهٔ فکر و اندیشه، انسان در هر موردی می‌تواند بیاندیشد اصلاً بکن و نکن در عرصهٔ فکر و اندیشه میسر نیست، لذا اگر کسی فکر نادرست هم کرد تا عمل نکرده خدا او را عقاب نمی‌کند چون کلاً خدا عقاب و عذابش را متوجه عرصهٔ اندیشه نکرده است. اموری هم که در حد اندیشه هستند همین امور هستند منتها یک‌سری اشاراتی نسبت به این‌که انسان چگونه باید بیاندیشد و چه کارهایی را انجام بدهد و چه جهت‌هایی فکر بکند که فکرش سالم‌تر و آزادتر باشد داریم پس عرصهٔ

اندیشه مطلقاً آزاد است از هر قید و بندی، و اگر نکته‌ای از جانب دین آمده در جهت ارشاد در امور کلی است.

بعد از مسئلهٔ اندیشه مسئلهٔ بیان است. مراد از بحث خط قرمز در بیان و عمل است. ما یک خط قرمز در عمل داریم و آن این است که در جامعه اقدام مسلحانه ممنوع است، یعنی اگر کسی آمد خدای ناکرده دست به تشنج زد این در همهٔ قوانین موضوعه جهان امری است که با آن برخورد می‌شود، یا قانون آن جامعه را زیرپا گذاشت این عملاً مسئله‌ای است که با آن برخورد می‌شود. غیر از تخلف قانونی ما هیچ خط قرمزی را به رسمیت نمی‌شناسیم و اگر کسانی هم معتقدند که در عرصهٔ بیان مواردی ممنوع است باید صریحاً این را به شکل قانون دربیاورند و رسماً به مردم ابلاغ کنند و هرگز نمی‌توان با سلیقه و با نظرهای شخصی با این مسئله برخورد کرد. در مورد مطبوعات قوانینی داریم که حدودش مشخص است خط قرمز ما همان است که در قانون مطبوعات ذکر شده نه بیشتر. الان چیزهایی به‌عنوان خط قرمز دارد ذکر می‌شود که هرگز در قانون مطبوعات به‌عنوان جرم ذکر نشده است. ابهاماتی در آنجا است که آنها هم برعهدهٔ قانونگذار است که تعیین بکند نه هرکسی به‌زعم خودش آنها را تفسیر کند.

در بین متخصصین حتی یک مورد خط قرمز وجود ندارد. در محافل علمی و در بین متخصصین علوم (هر علمی متناسب خودش) همهٔ مطالبش قابل بحث است و در میان متخصصین دینی هیچ مسئلهٔ غیرقابل بحثی وجود ندارد از مسئلهٔ خدا و پیغمبر و امام که بالاتر نیست در مورد اینها هم بحث شده و در حال بحث‌شدن است. و این مطالبی که می‌گویند در مورد مسئلهٔ ولایت فقیه نباید بحث کرد نه پایهٔ شرعی دارد و نه پایهٔ حقوقی و نه پایهٔ عقلانی و... خلاصه، خط قرمزی که شهروندان یک جامعهٔ دینی شرعاً و قانوناً موظف به رعایت آن هستند فقط رعایت عملی (و نه حتی التزام نظری) قانون است و غیر از آن خط قرمزی نداریم.

● دربارهٔ خط قرمزی که قانون اساسی در عرصهٔ سیاست مشخص کرده توضیح دهید؟

○ در عرصهٔ سیاست بحث این است که تا چه حد می‌شود در جامعه مخالفت کرد. این مخالفت یک وقت مخالفت نظری است و یک وقت مخالفت عملی. مخالفت نظری یعنی این‌که به شکل تحقیقی، شما ایراد دارید و مطالبی را که احیاناً خوشایند حکومت و دولت هم نیست می‌نویسید، اگر مبتنی بر مبنای علمی باشد این به هیچ‌وجه مشمول ممنوعیت نمی‌شود، یعنی قوانین موضوعهٔ ما منع نکرده است بلکه در قانون مطبوعات آمده که اگر کسی یک مطلب استدلالی علیه دین بنویسد اما تحقیقی و استدلالی باشد این مطلب می‌تواند منتشر شود، آنچه ممنوع است این است که از باب افترا، تهمت و تمسخر باشد و دروغی نسبت به دین یا کسی بگوید. ولی کسی که تحقیق می‌کند و تحقیقش هم به زعم ما نادرست است خوب می‌تواند برطبق همین قانون مطبوعات آن را منتشر بکند. لذا اگر بحث نظری باشد به‌نظر من در مسائل نظری ملاک علمی‌بودن بحث است و بحث علمی را کسی اجازه ندارد که جلویش را بگیرد مادامی که به آن ممنوعیت‌هایی مثل توهین و تمسخر و افترا و... دست نزده باشد.

در عرصهٔ عملی هم هر فعلی که می‌خواهد انجام بگیرد باید در چهارچوب قانون اساسی باشد و طبق قانون اساسی ما احزاب، مطبوعات می‌توانند مخالفت بکنند و مخالفت قانونی آنها هیچ کدامش شامل ممنوعیت‌های ذکرشده نمی‌شود قبلاً هم اشاره کردم این که کسی بیاید و دست به هرج و مرج بزند و دست به اسلحه ببرد و آدم‌کشی بکند این موارد خط قرمز است. خط قرمزی که علی(ع) آن را ذکر کرده‌اند و ما هم به آن اعتقاد داریم همان جنگ مسلحانه است و ایجاد هرج و مرج و اغتشاش در جامعه است. لذا در عرصهٔ نظر حد و مرز، توهین و افترا و... است و در عرصهٔ عمل هم خروج از مسائل قانونی ملاک است.

گفته می‌شود که مصالح ملی خط قرمز ما است ولی می‌توان مصالح ملی را به لحاظ نظری بحث و نقد کرد ممکن است که تشخیص‌دهندگان اشتباه کرده باشند این را چگونه باید به آنها متذکر شد؟ قطعاً این را در عرصهٔ آزاد مطبوعات و رسانه‌های جمعی باید مطرح کرد اما در عمل باید از قانون تبعیت کرد. معتقدم که تخلف از قانون در یک جامعهٔ منضبط خط قرمز است و حتی احکام شرع که فقها هم در مورد آنها ممکن است با یکدیگر اختلاف داشته باشند مادامی که لباس قانون نپوشیده‌اند و به‌صورت مادهٔ قانونی درنیامده‌اند قابل مؤاخذه و بازخواست دنیوی و رسمی نیستند.

● یکی از نمونه‌های عینی و بارزی که در مورد خط قرمز وجود دارد همین اصطلاح کلی مصلحت نظام است و در خیلی جاها وقتی می‌خواهند اندیشه‌ای را محدود کنند و یا کسی را ساکت کنند سریع با حربهٔ مصلحت نظام پیش می‌آیند. این مصلحت نظام چیست که آنها به آن متوسل می‌شوند؟

○ می‌توان از مصلحت نظام به منافع ملی تعبیر کرد. منافع ملی در تمام جوامع وجود دارد. اما مصالح ملی توسط نمایندگان منتخب آن جامعه مشخص می‌شود. معتقدم که منافع و مصالح ملی در هر زمانی باید توسط کارشناسان منتخب مردم مشخص شود. اما اگر مسئلهٔ مصلحت ملی مستند یک امر قضایی بشود در آن صورت لازم است که تشریفات قانونی‌اش طی بشود یعنی اگر چیزی امروز پنداشته شد جرم است کارهایی که قبل از آن انجام گرفته است نمی‌توان به استناد قانون بعدی جرم شناخت. مصلحت ملی باید دقیقاً از طرف مرجع قانونی‌اش مشخص بشود و در روزنامهٔ رسمی به مردم ابلاغ بشود یعنی مشخص بشود که جرم چیست و از چه منطقه‌ای مردم نباید عبور کنند بعد از آن می‌توان با کسی که این قانون را زیرپا گذاشت برخورد کرد اما این‌که قبل از مشخص‌کردن امور و قبل از این‌که به افکار عمومی اعلام کرده باشیم آنچه را که حاکمان نپسندند و درواقع مصالح شخصی خود را به‌عنوان مصالح ملی ابراز بکنند شرعاً و قانوناً پذیرفته نیست. کسانی که از مصلحت ملی سوءاستفاده می‌کنند به‌یاد داشته باشند قصه چوپان دروغگو محقق نشود که اگر زمانی خدای ناکرده گرگ به این گله حمله کرد زمانی که ما نیاز به کمک مردم داریم دیگر آنها به حرف ما در باب مصالح ملی گوش نمی‌کنند. بزرگترین مصلحت نظام عمل به قانون است و هرگز قانون عطف بماسبق نمی‌شود.

● هنوز با گذشت ۲۰ سال از عمر پربرکت انقلاب اسلامی که حاصل خون صدها هزار شهید می‌باشد می‌بینیم که در برخی از موارد به قانون اساسی عمل نشده یا این‌که با تأخیر ۲۰ ساله به قانون عمل شده است نظیر شوراها که می‌بینیم اصل شوراها با اکراه از درون مدیریت نظام بیرون آمد و درواقع مردم شوراها را نقطهٔ اوج فعالیت سیاسی خاتمی و ره‌آورد مهم ۲ خرداد می‌دانند. و یا این‌که طبق قانون توهین به یک مرجع مسلم تقلید جرم است ولی این کار از سوی عده‌ای به‌راحتی انجام می‌شود. در این گونه موارد چه باید کرد؟

○ امور مورد اشاره برخلاف قوانین موضوعه و احکام شرع انجام شده است. یعنی اگر به بهانهٔ مصلحت ملی و منافع ملی بخواهند خارج از قانون آزادی و حقوق مصرح شهروندان را محدود کنند این کار ماهیت قضایی دارد. و اگر فعلی ماهیت قضایی داشته باشد نمی‌توان چنین احکامی را از سوی مراجع و نهادهای دیگر صادر کرد. و عملاً می‌بینیم که جرایم مطبوعاتی را سریعاً می‌گویند که این جرم ماهیت امنیتی دارد و آن را از حیطهٔ جرم مطبوعاتی بیرون می‌آوریم. از رئیس‌جمهور به‌عنوان حافظ اجرای صحیح قانون اساسی انتظار می‌رود، اخطار نماید که چرا جرایم مطبوعاتی و سیاسی که بایستی مطابق قانون در دادگاه‌های دادگستری با حضور هیئت منصفه رسیدگی شود، عملی نمی‌شود. و این برخوردی که با برخی علما و مراجع تقلید و اساتید دانشگاه و نویسندگان شده است خلاف قانون و مروت و شرع است.

علی(ع) می‌گوید: در جامعه‌ای که به دهان عالم لجام زده شود و جاهل مورد کرامت و احترام واقع شود دین و انسانیت سقوط کرده است. چون اگر علماء جامعه که قطعاً دلسوزان جامعه هستند امنیت نداشته باشند به مجرد انتقاد از صاحب‌منصبان و قدرتمندان محصور شوند حاصل این می‌شود که دیگران حساب کار خودشان را خواهند کرد و انتقاد نخواهند کرد و وقتی انتقاد نکردند به‌قول مرحوم مطهری اولین خطر متوجه آنها می‌شود که خودشان را فوق‌انتقاد کرده‌اند و باعث می‌شود که اصلاحات انجام نگیرند و این اشتباهات تکرار بشود و پیش برود و در جامعه تملق و نفاق رشد کند. امیدوارم که این رویه در اسرع وقت اصلاح شود چون هرگز شارع مقدس به ضربه‌زدن به علما و دانشمندان راضی نیست.

● در ارتباط با اهرم بازدارندهٔ آزادی که اقلیت مسلط چند وقتی است به آن متوسل شده و بعد از دوم خرداد می‌بینیم که با وزیدن نسیم آزادی در جامعهٔ ما خط خشونت شدت گرفته و لحظه به‌لحظه که از دوم خرداد دور می‌شویم شاهد آن هستیم که نسلی که در دوم خرداد به نام نسل نخبگان متکثر نامیده شوند مورد هجوم خشونت‌طلبان قرار می‌گیرند. آیا به‌نظر جنابعالی با توسل و تمسک به ابزار خشونت می‌توان به روزهای قبل از دوم خرداد بازگشت یا خیر؟

○ پاسخ من منفی است یعنی این مقدار آزادی که در جامعه پیش آمد و طرفداران آزادی آمده‌اند و خط انحصار را شکسته‌اند و قدم به‌قدم پیش می‌روند و علی‌رغم همهٔ تلاش‌هایی که توسط جناح اقتدارطلب صورت می‌گیرد بسیار دور می‌بینیم که این فضا به فضای قبل از دوم خرداد برگردد. البته

ممکن است که با اعمال خشونت کاری بکنند که در کوتاه‌مدت بعضی از این نخبگان تهدید شوند ولی در درازمدت هیچ کاری را عملاً نمی‌توانند انجام بدهند. معتقدم که این روزنامه‌ها و نشریات مروج خشونت که فکر می‌کنند جلسهٔ پرسش و پاسخ رئیس‌جمهور با دانشجویان تصنعی بوده و یا احیاناً از پیش تعیین شده بوده اگر یکبار با اتوبوس رفت‌وآمد کنند و در صف نانوایی بایستند و یا سری به دانشگاه‌ها بزنند و ببینند که مردم در مورد این مسائل چه می‌گویند، ادعای خود را تصحیح خواهند کرد. بنده معتقدم که آنچه در دانشگاه از رئیس‌جمهور پرسیده شد و آنچه که گذشت بسیار رقیق‌تر از آنچه بود که در جامعه گفته می‌شود. البته ما می‌توانیم سرمان را مثل کبک زیر برف بکنیم اما اگر بخواهیم که بدون تعارف با هم سخن بگوییم باید بگویم که جامعه به یک بحران اجتماعی گرفتار است یک بحران بسیار جدی. و حاصلش هم این است که جوانان ما و مردم کوچه و بازار بعضی از اعمالی را که توسط جناح اقلیت تمامت‌خواه دارد اعمال می‌شود نمی‌پسندد. این اقلیت تمامت‌خواه هیچ ابزار قانونی برای مخالفین مشی و سلیقهٔ خود باقی نگذاشته است ابزار قانونی ما مطبوعات و حزب و تجمعات است، بخشی از آن کتاب و مجله و روزنامه است ولی می‌بینیم که کتاب‌فروشی به آتش کشیده می‌شود، به فیلم و سینما حمله می‌شود، به مردمی که در پارک در پناه امنیت حکومت تفریح می‌کنند حمله می‌شود، حتی در روز روشن در پایتخت مملکت و در نماز جمعه به اعضای هیئت دولت حمله می‌شود. یا این‌که چند جهانگرد خارجی که با مجوز مسئولین وارد مملکت شده‌اند به آنها حمله می‌شود ولی هنوز احدی را به‌عنوان عوامل این اقدامات خلاف شرع و قانون معرفی نکرده‌اند.

این گونه سهل‌انگاری نشان‌دادن و عدم اقدام جدی در ریشه کن‌کردن خشونتها باعث می‌شود که خشونتها ادامه یابند. و ما امروزه با یک موج نفرت ملی مواجه هستیم یعنی اگر امروز بیاییم و رفراندم کنیم که مردم ایران خشونت را می‌پسندند یا نه یقین بدانید که اکثریت قاطع مردم آن را محکوم می‌کنند. اکثر مردم موافق حل‌شدن اختلاف‌نظرها در چهارچوب قانون هستند. که طرز برخورد جناح اقلیت تمامت‌خواه با رئیس‌جمهور، برخورد با حاکمیت ملی و برخورد با نمایندهٔ اکثریت مردم است پس باید به او احترام گذاشت و آرایی که ذکر می‌کنند آرای شخصی سیدمحمد خاتمی نیست بلکه آرای نمایندهٔ حاکمیت ملی ایرانیان است. با او باید به این شکل برخورد کرد. اگر می‌بینیم که جریده‌ای به نمایندهٔ حاکمیت ملی اهانت می‌کند رئیس‌جمهور می‌تواند از حق خود بگذرد ولی مردم از حق خود نخواهند گذشت. انتقاد باید در چهارچوب قانون و با ادب و اخلاق صورت بگیرد.

در مجموع معتقدم کسانی که فکر می‌کنند می‌توانند این جوّ را برگردانند این سودای خام است و بهترین راه این است که به فرمودهٔ حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه این اقلیت متجاسر به «رضایت عموم» تن بدهند و مطمئن باشند که به نفع دنیا و آخرت خودشان است.

● **یکی از اهداف جناح خشونت‌طلب این است که آنها همواره درصدد نشان‌دادن یک چهرهٔ**

بی‌اقتدار از رئیس‌جمهور هستند. آیا این جناح با تمسک به خشونت و غلیظ کردن خط خشونت می‌تواند این را به جوانان و متفکران متکثر القا بکند یا خیر؟

○ جواب این سؤال منفی است چون الان در جامعه با یک حاکمیت دوگانه مواجه هستیم. جامعهٔ اسلامی شعارهایی را به‌واسطهٔ پیش‌آمدن جنگ نتوانست عملی کند و وعده‌هایی که امام و استاد مطهری و مرحوم طالقانی به مردم دادند به واسطهٔ بروز جنگ نتوانست عملی شود ولی حالا فضایی ایجاد شده که به آن اهداف جمهوری اسلامی عمل شود. جناح دیگری معتقد است که اگر ما بحث از آزادی کردیم اشتباه بوده است این جناح، جناحی است که جمهوریت را باور ندارد. و جناحی است که به‌نظر خودش مجاز است از خشونت استفاده کند. خوب الان این دو بخش از حاکمیت یعنی بخشی که کابینه را در دست دارد و بخش دیگر که بقیه ارکان نظام را تحت سیطرهٔ خود دارد پیش رو داریم و به‌نظر من اکثریت جامعه با گرایش اول موافق است و گروه اندکی هم در جامعه هستند که با گرایش دوم موافق‌اند متأسفانه گروه فشار به همراه طرفداران اندکش پایش را از گلیمش درازتر کرده است و می‌خواهند که نمایندهٔ مردم را که با ارادهٔ مردم وارد حاکمیت شده است از حاکمیت اخراج کنند و به‌زور و ارعاب کوشش می‌کنند که فضا را ناامن کنند و مشکلات اقتصادی را بزرگ‌نمایی کنند. یعنی مردم می‌دانند که این مشکلات زاییدهٔ بلندپروازی‌های قبل از روی کارآمدن دولت آقای خاتمی است که نسنجیده طرح‌هایی اجرا شده و امروزه باری بر دوش مردم افتاده است. یعنی مردم می‌دانند که دست خاتمی را بسته‌اند و خاتمی هم باکمال نجابت حتی نیامده است بگوید که در چه مواردی دست مرا بسته‌اند. مردم امروزه از سکوت خاتمی دردهای او را می‌فهمند و می‌دانند که او بسیاری از مسائل و مشکلات را بیان نمی‌کند. به‌عبارت بهتر مردم سکوت نمایندهٔ خود را بهتر از هرکس دیگری تفسیر می‌کنند. پس این آقایان بیایند و به کوچه و خیابان بروند و ببینند که مردم چه می‌گویند این مردم از لحاظ فهم و شعور بی‌مانند هستند (حداقل در خاورمیانه) و نباید با آنها مانند بچهٔ صغیر برخورد کرد.

● در ارتباط برخورد با مطبوعات (مثلاً توس یا جامعه) عقیده براین بوده که آنها خط قرمز را رعایت نکرده‌اند ولی امروزه نشریات هتاکی وجود دارند که به‌هرحال شأن یک مرجع (آیت‌الله منتظری) را رعایت نمی‌کنند و هرچه ناسزا است به ایشان می‌دهند و با توجه به این‌که شأن روحانیت و مراجع را باید نیروهای مذهبی حفظ کنند و یا این‌که آقای خاتمی را با بنی‌صدر مقایسه کرده‌اند ولی اگر کسی علیه جناح خودشان را چیزی بگویند این موضوع را پیراهن عثمان می‌کنند و در بوق و کرنا می‌گذارند به نظر جنابعالی چرا باید در جامعهٔ مطبوعاتی این تبعیض‌ها باشد؟

○ گرچه ما یکی از کامل‌ترین قانون‌های اساسی را در خاورمیانه داریم ولی متوجه نیستیم که حرمت امامزاده را باید متولی نگه دارد. تبعیض در مطبوعات مطلبی است که بشدت جای گله و شکایت دارد مثلاً وقتی **توس** توسط هیئت نظارت تعطیل شد ادعا شد که جرمی صورت گرفته است. اگر جرمی صورت گرفته این جرم در صلاحیت دادگاه مطبوعات است. و دادگاه مطبوعات باید در حضور

هیئت منصفه تشکیل بشود و اگر به این نتیجه رسیدند که جرمی صورت گرفته مطابق قانون با آن برخورد کنند. البته بالاترین مجازات هم لغو پروانه و دستگیری اعضا است ولی چگونه روزنامه‌ای ابتدا لغو بشود بدون تشکیل جلسهٔ دادگاه و سپس اعضای آن دستگیر شوند؟ دیگر با چنین اوضاعی چه شأنی برای هیئت منصفه و دادگاه مطبوعات باقی می‌ماند؟ ولی باز می‌بینیم که نشریهٔ خانه یک جرم بالاتر و بزرگتری انجام داد و آن هم اهانت به انقلاب و امام(ره) بود ولی در دادگاه مطبوعات به جریان آن رسیدگی شد و به مراتب ساده‌تر از روزنامهٔ **توس** با آن برخورد شد.

و اما در مورد اهانت به مراجع تقلید باید بگویم که در قانون اساسی برای اهانت به رهبر، رئیس‌جمهور و مراجع مسلم تقلید مجازات پیش‌بینی شده است حال اگر مرجع تقلیدی با آقایان هم‌سلیقه نبود آیا باید او را هتک حرمت نمود مگر مرجعیت تقلیدبودن منصب دولتی و سردوشی نظامی است که یک روز داده شود و روز دیگر گرفته شود؟ این را اقبال مردم و ضوابط حوزه‌های علمیه را مشخص می‌کند. حضرت امام(ره) در آخرین نامه‌شان به حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری ذکر کردند که حوزه‌ها و نظام از ایشان گرما بگیرند. اهانت به فقیه عالیقدر در برخی جراید وابسته به اقلیت تمامت‌خواه خلاف قوانین موضوعهٔ کشور و خلاف شرع است. و یا در مورد حضرت آیت‌الله‌العظمی خویی در همین نشریات مطالبی نوشته شده است. آیا آیت‌الله خویی مرجع مسلم تقلید نبوده است؟ و یا این‌که یک شخص فاقد صلاحیت می‌آید و حکم ارتداد متفکران را صادر می‌کند. آیا مدعی‌العموم در این جامعه وجود نداشته است که نظامیانی که هیچ صلاحیت علمی و صلاحیت دینی ندارند بیایند و حکم شرعی بدهند و آن‌وقت قانون هم وضع می‌کنند که اگر کسی را به توهم این‌که مهدورالدم بوده به قتل رسانید از قصاص معاف است. یعنی شما با این کار دارید به‌دست افراد ساده‌لوح مجوز می‌دهید. به‌نظر من آنچه که توسط قوهٔ قضاییه دربارهٔ مطبوعات انجام می‌شود حاصل نشناختن قانون و مطبوعات است و برخوردی که دارد صورت می‌گیرد برخوردی قابل مناقشه است و باید آن را به‌شکل جدی نقد و بررسی کرد.

امیدوارم وزارت ارشاد هم مطابق وعده‌های آغازینش در مجلس بر تحقق آنها استقامت کند و تسلیم جو فشار و دشمنان آزادی نشود.

● **نظر شما در رابطه با حمله به مطبوعات و دانشگاهها چیست؟**

○ مسلماً در نبود احزاب قوی و فعال در جامعهٔ ما تنها جایی که رکن جمهوریت است مطبوعات است و نبض تپنده جامعهٔ مدنی دانشگاه است. البته کوشش می‌کنند کارآیی این دو اهرم را به حداقل برسانند.

● **در مورد نخبه کشی در جامعه نظرتان چیست؟ و نظرتان در مورد ترور و قتل‌های اخیر در جامعه که کماکان هم ادامه دارد چیست؟**

○ ترورهای زنجیره‌ای اخیر به انگیزهٔ ایجاد جو ناامنی و ضربه‌زدن به اهداف دولت خاتمی ترتیب داده شده است دستگاه‌های ذی‌ربط از قبیل نیروی انتظامی، سپاه، وزارت اطلاعات و قوهٔ قضاییه

موظفند که در اسرع وقت قاتلان را که مصداق بارز محارب و مفسد فی‌الارض هستند به مجازات برسانند. ضابطین امنیتی ایران اثبات کرده‌اند که از قوی‌ترین ضابطین امنیتی در خاورمیانه هستند، نحوهٔ مواجهه آنها با گروههای تروریستی بهترین شاهد بر این مدعاست. چرا این ضابطین مقتدر در مواجهه با این قتل‌ها با اقتدار سابق برخورد نکرده‌اند؟ چرا مجلس در مورد حفظ جان شهروندان به ویژه نخبگان جامعه حساسیت لازم را ندارد. و از حق قانونی سؤال و استیضاح از وزیر اطلاع استفاده نمی‌کند؟

آنها که دیروز دم از گردن‌زدن و زبان‌بریدن می‌زدند و آتش تهیهٔ خشونت در جامعه تدارک می‌دیدند و از تریبون‌های مقدس نماز جمعه نه‌تنها در تقبیح خشونت سخنی نگفتند بلکه ساده‌دلان را به برخورد با دگراندیشان و مخالفان تشویق کردند آیا نباید در گفتار و کردار خود تجدیدنظر کنند؟ آیا روزنامه‌ها و جراید مروج خشونت نباید لحظاتی تأمل کنند که جامعه دربارهٔ آنها چه قضاوتی می‌کند؟ به‌عنوان یک شهروند ساده و یک طلبهٔ کوچک به اقلیت تمامت‌خواه هشدار می‌دهم، تا دیر نشده است در نحوهٔ مواجهه با آنان که چون شما نمی‌اندیشند تجدیدنظر کنید. جامعهٔ ما تشنه رحمت و سعهٔ صدر است و از خشونت و فشار و قیم‌مآبی متنفر است.

بسیار متأسفم که این قتل‌های فجیع اتفاق افتاده و به خانواده‌های عزادار و داغدار فروهر، شریف، مختاری و پوینده تسلیت عرض می‌کنم و امیدوارم که در تحمل این مصیبت که بر آنها وارد آمده صبور باشند و خدا آن مرحومان را مورد رحمت واسعهٔ خودش قرار بدهد و مطمئن باشند که مردم ایران در این غم با آنها شریکند. و معتقدیم که به آنها ظلم شده است. امیدواریم که با پیگیری مسئولین هرچه سریع‌تر قاتلان به سزای عمل شنیع خود برسند و ما شاهد داغدارشدن عزیزان بیشتری نباشیم.

بخش هشتم

نظارت بر رهبری

لزوم نهاد نظارتی مستقل و ادواری‌بودن قدرت سیاسی[1]

استقرار «جمهوری اسلامی» در ایران فرصت مغتنمی است برای بارورشدن حقوق عمومی و اندیشهٔ سیاسی شیعه. از آنجا که در اثر دوری از حکومت و پاره‌ای برداشتها از متون دینی، فقه شیعه علی‌رغم غنای ذاتی، به مباحث حقوق اساسی کمتر پرداخته است، طبیعی است که ابعاد مختلف حکومت اسلامی داغترین بحث حوزه‌های مختلف دینی در جامعهٔ ما باشد. این مباحث در چهارچوب ضوابط علمی زمینه گستر تعمیق، اتقان و استحکام اندیشهٔ جمهوری اسلامی خواهد بود و منجر به تدوین کتاب الامارة و فقه‌الدولة در کنار دیگر ابواب فقهی خواهد شد.

نگارنده براساس اعتقاد به لزوم حکومت دینی در جامعهٔ دینداران، اخیراً در پاسخ به این سؤال که «آیا در حکومت دینی آزادی ممکن است؟» در ردّ امتناع آزادی در حکومت دینی، اثبات کرده است که: در حکومت دینی آزادی ممکن است، گوهر دین تنها در آزادی شکوفا می‌شود، و آزادی نیز در فراق دین، وجدان بیدار خود را از دست می‌دهد.

جریانی که قاعدة می‌باید از گرم‌شدن مباحث حکومت اسلامی و دفاع از کرامت آن از سوی دلسوزان دین و نظام مسرور باشد و با ورود عالمانه این مباحث را رونقی دیگر بخشد و کاستی‌ها را برادرانه با نقد علمی رفع کند، با جرحی غیرعلمی، آنان را که در مسئلهٔ حکومت دینی چون او نمی‌اندیشند، به «حریم شکنی» متهم کرده است، و در عین ناباوری علی‌رغم پذیرش بحث در مسئلهٔ توحید، بحث در ولایت فقیه را برنتابیده است.[2] در این مجال به بحث دربارهٔ دو مسئلهٔ مطرح در فقه سیاسی معاصر می‌پردازیم: اول، لزوم نهاد نظارتی مستقل از حکومت و دیگری وجوب ادواری‌بودن قدرت سیاسی در عصر غیبت.

۱

در حکومت دینی، نهاد نظارتی مستقل از حکومت لازم است.

۱. نظارتی قانونی بر حکومت دینی هم ممکن است و هم لازم. نظارت فی حدنفسه نه عقلاً امری قبیح است و نه شرعاً امری حرام. از مستقلات عقلیه در امور مذمومه نیست، آیه و روایت و اجماعی در منع و حرمت شرعی نظارت بر حکومت دینی اقامه نشده است. اصل اولی هم اباحه است. حرمت شرعی و ممنوعیت عقلی نظارت بر حکومت دینی مستند به کدام دلیل است؟

---

۱. قم، ۲۶ اسفند ۱۳۷۵.

۲. روزنامهٔ *رسالت*، ۲۸ و ۲۹ بهمن ۱۳۷۵.

۲. سیرهٔ عقلایی در امر حکومت مبتنی بر نظارت قانونی و مسئولیت حکومت در مقابل نمایندگان ملّت است. نظارت دنیوی در کنار نظارت اخروی باعث ازدیاد اتقان و استحکام خدمات عمومی و حسن اجرای امور اجتماعی می‌شود. این سیره مورد ردع شارع مقدس قرار نگرفته، و حداقل با توجه به نکتهٔ ارتکازی آن مورد امضای شارع مقدس می‌باشد.

۳. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه تنها حق یک‌سویه را حق خداوند معرفی کرده است. امام(ع) از حقوق دوطرفهٔ دولت و مردم سخن رانده است. بنابراین در دیدگاه علوی مردم «ذی‌حق» هستند. مردم به‌عنوان صاحبان حق در امر امارت و حکومت مجازند که بر نحوهٔ اجرای امور حکومتی نظارت کنند. نظارت مردمی لازمهٔ به رسمیت‌شناختن این حقّ خداداد است.

۴. تقوا و عدالت حاکم دینی هرگز ما را از لزوم نظارت بر حکومت دینی بی‌نیاز نمی‌کند. زیرا عدالت مانع معصیت و گناه است نه خطا و اشتباه. امیرالمؤمنین(ع) در خطبهٔ یادشده می‌فرماید: «لست بفوق ان اخطئ» بی‌شک خطاب این امام معصوم، حاکمان غیرمعصوم (هرچند عادل) عصر غیبت را شامل می‌شود. بعلاوه براساس رأی اصولی ما مخطّئه هستیم نه مصوّبه، لذا علم و فقاهت حاکم دینی به‌معنای انطباق آراء او بر لوح واقع نیست. نظارت عقلایی بر حکومت دینی ضریب خطای عملکرد حکومت را بشدت تقلیل می‌دهد. تقلیل ضریب خطای حکومت و بالابردن استحکام عملکرد آن امری مستحسن و پسندیده است.

۵. حاکم امین مردم در امور عمومی است. فقه غنی شیعه در مواردی نظارت بر متصدیان را صریحاً و بالاتفاق به رسمیّت شناخته است. در این مختصر تنها به دو مورد اشاره می‌کنم: اوّل: واقف می‌تواند علاوه بر متولّی وقف، فردی را نیز به‌عنوان نظارت بر وقف منصوب نماید. نظارت او بر متولی می‌تواند استطلاعی یا استصوابی باشد. دوّم: موصی می‌تواند بر وصی ناظر قرار دهد. اهمیت حکومت قطعاً از وقف و وصیت بالاتر است، چگونه نظارت بر حکومت شرعاً ممنوع باشد؟

۶. احتیاط در امور مهمّه عقلاً و شرعاً توصیه شده است. فقهاءِ عظام همواره نفوس و دماء و فروج را مشمول احتیاط دانسته‌اند. اگر همچون امام راحل(ره) بپذیریم که مصلحت نظام اهم امور است، به‌سادگی نتیجه می‌گیریم، مقتضای احتیاط در امر حکومت و نظام این است که نظارت را بپذیریم.

۷. نظارت بر حکومت دینی توسط عالمان دین و خبرگان عادل به انتخاب مردم مسلمان صورت می‌گیرد. نظارت خبرگان منتخب براساس قانون ــ شرط ضمن عقد معاهدهٔ لازم مردم و حاکم دینی ــ انجام می‌شود. حاکم دینی در مقابل مجلس خبرگان مسئول است. یعنی خبرگان حق دارند در آنچه مرتبط به مصلحت نظام است از حاکم دینی سؤال کنند و حاکم دینی موظف به جواب است. در صورتی که پاسخ حاکم در مقابل خبرگان صائب تشخیص داده شد، او به زمامداری خود ادامه می‌دهد والاّ استیضاح می‌شود. برای حفظ جایگاه رفیع حاکم دینی، این‌گونه امور به تشخیص

خبرگان می‌تواند غیرعلنی برگزار شود.

۸. نظارت بر حکومت دینی به‌معنای بی‌احترامی، سوءظن و اتهام بی‌عدالتی و بی‌تقوایی نیست. آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است؟ بی‌شک نظارت رهبر و نمایندگان مردم بر رئیس‌جمهور ــ حتی اگر مجتهد عادل باشد ــ به‌معنای بی‌احترامی به رئیس‌جمهور نیست. فارغ از زمان تأسیس حکومت دینی، علی‌القاعده حاکمان دینی قبل از زمامداری مسئولیتی در حکومت داشته‌اند و تحت نظارت حاکم قبل از خود و نمایندگان مردم بوده‌اند، با انتخاب ایشان به رهبری از سوی خبرگان منتخب مردم، چه تحول جوهری در ایشان بروز می‌کند که دیگر نیازمند نظارت نیستند؟

۹. نظارت جمعی از عالمان عادل، بر عمق و اتقان تصمیمهای یک عالم عادل می‌افزاید. اما این نظارت هرگز به‌معنای این نیست که احتمال خطا مرتفع شده است. بلکه این نظارت عقلایی تنها به‌معنای تقلیل احتمال خطا است.

براساس نکات فوق، وجود نهاد نظارتی مستقل از حکومت دینی از عوامل ضمانت آزادی‌های مشروع در حکومت دینی به‌حساب می‌آید.

۲

گردش قدرت سیاسی و ادواری‌بودن حکومت، از لوازم حکومت در عصر غیبت است.

۱. بین حکومت و ولایت عموم و خصوص من‌وجه است. ولایت شرعی نمی‌تواند ادواری باشد. آنچه قابل دفاع است لزوم موقت‌بودن زمان زمامداری و ادواری‌بودن حکومت است. حکومت ولایی یک نوع حکومت است. اما هر حکومتی لزوماً ولایی نیست.

۲. از آنجا که سیاست و حکومت از امور عقلایی و امضایی است، اگر در غرب این روشهای عقلایی به‌کارگرفته شده، دلیل نمی‌شود به بهانهٔ عمل آنها به این سیرهٔ عقلایی، شرقیان خود را از این‌گونه روشهای عقلایی محروم کرده، به شیوهٔ حکومت مادام‌العمر باستانی عمل کنند.

۳. با پذیرش این پیش‌فرض که ادواری‌کردن قدرت سیاسی برای پیشگیری از ایجاد استبداد و دیکتاتوری است، چنین آفتی مختصّ همهٔ حکومتهای غیرمعصوم است. عدالت و تقوای حاکم ما را از این روش عقلایی بی‌نیاز نمی‌کند. همچنان‌که به بهانهٔ عدالت و تقوا نمی‌توان ضوابط عقلایی نظم اجتماعی را زیرپا گذاشت. اما پیش‌فرض یادشده علت منحصرهٔ این روش عقلایی نیست، زیرا ادواری‌بودن به استعدادهای مختلف در حوزهٔ دین اجازهٔ رشد و شکوفایی می‌دهد. با دخالت مشروع سلیقه‌های مختلف موجود در جامعه پشتوانه مردمی نظام ضمانت می‌شود.

۴. موقت‌بودن دوران زمامداری و ادواری‌بودن قدرت سیاسی در هیچ آیه و روایتی و هیچ اجماع و حکم عقلی رد نشده است. علاوه بر اصل اولی اباحه، امری عقلایی است. با عنایت به نکتهٔ ارتکازی این سیرهٔ عقلایی می‌توان قائل به امضای شرع نسبت به آن شد.

۵. در بحث اجتهاد و تقلید، جواز و در شرایطی لزوم «عدول» پیش‌بینی شده است. اگر پس از تقلید از مجتهدی، کشف کردیم که مجتهد دیگری از وی اعلم بوده و در تشخیص اشتباه شده است، یا این‌که پس از مرور زمان، مجتهدی از وی گوی سبقت در اعلمیّت را ربود، عدول در تقلید واجب است. در بین مجتهدان مساوی در علم، بحث جواز عدول مطرح شده است. از آنجا که طبع مسئلهٔ حکومت به‌نحوی است که تعدّد برنمی‌دارد، با توجه به معقول‌بودن دو فرض یادشده (یافت‌شدن فردی افضل از حاکم به مرور زمان، کشف خطا در مصداق افضل) ادواری‌بودن، راه‌حلّ بدیل مسئلهٔ عدول می‌باشد. به کدام دلیل عقل و شرعی با وجود احتمال عقلایی یافت‌شدن افضل، حاکمیت مفضول مجاز است؟

۶. اگر در پایان هر دوره (مثلاً ده‌سال) حاکم هنوز افضلِ صاحبان شرائط تشخیص داده شد، انتخاب دوبارهٔ او به حکومت از سوی خبرگان منتخب مردم بلامانع است. البته اگر در قانون ــ شرط ضمن عقد معاهدهٔ لازم بین مردم و حاکم دینی ــ حداکثر دوران زمامداری مقدار معینی فرض شده باشد ــ مثلاً دو دوره ــ خبرگان منتخب از بین دیگر صاحبان شرائط به انتخاب حاکم دینی مبادرت می‌ورزند. چنین محدودیتهایی برای رعایت مصالح مهمّهٔ سلامت دائمی نظام قابل پیش‌بینی است. لذا ادواری‌بودن حکومت هرگز به‌معنای کنارگذاشتن بهترین وصالح‌ترین انسان‌ها از حکومت و سپردن آن به افرادی کم‌صلاحیت نیست، بلکه ادواری‌بودن سپردن حکومت است به باصلاحیت‌ترین و صالح‌ترین افراد جامعه که از بیشترین پشتوانهٔ رأی مردمی نیز برخوردارند. چنین روش معقولی چگونه خلاف شرع است؟

با توجه به نکات فوق‌الذکر معلوم می‌شود دو ضابطهٔ لزوم نهاد مستقل ناظر بر حکومت دینی و لزوم ادواری‌بودن وموقت‌بودن دوران زمامداری حاکم دینی اموری عقلایی و مشروع هستند. تأمل در ادلّهٔ متعدد دو مسئله اثبات می‌کند که نه‌تنها حریم‌های عقلی و شرعی حکومت دینی شکسته نشده است، بلکه برعکس، از حریم حکومت دینی بوجهی معقول و علمی دفاع شده است. آنچه شکسته شده است حریم قرائتی از حکومت دینی است یعنی حکومت نظارت‌ناپذیر، مادام‌العمر فراقانونی و غیرمسئول در برابر مردم که می‌توان از آن به «سلطنت فقیه» تعبیر کرد. شکستن چنین حریمی نه جرم است، نه مذموم، نه حرام.

در آستانهٔ انتخابات خبرگان[1]

شرکت فعال همهٔ واجدین شرایط کاندیداتوری مجلس خبرگان امری پسندیده است. مسلماً هرچه تعداد شرکت‌کنندگان در رقابتهای انتخاباتی بیشتر باشد، اولاً نشان‌دهندهٔ مردمی‌تر بودن نظام است و ثانیاً نشانهٔ اعتماد جامعه به اعتبار انتخابات و درضمن در این صورت یک انتخابات قوی‌تر خواهیم داشت، اگر قرار باشد در یک حوزهٔ انتخابیه ۲ نفر رأی بیاورند و تنها ۲ نفر هم کاندیدا باشند، امکان مشارکت و انتخاب مردم کاهش پیدا می‌کند اما اگر در همین حوزهٔ انتخابیه ۱۰ نفر کاندیدا بشوند قطعاً امکان انتخاب مردم بیشتر و درنتیجه مشارکت آنها افزایش می‌یابد.

بالابردن ضریب مشارکت مردم اقدامی شایسته است و قطعاً همهٔ دلسوزان نظام و انقلاب هم بدان معترفند که باید مشارکت را چه در سطح انتخاب‌کنندگان و چه در سطح انتخاب‌شوندگان افزایش داد، ما ضریب بالایی از انتخاب‌کنندگان نخواهیم داشت مگر این‌که ضریب بالایی از انتخاب‌شوندگان داشته باشیم. هرچه تعداد کاندیداها بیشتر باشد قطعاً مردم مشارکت بیشتری خواهند داشت و انتخابات قوی و سالمی خواهیم داشت.

از آنجا که حفظ نظام جمهوری اسلامی از اوجب واجبات است پس تقویت نظام دینی از باب مقدمه واجب هم واجب است و باید به تمامی اموری را که موجب تقویت نظام می‌شود شناسایی کنیم و اقدامات جدی خود را در این رابطه انجام بدهیم.

برگزاری یک انتخابات با مشارکت بالای مردم قطعاً از موارد تقویت نظام جمهوری اسلامی است، لذا هر اقدامی که برای بالابردن ضریب مشارکت مردم در انتخابات خبرگان لازم می‌آید باید آن را از واجبات دینی محسوب نمود، بعلاوه در این زمینه مردم به حقوق قانونی خود عمل می‌کنند چرا که قانون اساسی دخالت در تمامی امور جامعه در بالاترین سطح از طریق آرای عمومی را به رسمیت شناخته است و انتخابات خبرگان که منجر به انتخاب رهبر می‌شود یکی از این طرق است.

با توجه به جایگاه ویژه رهبری در قانون اساسی و اختیارات وسیع ایشان در ادارهٔ جامعه، انتخابات خبرگان دارای اهمیت فوق‌العاده است. قانون اساسی لزوم مشارکت گسترده مردم در انتخابات خبرگان را به وضوح نشان می‌دهد. اگر ما بتوانیم رکورد انتخابات ریاست جمهوری در دوم خرداد را بشکنیم و حضور مردم را به ۳۵ میلیون نفر برسانیم قوت نظام و قوت رهبری را به نقطهٔ بسیار مطلوب خود رسانده‌ایم.

---

۱. مصاحبه با روزنامهٔ **سلام**، ۲۹ مرداد ۱۳۷۷.

متأسفانه در انتخاب دورهٔ گذشته مجلس خبرگان تعداد زیادی از مردم شرکت نکردند و انتخابات با سردی انجام شد. باید موانع عدم مشارکت مردم در آن انتخابات را شناخت و نسبت به رفع آنها کوشید.

یکی از عواملی که انتخابات دورهٔ قبلی خبرگان رهبری را به‌عنوان ضعیفترین انتخابات در طول انقلاب قرار داد عملکرد غیرمنصفانه و طرفدارانهٔ نهادهای نظارتی در آن بود که اگر بخواهد این مسئله دوباره تکرار شود، قطعاً بخش مهمی از واجدین شرایط در انتخابات شرکت نخواهند کرد و درنتیجه مسئلهٔ مشارکت مردم تحت‌الشعاع این مشکل قرار خواهد گرفت.

باید مقدماتی را فراهم کنیم که تمامی واجدین شرایط بتوانند در انتخابات خبرگان شرکت کنند و اگر بیاییم با تفسیرهای مختلف از شرکت بسیاری از واجدین شرایط جلوگیری کنیم و عدهٔ خاصی را معرفی و از مردم بخواهیم آنها را مورد تأیید قرار دهند دیگر عنوان انتخابات صادق نیست و درحقیقت انتصاب صورت می‌گیرد.

متأسفانه در کشور ما کسانی زندگی می‌کنند که به حق مردم و توسعه سیاسی و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش اعتقاد چندانی ندارند و در مقابل انتخاب مردمی به انتصاب از بالا و تأیید از پایین قائل هستند و متأسفانه اینها ابایی ندارند که انتخاب خبرگان را به‌نوعی انتصابات بدل نمایند.

الان شبهه‌ای که در جامعه وجود دارد این است که چون شورای نگهبان از سوی رهبری منصوب می‌شوند و این شورا با نظارت استصوابی عدهٔ خاصی را از لحاظ صلاحیت مورد تأیید قرار می‌دهند و درواقع نمایندگان مجلس خبرگان با یک واسطه از سوی رهبری انتخاب می‌شوند اصل انتخاب از سوی مردم زیر سؤال می‌رود، برای رفع این شبهه بهتر است مثل دورهٔ اول تعیین صلاحیت علمی کاندیداها به حوزه‌های علمیه به صورت یک سنّت درآمده است چه اشکالی دارد که ما به این سنت عمل کنیم و اگر قرار است به روش کنونی عمل شود باید با همه یکسان و عادلانه برخورد کرد و چنانچه قرار است امتحانی برگزار شود برای همه باشد و اگر تأیید صلاحیت علمی به‌عهدهٔ مراجع تقلید گذاشته شود برای همه باشد که در این صورت همهٔ واجدین شرایط شرکت در انتخابات را دلگرم کرده‌ایم.

ان‌شاءالله در انتخابات کاندیداها فقط به معرفی خود با ذکر تاریخ تولد و مختصری از زندگی گذشته خویش و چاپ یک عکس اکتفا نکرده، برنامه‌های خود در زمینه‌هایی که قانون اساسی به‌عنوان وظیفهٔ نمایندگان خبرگان معین کرده است را عنوان نمایند.

اگر کاندیداهای محترم چنین ملاک‌ها و معیارهایی را اعلام نکنند مردم باید به چه چیزی رأی بدهند؟ کاندیداها باید مواضع خود پیرامون مقولاتی چون آزادی، توسعه و عدالت را عنوان کنند تا مردم با دید باز بتوانند نقطه‌نظرات خود را در مجلس خبرگان هم اعمال نمایند.

انتخاب، نظارت و عزل: سه وظیفهٔ خبرگان رهبری[1]

● نقش و جایگاه ولایت فقیه در جمهوری اسلامی چگونه است؟ آیا این فقه و فقاهت است که جامعه را اداره می‌کند یا اصول علمی است که جامعه را اداره می‌کند و فقاهت بر ادارهٔ جامعه نظارت دارد.

○ به این سؤال در دو مقام پاسخ می‌دهم. یکی در شرایط مطلوب و دیگری در شرایط موجود. در مقام اول قطعاً رهبری نظام دینی، رفیع‌ترین و عالیترین جایگاه را در یک نظام دینی می‌تواند داشته باشد. چراکه این رهبری وظیفهٔ ارشاد و نظارت و هدایت عالیهٔ جامعه را برعهده دارد. و بواسطهٔ این‌که خودش را در مسائل جزئی و روزمره درگیر نمی‌کند و فی‌الواقع ضمانت هدایت اسلامی برعهده اوست از نفوذ معنوی بالایی برخوردار است و سمبل حاکمیت ملی نیز محسوب می‌شود. چنین رهبری، رهبری بر قلبهای مردم خواهد بود و جز در موارد اضطراری در مسائل جزئی دخالت نمی‌کند. منتها همواره با چشم دقیق و تیزبین تمام مسائل جامعه را به‌ویژه کلیات مسائل جامعه را تحت نظارت عالیهٔ خودش دارد.

در مقام دوم باید ذکر کرد که ولایت فقیه در وضعیت فعلی، ادارهٔ فقهی جامعه را برعهده دارد. یعنی این‌که کلیهٔ مسائل با نظر ایشان دنبال می‌شود و منصوبین ولایت فقیه ادارهٔ جامعه را برعهده دارند وکوشش می‌شود که از زاویهٔ فقهی کلیهٔ مسائل مورد تدبیر قرار گیرد و سپس عمل شود. با این شیوهٔ اداره، قطعاً اگر جامعه خوب و یا احیاناً بد اداره شود، درهر دو حالت به پای ولی فقیه نوشته خواهد شد. چراکه منصوبین وی هستند که زمام امور را برعهده دارند و نهادهای انتخابی و غیرمنصوب نقش ثانوی و درجهٔ دو در ادارهٔ جامعه دارند. چه‌بسا گفته شود که مسائل با مشورت کارشناسان هم عمل می‌شود، منتها چون کارشناسانی که در این زمینه موردنظر هستند سازگار با آن منصوبین تعیین می‌شوند، می‌توان گفت که مملکت با صلاحدید و نظر ولایت فقیه و تحت ادارهٔ اوست. لذا پاسخ به این سؤال می‌تواند در همین حد باشد که الان فقه و فقاهت در ادارهٔ جامعه نقش اساسی را بازی می‌کند و درستی یا نادرستی سیاستهای اعمال‌شده همه می‌باید از این زاویه مورد بررسی قرار بگیرد.

● جنابعالی اهمیت خبرگان را در جامعهٔ ما در مقایسه با نهادهای دیگر قدرت چگونه ارزیابی می‌کنید. چگونه عده‌ای به این نتیجه رسیده‌اند که خبرگان از آب و نان مردم کم‌ارزشتر هستند.

---

۱. هفته‌نامهٔ **مبین**، شماره‌های ۳۲۸، ۳۲۹ و ۳۳۰، تهران، ۳۱ مرداد، ۷ و ۱۴ شهریور ۱۳۷۷.

○ این سؤال را باز باید در دو مقام پاسخ داد: ۱. در شرایط مطلوب ۲. در شرایط موجود. در شرایط مطلوب، مجلس خبرگان مهمترین و پرقدرت‌ترین نهاد جامعه است. نهادی که رهبر جامعه، مولود و فرزند اوست و مهمتر از این، مسئلهٔ نظارت بر عملکرد مقام رهبری را هم برعهده دارد و بعلاوه در شرایط ویژه‌ای صلاحیت عزل رهبر را هم برعهده خواهد داشت. این سه وظیفه (انتخاب، نظارت و عزل رهبری)، تمام اینها حکایت از اهمیت وظایف چنین نهادی دارد. فی‌الواقع اینها حاکی اهمیت مجلس خبرگان است. در قانون اساسی ما، اختیارات بسیار گسترده‌ای برای مقام رهبری پیش‌بینی شده است، با یک حساب آماری اجمالی ما سه قوهٔ مجریه، مقننه، و قضاییه داریم و قوای مسلح نیز چون تحت هیچ‌کدام از این قوا نیست، یک قوه به‌حساب می‌آید، تبلیغات رادیوتلویزیون رسمی و دیگر سازمان‌های تبلیغاتی رسمی نیز قوهٔ پنجم شمرده می‌شود، از مجموعهٔ این قوا قوای مسلح اعم از نظامی و انتظامی و نیز قوای تبلیغاتی به‌ویژه رادیوتلویزیون تماماً در اختیار مقام رهبری است. قوهٔ قضاییه نیز کلاً در اختیار رهبری است و رئیس قوهٔ قضاییه و هم مصادر اصلی آن توسط ایشان تعیین می‌شوند. پس سه قوه تماماً توسط ایشان تعیین می‌شوند. قوهٔ مقننه نیز از دو حیث تحت اختیار رهبری است. ۱. نصب فقهای شورای نگهبان و نصب غیرمستقیم و فی‌الجملهٔ حقوقدانان آن ۲. تعیین اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام. و با توجه به این‌که هیچ قانونی از تصویب قوهٔ مقننه نمی‌گذرد مگر این‌که به تأیید یکی از این دو نهاد برسد، پس قوهٔ مقننه امرش نافذ نیست، مگر به امضای منصوبین مقام رهبری برسد. به‌عبارت دیگر با یک واسطه این هم زیر نظر مقام رهبری است، هرچند نمایندگان مجلس توسط مردم انتخاب می‌شوند. از آن‌طرف رئیس‌جمهور اگرچه مستقیماً از سوی مردم تعیین می‌شود ولی می‌باید بعداً انتخابش به تأیید و امضای مقام رهبری برسد. پس اگر ادعا شود که چیزی نزدیک ۷۵٪ یا بیشتر از اختیاراتی که برای ادارهٔ یک جامعه لازم است، متمرکز در مقام رهبری است به گزاف نیست. با توجه به این اختیارات گسترده متوجه می‌شویم که اهمیت مقام رهبری و اهمیت نهادی که انتخاب مقام رهبری را به‌عهده دارد به چه میزان خواهد بود. با چنین اهمیتی قاعدتاً می‌باید مجلس خبرگان هم از همین اهمیت برخوردار باشد.

اما وضعیت موجود چنین نیست یعنی مردم باور ندارند که مجلس خبرگان چنین اختیاراتی دارد و یا می‌توانیم بگوییم مجلس خبرگان دورهٔ دوم چنین اقتداری را از خود بروز نداد. چون این مجلس مولود شورای نگهبانی است که منصوب مقام محترم رهبری است و از طرف دیگر، مردم این مجلس خبرگان دورهٔ دوم را از فروع شورای نگهبان یا از فروع مقام محترم رهبری می‌دانند؛ قائلند که این مجلس در دوره‌ای که انتخاب رهبری مطرح بوده به وظایف خودش عمل کرده است و بعد از آن هم سالیانه یکبار به شکل تشریفاتی دور هم می‌نشینند و به تمجید و تأیید مقام محترم رهبری می‌پردازند. یعنی الان در ذهنیت جامعهٔ ما مجلس خبرگان در شرایط عادی وظیفه‌ای جز مدح، تمجید و تأیید مقام رهبری ندارد. معلوم است که چنین وظیفه‌ای وظیفهٔ مهمی از ناحیهٔ مردم تلقی نمی‌شود. لذا این‌که بعضی از بزرگان که در حسن نیتشان هم تردیدی نیست. می‌فرمایند که علت

عدم اقبال مردم در انتخابات مجلس خبرگان این است که مردم آب و نانشان مهمتر است، این را می‌شود اینطور توجیه کرد که مردم در انتخابات خبرگان نقش تعیین‌کننده‌ای برای خود نیافته‌اند. ثانیاً نقش خود را تشریفاتی می‌دانند. یعنی مردم صرفاً موظفند که در این انتخابات شرکت بکنند و موظفند به همان تعدادی که (غالباً مساوی تعداد مورد نیاز در حوزهٔ انتخابی بوده است) مورد تأیید شورای محترم نگهبان است رأی بدهند. خوب، می‌گویند این چه اهمیتی دارد، ما چه رأی بدهیم و چه رأی ندهیم این افراد انتخاب می‌شوند. یعنی کافی است که آن کاندیدا به خودش رأی دهد تا انتخاب شود. هیچ‌کس هم شرکت نکند، این فرد انتخاب می‌شود.

بعلاوه گرایشی متأسفانه الان در مسئولین کشور ما به‌چشم می‌خورد و از تریبونهای رسمی به‌ویژه نماز جمعه و یا خطبه‌های قبل از آن دارد تبلیغ می‌شود و آن این است که وظیفهٔ مردم در حکومت اسلامی و حاکمیت ولایت فقیه تنها اطاعت و تأیید منویات مقام محترم رهبری است. براین اساس مردم نقش تزئینی دارند، یعنی وظیفهٔ اطاعت، وظیفهٔ بیعت و نه حق انتخاب. توجه بفرمایید بین «وظیفهٔ پذیرش» و «حق انتخاب» فاصلهٔ بین زمین تا آسمان است. آیا ما قبول داریم که مردم حق انتخاب دارند تا خبرگان را براساس این حق انتخاب می‌کنند؟ بعلاوه آیا با این حق رهبر انتخاب می‌شود، یا نه رهبر منصوب از جانب خداست، منصوب از جانب شارع مقدس است و مردم صرفاً موظفند که بگویند تأیید می‌کنیم؟ بنابراین مطابق چنین شکلی که اشاره کردم چه از ناحیهٔ بعضی مسئولین و چه از ناحیهٔ واقعیت خارجی جدّاً باید تأیید کرد که اهمیت چنین مسئله‌ای قطعاً از آب و نان کمتر است.

اما اگر بخواهیم آنچه را که در متن دین و قانون آمده است درنظر بگیریم، این مسئله اهمیتش به‌مراتب از آب و نان بیشتر است و باید از همچون واقعیتی یا از همچون دیدگاهی اظهار تأسف کرد. و صریحاً باید مردم را به حقوق قانونی خویش آشنا کرد و از تریبونهای رسمی هم اجازه نداد این مسائل به‌عنوان نظر اصلی جمهوری اسلامی پخش بشود.

بله آقایان آزادند در محافل علمی، حوزوی، دانشگاهی بروند و هرگونه که فکر می‌کنند تبلیغ کنند. اما در تریبونهای رسمی چه در مجلس خبرگان و چه در نماز جمعه و چه غیرآن باید نظر رسمی جمهوری اسلامی را ذکر کنند. براساس مبانی نظری جمهوری اسلامی میزان رأی مردم است. در چهارچوب ضوابط دینی و قانونی، و با ارادهٔ مردم است که مسئولین اصلی کشور مشخص می‌شوند.

● وظایفی که قانون به‌عهدهٔ خبرگان نهاده است چیست. و تا چه اندازه در انجام این وظایف قرین توفیق بوده‌اند.

○ وظایف خبرگان طبق قانون اساسی سه وظیفهٔ اصلی است. که البته وظایف فرعی هم از این وظایف اصلی منشعب می‌شود. وظیفهٔ اصلی مسئلهٔ انتخاب رهبری است. تأکید می‌کنم «انتخاب رهبری» و نه «تشخیص رهبر منصوب». و بین این دو تفاوت بسیار است. بعضی فکر می‌کنند وظیفهٔ

اصلی خبرگان صرفاً تشخیص و کشف است در حالی که در قانون اساسی ما صریحاً ذکر شده است که خبرگان منتخب مردم، رهبر را انتخاب می‌کنند. به‌عبارت دیگر انتخاب رهبر از بین افراد واجد شرایط یک وظیفهٔ بسیار مهم است. بعضی می‌پندارند این وظیفه یکبار انجام گرفته است. مثلاً در سال ۶۸ رهبر انتخاب شد، بعد از او دیگر خبرگان در رابطه با این وظیفه دیگر هیچ مسئولیتی ندارد. در حالیکه از آنجایی که طبق قانون اساسی و همین‌طور نصوص شرعی می‌باید رهبر به‌عنوان افضل افراد جامعه باشد. یعنی سر جمع علم و صلاحیتهای اخلاقی و تدبیر سیاسی و دانش اداره جامعه. لذا من حیث‌المجموع قوی‌ترین و افضل و اعلم افراد جامعه باشد. باید هر زمان سنجید که این رهبری که قبلاً انتخاب شده هنوز حائز این شرایط هست یا نیست. به‌عبارت دیگر هنوز افضل افراد واجد شرایط محسوب می‌شود یا نمی‌شود. این احتمال بسیار قوی است که در این فاصله مثلاً ده‌سال، فرد یا افرادی یافت شوند که افضل از رهبر منتخب خبرگان ما باشند. یا حداقل این احتمال یا تردید ایجاد شده باشد. در هر مقطع مشخص، خبرگان باید تفحص کند و بحث کند و درنتیجه یا انتخاب سابق خود را تأیید کند و یا حداقل این احتمال را که افراد دیگری الان افضل از این فرد منتخب هستند با رأی خود باطل کنند وگرنه اگر چنین نکنند هرگز نمی‌توان یقین داشت که این رهبر منتخب در سالهای گذشته ۱۵ سال بعد هم بهترین و افضل‌ترین افراد خواهد بود. به‌خصوص که وقتی مثلاً یک دورهٔ ده‌ساله گذشت، این رهبر مدیریتی انجام داده که این مدیریت قابل بحث، بررسی، نقد و ارزیابی است. خبرگان موظفند عملکرد این دوره را مورد ارزیابی و نقد و بررسی قرار بدهند و نتیجه آن را در جلسات خود برای تعیین افضل و ادامه زمامداری آن فرد، مورد عنایت قرار بدهند. بنابراین مسئله انتخاب رهبری کاری نیست که یک‌بار انجام شده باشد و پایان پذیرفته باشد، وظیفه‌ای دائمی است که باید در هر مدت مشخص زمانی، تجدید شود. شبیه بحثی که ما در مورد هیئت دولت و کابینه و مجلس شورای اسلامی داریم. چگونه است که در پایان چهارسال اوّل هر رئیس جمهور یک رأی اعتماد مجدد می‌دهند. چه اشکالی دارد عین این مسئله را در رابطه بین مجلس خبرگان و مقام رهبری اجرا کنیم. این می‌شود وظیفهٔ اول.

وظیفهٔ دوم که از وظیفهٔ اول بسیار مهمتر است مسئلهٔ نظارت بر عملکرد مقام رهبری است. بعضی فکر می‌کنند که چون رهبر طبق تلقی خودشان منصوب خداوند و یا منصوب شارع مقدس است، بنابراین تنها نظارت الهی بر او کافی است و به نظارت مردمی یا نظارت یک نهاد قانونی نیاز ندارد. این تلقی هم شرعاً مردود است و هم قانوناً مورد مناقشه جدی است. هر فرد غیرمعصومی در معرض خطا قرار دارد و پیش‌بینی‌کردن نهادهای قانونی نظارت می‌تواند ضریب خطا را در جامعه کم کند. دلیل فقهی بسیار محکمی هم دارد. ما در مسائل مهمه قائل به وجوب احتیاط هستیم. یعنی احتیاط، واجب است، قطعاً مسئلهٔ ادارهٔ یک جامعه که به اعراض و نفوس و دماء مسلمین مربوط می‌شود، مهمترین مسئله‌ای است که در حیات یک مملکت اسلامی می‌تواند اتفاق بیفتد. احتیاط اقتضاء می‌کند که در چنین مسئله‌ایی حتماً نظارت عقلای قوم و نظارت عالمان دینی بر عملکرد مقام

رهبری کاملاً اعمال شود. این نظارت صرفاً «نظارت بر بقاء شرایط» نیست، بلکه علاوه بر آن «نظارت بر عملکرد» نیز هست. امام راحل می‌فرمود که رهبر حتی با یک گناه صغیره از عدالت ساقط می‌شود. ثانیاً بررسی می‌کنند که آیا سن رهبر آنچنانکه در بعضی فقهای متأخر دیدیم به حدی بالا رفته که هنوز مشاعرش کار می‌کند؟ و مهمتر از آن آیا تدبیر لازم را برای ادارهٔ جامعه دارد یا نه؟ یعنی به بیان ساده‌تر مسئله حسن تدبیر و مسئله سوءتدبیر. به‌سادگی باید سؤال کنیم که خبرگان محترم چه روش و میزانی برای ارزیابی تدبیر رهبر، پیش‌بینی کرده‌اند؟ کسانی که صرفاً نظارت برای بقاء شرایط را کافی می‌دانند، می‌پرسیم چگونه شما متوجه می‌شوید که اصل شرط تدبیر باقی است؟ این قطعاً به «نظارت بر عملکرد» نیاز دارد. بنابراین «نظارت بر عملکرد» احتیاج به ضابطه دارد. احتیاج به تدوین برنامه و شکل مشخص قانونی در این زمینه دارد.

در قانون اساسی ما برای مسئولی مثل ریاست جمهور یا نمایندگان مجلس که اختیاراتی به اندازهٔ یک‌دهم اختیارات مقام محترم رهبری دارند، اهرمهای نظارتی بسیار دقیقی پیش‌بینی شده است. رئیس جمهور هم تحت نظارت مستقیم مقام رهبری است هم تحت نظارت قابل استیضاح مجلس شورای اسلامی است. هم بوسیله قوهٔ قضاییه زیر ذره‌بین است. وقتی فردی به‌مراتب اختیاراتی بیشتر از رئیس‌جمهور دارد. نظارت بر او هم باید به‌مراتب قوی‌تر باشد. این مسائل در قانون اساسی به‌عهدهٔ خود خبرگان گذاشته شده است. یعنی اصل ۱۰۸ قانون اساسی می‌گوید که تمام مسائل مربوط به خبرگان می‌باید به تصویب خودشان برسد. نمایندگان خبرگان قانونی را تصویب کرده‌اند که یکی از مواردش شامل بحث نظارت می‌شود، یعنی الان به‌عنوان قوانین مصوب مملکت می‌شود به آنها استناد کرد.

بعضی از این موارد را ذکر می‌کنم. در آیین‌نامه‌ای که در ذیل اصل ۱۱۱ قانون اساسی، خبرگان محترم پیش‌بینی کرده‌اند، در تبصره دو قانون ماده ۱ این آیین‌نامه آمده است که به منظور اجرای اصل ۱۱۱ قانون اساسی، خبرگان از میان اعضاء خود هیئت تحقیقی مرکب از هفت‌نفر به مدت دوسال با رأی مخفی انتخاب می‌کند تا به وظایف مذکور در این قانون عمل کنند. وظایف مذکور در این قانون عبارت است از این‌که مشخص شود که آیا رهبر هنوز دارای شرایط هست یا نیست. به‌عبارت دیگر نظارت بر عملکرد، منتها از زاویهٔ نظارت به بقاء شرایط که اشاره کردم. در اصل، لازمهٔ بقاء شرط تدبیر، نظارت بر عملکرد رهبر است. در مادهٔ ۳ همین آیین‌نامه آمده است که هیئت مذکور موظف است که هرگونه اطلاع لازم را در رابطه با اصل ۱۱۱ در محدودهٔ قوانین و موازین شرعی تحصیل نماید. به‌عبارت دیگر می‌تواند هر مسئله‌ای را استفسار کند و رهبری موظف است هر مسئله‌ای که توسط این هیئت استفسار شد پاسخ لازم را بدهد. همچنین نسبت به صحت و سقم گزارشهای واصله در این رابطه، تحقیق و بررسی خواهد کرد که اگر لازم بداند با مقام رهبری ملاقات می‌نماید. مادهٔ ۵ همین قانون ذکر می‌کند که هیئت تحقیق موظف است پس از تحقیق و بررسی در مورد مسایلی که در رابطه با اصل ۱۱۱ پیش آمده، گزارشهای لازم را به هیئت رئیسه بدهد و در مادهٔ ۶ آمده

است که در صورت مصلحت در اختیار نمایندگان مجلس خبرگان قرار بدهد. در مادهٔ ۷ آمده که این هیئت می‌تواند پیشنهاد تشکیل یک جلسه برای رسیدگی به گزارشات را بدهد، که البته مادهٔ ۸ می‌گوید این جلسات سری است و در مادهٔ ۹ و ۱۰ آمده است که پس از ارائهٔ گزارش هیئت تحقیق مجلس خبرگان، مقام رهبری حق دفاع از خود را خواهد داشت.

به بیان ساده‌تر آیین‌نامه مصوب مجلس خبرگان مسئلهٔ استیضاح مقام رهبری را به رسمیت شناخته. یعنی از رهبر سؤال می‌کند و رهبر هم در مهلت قانونی موظف است که پاسخ‌گویی کند و اگر پاسخ‌های او به مجلس خبرگان در مورد عملکرد، مورد تأیید خبرگان واقع شد رأی اعتماد گرفته می‌شود و به زمامداری خود ادامه می‌دهد و اگر نبود با رأی حداقل $\frac{2}{3}$ نمایندگان، رهبر از مقام خودش عزل می‌شود. این وظیفه‌ای بسیار بسیار مهم است. متأسفانه مجلس محترم خبرگان به لحاظ اطلاع‌رسانی، کار بسیار ضعیفی را انجام داده است. یعنی میزان اخباری که از این مجلس محترم در رسانه‌های گروهی و حتی رسانه‌های تخصصی تاکنون منتشر شده شاید در هرسال از ده‌سطر تجاوز نمی‌کند. ده سطر تشریفاتی که اجلاسیه ۲، ۳ و ۸ این مجلس در فلان‌جا برگزار شد و نمایندگان نطق پیش از دستور کردند و در فضائل و مناقب مقام محترم رهبری سخن گفتند. اما در مورد این‌که چه تصویب کردند و در مورد چه مسئله‌ای سؤال کردند، در حد مصلحت عمومی جامعه، کلمه‌ای را با مردم در میان نگذاشتند. بسیار مناسب است که مجلس محترم خبرگان و روابط عمومی این مجلس محترم، عملکرد هشت‌سالهٔ این مجلس را به مردم گزارش بکند. چه مصوباتی داشته‌اند. چه افرادی عضو این کمیسیون تحقیق بوده‌اند؟ و در این زمینه چه کرده‌اند؟ امروز سؤالات جدی در جامعهٔ ما مطرح است. رأی دوم خرداد ۷۶ جواب نه به‌خاطر بسیاری از مسائلی بود که در این حوزه اتفاق افتاده است. بخشی از این مسائل قطعاً به مواردی مربوط می‌شود که در حوزهٔ اختیارات مجلس محترم خبرگان است و می‌باید مجلس خبرگان با گزارشهای دقیق از عملکرد هشت‌سالهٔ خودش به بسیاری از ابهامات در این زمینه پاسخ بدهد.

مسئلهٔ سوم هم مسئلهٔ عزل رهبری در شرایط خاصی است که در اصل ۱۱۱ قانون اساسی پیش‌بینی شده که در لابه‌لای سخنان گذشته‌ام به آن اشاره کردم. بنابراین اگر این سه وظیفه درست اعمال شود ما با یک مجلس خبرگان مقتدر مواجه خواهیم بود. مجلس خبرگان مقتدر یک رهبر ضابطه‌مند و قانونمندار را تحت نظر خودش دارد و حاصل آن یک مدیریت قوی در جامعهٔ اسلامی است. والاّ از یک مجلس خبرگان تحت امر و فرمایشی جز تأیید و برگزاری جلسات تشریفاتی هیچ انتظاری نمی‌رود.

● حوزهٔ اختیارات ولی فقیه تا چه اندازه است و منظور امام از لفظ مطلقه دقیقاً چه بوده است. آیا مراد از اطلاق ولایت فقیه دخالت در همهٔ امور بدون پاسخگوبودن است؟ یا این‌که ولی فقیه هم باید در مقابل قانون پاسخگو باشد. همانطور که مستحضرید امروزه بعضی از افراد و نهادها سعی در القای فراقانون‌بودن ولی فقیه دارند.

○ واژهٔ مطلقه از واژگان کشدار و چندپهلویی است که متأسفانه در سال ۶۸ که آن وارد قانون اساسی شد، کوشش نشد که به‌وضوح حقوقی آن کمکی گردد. این ابهامات در خود مجلس بازنگری قانون اساسی هم کاملاً مشاهده می‌شود. دربارهٔ واژهٔ مطلقه از دو زاویه می‌شود بحث کرد ۱. زاویهٔ حقوقی ۲. زاویهٔ فقهی. اما از زاویهٔ فقهی همانطور که حضرت امام(ره) می‌فرمودند: ولایت فقیه مانند ولایت و حکومت رسول اکرم(ص) و ائمه(ع) مقید به امور حسبیه نیست. یعنی مقید به امور افراد محجور و بی‌سرپرست نیست، بلکه حوزهٔ امور عمومی را شامل می‌شود. مرادم از حوزهٔ امور عمومی امور خصوصی و امور شخصی نیست، بلکه تمام آنچه که حکومتها در جاهای مختلف دنیا در محدودهٔ قلمروی خودشان می‌دانند موردنظر است. لذا مراد از ولایت مطلقهٔ فقیه از نظر امام(ره) به هیچوجه من‌الوجوه حق دخالت در امور شخصی و خصوصی افراد نیست. اگر کسی چنین تلقی دارد این تلقی خلاف شرع و خلاف نظر صریح امام(ره) و خلاف ضروریات فقه اسلامی است. افراد در حوزهٔ زندگی خصوصی و شخصی خودشان مقابل خدا مسئول هستند و در قیامت هم پاسخگویند. اما در مقابل دولت پاسخگو نیستند مادامی که یک فعل عمومی را مرتکب نشده‌اند. حکومت نیز موظف نیست که تجسس کند که مردم در حیات خصوصی خود چه کرده‌اند. هرچه می‌کنند در مقابل خدا مسئول هستند. دولت و حکومت مستقیماً در حوزهٔ امور عمومی دخیل است و در این حوزه مسئولیت دارد.

سؤال این است که آیا ولی فقیه می‌تواند حکم حکومتی وضع کند یا نه، دو نظر حدود سال ۶۶ـ۶۷ بشدت در جامعهٔ ما مطرح بود. شورای نگهبان آن زمان قائل بودند ولی‌فقیه خارج از ضوابط مألوف فقهی نمی‌تواند قانونی وضع کند. به‌عبارت دیگر حکم حکومتی را آن فقهای محترم تنها مقید به اضطرار و ضرورت می‌دانستند و معتقد بودند که از حکم اولی جز در شرایط اضطراری نمی‌توان عدول کرد. حضرت امام(ره) با پیشنهاد ولایت مطلقه، نظر مبارکشان این بود که برای ادارهٔ جامعه نمی‌توان صرفاً به احکام اولیه و احکام ثانویه که ملاکش ضرورت است اکتفا کرد. ولی‌فقیه می‌تواند اگر مصلحت جامعهٔ اسلامی اقتضاء کند، احکام اولیه و ثانویه را هم زیرپا بگذارد و حکم حکومتی و حکم سلطانی و ولایی برطبق مصلحت عمومی جامعه وضع کند. معنای اصلی ولایت مطلقه جواز صدور حکم حکومتی براساس مصلحت جامعهٔ اسلامی است. این حکم حکومتی در احکام اولیه و ثانویه شرع پیش‌بینی نشده است. نامه‌هایی که آن زمان بین دبیر محترم شورای نگهبان آیت‌الله صافی گلپایگانی و حضرت امام‌خمینی(ره) تبادل شد، چالش این دو دیدگاه بود. دبیر وقت شورای نگهبان قائل بود که آنچه در احکام اولیه و یا حداکثر به حکم ضرورت در احکام ثانویه پیش‌بینی نشده است، خلاف شرع است. بنابراین با پیش‌آمدن مصلحت نمی‌شود حکم شرعی داد. امام که قائل به ولایت مطلقهٔ فقیه بود، معتقد بود که غیر از احکام اولیه و احکام ثانویه مبتنی بر ضرورت و اضطرار، می‌توان احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت صادر کرد ولو در حکم اولیه و اضطراری نیز پیش‌بینی نشده باشد. این به لحاظ فقهی بود. با این شکل امام قائل بود که اگر ما این را

درنظر نگیریم، جامعه به بن‌بست می‌رسد و فقه اسلامی و فقه شیعه متهم به ناتوانی می‌شود و دین از صحنهٔ جامعه حذف می‌شود. این رأیی بود که امام درنظر گرفته بود.

بنابراین ولایت مطلقه یعنی جواز صدور حکم مصلحتی و حکم مبتنی بر مصلحت. و باید درنظر داشته باشیم که امام قائل نبودند در هر مسئله‌ای بدون کار کارشناسی فقهی و مهمتر از آن کارشناسی موضوعی، می‌توان حکم حکومتی صادر کرد. به‌عبارت دیگر برای حکم حکومتی ضوابط بسیاربسیار مضیّق و تنگی را درنظر داشتند و قائل بودند در شرایط استثنایی است که می‌شود احکام اولیه و ثانویه را زیرپا گذاشت و به حکم حکومتی رسید. دقیقاً به‌یاد دارم که ایشان در این زمینه بسیار محتاط بودند، با توجه به این نکته مشخص می‌شود که هر عملکردی را نمی‌شود به عملکرد امام نسبت داد. ایشان می‌فرمایند که «در جمهوری اسلامی جز موارد نادری که اسلام و حیثیت نظام در خطر باشد آن‌هم با تشخیص موضوع از طرف کارشناسان دانا، هیچ‌کس نمی‌تواند رأی خود را بر دیگری تحمیل کند. و خدا آن‌روز را هم نیاورد.» یعنی دقیقاً می‌خواهند بفرمایند که اگر زمانی پیش آمد که برای رفع بن‌بستهای جامعه آن هم بعد از این‌که کارشناسان دانا مشخص بکنند که این مسئله از طریق احکام اولیه و ثانویه قابل حل‌کردن نیست، آن‌وقت از این طریقه استفاده می‌کند. البته این مهمّ در بند ۸اصل ۱۱۰ قانون اساسی به نحوی در بازنگری سال ۶۸ بعد از رحلت ایشان گنجانده شد.

اما از زاویهٔ حقوقی، مسئله این است که آیا ولایت مطلقه، فوق قانون اساسی است یا تحت قانون اساسی. آیا ولایت مطلقه فوق حاکمیت ملی است یا نماینده حاکمیت ملی؟ دو پاسخ داده می‌شود که برمبنای این دو پاسخ دو نظام سیاسی ترسیم می‌شود که بین اینها اشتراک لفظی برقرار است. کسی که فکر می‌کند ولی مطلق فقیه فوق قانون اساسی است در اینصورت حق دارد هر زمان که اراده کند قانون اساسی را لغو کند و آنچه را که به صلاح و مصلحت می‌داند اعمال کند. این نظام قطعاً جمهوری اسلامی نخواهد بود. یعنی دیدگاهی که معتقد است ولایت مطلقهٔ فقیه، فوق قانون اساسی است به «حکومت اسلامی» معتقد است نه «جمهوری اسلامی». می‌توانیم بگوییم که ایشان قائل به ولایت فقیه است ولی ایشان قائل به جمهوری اسلامی نیست. جمهوری اسلامی معنای مشخصی دارد. جمهوری یعنی حکومتی که جمهور مردم حق انتخاب در آن دارند. رهبر خودشان را این جمهور مردم برای دوران موقتی انتخاب می‌کنند. یعنی رهبر در مقابل مردم هم پاسخگو است غیر از این‌که در مقابل خدا پاسخگو است. اما مردم ما ۹۸/۲ درصد در آغاز سال ۵۸ به جمهوری اسلامی رأی داده‌اند. نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد. تفسیری که آن زمان از جمهوری اسلامی توسط حضرت امام خمینی(ره) و افراد عالمی مثل استاد شهید مطهری شد دقیقاً این بود که همه تحت قانون هستند. مردم به این تصویر از جمهوری اسلامی رأی دادند. به این‌که رهبر تحت قانون است و برای مدت موقت انتخاب می‌شود و مقابل مردم پاسخگوست. اینها را یک به یک بزرگان ما آن‌زمان ذکر کردند، و مستند دینی و دلیل حقوقی دارد. هر نوع تفسیر دیگری از ولایت فقیه می‌تواند در جای خودش درست باشد اما حق ندارد این را به جمهوری اسلامی و حکومت قانونی ایران نسبت بدهد.

آنچه که امروز باید در ایران طبق قانون اساسی برقرار باشد این است که رهبر تحت قانون اساسی و مولود قانون اساسی است و اصولاً اگر کسی بگوید ولی فقیه و یا هر مقامی فوق قانون اساسی است او از حقوق اساسی هیچ نمی‌داند. این را به صراحت عرض می‌کنم. آنکه معتقد است ولایت فقیه یا رهبر یا هر مقامی فوق قانون اساسی است، اصلاً از فلسفهٔ وضع قوانین در جهان معاصر بی‌خبر است. اصولاً قانون اساسی درجهان معاصر وضع شده است برای این‌که اختیارات زمامداران مطلقه را محدود کند. شما که قائل نیستید مطلقه در فرمایشات امام، به‌معنای حکومت مطلقه در دیگر جاهای دنیاست؟ ما معتقدیم حضرت امام(ره) حرف معقولی زدند. ایشان فرمودند جمهوری اسلامی به همان معنایی که در همهٔ دنیا موجود است، جمهوری است.

به من بفرمایید که در کجای دنیا (البته غیر از حکومتهایی از قبیل عراق و امثالهم که قطعاً مورد نظر امام نبوده است) رئیس جامعه به این معنی حکومت مطلقه دارد؟ ساحت فرد قانونمندی مثل حضرت امام(ره) بدور است که ما حکومت مطلقه را به ایشان نسبت بدهیم. قطعاً ولایت مطلقه باید معنایی غیر از حکومت مطلقه داشته باشد. اگر قرار است معنایی غیر از حکومت مطلقه داشته باشد یعنی باید تحت قانون باشد، یعنی مقام مسئول باشد اینجا لازم می‌دانم شما را به بعضی از اصول قانون اساسی خودمان ارجاع بدهم.

ذیل اصل ۱۰۷ قانون اساسی می‌گوید: «رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همهٔ مسئولیتهای ناشی از آن را برعهده خواهد داشت.» معنای «مسئولیتهای ناشی از آن» این است که قانون اساسی ما ولایت فقیه را مقام مسئول شناخته است. متأسفانه می‌بینم در جامعهٔ ما افرادی هستند که می‌خواهند رهبر را مقام غیرمسئول جا بزنند. مقام غیرمسئول یعنی «لا یُسئَلُ عَمّا یَفعَل» یعنی از آنچه که می‌کند سؤال نمی‌شود، این مختص ذات الوهیت است یعنی از ایشان نمی‌توان سؤال کرد. مردم ما نسبت به مقامات غیرمسئول سابقهٔ بدی دارند. قبل از انقلاب آنچه که مردم علیه آن انقلاب کردند این بود که در جامعه فردی بود به نام شاه که مقام غیرمسئول شمرده می‌شد. آنچه که امام‌خمینی به مردم وعده داد این بود که ما نظام شاهنشاهی را از اساس درهم پیچیدیم. بنابراین مقام غیرمسئول پی کارش رفت. مقام غیرمسئول به زباله‌دانی تاریخ پیوست. آنچه قانون اساسی و امام به ما معرفی کرده‌اند و از همه مهمتر تعالیم دینی ما مبلغ این فکر است، همین اندیشهٔ مترقی است. امیرالمؤمنین(ع) در نامه به مالک اشتر خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه همه‌جا بحث از مقام مسئول می‌کند. نه فقط مسئول در مقابل خدا بلکه در مقابل مردم نیز رهبر، مسئول است. رئیس‌جمهور در مقابل نمایندگان مردم مسئول است. رهبر هم در مقابل نمایندگان خبره مردم مسئول است. یعنی مجلس خبرگان حق سؤال قانونی از رهبر دارد. مقام رهبری قانوناً و شرعاً موظف است به سؤالات خبرگان در مهلت قانونی پاسخ دهد. اگر پاسخ، قانع‌کننده تشخیص داده شد، به زمامداری خود ادامه می‌دهد والاّ عزل می‌شود. به‌عبارت ساده‌تر مجلس خبرگان حق استیضاح دارد یعنی رهبر در نظام اسلامی مقام پاسخگو است. لذا پاسخگویی صرفاً در مجلس خبرگان هم نیست.

به نکتهٔ مهمتری می‌خواهم اشاره کنم و آن این‌که رهبر در مقابل مردم هم می‌بایستی پاسخگو باشد نه فقط در مقابل نمایندگان مردم، منتهی با حفظ جایگاه رفیع رهبری. یعنی رسانه‌های جمعی باید بتوانند آزادانه و مؤدبانه درچهارچوب قانون با رهبر خود سخن بگویند. از کاسیتها و فزونیها با او سخن به میان آورند. پیشنهادات و انتقادات را با او مطرح کنند. لازم نیست صرفاً نامهٔ محرمانه و سرّی به ایشان نوشته شود. در مجامع عمومی و در رسانه‌های گروهی طبق نص فرمایشات امیرالمؤمنین می‌توان مسائل جامعه را با رهبر جامعهٔ اسلامی درمیان گذاشت. علی(ع) می‌فرمایند: «و اما حقی علیکم النصیحة لی فی‌المشهد والمغیب». یعنی یکی از حقوق من بر شما این است که مرا نصیحت کنید، نصیحت یعنی چه؟ یعنی ارائهٔ طریق و پیشنهاد و انتقاد. در آشکار و در پنهانی (فی‌المشهد والمغیب) کجا امیرالمؤمنین(ع) فرمود فقط باید محرمانه و پنهانی و سرّی باشد؟ «فی‌المشهد» یعنی حضوراً و آشکارا می‌شود سخن گفت. کما این‌که سیره عملی این بزرگواران هم که همهٔ ما و حکومت و رهبر هم افتخار به پیروی از ایشان می‌کنند، همین بوده است که در مسجد در ملأ و منظر عام، علنی می‌آمدند به ایشان انتقاد می‌کردند و مرز و خط قرمز ایشان هم فقط جنگ مسلحانه بود. تا زمانی که فردی مسلحانه نیامده است امنیت جامعه را به‌خطر بیاندازد، انتقاد می‌کند، حضرت هم پاسخ می‌دهد. بنابراین مقام پاسخگوبودن یک امری است از مسلمات اندیشهٔ دینی. کسانی که می‌خواهند اندیشهٔ استبدادی و شاهنشاهی را به‌عنوان دین به مردم غالب کنند انصافاً به بیراهه می‌روند.

● شرایط در نظر گرفته شده برای نامزدهای خبرگان یکی از بحثهای جدی اساسی است. با توجه به این‌که شرط اعلمیت و مرجعیت در بازنگری قانون اساسی برای رهبر حذف شده است، چه برهانی می‌توان اقامه کرد که کاندیداهای خبرگان صرفاً مجتهد باشند و آیا غیر از اجتهاد، مدیریت علمی، سیاست، آگاهی به مسائل روز جهان و غیره نیاز نیست؟

○ شرایط پیش‌بینی‌شده در قانون اساسی ما برای رهبری، به سه شرط اصلی تفکیک می‌شود. اول شرط علمی یعنی صاحب علم دین باشد. به بیان دیگر مجتهد و فقیه باشد و توانایی استنباط را داشته باشد. دوم، صلاحیتهای اخلاقی است. عادل، متقی و پرهیزگار باشد. سوم این است که تدبیر و بینش سیاسی ادارهٔ جامعه را داشته باشد. متناظر با این شرایط رهبری، می‌باید کسانی که به انتخاب رهبر اقدام می‌کنند، حاوی همین سه شرط باشند، یا تک‌تک آنها همهٔ این سه شرط را داشته باشند. یعنی مجموعه‌ای از افراد را جمع‌آوری بکنیم که برآورد آنها این سه شرط باشد. به‌زبان ساده‌تر یا باید هر فردی که می‌خواهد وارد مجلس خبرگان بشود خودش هم در حدی مجتهد باشد، مثلاً مجتهد متجزی باشد، صاحب تقوا باشد، و مدیریت و بینش سیاسی داشته باشد. این حالت اول است. حالت دوم، چون جمع این سه شرط غالباً مشکل است، می‌گوییم مجلس خبرگان از سه گروه تشکیل می‌شود. در مجلس خبرگان هم فقهای عظام باید شرکت داشته باشند که اینها آن هم صلاحیت اخلاقی و تقوایی رهبر را می‌سنجد و هم فقاهت او را مورد بررسی قرار می‌دهند و هم گروهی باشند

که بررسی و ارزیابی شرط سیاسی، تدبیر و مدیریت رهبر را ارزیابی بکنند. بنابراین در مجلس خبرگان هم فقیه باید باشد و هم سیاستمدار، حقوقدان، اقتصاددان، عالم مدیریت، جامعه‌شناس، روانشناس و مواردی از این قبیل. همهٔ اینها هم باید البته معتمد مردم باشند و با انتخاب مردم به مجلس بروند.

قانون اساسی در اینجا سکوت کرده است یعنی صرفاً گفته خبرگان، رهبر را انتخاب می‌کنند و لیکن این‌که خبرگان چه شرایطی داشته باشند در قانون اساسی پیش‌بینی نشده است. آیین‌نامهٔ دورهٔ اول را به‌عهدهٔ شورای نگهبان گذاشتند که تمام شده است. در دوره‌های بعدی تصویب آیین‌نامه را به‌عهدهٔ خود خبرگان نهاده است. بنابراین قانون اساسی دربارهٔ این‌که راه‌حل اول را انتخاب کنیم یا راه‌حل دوم را ساکت است. مسئله به قانون عادی و آیین‌نامهٔ داخلی خبرگان احاله شده است. خبرگان دورهٔ اوّل آمدند و این شرط را گذاشتند که افراد خبره مجتهد و فقیه باشند. خبرگان دورهٔ دوّم نیز بر این مسئله صحه گذاشتند. این سؤال پیش می‌آید که آیا واقعاً این سخن صحیح هست یا نه؟ از دو زاویه می‌شود بحث کرد یکی زاویهٔ نظری و دیگری به لحاظ عملی.

به لحاظ عملی، آنچه که اجرا شده حکم قانون را دارد و ما ولو با محتوای قانون مخالف باشیم در عمل موظفیم به قانون عمل کنیم و گردن بنهیم. یعنی تا زمانی که این قانون توسط خود خبرگان لغو نشده است ما ولو به آن اعتراض داشته باشیم، به آن گردن می‌نهیم و عملاً هم آن را محترم می‌شمریم. و اما بحث نظری قطعاً در مورد مصوبات خبرگان مجاز است و خود این بزرگان این کرامت را دارند که به نقدی که در این زمینه گفته می‌شود با بزرگواری بذل عنایت کنند. مشکلات جدی از این مسئله ناشی می‌شود. یکی این‌که مسئله تصویب قانون اساسی مهمتر بود یا انتخاب خبرگان. در خبرگان قانون اساسی شرط اجتهاد نبود لذا بین آن هفتاد نفری که در سال ۵۸ انتخاب شدند افراد غیرمجتهد ولیکن معتمد مردم را نیز می‌بینیم. تعدادی هستند حدود ۳۰ نفر که مجتهد نیستند یعنی یا روحانی غیرمجتهد بودند و یا اصولاً غیرروحانی، مکلا، مهندس و دکتر بودند. بی‌شک مسئلهٔ قانون اساسی به‌مراتب اهمیتش و کار کارشناسیش از مسئلهٔ رهبری بیشتر بوده است. چرا آن زمان این شرط را درنظر نگرفتند. نامزدها در آن‌روز منحصر به مردان هم نمی‌شد یعنی بانوانی هم در آن مجلس نماینده بودند. بنابراین اگر آن زمان جایز بوده این زمان هم می‌تواند این مسئله جایز باشد.

ثانیاً: یکی از اشکالاتی که در این زمینه وارد می‌شود این است که رهبر نماینده همه مردم است نه این‌که فقط نماینده صنف روحانیت است. ما برای این‌که به این شبهه و به اصطلاح رهبری صنفی و یا آنچه که بعضی معاندین ذکر می‌کنند «حکومت آخوندی» بخواهیم پاسخ دهیم، بهترین پاسخ این است که همه اقشار مردم در مجلس خبرگان که مهمترین مجلس مملکت است نماینده دارند و می‌توانند دخالت کنند. یعنی به اصطلاح حداقل شرایطش هم این است که در یکی از رشته‌های مرتبط با رهبری صرفاً صلاحیت داشته باشند. ما اگر قرار است مرجع تقلید تعیین بکنیم، صرفاً باید می‌رفتیم سراغ فقها. وقتی که قرار است رهبر تعیین بکنیم که مهمترین مسئله‌ای که در ادارهٔ جامعه

هم دخالت دارد مسئلهٔ تدبیر ایشان است، قطعاً باید افرادی باشند که توانایی تشخیص بینش سیاسی و مدیریت داشته باشند. غالباً فردی که توانایی فقهی بالایی داشته باشد به شکل متعارف و غالب فاقد بینش سیاسی است و هکذا برعکس. البته هستند افرادی که هردو زمینه را دارند ولی این افراد فراوان نیستند. به جامعه اجازه بدهیم هم افراد مجتهد به مجلس خبرگان بیایند و هم افراد غیرمجتهد. بنابراین از این حیث هم اگر ما بخواهیم درنظر بگیریم لازم است مجلس محترم خبرگان در مصوبهٔ خودشان تجدیدنظر بفرمایند و این راه را برای همگان باز بکنند. و مطمئن باشند تعیین با صلاحیتهای علمی، ضریب اطمینان مشروعیت نظام را بالا خواهند برد هرچه که مردم در ارکان نظام مشارکت داشته باشند؛ نظام ما مقتدرتر و قوی‌تر خواهد بود.

● **با توجه به عملکردی که ما از شورای نگهبان در بیست‌ساله گذشته دیده‌ایم آیا اختیار تأیید یا رد صلاحیت کاندیداها را به این شوراسپردن، محمل قانونی و شرعی دارد و آیا طرح این مسئله که شورای نگهبان دارای ملکه تقوا و عدالت می‌باشد می‌تواند دلیلی برای سپردن این اختیارات به آنها باشد؟**

○ مسائل ادارهٔ امور دنیا تحت ضوابط و سنن خاص خودش است. دین هم بخشی از این قواعد و سنن را به رسمیت شناخته است. تقوا و عدالت حداکثر مانع معصیت است و نه مانع خطا و این را غالباً در جامعه با هم خلط می‌کنند یعنی فردی که عادل و متقی باشد گناه نمی‌کند. اما هرگز گفته نشده است چنین فردی خطا هم نمی‌کند. بین خطا و معصیت فاصله فراوان است. ملکه تقوا و عدالت که در اعضاء محترم شورای نگهبان هست، صرفاً مانع این است که آقایان معصیت بکنند. اما وقتی که بعضی از افراد این شورا هر گرایشی را که در مخالفت با خود بینند، معاند با اسلام تشخیص داده و حتی بهتان‌زدن به آنها را جایز شمرده و تمام جریانات مخالف را بدعت‌کار شمرده و حذف آنها را وظیفهٔ قانونی و شرعی خود بشمارد. در حالیکه او هم قائل به ضروریات اسلام است او هم مثل فقیه محترم متشرع و دلسوز انقلاب و نظام و جمهوری اسلامی محسوب می‌شود، چه می‌توان گفت، عملکرد شورای محترم نگهبان عملکرد قابل دفاعی در این زمینه نبوده است.

معتقدم یکی از بزرگترین دستاوردهای نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی تأسیس آن زمان هیئت علما برای نظارت و این زمان تأسیس شورای نگهبان بود و معتقدم اسلامی‌بودن نظام به بقای مقتدرانه شورای نگهبان است. براین تأکید می‌کنم که اگر کسی فکر می‌کند با حذف شورای نگهبان، جامعه می‌تواند روی صلاح ببیند، با این رأی مخالفم و معتقدم اقتدار شورای نگهبان، اقتدار اسلامیت نظام است. بالاترین چیزی که می‌تواند این اقتدار را تأمین کند عملکرد مدبرانه خود این شورای محترم است. آنچه که ما در انتخابات دورهٔ دوم مجلس خبرگان، انتخابات دورهٔ هفتم ریاست جمهوری و انتخابات دورهٔ پنجم مجلس شورای اسلامی و میاندوره‌ای آن شاهد بودیم، شورای محترم نگهبان نمرهٔ قابل قبولی از جانب مردم و متفکران جامعه بدست نیاورد. این عملکرد به‌قدری سیاسی، جناحی و جانبدارانه بوده است که متأسفانه تبدیل به ضرب‌المثل در جامعهٔ ما شده است.

اگر قرار باشد که نحوهٔ بررسی صلاحیتها شبیه تفسیر یکی از فقهای شورای نگهبان از مسابقات اخیر فوتبال باشد، باید به خدا پناه برد.

کدام مرجع قانونی به این فقیه محترم تذکر دارد که این نحوه، نحوهٔ برخورد با مسائل نیست؟ در مورد تأیید صلاحیتها، جای اما و اگر بسیار فراوان است. در انتخابات دورهٔ دوم مجلس خبرگان، شورای محترم نگهبان به استثنای چند مورد انگشت‌شمار تنها افراد همسو با خود را مجتهد دانست و آنها را تأیید کرد. تعداد آنها هم به اندازه‌ای بودند که تعیین شده بودند گاهی یک نفر بیشتر یا کمتر. یعنی عملاً می‌توانیم بگوییم که آنچه اتفاق افتاد انتصاب مجلس خبرگان از جانب شورای محترم نگهبان بود. بعد از آن‌هم به رأی قشری از اقشار مردم گذاشته شد و فقط از جانب آنها تأیید شد، یعنی انتخابات دورهٔ دوم مجلس خبرگان یک مجلس انتصابی با تأیید برخی از مردم که حدود یک‌سوم واجدین شرایط بودند، بود. ما می‌خواهیم انتخابات برگزار کنیم یعنی این مجلسی که حاصل شده نمی‌تواند یک مجلس انتخابی باشد بله اگر قانون فعلی ادامه پیدا بکند به لحاظ قانونی فعلاً مجلس خبرگان طبق اصل ۱۰۸ اختیارات خودش را در تشخیص اجتهاد و صلاحیت کاندیداها به شورای نگهبان سپرده است. تا زمانی که این تفویض اختیار لغو نشده است، این مسئله صورت قانونی دارد. منتها اگر بخواهد شورای نگهبان به شیوهٔ سابق عمل کند «شبهه دور» در این مسئله بسیار قوی است و تاکنون هیچ جواب قانع‌کننده‌ای به آن داده نشده است. به این شکل که گفته می‌شود مقام محترم رهبری فقهای محترم شورای نگهبان را منصوب می‌کند و شورای نگهبان هم به شیوهٔ رایج نمایندگان مجلس خبرگان را به نحوه‌ای تأیید صلاحیت می‌کنند که به همان میزانی باشد که در قانون پیش‌بینی شده است به زبان ساده‌تر انتخابات به انتصابات تبدیل شده است و می‌ماند تأیید یا عدم تأیید مردم، نه حق انتخاب مردم.

حاصلش این می‌شود که خبرگان با یک واسطه منصوب مقام رهبری هستند. واضح است چنین خبرگانی هیچگاه نمی‌توانند نظارت مقتدرانه‌ای بر عملکرد رهبری داشته باشند چون اینها توسط منصوبین ایشان منصوب شده‌اند، این شبهه قابل جواب‌دادن نیست. بله اگر شورای نگهبان بنا را براین بگذارد که افرادی ولو از جانب کسانی که به سلیقهٔ فقهای شورای نگهبان قائل نیستند، ممکن است در عالم واقع مجتهد باشند. (عجب دنیایی شده است ما بحث می‌کنیم که ممکن است فردی سلیقهٔ فقهای شورای نگهبان را قبول نداشته باشد در عین حال مجتهد هم باشد) اگر احتمال این را هم بدهیم می‌شود که بگوییم تعداد بیش از حداقل دوبرابر کاندیداهای مورد نیاز معرفی خواهند شد من پیشنهاد می‌کنم که در هر حوزه‌ای که حداقل به اندازهٔ دوبرابر کاندیداها تأیید صلاحیت نشد، انتخابات آنجا معنا ندارد برگزار شود. حداقل دوبرابر آنها، یعنی اگر در تهران قرار است ۱۶ کاندیدا باشد حداقل مردم حق انتخاب بین ۳۲ نفر را داشته باشند. اگر قرار است امتحان برگزار شود، چرا فقط افرادی که با سلیقهٔ شورای محترم نگهبان موافق نیستند باید در امتحان شرکت کنند؟ خوب امتحان را همگان باید بیایند شرکت کنند اگر قرار است امتحانی برگزار شود افراد بی‌طرف که جزء

هیچ جناحی نیستند ممتحن باشند. در مسئلهٔ نظارت خبرگان بر مقام رهبری مقرّر شده است که اعضاء آن هیئت تحقیق نباید اوّلاً منصوب رهبری باشند و ثانیاً نباید از خویشاوندان نزدیک رهبر باشند. در عین این‌که همه این منصوبان و منسوبان هم متقی و عادل باشند. خوب الان هم سخن ما این است که کسانی باید این داوری اجتهاد را برعهده بگیرند که واقعاً کاملاً بی‌طرف باشند. و نسبت به همگان یکسان عمل بکنند.

اعضای محترم شورای نگهبان خودشان نباید کاندیدای خبرگان باشند وگرنه این بزرگواران هم ناظر و داورند، هم شرکت‌کننده و کاندیدا. یعنی دارند رقبای خود را تعیین صلاحیت می‌فرمایند، آیا این موضع شبهه و تهمت نیست؟ آیا «اتقوا مواضع‌التهم» آن را شامل نمی‌شود؟ مصوبهٔ قبلی مجلس خبرگان به‌مراتب متقن‌تر و قوی‌تر از مصوبهٔ فعلی بوده است. آن‌زمان در حیات مرحوم امام که مورد تأیید ایشان نیز قرار گرفت در تبصرهٔ یک ماده یک آیین‌نامه داخلی خبرگان می‌گوید که تشخیص واجد شرایط‌بودن با گواهی سه‌تن از اساتید معروف درس خارج حوزه‌های علمیه حاصل می‌شود. خوب قطعاً مراجع تقلید و اساتید حوزه‌های علمیه قم علمشان و فقهشان از فقهای شورای نگهبان بالاتر است. یعنی اگر ما تعیین اجتهاد را برعهدهٔ آنها سپردیم عملاً اعلم، این مسئله را برعهده گرفته است و عقلاً و شرعاً کار را هم باید به اعلم سپرد. بعلاوه اگر احتمال بعضی خطاها را آنجا می‌دهیم احتمال این خطاها در عملکرد شورای نگهبان بمراتب بیشتر بوده است. یعنی اگر آنجا مراجع متعدد بودند دیگر احتمال خطا در یک سمت حاصل نبوده است ولی حالا کاملاً براساس یک سلیقه دارد یک خطاهایی تحمیل می‌شود.

بعلاوه هرچه کاندیداها بیشتر باشد، امکان حق انتخاب مردم و میزان مشارکت مردم بالاتر خواهد بود و به این وسیله با این بهایی که حکومت به مراجع تقلید می‌دهد هرچه مشارکت مراجع تقلید بیشتر تأمین بشود نظام از اتقان و اقتدار بیشتری برخوردار خواهد بود. جالب اینجاست که برگهٔ تأیید اجتهاد مراجع ما در تمام مراکز بین‌المللی حتی مراکز دانشگاهی معتبر دنیا پذیرفته شده است، یعنی آنها معتقدند کسی که به این مرتبهٔ علمی برسد، هرگز به گزاف جواز اجتهاد به کسی نمی‌دهد. اما این جواز اجتهاد در نزد حکومت دینی ما بی‌بهاست یعنی این‌که اگر فردی از جانب مراجع تقلید توثیق بشود که آقا این فرد نزد من درس خوانده است، این فرد مجتهد است. می‌گوییم این نظر آقای مرجع تقلید پذیرفته نیست تو باید بیایی نزد کسی که به مراتب از او صلاحیت علمی‌اش کمتر است تأیید صلاحیت اجتهاد شوی. البته آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است. امیدوارم امتحان وسیلهٔ حذف سلیقهٔ مقابل نباشد. اما قصه این است که انصافاً آنچه که انجام شده است غیرقابل دفاع است.

● در یک جامعهٔ دینی آیا شرکت در انتخابات از مقولهٔ حق یا تکلیف است. اگر انتخابات از حالت رقابتی درآید و مردم شرکت نکنند مسئولیت این به‌عهدهٔ کیست؟

○ مردم مکلف و موظف هستند که در هر صورتی نظر خودشان را ابراز بکنند و اگر رویهٔ حکومت و

مسئولین محترم حکومت صحیح است آن را تأیید بکنند و اگر ناصحیح و نادرست است آن را از طریق مجاری قانونی خودش اصلاح کنند. لذا ما امیدواریم که شورای نگهبان و مجلس محترم خبرگان با درسی که از انتخابات بیادماندنی دوم خرداد ۷۶ گرفته‌اند، فضایی فراهم بکنند که حداکثر مشارکت را ایجاد بکند. و از آنجا که می‌دانیم رأی به خبرگان رأی غیرمستقیم به مقام رهبری است، قطعاً مردم هرچه بیشتر در این انتخابات شرکت بکنند، اقتدار رهبری و موقعیت رهبری مستحکم‌تر و مطمئن‌تر خواهد بود. اگر ما شرایطی ایجاد بکنیم که فرض بکنید مثل انتخابات قبلی حدود $\frac{1}{3}$ واجدین شرایط رأی‌دادن شرکت بکنند نتیجه این می‌شود که مجلس خبرگان و درنتیجه رهبر منتخب آنها از مشروعیت لازم برخوردار نخواهد بود و مشروعیت نظام زیر سؤال می‌رود و این امر نتیجهٔ واضح آن است.

فی‌الواقع در جامعهٔ ما سلیقه‌ای هست که بین دوراهی قرار گرفته است. اگر اجازهٔ مشارکت بدهد، بدون تعارف از صحنه حذف می‌شود و اگر اجازهٔ مشارکت ندهد مشروعیت نظام زیر سؤال می‌رود. من امیدوارم این بزرگواران مصلحت نظام را بر بقای خود اولی بدانند. میراث بزرگ حضرت امام خمینی(ره) این بود که هرگز مصلحت نظام را با هیچ امری معامله نکرد. مصلحت امروز نظام ما اقتضاء می‌کند که به مردم اعتماد کنیم و آنها را محرم بدانیم و آنها را در قدرت سیاسی شریک بکنیم. مشارکت حق شرعی و قانونی آنهاست ما به نمایندگی آنها اجازهٔ دخول در سرای قدرت سیاسی را پیدا کرده‌ایم و خدای نکرده نکند صاحبان اصلی این قدرت سیاسی که مردم هستند را فراموش بکنیم. اگر مردم به ما رأی دادند که، ما باقی می‌مانیم و اگر مردم ما را تأیید کردند معلوم می‌شود که این سلیقه را تأیید کردند و این سلیقه به ادارهٔ جامعه ادامه خواهد داد. امیدوارم که هرگز آنروز نیاید و با درایت و تدبیر مسئولین محترم هرگز به تحریم انتخابات و مانند اینها نیازی نباشد، و ما بتوانیم همواره به وصیت مرحوم امام خمینی(ره) که حضور در همهٔ صحنه‌هاست عمل بکنیم. اما یادمان باشد که امام همانطور که به مردم توصیه کردند در تمام صحنه‌ها در انتخابات حضور داشته باشند به مسئولین هم توصیه کردند که همواره در چهارچوب قانون و دین، مصالح نظام و جامعه را بر مصالح خودشان مقدم بدارند. اگر خدای ناکرده افرادی در صحنه قدرت مصالح نظام را زیرپا گذاشتند و سلیقهٔ غیرخود را از صحنهٔ جامعه حذف کردند، کمترین برخورد قانونی با آنها شرکت‌نکردن در چنین انتخاباتی خواهد بود و من امیدوارم که هرگز این مسئله اتفاق نیفتد بلکه در یک انتخابات آزاد مجتهدین و کارشناسانی که با هر سلیقه‌ای در جامعه هستند بیایند آرای خودشان را به مردم عرضه بکنند مردم هم در این زمینه داوری بکنند.

بزودی انتخاب خبرگان و تبلیغاتش آغاز می‌شود چیزی که از همهٔ رسانه‌های گروهی و کاندیداهای خبرگان انتظار می‌رود این است که بیایند آرای خودشان را دربارهٔ مسائل مهم و وظایفی که به خبرگان مربوط می‌شود مطرح کنند. مردم به عباء و عمامه که نمی‌خواهند رأی بدهند که آقایان فقط تمثال مبارکشان را چاپ بکنند و اسمشان را در زیرش بنویسند. هرکسی که می‌خواهد در این

دور وارد بشود باید بگوید من دربارهٔ مسائل مربوط به خبرگان و رهبری چگونه می‌اندیشم؟ آیا رهبر را انتصابی می‌دانم یا انتخابی؟ نظرم دربارهٔ مطلقه به‌معنای فوق قانون و تحت قانون چیست؟ دیدگاهم دربارهٔ نظارت بر رهبری چگونه است؟ می‌خواهم چگونه حق قانونی نظارت خبرگان بر مقام رهبری را اعمال بکنم؟ مکانیزم عملکردم در این زمینه چگونه خواهد بود؟ دربارهٔ تأمین آزادی‌های مشروع مردم، حق حاکمیت ملی از طریق سمبل حاکمیت ملی که مقام رهبری است چگونه می‌خواهم عمل کنم؟ چگونه می‌خواهم اقتدار مقام مهم رهبری را در جامعه تأمین بکنم؟ برنامه من برای ازدیاد اقتدار مقام رهبری چیست؟ اگر به این سؤالات پرداخته نشود همین می‌شود که مردم می‌بینند انتخابات تشریفاتی است و شرکت نخواهند کرد. اگر می‌خواهیم تنور انتخابات خبرگان گرم شود می‌باید وظایف خبرگان از زبان کاندیداهای محترم به مردم توضیح داده شود واضح بشود که مردم با شفافیت و درایت امکان انتخاب اصلح را داشته باشند.

امیدوارم این انتخابات به‌نحوی باشد که هم آبروی اسلام و هم آبروی انقلاب اسلامی و هم امید تازه‌ای که در جهان اسلام و به‌طور کلی در جهان معاصر بعد از دوم خرداد دربارهٔ جمهوری اسلامی ایجاد شده است، بر باد نرود و با این تصویر منفی و قرون وسطایی که طالبان امروز در افغانستان به نمایش گذاشته است جمهوری اسلامی بتواند نشان دهد که ما می‌توانیم دین را در عین دموکراسی، آن‌هم با بالاترین و معتبرترین روشها، در جهان معاصر اعمال بکنیم.

● اصولاً بین دین و دموکراسی چه نوع رابطه‌ای وجود دارد. و آیا می‌توان نظام ولایت فقیه را با آموزه‌های دموکراسی آشتی داد؟ این مسئله چگونه ممکن است.

○ بحث دین و دموکراسی یکی از مباحث زنده امروز جامعه ماست. منتهی می‌باید برای جواب دقیق‌دادن به این سؤال، منظورمان از دین و دموکراسی را مشخص کنیم و با پاسخهای مختلفی که به این سؤال داده می‌شود، نسبت میان دین و دموکراسی را مشخص کنیم. مراد ما از دین، اسلام است و دموکراسی را هم برای مردمی که اکثریت آن مسلمان است معنا می‌کنیم. اما اگر این دو نکته را در نظر نداشته باشیم و ذکر کنیم دین یعنی آنچه که به ارادهٔ خداوند است و دموکراسی یعنی آنچه که به ارادهٔ مردم است، قطعاً با چنین پیش‌فرضهایی دین و دموکراسی با هم متعارض خواهند بود، ظاهراً منظور بعضی از گویندگان رسمی که مدعی تعارض دین و دموکراسی هم شده‌اند، همین تعریف ابتدایی بوده یعنی تعارض اراده خدا و ارادهٔ مردم.

ضمناً وقتی که در این باره بحث می‌کنیم آیا دین در تمام مسائل کلی و جزئی حکم الزامی یعنی واجب و حرام دارد؟ به‌عبارت دیگر یعنی آیا جایی برای اظهارنظر و اراده آزاد مردم باقی نگذاشته است؟ اگر فرض کنید دینی در تمام مسائل کلی و جزئی حکم الزامی دارد، دیگر نوبت به سازگاری دین با دموکراسی نخواهد رسید. با عنایت به این دو نکته که اشاره کردم، از آنجا که اولاً اسلام در بعضی از مسائل حکم الزامی دارد اما بخشی از مسائل خود را به‌عنوان احکام مباح به مردم معرفی کرده، احکام مباح همان منطقةالفراغ را تشکیل می‌دهد. مراد از منطقةالفراغ منطقه‌ای است که خدای

متعال و شارع مقدس تنها به بیان بعضی مسائل کلی در آنها اکتفا کرده و سامان‌دادن و ادارهٔ آنها را به عقل جمعی مسلمانان وانهاده است.

ثانیاً در جامعه‌ای می‌تواند حکومت دینی و یا سازگاری دین و دموکراسی معنا پیدا کند که آن جامعه اکثریتش متعهد به دین خاصی مانند اسلام باشد. لذا بحث از سازگاری دین و دموکراسی در یک جامعه بی‌دین، یک جامعه لائیک و یک جامعه‌ای که ادیان مختلفی در آن زندگی می‌کنند، بحث دیگری است، و در جامعه‌ای مانند جامعهٔ ما که اکثریت مردم پذیرفته‌اند که متعهد به احکام و تعالیم اسلام باشند بحث دیگری. در اینصورت می‌توان قائل به سازگاری دین و دموکراسی شد به این معنا که اولاً رأی مردم در واجبات و محرمات یعنی مسائل الزامی، مرجع نیست. مردم ما مدعی مرجعیت رأیشان در این حوزه نیستند. لذا مثالهایی از این قبیل که مثلاً رأی بگیریم که نماز بخوانیم یا نخوانیم، حجاب داشته باشیم یا نداشته باشیم، این بد مطرح‌کردن مسئله است. چون در یک جامعه دینی، وقتی بحث دموکراسی می‌شود، هرگز رجوع به رأی مردم در حلال‌کردن حرامها یا حرام‌کردن حلالها نیست.

اما در قسمت دوم یعنی در احکام غیرالزامی و مسائل مباح و منطقةالفراغ که شارع مقدس فقط بیان کلیات کرده و آن را به عقل جمعی مسلمانان سپرده، اینجا به دو نحوه می‌توان عمل کرد. اول این‌که به رأی مردم مراجعه کنیم. یعنی قائل به نوعی دموکراسی دینی یا دموکراسی اسلامی شویم و نحوهٔ دوم این‌که افرادی را به‌عنوان جانشین خدا و نمایندهٔ تام‌الاختیار دین معرفی کنیم و در آن منطقةالفراغ و حوزهٔ مباحات، تمام تصمیمات را به‌عهدهٔ آنها بسپاریم و مردم را هم موظف کنیم که چون دین دارید باید از آنها تبعیت کنید. در این‌صورت می‌شود گفت که اگر کسی تلقی‌اش از دینداری چنین باشد، هرگز دینش با دموکراسی سازگار نخواهد بود و بنابراین با توجه به آن دو نکته‌ای که اشاره کردم، چون اسلام احکام مباح و منطقةالفراغ را به رسمیت شناخته و ثانیاً مردم هم متعهد به اسلام هستند و رجوع به رأی مردم تنها در حوزهٔ مباحات و منطقةالفراغ است، بین دین و دموکراسی کاملاً می‌توان قائل به سازگاری شد. نخستین متفکر ما که به‌صراحت به این مسئله پاسخ گفته، مرحوم میرزای نائینی در عصر مشروطه است. عین مباحثی که امروز در تریبونهای رسمی بعد از هفتادسال دوباره مطرح می‌شود آن زمان مطرح بوده است و من متأسف هستم که بعضی متفکرین رسمی ما هفتادسال تأخیر فاز دارند یعنی فراموش کرده‌اند که این مباحث عیناً در زمان مشروطه توسط افرادی مثل مرحوم شیخ فضل‌الله نوری قبلاً مطرح شده بود. همین شبهه که «مراد از آزادی بی‌بند و باری است و شما می‌خواهید با بیان دموکراسی و آزادی رأی خدا را زیرپا بگذارید» و مرحوم نائینی هم به نمایندگی از طرف متشرعین مشروطه‌خواه پاسخ می‌دهد که ما وقتی بحث از رجوع به رأی می‌کنیم و بحث از قانونگذاری با اتکاء به اراده و رأی مردم می‌کنیم در حوزه مباحات است نه در حوزهٔ الزامیات و واجبات و محرمات.

بنابراین هم شبهه یک شبهه قدیمی است و هم پاسخ، یک پاسخ قدیمی. در عصر انقلاب اسلامی

هم قبل از انقلاب توسط متفکرینی از قبیل استاد شهید مطهری مطرح شد که بحث از آزادی و دموکراسی کاملاً با اسلام همخوانی دارد. هکذا مرحوم شهید محمدباقر صدر رضوان‌الله تعالی علیه به این مسئله اشاره کرده، و اصلاً تأسیس جمهوری اسلامی نشانهٔ آن است که امام‌خمینی(ره) هم قائل به سازگاری جمهوریت و اسلامیت و سازگاری آزادی با اسلام بوده است. و قانون اساسی ما هم برهمین اساس نوشته شده و پایه‌ریزی شده است.

امروزه هرنوع جنگ زرگری راه‌انداختن بین دین و دموکراسی زیرپاگذاشتن آرمانهای امام‌خمینی(ره)، مرحوم نائینی، مطهری، صدر، طالقانی و منتظری و بیشتر از آن زیرپاگذاشتن روح و اصول مصرح قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌تواند باشد.

اما قسمت دوم سؤال که چگونه نظام ولایت فقیه را می‌شود با آموزه‌های دموکراسی آشتی داد، پاسخ می‌تواند مثبت باشد به‌شرط این‌که ما دقیقاً مرادمان را از ولایت فقیه مشخص بکنیم. چون ولایت فقیه هم قرائتهایی از آن شده که هم در بین فقهای ما و هم در بین معاصرین ما وجود دارد و از تریبونهای رسمی هم شدیداً قرائتی تبلیغ می‌شود که هیچ تفاوتی با یک نظام «دیکتاتوری صالح» ندارد. به این معنا که در ذهنیت بعضی از معاصرین ما ظاهراً تنها تصویری که از حکومت دارند، یک حکومت شاهنشاهی و استبدادی است. حداکثر، «شاه ظالم» را برداشتند و «فقیه عادل» را بجایش گذاشته‌اند. ولی دعوا بر سر این نبود که یک فرد دین‌ستیزِ وابسته به اجنبیِ ظالم بر سر کار بود حالا ما آنرا کنار گذاشتیم و یک فرد مستقل، عادل و فقیه به جایش گذاشتیم. مسئله این بود که نظام سلطنتی و نظام استبدادی با یک انقلاب اسلامی و مردمی از صحنه جامعه ما حذف شد و یک «نظام جمهوری اسلامی» که از اساس و بنیان با نظام استبدادی و شاهنشاهی متفاوت است بر سر کار آمده است. لذا اگر کسی می‌خواهد نظام جمهوری اسلامی را معنا بکند هر نقشی را هم برای فقیه قائل باشد، باید توجه داشته باشد که هرگز آن تصویری که ارائه می‌کند، خدای نکرده همان تصویر گذشته که در جامعهٔ ما سابقهٔ دیرینه دارد نباشد. بله اگر ما مرادمان از جمهوری اسلامی این باشد که علما به‌ویژه فقها نظارت عالیه داشته باشند و حتی در مواقع اضطراری که مردم به وظایف خویش آشنا نیستند اعمال ولایت کنند مثل آنچه که مرحوم امام‌خمینی(ره) در آغاز نهضت اسلامی و ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی انجام داد و به‌تدریج که مردم توانایی تصدی حاکمیت ملی را پیدا کردند ایشان تصعید پیدا کرد، یعنی صعود کرد و صرفاً بر اجرای امور جامعه نظارت عالیه می‌کرد و همواره مردم را تربیت می‌کرد که این مردم خودشان تحت نظارت ایشان و تحت نظارت نهادهای قانونی جامعه، امور جامعه را به‌دست بگیرند، اگر این قرائت باشد قطعاً با دموکراسی سازگار است و می‌توان گفت حتی در جمهوری اسلامی امکان تحقق بالاترین، متعهدترین، و کم‌آفت‌ترین نوع دموکراسی هست. اما البته تفاوت این قرائت تا آن قرائت فاصله میان ماه من و ماه گردون است و صرفاً اشتراک لفظی است. والسلام.

مردم و خبرگان[1]

● همان‌طور که مستحضرید در ذیل اصل ۱۱۱ در تبصرهٔ دو ماده یک این آیین‌نامه آمده است که خبرگان از میان اعضای خود یک هیئت تحقیق مرکب از هفت نفر به مدت دوسال با رأی مخفی انتخاب می‌کنند و همین‌طور ماده ۳ همین آیین‌نامه اختیارات استفسار از رهبری است با این وصف باید خبرگان تا به‌حال حدود ۵ مرتبه موفق به تشکیل این هیئت‌ها شده باشد و احتمالاً تا به‌حال بنا به وظایفشان گزارشات یا استفساراتی را انجام داده باشند حضرتعالی از کم و کیف این‌گونه مباحث اطلاعی دارید؟ ضمن این‌که بفرمایید اگر خبرگان در این روند قانونی دچار خطا یا نقصی قانونی شود تکلیف چیست؟

○ یکی از وظایف مهم خبرگان رهبری نظارت بر عملکرد مقام رهبری است. براساس اصل یکصد و یازده قانون اساسی خبرگان محترم آمده‌اند متناسب با آنچه در قانون اساسی پیش‌بینی شده آیین‌نامه‌ای تنظیم کرده‌اند که مطابق با آن به وظایف خود عمل بکنند که به آن اشاره کردید. متأسفانه خبرگان در طول دو دوره‌ای که مسئولیت داشتند کمتر به مسئلهٔ اطلاع‌رسانی به مردم بها داده‌اند. خبرگان دورهٔ اول در پایان دورهٔ خودشان بعد از رحلت امام‌خمینی مقام رهبری را انتخاب کردند و بعد از آن خبرگان دورهٔ دوم چون رهبر انتخاب شده بود قاعدتاً وظیفه‌ای جز نظارت بر رهبری نداشتند. در دورهٔ دوم هرسال یک اجلاسیه به مدت یک تا دو روز تشکیل شد. یعنی مجموعاً می‌بایست ۸ اجلاسیه تشکیل شده باشد. میزان خبرهائی که به مطبوعات و یا رسانه‌های گروهی داده‌اند بسیار اندک بوده در حدّی که مشخص نکرده‌اند که در این اجلاسیه‌ها چه چیزی تصویب شده یا چه مباحثی مطرح گشته است. صرفاً عباراتی از بعضی از نطق‌های قبل از دستور آن در اختیار مطبوعات قرار گرفته و حاصل جمع این کلیات تأیید و تمجید از مقام معظم رهبری بوده است. بیش از این چیزی در مطبوعات منعکس نشده است. من هم مطلع نیستم که آیا این هیئت‌ها تشکیل شده یا نه، اولاً و ثانیاً آیا این هیئت‌ها و کمیسیون‌های دیگر مجلس خبرگان به وظایف خودشان عمل کرده‌اند یا خیر؟ و ثالثاً آیا درست عمل کرده‌اند یا نه؟ این عدم اطلاع‌رسانی باعث می‌شود که خدای ناکرده اگر خطائی در انجام وظایف خبرگان پیش بیاید امکان اصلاحش از جامعه سلب بشود و ضربه‌ائی متوجه خود مجلس محترم خبرگان خواهد بود، اگر مجلس خبرگان مردم را محرم بدانند و کوشش کنند که مسائل را کمی واضح‌تر در حد قانون اساسی و موازین شرعی با مردم در میان

---

۱. ماهنامهٔ **پیام هاجر**، شمارهٔ ۲۳۶، تهران، شهریور ۱۳۷۷.

بگذارند فی‌الواقع بسیاری از سؤالاتی که در متن جامعه در مورد عملکرد خبرگان و دربارهٔ جوانب مختلف تصمیمات مقام محترم رهبری و دفتر ایشان و نهادهای کلان اقتصادی از قبیل بنیاد مستضعفان، آستان قدس رضوی، کمیتهٔ امداد و... که زیر نظر مقام رهبری انجام وظیفه می‌کنند و هکذا نهادهای قانونی که از طرف مقام محترم رهبری منصوب می‌شوند از قبیل قوهٔ قضائیه، فقهای شورای نگهبان، نیروی انتظامی، صدا و سیما و سپاه و ارتش و مانند اینها، سؤالاتی که مربوط به این موارد است با موضعگیری مجلس خبرگان پاسخگویی می‌شود و استحکام بیشتری در نهاد رهبری ایجاد خواهد شد ولی متأسفانه این مشکل را داریم که مسائل کلاً محرمانه فرض شده و کمتر خبری در این زمینه در اختیار مردم گذاشته شده است.

● در مورد عضویت زنان در مجلس خبرگان رهبری چه نظراتی هست و آیا منع قانونی در این مورد داریم؟ اگر از حضرت امام مطلبی در این زمینه دارید بفرمایید.

○ به این سؤال از دو زاویه می‌شود پاسخ داد یکی از لحاظ فقهی و شرعی و دیگری از لحاظ قانونی و حقوقی، به لحاظ اول بعضی معتقد هستند که به‌طور کلی زن نمی‌تواند منصب ولایت و قضاوت را بعهده داشته باشد و در مناصبی که به‌نحوی از انحاء به این دو منصب می‌انجامد زنان شرعاً نمی‌توانند مسئولیتی داشته باشند با توجه به این دیدگاه زنان نمی‌توانند رهبر بشوند و نمی‌توانند رهبرشناس باشند، نمی‌توانند انتخاب‌کننده و کاشف رهبر باشند. اگر این دیدگاه را بپذیریم حضور زنان تنها اضطراراً در مجلس خبرگان تحقق خواهد یافت، ولی بنا به حکم اولی و در شرائط عادی زنان به‌طور کلی مجاز نیستند در این زمینه دخالت کنند. این دیدگاه قطعاً دیدگاه پذیرفته‌شده‌ای نیست.

دیدگاه دوّم معتقد است که بر فرض که زن شرائط تصدّی مقام رهبری را نداشته باشد اما هیچ منع فقهی و شرعی برای حضورش در انتخاب مجلس خبرگان ندارد، زنان می‌توانند رأی بدهند به همان روال هم می‌توانند به‌عنوان عضو خبرگان انتخاب شوند در صورتی که حائز شرایط مصرح در قانون باشند اگر ما شرط را اجتهاد دانستیم زنان مجتهده می‌توانند عضو بشوند و اگر شرط را به‌طور کلی خبرویت در یکی از ابعاد رهبری دانستیم در آن‌صورت زنان حائز شرائط هم می‌توانند عضو مجلس خبرگان باشند و با توجه به این‌که نیمی از جمعیت ما را زنان تشکیل می‌دهند و از ابتدای انقلاب و پس از پیروزی و در صحنه‌های مختلف، دفاع و انتخابات مختلف به‌ویژه انتخابات دوم خرداد نقش زنان بسیار چشم‌گیر بوده امروزه هم با هموارکردن نقش مشارکت زنان و برداشتن موانعی که در راه مشارکت زنان است کوشش بکنیم که این نیمه جمعیت را بیشتر در مسائل سهیم بکنیم، در این صورت استحکام مجلس خبرگان و رهبر منتخب را بیشتر کرده‌ایم. اما به لحاظ قانونی و حقوقی هیچ منعی در قانون اساسی پیش‌بینی نشده و زنان هم می‌توانند رأی بدهند و هم می‌توانند به‌عنوان خبره انتخاب شوند و اگر کسی جز این ادعائی دارد باید اثبات کند.

● آیا از ناحیهٔ شورای نگهبان در خصوص کاندیداشدن زنان محدودیتی قائل شده‌اند یا خیر؟

○ من اطلاعی ندارم و فکر هم نمی‌کنم چنین باشد. اتفاقاً اگر بانوانی باشند که دارای شرائط باشند حتماً می‌باید ثبت‌نام کنند و کاندیدا شوند. بانوان باکمال که صلاحیت حضور در مجلس خبرگان را دارند در جامعه کم نیستند. تنها باید خود را باور کنند و با حضور خود، جامعه را نیز به این باور برسانند که زنان مسلمان شایستگی‌هایی بیش از اینها را دارند.

● فرق بین معتقدین به حکومت اسلامی و معتقدین به جمهوری اسلامی با توجه به قانون اساسی چیست؟ و این دو طرز تفکر چه تبعاتی را در شکل اداره حکومت به‌دنبال دارد؟

○ اگر ما قائل به «حکومت اسلامی» باشیم و فی‌الواقع جمهوری اسلامی را حکومت‌گذار و حکومت واسطه بدانیم و جمهوری اسلامی را حکومت اصلی ندانیم در اینصورت می‌بایست قائل بشویم به این‌که در حکومت اسلامی مشروعیت تمام نهادهای نظام از طریق ولی فقیه تأمین می‌شود. یعنی قانون اساسی، مجلس خبرگان و نهادهای دیگر نظام شرعاً معتبر محسوب نمی‌شوند مگر این‌که توسط ولی فقیه تنفیذ شوند یا منصوب گردند. در حکومت اسلامی رهبر و ولی فقیه منصوب از طرف خداست نه این‌که منتخب مردم باشد بعلاوه در چنین دیدگاهی ولی فقیه مقید به قانون نیست بلکه مقام فراتر از قانون است، و این قانون است که بتوسط ایشان و با تنفیذ ایشان مشروعیت می‌یابد نه این‌که قانون بتواند رهبر را مقید کند. در چنین نظامی رهبر و ولی فقیه در مقابل مردم مقام مسئول شمرده نمی‌شود. او در مقابل خداوند مسئول است و صفت تقوا و عدالت برای صلاحیت اخلاقی در تصدی و اداره جامعه کفایت می‌کند.

اما اگر قائل به «جمهوری اسلامی» باشیم رهبر منتخب مردم است، ثانیاً مقید به قانون است، ثالثاً علاوه براین‌که در مقابل خداوند مسئول است در مقابل مردم هم مسئول شمرده می‌شود و توسط نهادهای قانونی بر عملکرد وی نظارت می‌شود و در مواردی از او سؤال می‌شود او هم باید پاسخگو باشد. در «جمهوری اسلامی» مقام رهبری نمایندهٔ حاکمیت ملی است و براساس ارادهٔ ملی این حاکمیت را متجلی می‌کند. هردو دیدگاه در جامعهٔ ما وجود دارد و کوشش می‌کنند که حکومت موجود را برمبنای دیدگاه خودشان تفسیر بکنند.

● اختیارداشتن کاندیدا از طرف اقشار مختلف یکی از عوامل مهم ایجاد رقابت محسوب می‌شود با توجه به مسئلهٔ نظارت استصوابی چه تضمینی هست که کاندیداها برمبنای این نظارت رد صلاحیت نشوند؟ چه راهکاری به نظرتان می‌رسد؟

○ در مسئلهٔ نظارت بر انتخابات خبرگان چند مسئله را باید از هم تفکیک بکنیم و اول این‌که براساس اصل ۹۹ قانون اساسی نظارت بر کلیهٔ انتخابات به‌عهدهٔ شورای نگهبان گذاشته شده است. بنابراین اصل نظارت شورای نگهبان بر کلیهٔ انتخابات یک امر قانونی است و قابل دفاع هم هست و مراد از این نظارت این است که مردم در جریان انتخابات، مرجع تظلمی داشته باشند که اگر خطائی اتفاق افتاد یک شورای عالی بر این مسائل نظارت بکند و حق را به حقدار برساند. نکتهٔ دوم این است که در قانون اساسی پیش‌بینی نشده که این نظارت استصوابی است. استصوابی‌بودن نظارت براساس

تفسیری است که شورای محترم نگهبان به‌عمل آورد و مجلس هم در مورد خاص خود این را تصویب کرده و برسمیت شناخته است. به‌نظر می‌رسد این تفسیر مشکل قانونی و اشکال فقهی داشته باشد. تفسیر قانون ضوابطی دارد. مراد از تفسیر قانون این نیست که مفسر آنچه که خود می‌پسندد و صلاح می‌داند به‌عنوان تفسیر ذکر کند بلکه اگر احیاناً قانونی به اجمال رها شده باشد نباید چیزی بیشتر از آن به قانون نسبت داد، یعنی شورای نگهبان صلاحیت وضع قانون ندارد. ضوابط حقوقی تفسیر هم درجای خودش در کتابهای حقوقی مشخص شده است.

اما به لحاظ فقهی بحث نظارت به‌طور کلی از کتاب وقف وارد قانون اساسی ما شده است. واقف می‌تواند برای حسن انجام وظایفِ متولیِ وقف ناظری علاوه بر متولی منصوب کند، ناظر می‌تواند استطلاعی باشد یا استصوابی باشد. مراد از نظارت شق اول این است که متولی هر تصرفی که می‌خواهد در وقف انجام بدهد به اطلاع ناظر برساند، اما به تصویب ناظر نیاز نیست. اما در نظارت استصوابی متولی هر اقدامی را بخواهد در وقف انجام بدهد باید به تصویب ناظر برساند به اصطلاح باید دو امضاء داشته باشد، یکی امضاء متولی دوم امضاء ناظر. در کتابهای فقهی از جمله تحریرالوسیله حضرت امام رضوان‌الله تعالی علیه به این مطلب تصریح شده و مطابق قواعد اصولی در فقه ما هست که اگر در متن وقف پیش‌بینی نشده بود که نظارت استطلاعی یا استصوابی است، اصل این است که نظارت استطلاعی است. علتش هم همین است که نظارت استصوابی مؤونهٔ بیشتری می‌طلبد و قید بیشتری می‌خواهد و اگر این قید احراز نشد اصل عدم استصواب است.

براساس ضوابط علم حقوق که امروز در همهٔ محافل حقوقی به آن عمل می‌شود اصل عدم استصوابی‌بودن نظارت است، خوب بود شورای محترم نگهبان توضیح می‌داد که برچه اساسی آمده نظارت مصرّح در اصل ۹۹ قانون اساسی را به نظارت استصوابی تفسیر کرده است. ممکن است گفته شود که در قانون اساسی برای ولی فقیه ولایت مطلقه پیش‌بینی شده، شورای نگهبان منصوب ایشان هم هکذا به‌عنوان نمایندهٔ ولی فقیه، دارای اختیارات مطلقه و لذا نظارت مطلقه است، نظارت مطلقه یعنی نظارت استصوابی. در این صورت باید معنای مطلقه را از اعضای محترم شورای نگهبان استفسار کرد. که آیا مراد از مطلقه می‌تواند حتی موارد خلاف قانون اساسی یا تفسیر خلاف قانون اساسی را هم شامل شود؟ اینها همه جای سؤال و بحث است.

به‌هرصورت غیر از نظارت استصوابی شورای نگهبان، در قضیهٔ خبرگان یک وظیفهٔ جدید هم به‌عهده‌اش گذاشته شده و آن تعیین صلاحیت علمی کاندیداهای مجلس خبرگان است و این یک مورد مجزای از نظارت استصوابی است و حتی اگر نظارت استصوابی توسط مجلس محترم هم لغو بشود و یا شورای نگهبان تفسیر فرد را از اصل ۹۹ جوانمردانه پس بگیرد، در این صورت باز این مسئله چون از طرف خود خبرگان به شورای نگهبان احاله شده و مجزای از نظارت استصوابی است مسئلهٔ دیگری است. لذا در دیگر انتخابات شورای نگهبان یک اهرم حضور دارد و آن نظارت استصوابی است ولی در انتخابات خبرگان دو اهرم حضور دارد. در خبرگان تعیین صلاحیت علمی کاندیداها نیز هست.

در مجموع سه نکته می‌باید مورد عنایت قرار گیرد: اول، اصل نظارت قانونی شورای نگهبان. دوم، نظارت استصوابی شورای نگهبان. سوم، نظارت در تعیین تشخیص علمی کاندیداهای مجلس خبرگان. آنچه در قانون اساسی پیش‌بینی شده مورد اول است و مورد دوم براساس تفسیر شورای نگهبان و مورد سوم براساس پیشنهاد مجلس خبرگان انجام می‌گیرد. بند دوم و سوم مشکلاتی را ایجاد کرده است. ارائه این روند هم به‌ضرر خود شورای محترم نگهبان است و هم کاری می‌کند که مانع انجام وظایف قانونی (بند اول) می‌شود.

پیشنهاد ما این است که شورای نگهبان با توجه به این‌که مهمترین نهاد تضمین اسلامیت نظام است، نباید یک بار اضافی به دوشش انداخته شود. این شورا می‌باید در مرحله‌ای از اقتدار و بی‌طرفی در جامعه باشد که همواره بتواند به این وظیفه خطیر عمل کند. ما نگران این هستیم که مبادا این دو وظیفه به‌ویژه با عملکردی که در چند دورهٔ انتخابات گذشته از ناحیهٔ شورای نگهبان مشاهده کردیم مشکلاتی را برای شورای نگهبان پیش بیاورد. اکنون سؤالات جدی در مورد عملکرد در مورد بند دوم و سوم پیش آمده بخصوص بعضی از اظهارنظرهای بعضی از اعضای محترم شورای نگهبان در مجامع عمومی هم با مواضع علمی قابل تأمل و مناقشه است و هم با وظایف قانونی که این شورا به‌عهده دارد. این باعث شده که ابهامات جدی در جامعه به‌وجود آید که آیا شورای نگهبان از این حیث بی‌طرف با انتخابات مختلف برخورد می‌کند یا این حق را برای خود قائل است که ولو در قانون پیش‌بینی نشده باشد برای حذف سلیقه‌ای که به‌رغم خود نادرست می‌داند از هر طریقی اقدام کند. برای رفع این توهم از ساحت شورای نگهبان مناسب است اقدام شود.

● روشن است که مجلس خبرگان طبق اصل ۱۰۸ اختیارات خودش را در خصوص تعیین صلاحیت کاندیداهای خبرگان به شورای نگهبان سپرده این اختیار هم قانونی است. این تفویض اختیار خود مخالفتها و بحث‌های نظارت استصوابی را موجب شده آیا به‌نظر شما عملکرد شورای نگهبان دچار اشکال است؟ یا اصولاً این نظارت مخدوش است؟ اما حضرتعالی در گفته‌هایتان نفس نظارت را پذیرفته‌اید همان‌طور که شرط وجود شبهه دور را مبتنی بر تکرار عمل سابق شورای نگهبان دانسته‌اید، لطفاً توضیح بفرمایید.

○ ما براساس قانون اساسی موظف هستیم نظارت شورای نگهبان بر کلیهٔ انتخابات را بپذیریم بنابراین اگر احیاناً در عملکرد بعضی از موارد شورای نگهبان اشکال باشد نباید اصل نظارت قانونی شورای نگهبان را زیر سؤال برد. متأسفانه در جامعه عده‌ای با حملات نسنجیده و انتقادات غیرعلمی باعث می‌شوند که راه انتقادات علمی منصفانه هم مسدود شود. من از نظارت قانونی شورای نگهبان بر انتخابات دفاع می‌کنم و معتقد هستم هرنوع تضعیف این نظارت به ضرر حاکمیت ملی تمام خواهد شد. عاملی که بیشترین نقش را در اقتدار شورای نگهبان دارد عملکرد خود ایشان است و اگر تذکراتی هم ناصحانه و مشفقانه داده‌ایم برای اصلاح عملکرد آن است تا شاهد یک شورای مقتدر برای اجرای مسئولیتهای محوله از ناحیهٔ قانون اساسی باشیم. مشکلی که الآن داریم به

اصل نظارت نیست بلکه به تفسیری است که از نظارت شده و اشکال دیگر وظیفه اضافی است که خبرگان به شورای نگهبان داده است. البته تا زمانی که این وظیفه از طرف خبرگان از شورای نگهبان گرفته نشود ولو ما اعتراض داشته باشیم در عمل این را محترم می‌شماریم و اگر تذکری هم هست از حیث نظری است که مطرح می‌کنیم.

نکته‌ای که لازم است تذکر بدهم این است که چون فقهای شورای نگهبان خودشان در انتخابات مجلس خبرگان شرکت می‌کنند به‌عنوان کاندیدا و خودشان هم تعیین صلاحیت دیگران را می‌کنند، شبهه جدّی است، فی‌الواقع هم داوری این مسابقه را به‌عهده دارند هم در این مسابقه بازی می‌کنند، چیزی شبیه دادگاه‌های عام که در قوهٔ قضاییه ما دارد اعمال می‌شود. تذکر جدی ما این است که اگر خود سروران شورای نگهبان بخواهند کاندیدای مجلس خبرگان باشند آنها نباید به‌عنوان هیئت نظارت مطرح باشند.

نکتهٔ دوم در مورد تعیین صلاحیت‌ها ما باید یک مرجع تشخیص صلاحیت علمی را پیش‌بینی کرده باشیم در همهٔ جای دنیا مرجع تشخیص علمی نهادهای آموزشی هستند در حالیکه شورای نگهبان نهاد آموزشی نیست و براساس قانون اساسی یک نهاد نظارتی است برای حفظ اسلامیت نظام. اگر امروز بخواهند صلاحیت علمی اشخاص را تشخیص بدهند اگر در دانشگاه تحصیلکرده باشند باید از وزارت آموزش عالی یا وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی استعلام بشود اگر در حوزه‌ها درس خوانده باشد باید از حوزه استعلام بشود و روش سنتی این بوده که مراجع تقلید پس از امتحاناتی که از شاگردانشان می‌کرده‌اند تعیین صلاحیت می‌کردند. لذا این کار آموزشی را بعهده نهاد غیرآموزشی مثل شورای نگهبان گذاشتن درست نیست.

اولاً: مراتب علمی مراجع و حوزه‌های علمیه قطعاً از شورای نگهبان بالاتر است و آنها هم این مطلب را قبول دارند. ثانیاً: با عملکردی که تاکنون مشاهده شده شبهات زیادی بوجود آمده که این امتحانات و تعیین صلاحیت‌ها وسیله‌ای است برای حذف رقیب. ثالثاً: تعیین صلاحیت‌های سیاسی کاندیداها از سوی شورای نگهبان انصافاً بدون ضابطه و کاملاً سلیقه‌ای بوده است. آیا اگر کسی سلیقه و روش سیاسی اعضای محترم شورای نگهبان را مردود دانست فاقد صلاحیت سیاسی است؟

● **همان‌طور که در بخشی از صحبتها اشاره‌ای به تعیین صلاحیتها از طرف حوزه‌ها داشتید می‌خواستم بپرسم با توجه به تأکید مقام معظم رهبری مبنی بر حفظ استقلال حوزه‌ها این اختیار را نهایتاً حوزه ازکف داده و به یک نهاد دولتی سپرده شده حضرتعالی درخصوص این استقلال مطلبی دارید بفرمایید.**

○ مسئلهٔ استقلال حوزه‌ها مسئلهٔ مهمی است و حتی گسترده‌تر از مسئلهٔ خبرگان است. یکی از نمودهای استقلال حوزه‌ها این است که ما برای تشخیص صلاحیت‌های علمی به‌خصوص اجتهاد حوزه‌ها را صالح بدانیم و کار تشخیص کسانی را که وظیفهٔ قانونی آنها انتخاب رهبری و صلاحیت رهبری هست از شورای نگهبان حذف کنیم و شبهه دور را برطرف کنیم. اگر ما تشخیص صلاحیت

را به خود مجلس خبرگان یا حوزه‌های علمیه یا مراجع تقلید بسپاریم با احترامی که برای حوزه‌ها قائل شده‌ایم ضمانت اجرائی انتخاب بالاتر خواهد رفت و زمینهٔ خطاها بشدت پایین خواهد آمد و به زبان ساده‌تر هرچه فیلترهای نظارتی مضیق‌تر و تنگ‌نظرانه‌تر باشد انتخابات به انتصابات استحاله می‌شود. مثل انتخابات قبل که اگر ما ۸۶کرسی برای خبرگان داریم یکی دو نفر کمتر و بیشتر به مردم معرفی کنیم. به‌عنوان نمونه اگر یک حوزه‌ای مثل تهران ۱۵ نفر بخواهد حداکثر ۱۸ نفر معرفی شوند. فی‌الواقع باید مردم اینها را تأیید کنند نه این‌که انتخاب کنند و اینها اگر خودشان هم به خودشان رأی بدهند اکثریت نسبی را به‌دست آورند ولی اگر حداقل برای هر نفری که باید انتخاب بشود سه چهارنفر امکان انتخابات داشته باشند به میزانی که گزینه‌ها بالاتر رود ضریب اطمینان و صحت اعتبار خبرگان بالاتر خواهد رفت. آیا در این مملکت ما ۵ برابر این تعداد که چیزی حدود چهارصدنفر می‌شود مجتهد متجزی پیدا نمی‌شود؟ اگر واقعاً خبرگان معتقد است که بیش از چهل هزار اهل علم که مشغول تدریس و تدرس در حوزه‌های علمیه هستند چهارصدنفر مجتهد آن هم نه مجتهد مطلق بلکه متجزی سراغ ندارند پس علی‌الاسلام السلام. ما در حوزهٔ علمیهٔ قم شاید بیشتر از صد مجتهد مطلق داشته باشیم و بیش از هزار متجهد متجزی و در حوزه‌های دیگر هم شاید همین مقدار داشته باشیم در شهرستانهای مختلف ما شخصیت‌های بزرگ که از صلاحیتهای علمی و تقوائی بالائی برخوردارند داریم لذا باید تجدیدنظر بشود، و دیگر این‌که در بین غیرروحانیون هم خبرگانی یافت می‌شوند که از عهدهٔ این کار برخواهند آمد اصولاً روحانی‌بودن شرط نیست.

● اخیراً طرحی در مورد افزایش سن برای شرکت‌کنندگان در انتخابات در مجلس شورای اسلامی مطرح شده به تبع این طرح بعضی موضع مخالف گرفتند حضرتعالی ضمن بیان انگیزه طرح این مسئله بفرمایید آیا ارتباطی با انتخابات خبرگان دارد یا خیر؟

○ در این بعد قطعی نمی‌شود اظهار نظر کرد ولی دو احتمال را می‌شود داد اول آنکه صاحبان این طرح می‌خواهند به این وسیله بر کم‌شدن احتمالی آراء مردم سرپوش بگذارند و اگر خدای ناکرده به لحاظ اعمال محدودیتها و تنگ‌نظریها تعداد قابل توجهی از مردم در انتخابات شرکت نکردند بهانه را به این بگذارند که چون سن شرکت‌کنندگان تغییر کرده این تعداد شرکت نکرده‌اند و این بهانه قابل تمسکی هم خواهد بود و توجه دارید که در شرائط فعلی سی‌هشت و نیم میلیون‌نفر صلاحیت شرکت در انتخابات خبرگان را دارند و هرچقدر هم سن افزایش پیدا کند حتی فرضاً ۵ میلیون نفر هم کم شود که بیشتر از آن نخواهد بود لذا باید در ذهن افراد باشد که باز باید حدود ۳۳ میلیون واجد شرائط رأی‌دادن داشته باشیم.

احتمال دوم این است بعضی که می‌دانند جوانان گرایششان نسبت به بعضی از ارگانهایی که سیطره بر امور دارند ضعیف است و با این عمل می‌خواهند تعداد قابل توجهی از رأی رقیب را به شکل قانونی حذف بکنند. در همه‌جای دنیا در مورد سن یک حداقل پیش‌بینی شد در اوائل انقلاب برای جبران تقلیل آراء مردم بعد از رفراندوم برای این‌که این کمبود جبران شود سن را از ۱۸ به ۱۶

سال تقلیل پیدا کند حالا دوباره به جوانان بین ۱۶ تا ۱۸ سال می‌گویند، اکثریت شما سلیقهٔ ما را نمی‌پسندید. پس شما نمی‌فهمید و باید شرکت نکنید. مناسب است برای تمامی انتخابات یک‌بار برای همیشه اعم از خبرگان، مجلس شورا، ریاست جمهوری و شوراهای شهر و روستا، سن پایه‌ای مثلاً ۱۸ سال درنظر گرفته شود و به این کم و زیاد کردن سن مطلقاً پایان داده شود.

● امام رضوان‌الله تعالی علیه صراحتاً فرمودند که مردم قیم نمی‌خواهند و در انتخابات باید به یقین برسند این چه اشاره‌ایست اگر ممکن است توضیح بفرمایید.

○ جریانی در زمان حضرت امام(ره) معتقد مردم صلاحیت تشخیص موضوع را هم ندارند و علاوه بر احکام برای شناخت موضوعات هم باید به علما رجوع کنند حتی در مورد دخالت در سیاست هم گفته بودند که اگر کسی مجتهد نباشد ورودش در سیاست مجاز نیست! امام آنزمان بشدت در مورد این مسئله موضع گرفتند. و گفتند این تفکر از تفکر جدائی دین از سیاست خطرناکتر است و این را زمینه‌ساز دورکردن مردم از زمینه‌های سیاسی تلقی و قلمداد کردند. متأسفانه این تفکر هنوز هم هست و معتقدند که مردم در انتخابات باید حجت شرعی داشته باشند و می‌دانید که علما و فقها در تشخیص احکام حجت شرعی هستند اما این‌که در تشخیص موضوعات هم حجت شرعی هستند مطلبی است که می‌بایست در جای خودش اثبات شود. آنچه که باید ذکر کرد این است که علما می‌توانند امین مردم و مورد مشورت ایشان باشند. اما عمل به رأی آنها در مسائل غیرحکمی و در مسائل موضوعی الزام شرعی ندارد و برمی‌گردد به اقناع فرد و به‌طور کلی مسائل موضوعی توسط کارشناسان شناخته می‌شود و خود مردم مسئول هستند آنچه که شخصاً به آن رسیدند عمل کنند مسائل موضوعی تقلیدبردار نیست. مسائل انتخابات مسئلهٔ موضوعی است و این‌که چه کسی صلاحیت حضور در این مجلس را دارد یا ندارد این خود مردم هستند که باید تشخیص بدهند و این‌که امام(ره) فرمودند مردم قیم نمی‌خواهند برای این بود که بعضی نظرشان را برمردم تحمیل نکنند و اگرچه از حیث حکمی صلاحیت دارند از حیث موضوع نظرشان را تحمیل نکنند. امیدواریم رادیو تلویزیون تک‌صدایی ما هم به این حکم شرعی توجه بکند و برخلاف مسلمات دینی تبلیغ نکند.

● بحث خبرگان تداعی حضور فعال اما کوتاه (شش ماه) مرحوم آیة‌الله طالقانی را دارد ایشان به‌عنوان بازوی قدرتمند امام(ره) در پیروزی انقلاب و به‌عنوان شخصیت علمی و صاحب رأی و اندیشه مطرح بودند حضرتعالی تفسیر ایشان در مورد قانون اساسی و جایگاه آن چه بوده؟

○ خداوند مرحوم آیة‌الله طالقانی را رحمت کند. ایشان یکی از رهبران انقلاب اسلامی بودند و در به ثمررساندن انقلاب اسلامی زجر فراوان کشیدند و یکی از سمبل‌های مقاومت دینی در زمان طاغوت بودند. بعد از انقلاب جامعهٔ ما در دورهٔ کوتاهی توفیق استفاده از حضور ایشان را داشت. او سمبل آزادگی بود و تعبیر حضرت امام در حق ایشان ابوذر زمان و مالک اشتر دوران بود که تعابیر رسائی است، حکایت از جایگاه رفیع ایشان در انقلاب بود.

میراث علمی مرحوم آیةالله طالقانی تعلیقهٔ بسیار ارزنده‌ای است که ایشان بر تنبیةالامه و تنزیةالمله مرحوم نائینی داشتند. توضیحات بسیار سازنده‌ای آنجا ذکر کردند یکی از نکاتی که آیةالله طالقانی زیاد پافشاری می‌کرد ایجاد شوراها در جامعه بود و آن را یکی از نهادهای دینی می‌دانست و مجلس خبرگان هم قطعاً می‌تواند یکی از تبلورهای نظریهٔ شورائی آیةالله طالقانی باشد. معتقد بودند که همه تصمیمات باید با شورا برگزار شود و کسی خودش را عقل کل نداند و در مورد مسائل با مردم مشورت شود و به آنها بها داده شود.

نکته دوم عنایت آیةالله طالقانی به آزادی بود و ایشان اعتقاد داشتند که باید مردم را در چهارچوب قانون و شرع آزاد گذاشت و همواره از نوعی تلقی از اسلام که حقوق فطری مردم را زیرپا می‌گذاشت استنکاف داشت. ایشان نسبت به بعضی از مسائل از جمله ولایت فقیه همان زمان ایراداتی داشت. نحوهٔ حضور ایشان در مجلس خبرگان قانون اساسی پیام ویژهٔ خود را دارد، که با گذشت زمان روشن‌بینی و آینده‌نگری آن پیر مجاهد بیشتر عیان می‌شود. و دیدگاههایش امروز هم برای قابل ملاحظه و درس‌آموز است انشاءالله بتوانیم با توجه به میراث علمی آن مرحوم به‌خصوص در مسئلهٔ شوراها و مسئلهٔ آزادی‌های مشروع راهش را ادامه دهیم.

● در آخر حضرتعالی اگر توصیه‌ای به طلاب و دانشجویان درخصوص حضورشان در صحنه‌های سیاسی اجتماعی و به‌خصوص خبرگان دارید بفرمایید.

○ دو نکته را متذکر می‌شوم: چون مسئله خبرگان به مسئله رهبری می‌پردازد بعضی ابا دارند و می‌ترسند که شرکت کنند. باید جوی را ایجاد بکنیم که هرکسی در محدودهٔ قانون بتواند در رابطه با رهبری نظر بدهد، در انتخابات شرکت کند و قانون امنیت آن را تضمین کرده است و با بعضی از اظهارات نسنجیده و نپخته کاری نکنیم که هم به رهبری ضربه زده باشیم و هم اسلام را بد جلوه داده باشیم. وقتی بشود به سادگی با رسول خدا(ص) یا امیرالمؤمنین(ع) صحبت کرد و انتقاد کرد بی‌شک در مورد دیگر رهبران که غیرمعصوم هستند به طریق اولی می‌شود صحبت کرد و پیشنهاد و انتقاد و نصیحت کرد. اگر این مانع ذهنی برداشته بشود راه هموارتر می‌شود.

نکتهٔ دوم: هرچه مشارکت فضلای جوان و مجتهدان متجزی و مطلق در انتخابات بیشتر باشند انتخابات گرم‌تری خواهیم داشت و هرچه تنور انتخابات گرم‌تر باشد اقتدار نظام بالاتر می‌رود. بعد از دوم خرداد که بیش از ۳۰ میلیون نفر شرکت‌کننده داشتیم دنیا حسابی دیگر برای ما باز کرد و فهمیدند که جمهوری اسلامی پشتوانهٔ بسیار عظیم مردمی دارد و به این نظام باید به دیدهٔ احترام نگریست. اگر ما بتوانیم انتخابات خبرگان را بگونه‌ای برگزار کنیم که از این سی و هشت میلیونی که واجد شرایط هستند حدود ۳۵ میلیون نفر یا چیزی در این حدود شرکت بکنند قطعاً اقتدار مقام رهبری که مقام بالاتر از مقام ریاست جمهوری است بیشتر تضمین خواهد شد و مردم با مشارکت خودشان و همبستگی بیشتری را با نظام احساس خواهند کرد. این شور حماسی حاصل نمی‌شود مگر این‌که گزینه‌ها را هرچه‌قدر بیشتر بالاتر ببریم و به ازاء هریک نماینده ۵ نفر ثبت‌نام بکنند و

تأیید صلاحیت بشوند و شورای نگهبان هم باید با توجه به مصلحت نظام سعهٔ صدر بیشتری به‌خرج بدهد و مطمئن باشند که مردم جز خیر و صلاح نظام خودشان را نمی‌خواهند و همان‌طور که امام(ره) فرمودند میزان رأی مردم است، مردم را باور کنیم. مردم به هرکس رأی دادند به او احترام بگذاریم و نخواهیم به‌جای مردم تصمیم بگیریم. تأکید می‌کنم هیچ شخص و نهادی حق ندارد به‌جای مردم تصمیم بگیرد. مردم آنقدر رشید و بالغ هستند که صلاح خودشان را بدانند و در محدودهٔ قانون حرکت کنند.

خبرگان در ترازو[1]

بررسی کارنامهٔ شانزده‌سالهٔ مجلس خبرگان رهبری

مجلس خبرگان رهبری از موضوعات مستحدث است که از سال ۱۳۵۸ پس از ورود ولایت فقیه، وارد فضای سیاسی، حقوقی و فقهی جامعه ما شد. این موضوع جدید احکام تازه‌ای را با خود به ارمغان آورد. دربارهٔ این حکم و موضوع کمتر بحث شده و به عللی در هاله‌ای از ابهام و رازآلودی نهاده شده است. علی‌رغم اهمیت فراوان این نهاد قانونی، از تمام نهادهای قانون اساسی کمتر مورد بررسی، تحلیل و نقد واقع شده است. این مختصر کوششی است در راه معرفت بیشتر مجلس خبرگان رهبری. ابتدا به جایگاه و وظایف خبرگان در قانون اساسی و مصوبات خبرگان می‌پردازیم، سپس عملکرد شانزده‌سالهٔ خبرگان را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

۱. جایگاه و وظایف خبرگان در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مجموعاً پنج وظیفه برای خبرگان رهبری تعیین شده است، این پنج وظیفه عبارت است از:

اوّل: انتخاب رهبری (اصل ۱۰۷ ق. ۱.)

دوّم: برکناری رهبری (اصل ۱۱۱ ق. ۱.)

سوّم: قانونگذاری در امور مربوط به وظایف خبرگان (اصل ۱۰۸ ق. ۱.)

چهارم: نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری (مصوبهٔ خبرگان در اجرای اصل ۱۱۱ ق. ۱.)

پنجم: عضویت در شورای بازنگری قانون اساسی (اصل ۱۷۷ ق. ۱.)

در توضیح وظایف پنجگانهٔ مجلس خبرگان رهبری به تفکیک وظایف می‌توان چنین گفت:

۱ـ۱. انتخاب رهبری

در اصل ۱۰۷ قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ دو طریق برای تعیین رهبری پیش‌بینی شده بود: اوّل: انتخاب مستقیم از طرف اکثریت قاطع مردم، دوّم: انتخاب غیرمستقیم به واسطهٔ خبرگان منتخب مردم. در بازنگری قانون اساسی ۱۳۶۸، طریق انتخاب مستقیم، منحصر در رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی امام خمینی قدس سره‌الشریف شد، لذا تعیین رهبران بعدی جمهوری اسلامی ایران در انتخاب غیرمستقیم به واسطهٔ خبرگان منتخب مردم منحصر گشت. از آنجا که مطابق قانون

---

۱. تهران، ۱۸ شهریور ۱۳۷۷. روزنامهٔ *ایران*، ۹، ۱۰ و ۱۱ اسفند ۱۳۷۷.

اساسی، رهبر از اختیارات بسیار وسیعی برخوردار است، انتخاب و تعیین وی از اهمیت بالایی برخوردار است. مقامات سه رکن ادارهٔ کشور یعنی نیروهای نظامی و انتظامی، سازمان صدا و سیما و قوهٔ قضاییه مستقیماً از طرف رهبر منصوب می‌شوند. مصوبات وکلای مردم در قوهٔ مقننه بدون تأیید فقهای شورای نگهبان که منصوب رهبر هستند فاقد اعتبار قانونی است. به‌علاوه مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز منصوب مقام رهبری است. اگرچه رئیس‌جمهور با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود اما اعتبار قانونی وی به تنفیذ رهبری است، به‌علاوه او مجری سیاستهای کلی نظام است که توسط رهبری تعیین می‌شود. بنابراین واضح است که بیش از ۷۵٪ اختیارات لازم برای ادارهٔ جامعه قانوناً به‌عهدهٔ مستقیم رهبری است. انتخاب رهبری یعنی تصمیم‌گیری برای کلان‌ترین امور جامعه در درازمدت. انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی یا رئیس‌جمهور یکی از حیث اختیارات بسیار محدود و دیگری از حیث محدودیت زمانی ــ چهارسال ــ به هیچ‌وجه با انتخاب رهبر از سوی خبرگان قابل مقایسه نیست. چراکه اولاً اختیارات مستقیم یا غیرمستقیم رهبر تمامی حوزهٔ امور عمومی را شامل می‌شود، ثانیاً برای زمامداری رهبر در قانون محدودیت زمانی پیش‌بینی نشده است. براین اساس انتخاب رهبری از سوی خبرگان یعنی تعیین تکلیف تمامی حوزهٔ عمومی و این به‌معنای مشخص‌کردن مهمترین مقام جمهوری اسلامی با گسترده‌ترین اختیارات است. تعیین رهبر از سوی خبرگان در سه حالت اتفاق می‌افتد: اوّل: فوت، دوّم: استعفاء، سوم: عزل رهبر قبلی. (اصل ۱۱۱ ق. ۱.)

۲ـ۱. برکناری رهبری

در اصل ۱۱۱ قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ دو صورت برای برکناری رهبری پیش‌بینی شده بود، در بازنگری سال ۱۳۶۸، این صور به سه صورت افزایش یافت. با عنایت به این‌که صورت دوّم به دو گونه امکان بروز دارد، مجموعاً می‌توان چهار صورت برای برکناری قانونی رهبر تصور کرد:

صورت اوّل: ناتوانی از انجام وظایف قانونی. این ناتوانی در سه حالت رخ می‌دهد:

یک: کبر سن، دو: ابتلاء به بیماری لاعلاج مانع از انجام وظایف، سه: موانع قسری از قبیل اسیرشدن و ربوده‌شدن طولانی‌مدت.

صورت دوّم: از دست‌دادن یکی از شرائط قانونی رهبری. با توجه به این‌که شرائط رهبری در اصول پنجم و صدونهم به سه دسته تقسیم شده، فقدان شرایط نیز در سه حالت متصوّر است: یک: از دست‌دادن صلاحیت علمی افتاء به‌واسطهٔ از دست‌دادن حافظه و مشاعر. دو: از دست‌دادن عدالت و تقوا به‌واسطهٔ ارتکاب معصیت. سه: از دست‌دادن بینش صحیح سیاسی اجتماعی، تدبیر و مدیریت که سوءتدبیر و سوءمدیریت نشانه و امارهٔ آن است.

صورت سوم: به عرصه‌رسیدن فرد یا افراد با صلاحیت‌تر از رهبر منتخب. در اصل ۱۰۷ قانون اساسی «اعلمیت به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی، مقبولیت عامه، واجدیت برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل ۱۰۹» از جمله مرجحات در انتخاب

رهبری شمرده شده است. در زمان انتخاب رهبر بی‌شک خبرگان با توجه به ملاکهای فوق بافضیلت‌ترین و باکفایت‌ترین فرد را به رهبری برمی‌گزینند، اما اگر هر زمان ــ یا حداقل در آغاز هر دورهٔ هشت‌سالهٔ مجلس خبرگان ــ احراز کردند که فرد یا افراد دیگری در یکی از صفات فوق بر رهبر منتخب برتری یافته است موظفند فرد مفضول را برکنار کرده، فرد افضل را به رهبری انتخاب کنند. هیچ تضمینی ندارد که فردی که ده‌سال پیش باکفایت‌ترین و افضل افراد واجد شرائط بوده، دائماً چنین بماند و احدی بر او برتری نیابد.

صورت چهارم: معلوم شود رهبر منتخب از آغاز فاقد بعضی از شرائط بوده است و خبرگان در تشخیص شرائط و انتخاب وی اشتباه کرده‌اند، این صورت نیز دو حالت می‌تواند داشته باشد: اوّل معلوم شود که رهبر منتخب از آغاز صلاحیت علمی افتاء یا عدالت یا تدبیر و مدیریت را فاقد بوده است. دوّم: معلوم شود که اگرچه رهبر منتخب فی‌الجمله واجد شرائط بوده است، اما از آغاز فرد یا افراد دیگر اعلم بر وی در احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی، یا دارای مقبولیت عامهٔ بیشتر یا واجد برجستگی خاص در صفات رهبری بوده‌اند و در انتخاب ملاکهای قانونی درست تطبیق نشده است.

براساس اصل ۱۱۱ قانون اساسی، تشخیص موارد چهارگانهٔ فوق به‌عهدهٔ خبرگان منتخب مردم است، به‌عبارت دیگر برکناری یا عزل رهبر به تفصیل فوق توسط خبرگان صورت می‌گیرد.

۳ـ۱. قانونگذاری در امور مربوط به وظایف خبرگان

اصل ۱۰۸ قانون اساسی، «وضع قانون مربوط به تعداد، شرائط، کیفیت انتخاب و آیین‌نامه داخلی جلسات خبرگان برای دورهٔ اوّل را به‌عهدهٔ فقهای شورای نگهبان گذاشته که باید به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد. اما از دورهٔ دوم به بعد تغییر و تجدیدنظر در این قانون و تصویب سایر مقرّرات مربوط به وظایف خبرگان در صلاحیت خود آنهاست.» با تأمل در این اصل قانون اساسی نکات ذیل به‌دست می‌آید.

یک: قانون اساسی غیر از مجلس شورای اسلامی، در حوزهٔ وظایف و امور مربوط به خبرگان، مجلس خبرگان را به‌عنوان قانونگذار به‌رسمیت شناخته است.

دو: در حوزهٔ یادشده، مجلس خبرگان هم مقنّن و هم مجری است.

سه: قوانین مصوب خبرگان نیازی به تصویب رهبر ندارد. حال آنکه قانون مصوب شورای نگهبان نیازمند تصویب رهبر است.

چهار: مجلس خبرگان رهبری تنها نهاد قانونی مستقل از رهبری است. تمامی نهادهای پیش‌بینی‌شده در قانون اساسی یا منصوب رهبر هستند یا اگر منتخب مردمند محتاج تنفیذ رهبر یا تصویب شورای نگهبانِ منصوب رهبر هستند. حال آنکه مجلس خبرگان رهبری برای ایفای وظایف بسیار خطیر انتخاب، عزل و نظارت بر رهبری می‌باید مستقل از رهبری باشد. در غیراین‌صورت فلسفهٔ وجودی آن از بین می‌برد.

نمی‌توان گفت مصوبات مجلس خبرگان رهبری می‌باید جهت عدم مغایرت با موازین اسلامی،

طبق عموم اصل چهارم قانون اساسی از تأیید شورای نگهبان بگذرد، زیرا: اولاً چنین الزامی استقلال لازم جهت ایفای وظایف خبرگان را مخدوش می‌سازد. لازم‌آمدن چنین خدشه‌ای خود قرینهٔ عقلیهٔ عدم شمول اصل چهارم نسبت به مصوبات مجلس خبرگان است. ثانیاً: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پس از بررسی نهایی مجلس خبرگان متشکل از نمایندگان مردم با همه‌پرسی مردم اعتبار قانونی یافت. در حالی که شرط عضویت در مجلس خبرگان قانون اساسی اجتهاد نبود. هیچیک از اصول قانون اساسی تنفیذ رهبر را شرط اعتبار قانون اساسی اعلام نکرده است، اگر اصل قانون اساسی برای اسلامیت و عدم مغایرت با شرع نیازمند تنفیذ رهبر نباشد، قانون مصوب خبرگان که از دو حیث قلمرو و محدودیت به اصول قانون اساسی، محدودتر از قانون اساسی است به طریق اولیٰ نیازمند شورای نگهبانِ منصوب رهبر نخواهد بود. به‌فرمودهٔ مرحوم میرزای نائینی در «تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة» وجود بعضی مجتهدین در میان وکلای ملت برای رعایت اسلامیت قوانین کافی است. و بدون تردید حتی بدون الزام شرط اجتهاد در میان خبرگان منتخب مردم مسلمان همواره تعداد قابل توجهی مجتهد وجود خواهد داشت.

۴ـ۱. نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری

اصلاحیهٔ اصل ۱۰۸ در کمیسیون اوّل شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ این‌گونه تصویب شده بود: «به‌منظور نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری و اجرای اصل ۱۰۷ و ۱۱۱ و انجام سایر وظایف در این قانون، تعدادی از مجتهدین عادل و آگاه به زمان که دارای قدرت تشخیص و احراز شرائط و صفات رهبری باشند با رأی مستقیم و مخفی مردم به‌عنوان خبرگان انتخاب می‌شوند. تشخیص صلاحیت داوطلبان مجلس خبرگان به‌عهدهٔ فقهای شورای نگهبان است. دورهٔ نمایندگی مجلس خبرگان ۸ سال است. انتخابات هر دوره باید پیش از پایان دورهٔ قبل برگزار شود، به‌طوری که کشور در هیچ زمانی بدون مجلس خبرگان نباشد. [صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، جلسهٔ ۳۱ صفحهٔ ۱۲۵۹] این اصل پس از بحث و گفتگوهای فراوان به تصویب شورای بازنگری قانون اساسی نرسید [همان، ص ۱۲۷۵]. شورا صرفاً عبارت «تصویب سایر مقررات مربوط به وظایف خبرگان» را به اصل ۱۰۸ مصوب ۱۳۵۸ اضافه کرد. در اصل مصوب کمیسیون چهار نکته بود که هیچکدام در نهایت به متن قانون اساسی راه نیافت:

۱. نظارت خبرگان بر حسن انجام وظایف رهبری، ۲. شرط اجتهاد خبرگان، ۳. تشخیص صلاحیت داوطلبان مجلس خبرگان از سوی فقهای شورای نگهبان، ۴. محدودیت دورهٔ نمایندگی مجلس خبرگان به ۸ سال. سه نکتهٔ اخیر به‌ترتیب مادهٔ ۳، تبصرهٔ ۱ ماده ۳، مادهٔ ۵ «قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی مجلس خبرگان رهبری مربوط به اصول ۵، ۱۰۷ و ۱۰۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» بود که در تاریخ ۱۳۵۹/۷/۱۰ از طرف فقهای شورای نگهبان تنظیم و به تصویب نهایی امام‌خمینی رسیده بود و در دورهٔ دوم نیز به تصویب خبرگان رسید. نکتهٔ اوّل یعنی نظارت خبرگان بر حسن انجام وظایف رهبری نیز ماده ۱ تا ۱۹ «آیین‌نامه داخلی مجلس خبرگان مربوط به

اصل ۱۱۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» است که مصوّب مجلس خبرگان دورهٔ اول می‌باشد. بنابراین اگرچه هیچیک از چهار نکتهٔ اصل فوق به متن قانون اساسی راه نیافت، اما هر چهار نکته عیناً در قانون مصوب مجلس خبرگان رهبری مندرج است. بنابراین «نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری» قانوناً از وظایف مجلس خبرگان رهبری است.

لذا رهبر، هم منتخب خبرگان است، هم در برابر خبرگان مسئول است، و هم توسط خبرگان قابل استیضاح و عزل است. حال آنکه رئیس‌جمهور اگرچه در برابر مجلس شورای اسلامی مسئول، قابل استیضاح و عزل است، اما نه از سوی مجلس شورای اسلامی انتخاب می‌شود و نه برکناری وی منحصراً از سوی مجلس شورای اسلامی است. لذا قدرت مجلس خبرگان بر رهبر به‌مراتب از قدرت مجلس شورای اسلامی بر رئیس‌جمهور بیشتر است. چراکه آنچنانکه گذشت قدرت قانونی رهبر چندین برابر اختیارات قانونی رئیس‌جمهور است، بدیهی است قانونگذار، نظارت گسترده‌تری بر چنین مقام مقتدری پیش‌بینی کرده باشد. مجلس خبرگان برای ایفای وظیفهٔ قانونی نظارت بر رهبری حق بررسی و تحقیق و تفحص در کلیهٔ امور مرتبط با رهبری را دارد. خبرگان می‌توانند در موارد مقتضی از رهبر در خصوص عملکرد وی سؤال کنند، و رهبر موظف به پاسخ و دفاع از خود است. نظارت خبرگان، همهٔ نهادهای وابسته به رهبری را نیز شامل می‌شود.

۵ـ۱. عضویت در شورای بازنگری قانون اساسی

اصل ۱۷۷ قانون اساسی برای اصلاح یا تتمیم قانون اساسی، شورای بازنگری قانون اساسی متشکل از نه گروه پیش‌بینی کرده است. گروه پنجم این شورا، «پنج‌نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری» هستند که حدود ۷٪ اعضای این شورا را تشکیل می‌دهند. از این رو خبرگان در اصلاح قانون اساسی نیز سهیم هستند.

بنابراین مجلس خبرگان رهبری مقتدرترین نهادِ شورایی قانون اساسی است که انتخاب برکناری و نظارت بر مقتدرترین نهادِ فردیِ قانون اساسی ــ یعنی رهبری ــ را به‌عهده دارد. به‌عبارت دیگر، خبرگان رهبری مقتدرترین نهاد قانونی کشور است.

۲. بررسی و نقد عملکرد شانزده‌سالهٔ مجلس خبرگان رهبری

جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۱ فاقد مجلس خبرگان رهبری بوده است. انتخابات دورهٔ اول خبرگان رهبری در تاریخ ۱۹ آذر ۱۳۶۱ برگزار شد. تاریخ جلسهٔ افتتاحیهٔ آن ۲۳ تیر ۱۳۶۲ می‌باشد. در ۱۶ مهر ۶۹ انتخابات دورهٔ دوّم خبرگان رهبری برگزار شد و تاریخ اولین اجلاسیهٔ آن اول اسفند ۱۳۶۹ می‌باشد. متأسفانه نه مصوبات خبرگان رهبری به‌طور کامل منتشر شده، نه در ضمن مجموعهٔ قوانین موضوعهٔ کشور منعکس شده، نه مشروح مذاکرات اجلاسیه‌های آن در اختیار افکار عمومی قرار گرفته است. لذا بررسی و درنتیجه نقد عملکرد دو دورهٔ پست‌سر گذاشتهٔ آن به‌طور کامل میسر نیست. اما از مجموعهٔ اطلاعات محدودی که از این مجلس محترم تاکنون منتشر شده است رئوس اقدامات آن قابل استخراج است.

۱ـ۲. رئوس عملکرد دور اوّل مجلس خبرگان رهبری (۶۲ـ۱۳۶۹)

اوّل: اصلاح «قانون انتخابات مجلس خبرگان رهبری و آیین‌نامه داخلی آن مربوط به اصول ۵ و ۱۰۷ و ۱۰۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» مصوب ۱۰ مهر ۱۳۵۹ فقهای شورای نگهبان (و تغییرات مورخ ۸اردیبهشت، ۱۲ مرداد و ۱۳ آبان ۱۳۶۱ شورای نگبهان) در تاریخ ۲۴ و ۲۵ تیر ۱۳۶۹ در هشتمین اجلاسیهٔ سالیانهٔ دورهٔ اوّل. این اصلاح منحصر در سه مورد است:

۱. اصلاح مادهٔ ۱ و تبصرهٔ ذیل آن که مربوط به تعداد خبرگان با توجه به افزایش جمعیت و استانهای جدید کشور است.

۲. اصلاح بند ب و تبصره‌های ۱ و ۲ مادهٔ ۳

در قانون مصوب شورای نگهبان این سه مورد به‌شرح ذیل بود.

ماده ۲ (قدیم): خبرگان منتخب مردم باید دارای شرائط زیر باشند: ب: آشنایی کامل به مبانی اجتهاد با سابقهٔ تحصیل در حوزه‌های علمیهٔ بزرگ در حدی که بتوانند افراد صالح برای مرجعیت و رهبری را تشخیص دهند.

تبصرهٔ ۱: تشخیص واجد بدون شرائط با گواهی سه‌نفر از استادان معروف درس خارج حوزه‌های علمیه می‌باشد.

تبصرهٔ ۲: کسانی که رهبر صریحاً و یا ضمناً اجتهاد آنان را تأیید کرده است و کسانی که در مجامع علمی و یا نزد علمای بلد خویش شهرت به اجتهاد دارند نیازمند به ارائهٔ گواهی مذکور نمی‌باشند.

براساس مصوبهٔ خبرگان رهبری در آخرین اجلاسیهٔ دورهٔ اوّل، و پس از رحلت امام خمینی(ره):

«مادهٔ ۳: خبرگان منتخب مردم باید دارای شرائط زیر باشند: ب: اجتهاد در حدی که قدرت استنباط بعضی مسائل فقهی را داشته باشند و بتوانند ولی فقیه واجد شرائط رهبری را تشخیص دهند.

تبصرهٔ ۱: مرجع تشخیص دارابودن شرائط فوق، فقهای شورای نگهبان قانون اساسی می‌باشند.

تبصرهٔ ۲: کسانی که رهبر معظم انقلاب ــ صریحاً یا ضمناً ــ اجتهاد آنها را تأیید کرده باشد، از نظر علمی نیاز به تشخیص فقهای شورای نگهبان نخواهد داشت.»

خلاصهٔ تغییر در مادهٔ ۳ به این قرار است:

	قانون مصوب شورای نگهبان (۱۳۵۹)	قانون مصوب مجلس خبرگان (تیر ۱۳۶۹)
بند ب	شرط خبرگان: اجتهاد مطلق	شرط خبرگان: اجتهاد متجزّی
تبصرهٔ ۱	مرجع تشخیص شرائط: گواهی سه‌نفر از استادان معروف درس خارج	مرجع تشخیص شرائط: فقهای شورای نگهبان
تبصره ۲	کسانی که در مجامع علمی و یا نزد علمای بلد خویش شهرت به اجتهاد دارند نیازمند به ارائهٔ گواهی اجتهاد نمی‌باشند.	[حذف شد]

۳. اصلاح مادهٔ ۸ و تبصرهٔ آن. براساس مادهٔ ۷ مصوبهٔ شورای نگهبان و اصلاحیهٔ بعدی آن توسط خود شورا: «خبرگان با اکثریت مطلق آراء شرکت‌کنندگان انتخاب می‌شوند.»

براساس مصوبهٔ مجلس خبرگان: «مادهٔ ۸: خبرگان با اکثریت نسبی آرای شرکت‌کنندگان انتخاب می‌شوند. تبصره: در صورتی‌که تعدد آرای دو یا چند نفر، مساوی باشد و به همهٔ آنان نیاز نباشد، نماینده یا نمایندگان مورد لزوم، با قرعه معین می‌شود.» ضمناً خبرگان رهبری، کمیسیون تبیین و بررسی قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی را برای اجرای اصل ۱۰۸ قانون اساسی تأسیس کرد.

دوّم: تنظیم و تصویب آیین‌نامه خبرگان رهبری درخصوص اجرای اصل ۱۰۷ و ۱۰۹» مصوّب ۲۷ تیر ۱۳۶۲، اجلاسیهٔ اوّل، مطابق این آیین‌نامه: «به‌منظور آمادگی خبرگان برای اجرای اصل ۱۰۷ و شناخت حدود و شرائط مذکور در اصل ۱۰۹ قانون اساسی کمیسیونی مرکب از ۱۵ نفر از نمایندگان تشکیل می‌شود تا دربارهٔ همهٔ مسائل مربوطه تحقیق کند و دربارهٔ همهٔ کسانی که در مظان رهبر قرار دارند بررسی به‌عمل آورد تا مورد استفادهٔ بررسی خبرگان واقع شود. تبصره: گزارش کمیسیون دربارهٔ اشخاص محرمانه تلقی شده، به‌صورت اسناد طبقه‌بندی شده حفاظت می‌کرد و بدون تصمیم مجلس خبرگان در اختیار دیگری قرار نمی‌گیرد مگر مقام رهبری که عنداللزوم کمیسیون به اطلاع معظم‌له می‌رساند.»

سوّم: تنظیم و تصویب آیین‌نامه خبرگان رهبری در خصوص اصل ۱۱۱ قانون اساسی.

در مادهٔ ۱ این آیین‌نامه آمده است: «به منظور اجرای اصل ۱۱۱ قانون اساسی، خبرگان با اکثریت مطلق آراء در مرحلهٔ اوّل، و در صورت عدم تحصیل اکثریت مطلق با اکثریت نسبی در مرحلهٔ دوم از میان اعضای خود، «هیئت تحقیقی» را مرکب از ۷ نفر برای مدت ۲ سال با رأی مخفی انتخاب می‌کند تا به وظایف مذکور در این قانون عمل نماید.» مطابق تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۱ «افراد هیئت باید فراغت کافی برای انجام وظایف محوّله داشته باشند و شاغل سمتهای اجرائی و قضایی از جانب مقام رهبری نبوده و از بستگان نزدیک به وی نیز نباشند». «هیئت تحقیق موظف است پس از بررسی و تحقیق در مورد مسائلی که در رابطه با اصل ۱۱۱ پیش آمده گزارشهای لازم را به هیئت رئیسه (ماده ۵)، و در صورت مصلحت در اختیار نمایندگان دهد» (ماده ۶). «در صورت بررسی و ضرورت هیئت رئیسه در اولین فرصت اقدام به تشکیل جلسهٔ خبرگان می‌نماید» (ماده ۷). «جلسات خبرگان در این خصوص سرّی است» (ماده ۸). «پس از ارائهٔ گزارش تحقیق به مجلس خبرگان» (ماده ۹) «مقام رهبری درخصوص گزارش ارائه‌شده حق دفاع از خود را خواهد داشت» (مادهٔ ۱۰). «نصاب لازم در تشخیص موضوع و عمل به اصل ۱۱۱ آراء $\frac{2}{3}$ نمایندگان منتخب می‌باشد» (مادهٔ ۱۱). «هرگاه رهبر به تشخیص خبرگان از انجام وظایف رهبری ناتوان شود از مقام خود برکنار می‌شود» (مادهٔ ۱۲). «هیئت تحقیق موظف است با هم‌آهنگی مقام رهبری به تشکیلات اداری آن مقام توجه داشته و با آن مقام در جلوگیری از دخالت عناصر نامطلوب در تشکیلات مذکور مساعدت نماید.» (مادهٔ ۱۹).

هیئت تحقیق پس از تصویب مقررات آن، آغاز به کار کرد.

چهارم: تأسیس دبیرخانهٔ دائمی مجلس خبرگان در قم.

وظایف دبیرخانه از جمله عبارت است از: ۱. امور جاری مربوط به اجلاسیه‌های خبرگان و تهیه و تنظیم دستور کار اجلاسیه‌ها ۲. ضبط و بایگانی مشروح مذاکرات خبرگان و چاپ و توزیع آنها، ۳. تنظیم امور مربوط به کمیسیونها.

پنجم: برگزاری اجلاسیه‌های سالیانهٔ فوق‌العاده.

دورهٔ اوّل مجلس خبرگان با برگزاری هشت اجلاس سالیانه که اولین آن تیر ۶۲ و آخرین آن تیر ۱۳۶۹ بود (برابر مادهٔ ۱۹ آیین‌نامه) هرسال به مدت ۲ روز اجلاس عمومی داشته است.

ضمناً این مجلس ظاهراً سه اجلاس فوق‌العاده نیز برگزار کرده است. مطابق مادهٔ ۲۰ قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی مجلس خبرگان «در مواردی که هیئت رئیسه لازم بداند، یا ده‌نفر از اعضاء کتباً پیشنهاد کنند، اجلاسیهٔ فوق‌العاده تشکیل می‌شود.» نخستین اجلاسیهٔ فوق‌العادهٔ دورهٔ اول مجلس خبرگان در آبان‌ماه ۱۳۶۴ و دومین اجلاسیهٔ فوق‌العاده بلافاصله پس از رحلت امام خمینی(ره) یعنی در ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ و اجلاسیهٔ فوق‌العادهٔ سوّم پس از انتخابات بازنگری قانون اساسی مرداد ۱۳۶۸ برگزار شد. بنابراین ظاهراً دورهٔ اوّل مجلس یازده اجلاسیهٔ عمومی اعم از سالیانه و فوق‌العاده داشته است، که در دنبال، به مصوبات منتشرشدهٔ آن اشاره می‌شود.

ششم: تشکیل کمیسیون امور محاسبات، بودجه و امور عمومی مجلس خبرگان رهبری.

جهت تنظیم و پشتیبانی و تدارک امور جاری مجلس خبرگان به لحاظ اقتصادی کمیسیونی با عنوان فوق تشکیل شده، آغاز به‌کار نموده است.

هفتم: تصویب مادهٔ واحده در مورد رهبری آینده.

مجلس خبرگان در نخستین اجلاسیهٔ فوق‌العادهٔ خود با اکثریت $\frac{۲}{۳}$ آراء در تاریخ ۱۹ آبان ۱۳۶۴ مادهٔ واحد ذیل را تصویب کرد: «حضرت آیت‌الله منتظری دامت برکاته در حال حاضر مصداق منحصر به فرد قسمت اوّل از اصل ۱۰۷ قانون اساسی است و مورد پذیرش اکثریت قاطع مردم برای رهبری آینده می‌باشد، و مجلس خبرگان این انتخاب را صائب می‌داند.»

به‌دنبال اعلام عدم آمادگی حضرت آیت‌الله منتظری در هفتم فروردین ۱۳۶۸، حضرت امام‌خمینی قدس‌سره در پاسخ نوشتند: «همانطور که نوشته‌اید رهبری نظام جمهوری اسلامی کار مشکل و مسئولیت سنگین و خطیری است که تحملی بیش از طاقت شما می‌خواهد و به همین جهت، هم شما و هم من از ابتدا با انتخاب شما مخالف بودیم و در این زمینه هردو هم مثل هم فکر می‌کردیم، ولی خبرگان به این نتیجه رسیده بودند و من هم نمی‌خواستم در محدودهٔ قانونی آنها دخالت کنم، از این‌که عدم آمادگی خود را برای پست قائم‌مقامی رهبری اعلام کرده‌اید، پس از قبول، صمیمانه از شما تشکر می‌کنم.» (۱۳۶۸/۱/۸، **صحیفهٔ نور**).

هشتم: انتخاب دومین رهبر جمهوری اسلامی ایران.

به‌دنبال ارتحال بنیانگذار جمهوری اسلامی امام خمینی قدس‌سره‌الشریف در تاریخ ۱۴ خرداد

۱۳۶۸، مجلس خبرگان رهبری در اجلاسی فوق‌العاده در همان روز با اکثریت آراء حجت‌الاسلام والمسلمین سیدعلی حسینی خامنه‌ای را به‌عنوان دومین رهبر جمهوری اسلامی ایران انتخاب کرد.

نهم: تأیید مجدد دومین رهبر جمهوری اسلامی پس از بازنگری قانون اساسی.

در زمان ارتحال امام خمینی(ره) شورای بازنگری قانون اساسی هنوز کار خود را به پایان نبرده بود، لذا جامعه براساس قانون اساسی سال ۱۳۵۸ اداره می‌شد. از آنجا که در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ در اصل ۱۰۷، مرجعیت از شرائط رهبری شمرده شده بود، و رهبر منتخب خبرگان در زمان انتخاب فاقد شرط یادشده بود، براین اساس پس از همه‌پرسی بازنگری قانون اساسی در ۶ مرداد ۱۳۶۸، مجلس خبرگان رهبری با فاصلهٔ کوتاهی در اجلاسیهٔ فوق‌العاده‌ای برای رفع برخی شبهات مجدداً رهبری آیت‌الله سیدعلی حسینی خامنه‌ای را مورد تأیید قرار داد.

به‌هرحال عملکرد دوروزهٔ اوّل مجلس خبرگان به شکل ذیل قابل خلاصه است.

۱. تنظیم، تصویب و اصلاح قوانین مرتبط با خبرگان شامل مواد ذیلِ اصول ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۱ قانون اساسی.

۲. پیشنهاد رهبری آینده و انتخاب دومین رهبر جمهوری اسلامی ایران آیت‌الله خامنه‌ای.

۲ـ۲. رئوس عملکرد دورهٔ دوّم مجلس خبرگان رهبری (۶۹ــ۱۳۷۷)

اوّل: تشکیل کمیسیون فعال‌ترکردن خبرگان

این کمیسیون در سالهای اخیر تأسیس شده و وظیفهٔ آن کمک به خود خبرگان و فعال‌کردن سیاستها و برنامه‌های آنان است.

دوّم: تأسیس مرکز تحقیقات علمی

یکی از مهمترین وظایف دبیرخانهٔ خبرگان انجام تحقیقات گسترده در کلیهٔ موضوعات و مسائل مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه است. در اجلاسیهٔ سال ۷۲ تأسیس این مرکز زیر نظر دبیرخانه به تصویب رسید و از سال ۷۳ آغاز به کار کرد.

سوّم: انتشار فصلنامهٔ حکومت اسلامی

دبیرخانهٔ مجلس خبرگان از پائیز ۱۳۷۵ اقدام به انتشار «فصلنامهٔ حکومت اسلامی ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام» کرد. از این مجله به‌طور مرتب تاکنون ۸ شماره منتشر شده است.

چهارم: تنظیم، تصویب و اصلاح آیین‌نامه مربوط به اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی

دورهٔ دوم مجلس خبرگان در زمینهٔ آیین‌نامه مربوط به اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی سه کار کرده است: یکی اصلاح بعضی مصوبات سابق با توجه به بازنگری قانون اساسی در اصول یادشده، و دیگری ارائهٔ تصویب مواد جدید، که هنوز به پایان نرسیده است و اتمام آن به‌عهدهٔ دورهٔ سوم مجلس خواهد بود، و سوّم: کار صغروی و بررسی و تشخیص مصادیق احتمالی به این معنا که این شرائط کلّی در چه کس یا کسانی جمع است.

پنجم: برگزاری اجلاسیه‌های عمومی سالیانه

دورهٔ دوم مجلس هرسال ۲ روز یعنی هشت اجلاس سالیانه برگزار کرده است. در این دوره نیازی به برگزاری اجلاس فوق‌العاده نیفتاد.

ششم: صدور اطلاعیه و اعلام مواضع در مناسبتهای مختلف

دبیرخانهٔ مجلس خبرگان رهبری همانند دیگر نهادها و ارگانهای رسمی کشور به مناسبتهای گوناگون بیانیه‌هایی صادر کرد که در جرائد کشور مورد اشاره قرار گرفته است.

هفتم: تشکیل جلسات هیئت تحقیق و کمیسیونهای چهارگانه

در دورهٔ دوّم کمیسیون اصل ۱۰۷ و ۱۰۹، کمیسیون تبیین و بررسی قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی (اصل ۱۰۸)، کمیسیون امور محاسبات، بودجه و امور عمومی، و کمیسیون فعال‌ترکردن خبرگان و نیز هیئت تحقیق (اصل ۱۱۱) تشکیل جلسه دادند و به بحث و تبادل‌نظر دربارهٔ وظایف محوّله پرداختند. (رجوع کنید به نمودار تشکیلات مجلس خبرگان رهبری)

عملکرد دورهٔ دوّم مجلس خبرگان به شکل ذیل قابل خلاصه است:

۱. ادامهٔ تنظیم، تصویب و اصلاح قوانین مرتبط با خبرگان.

۲. تشکیل کمیسیون فعال‌تر خبرگان، مرکز تحقیقات علمی و انتشار مجلهٔ حکومت اسلامی.

۳ـ۲. ارزیابی و نقد عملکرد شانزده‌سالهٔ مجلس خبرگان رهبری

براساس اطلاعات مختصری که از مصوبات و مذاکرات خبرگان رهبری منتشر شده است و با توجه به پنج وظیفهٔ پیش‌بینی‌شده برای خبرگان رهبری در قانون اساسی در ارزیابی نقد کارنامهٔ خبرگان، می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

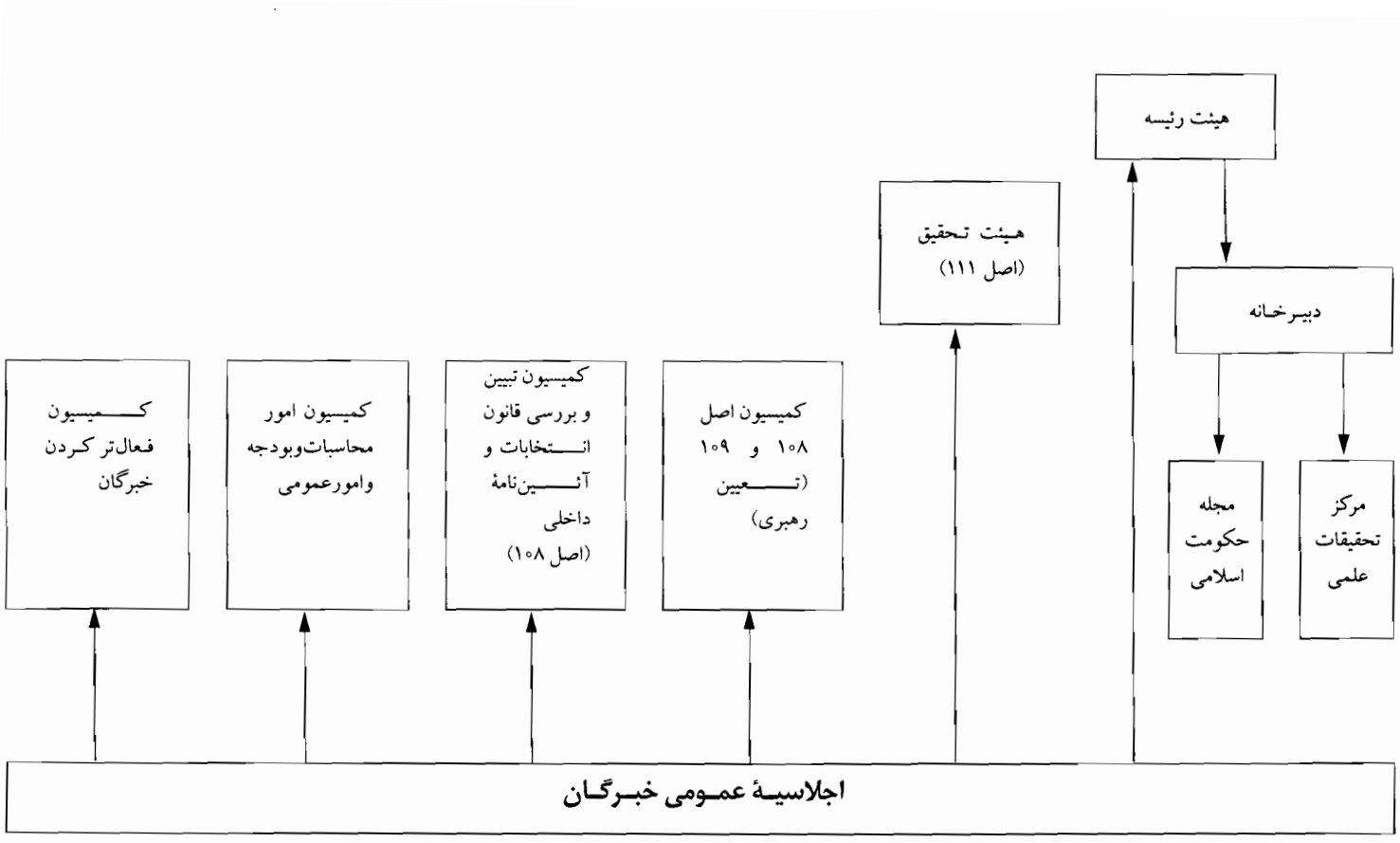
اوّل: در ایفای نخستین وظیفه یعنی انتخاب رهبری، مجلس خبرگان دورهٔ اوّل در کوتاه‌ترین زمان ممکن دومین رهبر جمهوری اسلامی ایران، آیت‌الله خامنه‌ای را برگزید و اجازه نداد حتی یک روز مملکت بدون رهبر باشد.

دوّم: قانونگذاری در امور مربوط به وظایف خبرگان مهمترین مشغلهٔ شانزده‌سالهٔ خبرگان در دورهٔ اوّل و دوّم بوده است. و موفق شده است که در طول ۱۶ سال اکثر مواد مربوط به اصول ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۱ قانون اساسی را تنظیم و تصویب نماید.

سوّم: مجلس خبرگان جهت انجام وظایف قانونی خود یک هیئت تحقیق (اصل ۱۱۱)، و دو کمیسیون تعیین رهبری (اصل ۱۰۷ و ۱۰۹) و تبیین و بررسی قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی (اصل ۱۰۸) تشکیل داده است. دو کمیسیون امور محاسبات و فعال‌ترکردن خبرگان وظیفهٔ پشتیبانی مجلس خبرگان را به‌عهده دارند. هیئت رئیسه و دبیرخانه نیز مدیریت مجلس را به‌عهده دارند.

مجلس خبرگان درحقیقت در این مدت ۱۶ ساله تشکیلات لازم برای انجام وظایف قانونی خود را ایجاد کرده است.

چهارم: مجلس خبرگان رهبری در امر اطلاع‌رسانی و آگاهی افکار عمومی از مصوبات و عملکرد خود بسیار ضعیف عمل کرده است. این مجلس تاکنون مصوبات خود را منتشر نکرده



نمودار تشکیلات مجلس خبرگان رهبری

است. مشروح مذاکرات مجلس خبرگان نیز تاکنون رسماً منتشر نشده است. هیچ منع قانونی برای انتشار قوانین مصوب خبرگان که مطابق اصل ۱۰۸ قانون اساسی از قوانین موضوعه کشور محسوب می‌شود وجود ندارد. پنهان‌کردن قانون از مردم به قداست آن نمی‌افزاید، برعکس انتشار قوانین مرتبط با مهمترین نهاد ادارهٔ کشور یعنی رهبری بر اعتماد، مشارکت و خوش‌بینی مردم نسبت به آینده می‌افزاید و باعث می‌شود به بسیاری سؤالات و ابهامها دربارهٔ نحوهٔ تعیین، نظارت و دیگر مسائل رهبری پاسخ داده شود. در دسترس‌نبودن قوانین مصوب خبرگان در مجامع حقوقی و سیاسی مشکل‌آفرین و مسئله‌ساز است. انتشار مشروح مذاکرات (جز در مواردی که قانوناً محرمانه است) به‌ویژه از حقوق مردم است. مردم حق دارند بدانند نمایندگانشان چگونه می‌اندیشند و چگونه تصمیم می‌گیرند.

مجلسی که نه مصوباتش را منتشر کرد، نه مشروح مذاکراتش را به اطلاع مردم رسانیده خود را از برکت انتقاد و ارزیابی از سوی افکار عمومی و متخصصان جامعه محروم کرده است. چرا نباید اجلاسیه‌های عمومی خبرگان ــ جز در موارد سرّی ــ از صدا و سیمای جمهوری اسلامی پخش شود؟ چرا مصوبات و قوانین خبرگان در روزنامه رسمی درج نشود؟

پنجم: مجلس خبرگان رهبری نسبت به وظیفهٔ خطیر نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری ــ براساس اطلاعات موجود ــ به‌ویژه در دورهٔ دوّم، یا اصلاً عمل نکرده یا بسیار ضعیف عمل کرده است. آیا تاکنون مجلس خبرگان از رهبر سؤالی کرده است؟ آیا تاکنون مجلس خبرگان به رهبر تذکری داده است؟ آیا تاکنون در سیاستهای اتخاذشده توسط رهبر انتقادی از سوی خبرگان صورت گرفته است؟ نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری و اعلام این نظارت به مردم نه‌تنها تضعیف رهبری و نظام نیست، بلکه برعکس تقویت رهبری و باعث استحکام نظام است. عملکرد بسیاری از نهادهای منصوب از جانب مقام رهبری از قبیل شورای سیاست‌گذاری ائمهٔ جمعه، فقهای شورای نگهبان، قوهٔ قضائیه، نیروی انتظامی، سپاه پاسداران، سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی، آستان قدس رضوی، بنیاد مستضعفان در دههٔ اخیر مورد سؤال و ابهامات جدی است. آیا مجلس خبرگان بر عملکرد این نهادها تاکنون نظارت داشته است؟ آیا برای اصلاح عملکرد آنها تاکنون تذکری به مقام رهبری داده است؟ دربارهٔ موضعگیری دفتر مقام رهبری در انتخابات دورهٔ پنجم مجلس شورای اسلامی و دورهٔ هفتم انتخابات ریاست جمهوری سؤالات و شبهاتی بسیار جدّی در سطح جامعه مطرح است. مجلس خبرگان دورهٔ دوّم در این زمینه چه اقدامات نظارتی، ارشادی، مشورتی و اصلاحی داشته است؟

اقتدار رهبری در گرو نظارت منضبط و دقیق خبرگان است. هرنوع اهمال، سستی و تعارف مجلس خبرگان در انجام وظیفهٔ قانونی نظارت بر رهبری زیانهای جبران‌ناپذیر ملی درپی دارد.

ششم: یکی از اقدامات قابل انتقاد مجلس خبرگان تغییر تبصرهٔ ۱ و حذف بخشی از تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۳ قانون انتخابات مجلس خبرگان است. اجتهاد خبرگان دور اوّل با گواهی سه‌نفر از اساتید

معروف درس خارج، شهرت در مجامع علمی و نزد علمای بلد احراز شد. اجلاسیهٔ هشتم دورهٔ اول خبرگان پس از وفات امام، در تیر ۶۸ فقهای شورای نگهبان را مرجع تشخیص شرائط داوطلبان مجلس خبرگان قرار داد. در بین خبرگان دور اوّل از نمایندگانِ سلیقه‌های مختلف سیاسی نشانی بود. اما در اثر تغییر یادشده و با تنگ‌نظری شورای محترم نگهبان در دورهٔ دوّم خبرگان، مجلسی یک‌دست و تک‌صدایی را نتیجه داد. اکثریت قریب به اتفاق پذیرفته‌شدگان از یک سلیقهٔ خاص بودند. انتخابات دورهٔ دوّم مجلس خبرگان سردترین انتخابات تاریخ جمهوری اسلامی ایران بوده است و مشارکت مردمی در آن در پائین‌ترین سطح قرار داشته است. فقهای شورای نگهبان منصوب رهبرند. منصوبین رهبر نمی‌توانند مرجع تشخیص صلاحیت خبرگانی باشند که انتخاب، نظارت و عزل رهبر را به‌عهده دارند. «شبههٔ دور» در این زمینه وارد است. حاصل این قانون و عملکرد مضیق فقهای شورای محترم نگهبان در دورهٔ دوّم مجلس خبرگان این تلقی عمومی شده است که حضرات آقایان سالی دو روز جمع می‌شوند و در فضائل و مناقب مقام معظم رهبری سخن می‌رانند. این قانون و آن عملکرد و این نتیجه، استقلال مجلس خبرگان رهبری را زیر سؤال برده است. از مجلس خبرگان تحت امر نمی‌توان و نباید انتظار انجام وظایف قانونی داشت.

هفتم: مجلس خبرگان رهبری می‌باید با صفات و شرائط لازم رهبری تناظر و سنخیت داشته باشد. همچنانکه شورای نگهبان قانون اساسی از دو قسم اعضای فقیه و اعضای حقوقدان برای احراز عدم مغایرت با شرع و سازگاری با قانون اساسی تشکیل شده است، هکذا مجلس خبرگان رهبری نیز می‌باید از دو قسم اعضای مجتهد ــ برای احراز شرط اجتهاد در رهبری ــ و اعضای خبره در سیاست، حقوق، اقتصاد، مدیریت، جامعه‌شناسی و... ــ برای احراز شرط بینش سیاسی و مدیریت و ارزیابی تدبیر رهبر ــ تشکیل شود. مجلس خبرگان عهده‌دار انتخاب رهبر مدیر و مدبر و نظارت بر عملکرد وی است، اگر قرار بود مجلس خبرگان مرجع تقلید جامع‌الشرائط انتخاب کند شرط اجتهاد برای تمامی اعضای خبرگان موجه بود، اما در انتخاب و نظارت بر رهبری که مهمترین شرط آن تدبیر جامعه براساس تعالیم دین حنیف است، دو تخصص در مجلس خبرگان لازم است: یکی فقاهت، دیگری علوم اجتماعی. مجلس برآمده از فقها و مجتهدان تنها در انتخاب و نظارت در شرط اوّل خبره است. از این مجلس نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری ساخته نیست، آنچنانکه در این زمینه نیز بسیار ضعیف عمل کرده‌اند. اصلاح قانون انتخابات با گسترش خبرویت متناسب با شرائط رهبری از اقداماتی است که به تقویت و تحکیم این نهاد قانونی می‌انجامد.

امیدواریم با توجه به ارزیابی و نقد فوق، شاهد اقتدار بیشتر مجلس خبرگان رهبری در دورهٔ سوم آن باشیم، ان‌شاءالله.

فهرست منابع:

۱. ***قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران***، مصوب سال ۱۳۵۸، با اصلاحات سال ۱۳۶۸.

۲. ***مجموعهٔ قانون و آیین‌نامه و دستورالعمل اجرایی انتخابات مجلس خبرگان***، وزارت کشور، حوزهٔ معاونت سیاسی اجتماعی، دفتر انتخابات، ۱۳۷۷.

۳. ***صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران***، ۴ جلد، تهران، تیر ۱۳۶۹.

۴. ***مشروح مذاکرات مجلس خبرگان دورهٔ اول***، اجلاسیهٔ سوم تیر ۶۴ و اجلاسیهٔ فوق‌العادهٔ آبان ۶۴، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، (شمارهٔ ۳۳۳)، قم ۱۳۶۵، ۵۹۲ صفحه.

۵. ***حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران***، جلد دوم، حاکمیت نهادهای سیاسی، دکتر سیدمحمد هاشمی، مجتمع آموزش عالی قم، ۱۳۷۵.

۶. ***صحیفهٔ نور***، امام‌خمینی.

۷. ***تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله***، میرزای نائینی.

۸ ***فصلنامهٔ حکومت اسلامی***، (مجلهٔ دبیرخانهٔ مجلس خبرگان)، شماره‌های ۱ و ۸.

اعتراض به ردّ صلاحیت[1]

۱

بسمه تعالی

جمهوری اسلامی ایران تاریخ: ۷۷/۷/۴
استانداری تهران شماره: ۱۲۶۷ خ ـ س
فرمانداری تهران پیوست: ـ

آقای محسن کدیور
داوطلب نمایندگی دورهٔ سوم مجلس خبرگان در حوزهٔ انتخابیهٔ استان تهران
سلام علیکم

به استناد نامه شماره ۷۷/۲۱/۲۹۵۸ـ۱۳۷۷/۷/۲ هیأت مرکزی نظارت بر انتخابات به آگاهی می‌رساند که صلاحیت شما برای نمایندگی مجلس خبرگان مورد تأیید فقهای شورای نگهبان قرار نگرفته است.

چنانچه نسبت به این نظریه معترض هستید می‌توانید براساس تبصرهٔ ۲ ذیل مادهٔ ۱۶ آیین‌نامه اجرائی قانون انتخابات مجلس خبرگان، ظرف سه‌روز از تاریخ این ابلاغ از فقهای شورای نگهبان تقاضای رسیدگی مجدد نمائید.

فرماندار تهران مرکز حوزهٔ انتخابیهٔ استان تهران

۲

بسمه تعالی

فقهای شورای محترم نگهبان
سلام علیکم

مطابق تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۱۶ آیین‌نامه اجرائی قانون انتخابات مجلس خبرگان، و با استناد به نامهٔ شمارهٔ ۱۲۶۷ خ. س مورخ ۱۳۷۷/۷/۴ فرمانداری تهران دائر بر عدمِ تأیید صلاحیّتِ اینجانب محسن کدیور برای نمایندگی مجلس خبرگان از سوی فقهای شورایِ نگهبان ضمن اعتراض به نظریهٔ فوق، تقاضای رسیدگی مجدّد دارم.

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، ۱۹ آبان ۱۳۷۷.

در صورت ابرام عدم تأیید صلاحیّت، خواهشمند است در مهلت قانونی پیش‌بینی‌شده در تبصرهٔ ۳ مادهٔ فوق‌الذکر، ادلّهٔ عدم صلاحیّت اینجانب را اعلام فرمائید. اعلام عمومی ادلّهٔ یادشده از طرف اینجانب بلامانع است.

محسن کدیور

۱۳۷۷/۷/۵

۳

بسمه تعالی

هیئت محترم پیگیری و نظارت بر اجرای قانون اساسی

با سلام و آرزوی توفیق، همان‌گونه که مستحضرید اینجانب محسن کدیور داوطلب نمایندگی دورهٔ سوم مجلس خبرگان در حوزه انتخابیهٔ تهران، از سوی فقهای شورای نگهبان رد صلاحیت شدم. (پیوست شمارهٔ ۱) در مهلت قانونی به نظریهٔ یادشده اعتراض و تقاضای رسیدگی مجدد و ارائهٔ ادلهٔ عدم صلاحیت کردم، (پیوست شمارهٔ ۲)، متأسفانه بعد از گذشت بیش از یک‌ماه هنوز از سوی فقهای شورای نگهبان ادلهٔ رد صلاحیت اینجانب ابلاغ نشده است. رئیس ادارهٔ انتخابات شورای نگهبان اخیراً اعلام کرده است: «شورای نگهبان برابر قانون، ادلهٔ رد صلاحیت داوطلبین نمایندگی مجلس خبرگان رهبری را، در صورت تقاضای مستقیم آنان حضوراً اعلام خواهد کرد.» (روزنامهٔ *آریا*، شنبه ۲ آبان ۷۷، صفحهٔ اول).

از آنجا که براساس عملکرد فقهای شورای نگهبان، حقوق قانونی اینجانب تضییع شده است. و مورد را از موارد تخلف از قانون اساسی می‌دانم و جز آن هیئت محترم و افکار عمومی مرجعی برای تظلّم نمی‌شناسم، نسبت به موارد ذیل اعتراض داشته، از آن هیئت محترم تقاضای پیگیری و رسیدگی دارم:

۱. چرا فقهای شورای نگهبان، ادله ردصلاحیت اینجانب را، علی‌رغم تقاضای کتبی، اعلام نکرده است؟

۲. مستند قانونی این‌که ادلهٔ رد صلاحیت تنها «حضوراً» به داوطلب اعلام خواهد شد چیست؟ اگر مراد از حضوراً «شفاهاً» است، مگر داوطلبان شفاهاً ثبت‌نام کرده‌اند، تا ادلهٔ رد صلاحیت آنان شفاهاً به ایشان ابلاغ شود؟ بعلاوه از آنجا که اعلام شفاهی نمی‌تواند مورد استناد قانونی قرار گیرد، اگر فقهای شورای نگهبان برای رد صلاحیت، ادلهٔ متقن قانونی دارند، چرا از اعلام کتبی این ادله، حداقل به خود داوطلب می‌گریزند؟ اگر این ادله خلاف واقع باشد، چگونه می‌توان به آن اعتراض کرد؟ این حق قانونی شهروند جمهوری اسلامی است که از ادلهٔ رد صلاحیت خود رسماً مطلع شود. اعلام عمومی ادلهٔ رد صلاحیت، ازطرف اینجانب بلامانع‌است. پیشاپیش ازپیگیری ومساعدت‌آن‌هیئت محترم تشکر می‌کنم.

محسن کدیور

۱۳۷۷/۸/٦

قلع و قمع ناظرین آینده، تیشه به ریشهٔ نظام[1]

۱. شورای نگهبان و جمهوریت نظام

● آیا به نظر شورای نگهبان درخصوص رد صلاحیتتان اعتراض کرده‌اید یا خیر؟

○ نه این مسئله اعتراض کرده و تقاضای بیان دلایل رد صلاحیت را داشته‌ام و همچنین ذکر کرده‌ام که از نظر من اعلام عمومی و انتشار دلایل رد صلاحیتم بلامانع است.

● این‌گونه رد صلاحیت‌ها بر مشارکت مردم در انتخابات چه تأثیری دارد؟

○ این‌گونه عملکرد در مشارکت مردم تأثیر منفی خواهد داشت، چرا که هرچه گزینه‌های انتخاب کمتر باشد، به همان میزان از شرکت مردم در انتخابات کاسته می‌شود.

الان دوباره دارد قضیه «انتخاب یک کیلو گلابی از میان یک کیلو» تکرار می‌شود. در دورهٔ قبلی مجلس خبرگان امکان گزینش ۱/۱ نسبت به یک بوده است و الان با این روند امکان گزینش ۱/۹ تا ۲ خواهد بود که فرق چندانی نکرده است؛ و انتخاب را در حقیقت به انتصاب تبدیل کرده و مجلسی شکل خواهد گرفت که از آن تنها یک صدا شنیده می‌شود. با این شیوه اگر مجلس خبرگان فعلی را برای ۸ سال دیگر هم تمدید می‌کردند فرق چندانی نداشت، چرا که الان هم این قضیه اتفاق افتاده است.

● این‌گونه مشکلات را ناشی از چه می‌دانید؟

○ بخشی از دلیل پیش‌آمدن این مشکل به اختیارات شورای نگهبان بازمی‌گردد و بخشی از آن به بینشی برمی‌گردد که در شورای نگهبان حاکم است. بسیاری از کسانی که رد صلاحیت شده‌اند به جهت بینش سیاسی بوده، چون که اجتهاد آنها مسلم است، حال باید از شورای نگهبان پرسید که ملاک بینش صحیح سیاسی چیست؟ آیا همسو بودن با آقایان ملاک اصلی است. این شیوه که در پیش گرفته شده در حقیقت کودتا علیه «جمهوریت» نظام است.

۲. دلسوزان نظام را به مخالفان نظام تبدیل نکنیم[2]

۱. برخی از افرادی که سلیقهٔ متفاوتی با اکثریت جامعه دارند، فکر می‌کنند که مطبوعات کیان اسلام را به خطر انداخته‌اند، انصاف مسئله این است که کسی کیان اسلام را به خطر نیانداخته است، کیان

---

۱. مصاحبهٔ کوتاه با هفته‌نامهٔ *آبان*، ۱۱ مهر ۱۳۷۷.

۲. گزارش هفته‌نامهٔ *آبان* (۲۵ مهر ۱۳۷۷) از سخنرانی دانشکدهٔ کشاورزی دانشگاه تهران، کرج.

برخی افراد به خطر افتاده است و البته هیچ فردی مساوی اسلام نیست.

متأسفانه طی چند هفتهٔ گذشته به مطبوعاتی که مسائل مبتذل را مطرح می‌کنند هیچ تعرضی صورت نگرفت و صرفاً نشریات «سیاسی دگراندیش» تعطیل شدند، گویی مرزشکنی تنها در حوزهٔ سیاست بوده است. درحالی که اگر می‌خواهیم که «جامعهٔ مدنی» محقق شود باید مطبوعات فعال باشند و با ادامهٔ این وضعیت، نمی‌توان دورنمای امیدبخشی در زمینهٔ آزادی مطبوعات انتظار داشت.

آنچه که در یک مطبوعه اتفاق می‌افتد جرم مطبوعاتی است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. جرم مطبوعاتی باید با حضور هیئت منصفه مورد رسیدگی قرار گیرد.

طی یک ماه گذشته با یک جرم یکسان دوگونه برخورد شد و آن قضیه «هتک حرمت امام(ره)» بود. هفته‌نامهٔ «خانه» در مطلبی که نوشته بود شخص امام را مورد هتک حرمت قرار داده و بسیار مهمتر از مصاحبهٔ «توس» با «ژیسکاردستن» بود. درحالی که می‌بینیم الان مدیرمسئول این نشریه آزاد و صاحب‌منصب است. حضرت امام هرگز انتقاد را سرکوب نکردند. این سخن صریح امام است که «انتقاد، بلکه تخطئه هدیهٔ الهی است». مرحوم مطهری در کتاب «پاسخ‌های استاد به مسئلهٔ حجاب» نوشته است: «اگر فرض کنیم که در غیر از معصومین افرادی فوق‌انتقاد هستند، ما هم به آنها ظلم کرده‌ایم، هم به اسلام ظلم کرده‌ایم». چراکه اگر انتقادها مطرح نشود، اشکالات رفع نمی‌شود و چون این اقدامات به‌نام دین انجام می‌شود، دین هم در جامعه بد جلوه داده می‌شود.

۲. مجلس خبرگان سه وظیفهٔ اصلی دارد، نصب رهبر، عزل او و نظارت بر رهبر.

تنها کسی می‌تواند بر رهبری نظارت کند که مستقل از رهبر باشد. نظارت استصوابی این استقلال را از بین می‌برد. در این خصوص من یک نمونه را مطرح می‌کنم. نایب‌رئیس مجلس خبرگان هفتهٔ پیش گفتند که بنده رئیس هیئت تحقیق مجلس خبرگان در دوره دوم بودم. ما به وظیفهٔ خود عمل کردیم. ما نظارت کردیم. ولی در ابتدای کار، ما خدمت مقام معظم رهبری رسیدیم. ایشان فرمودند که در کارهای سیاسی و نظامی دخالت نکنید، ما هم پذیرفتیم. لذا ما در مسائل سیاسی و نظامی نظارت نکرده‌ایم.

برخی گفته‌اند که الان موقع «انتقاد» نیست، من موافق این مسئله نیستم. می‌خواهند دفع‌الوقت کنند، وعدهٔ سرخرمن می‌دهند، اگر الان موقع انتقاد نیست، پس چه زمانی اجازهٔ انتقاد صادر می‌فرمایند؟ اگر این قانون مشکل دارد همین الان باید اصلاح شود.

نظارت شورای نگهبان یک بحث قانونی است، اما این‌که اصل قانون چگونه اجرا شده، جداً جای تأمل است. الان برخی از رد صلاحیت‌ها باعث زیر سؤال‌رفتن گذشتهٔ انقلاب شده است.

اگر ما سلایق مختلف داخل نظام را داخل نهادهای قانونی کنیم، بقای نظام بیشتر می‌شود و اگر راه را بستیم، این صداها به خارج از نهادهای قانونی می‌رود و به مخالف تبدیل می‌شوند. با عملکرد خود نباید کاری کنیم که دلسوزان نظام به جهت این‌که سلیقهٔ ما را قبول ندارند به مخالفان نظام تبدیل شوند.

ما نباید بخواهیم که با زنجیر مردم را به بهشت ببریم. حضرت علی(ع) به مردم تازیانه نزدند که

به سراغ ایشان بروند، مردم خود به سراغ او رفتند. با زور نمی‌شود حکومت دینی پیاده کرد. همه ما «درد دین» داریم. دغدغهٔ ما این است که از دین و اعتقادات مردم برای تأیید سیاست‌های روزمره هزینه نشود. در این خصوص برخی می‌گویند که نهاد دین باید با نهاد سیاست یعنی دولت وحدت داشته باشد، و برخی براین نظرند که بخشی از تعالیم سیاسی اجتماعی دین را می‌توانیم از طریق نهادهای مدنی پیش ببریم، بدین‌طریق هم قداست دین را در جامعه حفظ کرده‌ایم، هم ارزش‌های دینی را در جامعه حاکم کرده‌ایم. من نظر دوّم را صائب می‌دانم.

در خصوص تفسیرهایی که دربارهٔ رابطهٔ خبرگان با مردم و خبرگان با رهبری وجود دارد می‌توان گفت: یک تفسیر می‌گوید خبرگان حق خودشان را از طرف خدا دارند، این فقها هرکدامشان منصوب خداوند هستند، و کار خبرگان نمایندگی از طرف مردم نیست بلکه «شاهدی» هستند که باید بررسی کنند چه کسی دارای شرایط رهبری هست، پس کارشان «شهادت» است. وظیفه اینها انتخاب رهبر نیست بلکه «کشف» رهبر است. رهبر در این دیدگاه توسط خدا منصوب شده است و خبرگان تنها او را کشف می‌کنند. براساس این دیدگاه خبرگان نه عزل می‌کنند، نه نصب. از این نظر وظیفهٔ مردم «مشارکت در اطاعت» است و مردم شرعاً موظف هستند با رهبر کشف شده «بیعت» کنند و یا این‌که هر زمان از مردم خواسته شد، مثلاً در راهپیمایی شرکت کنند و اگر نکردند، مردم «گناهکار» خواهند بود. اما در دیدگاه دیگر، مبنا «انتخاب مردم» است. یعنی خبرگان منتخب مردم هستند و به زبان فعلی، خبرگان «وکیل» مردم هستند، و از آنجا که مردم «ذی‌حق» هستند، خبرگانِ منتخب مردم هم ذی‌حق خواهند بود. این خبرگان، رهبری را انتخاب خواهند کرد که او هم نمایندهٔ این خبرگان خواهد بود. پس براین اساس رهبری که انتخاب می‌شود نمایندهٔ مردم خواهد بود با یک واسطه. مشارکت مردم در این الگو تأمین شده است، چون مردم در یک انتخاب آزاد کاندیداهای خودشان را انتخاب می‌کنند و اینها رهبر را برمی‌گزینند.

حضرت امام(ره) اگرچه قائل به ولایت فقها بودند، اما در زمان ایشان، اکثر متشرعین از نحوهٔ ورود و خروج امام به مسائل احساس رضایت می‌کردند. امام می‌گذاشتند مسئولان قانونی موضع بگیرند، در انتها اگر کاستی بود، ایشان اصلاح می‌کردند. امام در حقیقت آخرین کسی بودند که سخن می‌گفتند. ایشان در بازنگری قانون اساسی فرمودند که «مرجعیت» برای رهبری لازم نیست و شورای بازنگری قانون اساسی هم این شرط مرجعیت را حذف کردند. این نظر امام، ناظر بر این مسئله است که برای ادارهٔ جامعه بیش از آنکه به «فقه» نیاز باشد، به «تدبیر» نیاز است.

۳. نقد و بررسی مجلس خبرگان دوّم[۱]

مهمترین وظایف مجلس خبرگان انتخاب رهبری از بین افراد واجد شرایط، در تمام امور مرتبط به

---

۱. گزارش روزنامهٔ **سلام** (۲۶ مهر ۱۳۷۷) از میزگرد دانشکدهٔ فنی دانشگاه تهران.

خبرگان و نظارت بر بقای شرایط رهبری است.

براساس قانون افراد عضو هیئت تحقیق می‌بایست وقت کافی برای امور تحقیق اختصاص می‌دادند و همچنین از منصوبین رهبری و خویشاوندان ایشان نباشند تا موضوع بررسی و تحقیق با بی‌طرفی کامل و همراه با انصاف صورت گیرد.

متأسفانه خبرگان در ۱۶ سال گذشته به لحاظ اطلاع‌رسانی بسیار ضعیف عمل کردند. هرسال ۲ روز اجلاس برگزار می‌کردند و تنها خبر کوتاهی به خبرگزاری مخابره می‌شد و مردم هیچ اطلاعی از مصوبات و تصمیمات آنان نداشتند و حتی مصوبات این مجلس در روزنامهٔ رسمی کشور منتشر نشد. بجز مصوبات مربوط به هیئت تحقیق و شرایط انتخاب رهبری که محرمانه ذکر شده است، باقی قوانین خبرگان باید منتشر شود تا امکان نقد و ارزیابی آن برای حقوقدانان فراهم گردد.

چون انتخاب رهبری و بازنگری قانون اساسی در دورهٔ دوم مطرح نبود، خبرگان دوم تنها وظایف قانونگذاری در امور مرتبط با خبرگان و نظارت بر رهبری را برعهده داشتند. با بازنگری قانون اساسی در سال ۶۸ انتخاب رهبر از آرای عمومی به مجلس خبرگان سپرده شد و خبرگان دوم مسئول بررسی و تصویب مواد ذیل اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی شدند که پس از ۸سال هنوز این موارد مورد بررسی نهایی قرار نگرفته است.

از جمله مواردی که در ذیل اصل ۱۰۹ قانون اساسی قرار داشت این بود که اعضای هیئت تحقیق نباید منصوب رهبری باشند اما در این هیئت رئیس قوهٔ قضائیه، نمایندهٔ ولی فقیه، دو فقیه شورای نگهبان، نمایندهٔ ولی فقیه و عضو شورایعالی انقلاب فرهنگی حضور دارند که بعد از سؤال گفتند که این موضوع (منصوب رهبرنبودن) در دور دوم لغو شده است.

در دورهٔ اول خبرگان شرط اجتهاد نمایندگان مطلق بود که در دورهٔ دوم به اجتهاد متجزی تبدیل شد. احراز اجتهاد توسط ۳ تن از مدرسین مشهور حوزهٔ علمیهٔ قم بود که به شورای نگهبان واگذار شد و حد نصاب از تعداد آرا برداشته شد به گونه‌ای که اگر تنها کاندیدای یک حوزه به خودش رأی بدهد، انتخاب می‌شود.

با اعمال این روش مرجع تأیید اجتهاد را از خارج از حکومت به درون آن منتقل کردند.

شبههٔ «دور» در خصوص تأیید کاندیداهای خبرگان از سوی فقهای منصوب رهبری در شورای نگهبان اولین‌بار توسط آقای محتشمی در مجلس سوم مطرح شد اما در خبرگان دوم و در طول ۸سال گذشته هیچ کاری در جهت اصلاح آن صورت نگرفت و اینک که این موضوع مطرح می‌شود، می‌گویند بگذارید برای بعد از انتخابات مطرح کنید. آیا در طول هشت‌سال آینده این موضوع اصلاح می‌شود؟

دیگر وظایف خبرگان دوم نظارت بر رهبری است. برخی معتقدند که براساس اصل ۱۱۱ قانون اساسی نظارت خبرگان به‌معنای «تشخیص فقدان شرائط رهبری» است. براساس اصل ۱۰۹ قانون اساسی رهبر باید دارای سه شرط اجتهاد، تدبیر و عدل باشد که لازمهٔ بقای عدل و تدبیر، نظارت بر عملکرد رهبری است.

آیت‌الله امینی نائب رئیس مجلس خبرگان و رئیس هیئت تحقیق این مجلس گفت: بنا به خواست رهبری در مسائل نظامی و سیاسی دخالت نکردیم و نظارت نیاز به تشکیلات داشت و چون عمده اعضای هیئت تحقیق مشاغل متعددی داشتند، خبرگان دوم در باب نظارت کاری نکرد.

خبرگان دوم در قبال مردم و خداوند مسئول هستند و باید پاسخ دهند که چرا در طول ۸سال به این وظایف عمل نکردند؟

اگر ولایت را به معنای عرفی حکومت درنظر بگیریم دیگر بحث انتصاب قابل قبول نیست و انتخاب معنا می‌یابد و دیگر مطلقه نخواهد بود بلکه مقید به قانون اساسی می‌شود و با جمهوریت تعارض نخواهد داشت. اگر ولایت را شرعی بدانیم در این صورت مردم در حوزهٔ عمومی حق تصرف ندارند مگر این‌که از ولی فقیه اجازه بگیرند و جمهوری به معنای حکومتی می‌شود که مردم موظفند آن را بپذیرند، نه آنکه حق مردم باشد.

باید در جامعه شرائط عمومی نظارت ایجاد شود به گونه‌ای که نظارت افکار عمومی بر تمامی مسئولان از جمله رهبری ایجاد شود. نظارت به اطلاعات صحیح نیاز دارد که باید از طریق صدا و سیما و مطبوعات گردش آزاد اطلاعات واقعی صورت گیرد.

باید کمیسیون‌های متعدد نظارتی در بخش‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و غیره در مجلس خبرگان ایجاد شود تا بر عملکرد رهبری نظارت کند.

۴. پیشنهاد مناظره[۱]

پیشنهاد مناظره با شورای نگهبان دربارهٔ رد صلاحیت داوطلبان نمایندگی دورهٔ سوّم مجلس خبرگان رهبری را آشکارکنندهٔ بسیاری ابهامات می‌دانم. در واقع الان دو جناح در جامعه ما وجود دارد، یک جناح قائل به دیالوگ و گفت‌وگو است و گفتمان بین تمدنها و فرهنگها را مطرح کرده و در عرصهٔ بین‌المللی هم فی‌الواقع به‌عنوان مبتکر گفت‌وگوی بین تمدنها و فرهنگها مشخص شده و حالا در عرصهٔ داخلی هم می‌خواهد مسئله گفتمان و گفت‌وگو را تجربه کند و با این روش عقلانی که مورد امضای دین هم هست مسائل و مشکلات داخلی را مرتفع بکند، اما جناح دیگری در جامعه ما قائل به مونولوگ یا گفت‌وگوی یک‌طرف یا یک جامعه تک‌صدایی است و اعتقاد دارد که یک‌طرف باید مطالب خویش را ابراز بکند و مردم هم لبیک بگویند و اطاعت بکنند. درواقع الان مواجهه این دو تفکر با همدیگر را مشاهده می‌کنیم و نمایندهٔ جبههٔ دوم خرداد قائل به گفت‌وگو و خواستار این شده که مسائل و مشکلاتی که در انتخابات خبرگان و نحوهٔ رسیدگی به صلاحیتها وجود داشته، در منظر مردم مورد بررسی و ارزیابی قرار بگیرد. دبیر محترم شورای نگهبان از سوی دیگر از گفت‌وگو سرباز زده و ذکر می‌کند که ما به این شیوه‌ای که عمل کردیم همگان باید اجابت بکنند و کسی را حق

---

۱. مصاحبهٔ کوتاه با روزنامهٔ **سلام**، ۵ آبان ۱۳۷۷.

انتقادی نیست یا عملاً اگر انتقادی هم بکنند پذیرفته نیست.

انتساب شورای نگهبان به رهبری به هیچ‌وجه موجب امتناع این شورا از پاسخگویی در مقابل افکار عمومی نیست. در تعالیم اسلامی تمام رهبران دینی علاوه بر این‌که در مقابل خدا مسئولند در مقابل مردم هم مسئول هستند و کلاً تمامی مقامات بشری از منظر تعالیم اسلامی و شیعی مقاماتی مسئول و پاسخگو محسوب می‌شوند. امیرالمؤمنین(ع) که الگوی حکومت ما است بارها به پاسخگوبودن زمام‌دار در مقابل مردم تصریح کرده‌اند. وقتی مقام رهبری خودش علاوه بر مسئولیت در مقابل خداوند در مقابل مردم هم پاسخگو است و مسئول محسوب می‌شود به طریق اولی تمامی منصوبین ایشان هم باید در مقابل مردم مسئول و پاسخگو باشند. جالب اینجاست که شورای محترم نگهبان فردای روز انتخابات اعلام کرد که ما به افراد رد صلاحیت‌شده شفاهی خواهیم گفت که دلایل رد صلاحیتشان چیست؟ درحالی که قبلاً ذکر کرده بودند که به هر فردی دلیل رد صلاحیتش را اعلام می‌کنیم، چرا که اگر می‌خواستند به‌طور کتبی دلایل رد صلاحیتها را اعلام کنند لازم بود مستند قانونی داشته باشند. همین‌که حاضر به پاسخگویی کتبی نیستند دلالت می‌کند بر این‌که خودشان را در مقابل مردم پاسخگو نمی‌دانند.

این‌که ما تمام نقصان و قصور و اشتباهات خودمان را بخواهیم از ناحیهٔ نسبت‌دادن به رهبری تامین بکنیم این درواقع به نحوی هزینه کردن و خرج‌کردن از مهمترین مقام کشور در مسائل جزیی است و این شیوهٔ پسندیده‌ای نیست و قطعاً نه‌تنها به تقویت مقام رهبری نمی‌انجامد بلکه به تضعیف ایشان منجر خواهد شد و کلاً باب نقد و انتقاد بسته می‌شود و فریضهٔ نصیحت به ائمهٔ مسلمین که جزو تعالیم و واجبات دینی هست با این نحو برخوردها به‌فراموشی سپرده می‌شود.

در مسائل اجتماعی و سیاسی برگزاری گفت‌وگو و مناظره نه‌تنها به تشویش افکار عمومی منجر نمی‌شود بلکه به نحوی به تقویت افکار عمومی به آگاهی بخشی مردم منجر خواهد شد. بعضی از مسئولین محترم فکر می‌کنند که نظام جمهوری اسلامی بیت عنکبوت است که با ضعیف‌ترین وزش و نسیمی می‌لرزد درحالی که چنین نیست و بحمدالله نظام ما استحکام کافی را دارد و برگزاری این‌گونه مناظره‌ها و گفت‌وگوها قطعاً به استحکام بیشتر نظام خواهد انجامید، وقتی که رئیس‌جمهور ما با اقتدار تمام در دنیا اعلام می‌کند که ما مطرح‌کننده تز گفت‌وگوی تمدنها هستیم آیا نباید جناحهای داخلی نشان بدهند که ما هم مسائل داخلیمان را می‌توانیم با همین شیوه و روش پسندیده حل بکنیم؟ کافی است که شما باب انتقاد را در چهارچوب قانون و شرع باز بگذارید و تجربه بکنید و ببینید که بسیاری از مسائل داخلی و ابهامات به‌آسانی قابل حل است و بسیاری از این نگرانیها بزودی تبدیل به اعتماد و وفاق ملی می‌شود و ما امیدواریم با این‌گونه مناظره‌ها و گفت‌وگوها شاهد تقویت نظام و وفاق ملی باشیم.

۵. قلع و قمع ناظرین آینده، تیشه به ریشهٔ انقلاب[۱]

رد صلاحیت کاندیداها یکی از مشلاکت دههٔ دوم انقلاب اسلامی است. به این معنا که بعد از رحلت امام خمینی(ره) ما در دوره‌های چهارم و پنجم مجلس شورای اسلامی و دوره‌های دوم و سوم خبرگان رهبری و دورهٔ اول شوراهای اسلامی با رد صلاحیت شاخص‌ترین چهره‌های انقلاب اسلامی مواجه بودیم. ظاهراً اقلیت تمامیت‌خواه، مسئله رد صلاحیت‌ها را وسیله‌ای برای حذف رقبای سیاسی خود از صحنهٔ سیاسی جامعه کرده‌اند.

زمانی که یکی از نظریه‌پردازان رسمی جناح مزبور در مراسم نمازجمعهٔ تهران، شهروندان را برخلاف قانون اساسی به شهروندان درجه یک و درجه دو تقسیم کرد، سؤالی در جامعه پیش آمد که مراد از شهروندان درجهٔ دو چیست؟ و مدتی بعد در یکی از نشریات وابسته به همین جناح تمامیت‌خواه از قول یکی از آنان آمده بود اگر مقام ولایت بفرمایند که ماست سیاه است، ما ماست را سیاه می‌بینیم. ظاهراً ملاک احراز صلاحیت‌ها در شوراها همین مسائل بوده است. انگار اسلام و ولایت اسم مستعار بعضی افراد در این مملکت است که هرکس با آنها اختلاف سلیقه داشته باشد، او را مخالف اسلام و ولایت معرفی می‌کنند. با چنین شیوه‌ای اکثریت قاطع ملت رشید ایران، التزام عملی به اسلام و ولایت نخواهند داشت چون نه ماست را سیاه می‌بینند و نه اعتقادی به شهروند درجه یک و دو دارند!

انگار این اقلیت تمامیت‌خواه قصد انتقام‌گیری از جبههٔ دوم خرداد را دارند. تردیدی در این زمینه وجود ندارد که این شیوهٔ رد صلاحیت، تسویه‌حساب گروهی و جناحی است که به‌نام اسلام و ولایت تمام می‌شود.

جالب این‌جاست که برطبق قواعد شرعی و اصول قانون اساسی، اصل بر برائت است. حال آنکه در جراید خواندیم یکی از وابستگان همین جناح ذکر کرده است: اصل در عدم تعهد افراد به ولایت مطلقه است، مگر خلاف آن اثبات شود. جداً می‌باید برای این بیماری که به جان انقلاب افتاده است، فکری کرد.

هیئت‌های نظارت با این شیوه غیرمشروع و خلاف قانونی خود، تیشه بر ریشه انقلاب می‌زنند، متأسفانه در برابر اقدامات ناپسند شورای نگهبان در رد صلاحیت‌ها در جریان انتخابات خبرگان و مجلس شورای اسلامی، عکس‌العمل جدی از سوی نهادهای مسئول به‌عمل نیامد.

---

۱. مصاحبهٔ کوتاه با روزنامهٔ **خرداد** (۱۰ بهمن ۱۳۷۷) در آستانهٔ انتخابات شوراها.

مجلس خبرگان، وظایف و اختیارات[1]

● در ابتدا بهتر است به موضوع انتخاب رهبری در قانون اساسی و اختلاف‌نظرهایی که در این زمینه وجود دارد بپردازیم، از این منظر به نظر می‌رسد تفکری که در مسند قدرت قرار دارد از دیدگاه متفاوتی نسبت به کسانی که خارج از دایرهٔ قدرت قرار دارند برخوردار می‌باشند، لذا به نظر می‌رسد تحلیل شایستهٔ هریک از این دو دیدگاه ضروری و به‌جا باشد؛ زیرا روشن‌شدن این بحث می‌تواند سایر ابعاد موضوع را نیز ترسیم نماید؟

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم. قانون اساسی ما با توجه به مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ و همینطور مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ به لحاظ فلسفی سیاسی به یک دوگانگی به‌ویژه دربارهٔ مسئلهٔ انتخاب رهبری و جایگاه خبرگان دچار است. ظاهراً در بین قانونگزاران، دربارهٔ رهبری این‌که منصوب خدا است یا منتخب مردم، و این‌که اگر منصوب خداست آیا فرد واحد نصب شده یا افراد متعددی منصوب شده‌اند و در تعیین فردی که باید زمام امور را به دست بگیرد نوبت به انتخاب می‌رسد، یا نمی‌رسد، اختلاف‌نظر جدی بوده است.

این اختلاف نظر به نحوی در اصول قانون اساسی ما جلوه‌گر شده است. استفاده از واژه‌هایی همچون تعیین، انتخاب و یا تشخیص که هریک بار فقهی متفاوت دارند و با تفسیری که شورای محترم نگهبان به‌عمل می‌آورد بار حقوقی متفاوتی هم پیدا می‌کند، از این دست می‌باشند. لذا مباحث راجع به شورای بررسی نهایی قانون اساسی و بازنگری آن و همینطور اظهارنظرهای حقوقی شورای نگهبان دربارهٔ قانون اساسی دربارهٔ نحوهٔ تعیین رهبری که وظیفهٔ اصلی خبرگان است حداقل به دو دیدگاه اصلی ختم می‌شود: دیدگاه اول قائل به نصب رهبر از جانب خداوند است. در برابر این دیدگاه سؤال‌هایی قابل طرح است؛ ابتدا آیا نصب از سوی خداوند، نصب خاص است یا عام، اگر نصب خاص باشد، آیا از نظر مذهبی نصب خاص در زمان غیبت کبری موضوعیت دارد؟ اما اگر نصب عام باشد، به‌طور طبیعی از مصادیق متعددی سخن به میان می‌آید اما از میان مصادیق متعدد چگونه یک نفر تعیین می‌شود؟ در حال حاضر پاسخ به این سؤال‌ها در چهارچوب انتخاب یا تشخیص رهبر موضوعیت می‌یابد. معتقدان به تشخیص یا کشف رهبر منکر انتخاب رهبر توسط خبرگان منتخب مردم می‌باشند زیرا به‌زعم ایشان فقهای عادل از جانب خداوند یا شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند و در این شرایط خبرگان صرفاً رهبر را تشخیص می‌دهند یا کشف

---

۱. بیانات مطرح‌شده در میزگرد روزنامهٔ **همشهری**، ۲۲ تا ۲۴ مهر ۱۳۷۷.

می‌کنند. ضمناً بین واژهٔ کشف و واژهٔ تشخیص نیز تفاوت وجود دارد. قائلین به کشف معتقدند مصداق واحدی در لوح واقع موجود است و خبرگان و نظایر آن می‌باید آن را کشف نمایند. اما قائلین به مصادیق متعدد رهبری، بحث تشخیص را مطرح می‌نمایند. اگر قائل به مبنای نصب باشیم برای تعیین رهبر، موضوع کشف یا تشخیص به میان می‌آید زیرا کشف‌کنندگان یا تشخیص‌دهندگان (خبرگان) به کارشناسی می‌پردازند و کار کارشناسی از سوی مردم وکالت‌بردار نیست. فرق اساسی است بین این‌که ما خبرگان را وکیل یا صرفاً کارشناسانی بدانیم که حتی بدون داشتن وکالت از جانب مردم صلاحیت تشخیص و کشف را دارند. این دیدگاه، دیدگاه غالب شورای محترم نگهبان و حتی دیدگاه غالب دو دورهٔ خبرگان است.

دیدگاه دومی نیز در قانون اساسی و مشروح مذاکرات هر دو دورهٔ مجلس خبرگان قانون اساسی ۱۳۵۸ و ۱۳۶۸ با ابتناء به انتخاب رهبر به‌وسیلهٔ خبرگان منتخب مردم قابل مشاهده است. بنابراین نظر، دو انتخاب، اول از سوی مردم و دوم از سوی نمایندگان مردم که در نهایت به رهبر ماهیت وکیل منتخب مردم را می‌بخشد انجام می‌شود. از این دیدگاه شأن خبرگان، حق انتخاب رهبر به نمایندگی از مردم و در دیدگاه نخست، شأن خبرگان به‌واسطهٔ صلاحیتی که دارند صرفاً وظیفه تشخیص و کشف است. در این بحث فاصلهٔ میان دو موضوع فوق و تأثیر هریک در مباحث بعدی جایگاه خبرگان در فلسفهٔ سیاسی و مبانی حقوقی و فقهی از جمله موضوع مطلق و یا مقیدبودن اختیارات رهبر، محدودبودن زمامداری به زمان مشخص یا نامحدودبودن آن، مسئول‌بودن یا نبودن رهبر در برابر مردم، چند وچون نظارت خبرگان بر رهبری مطرح است. دیدگاه دوم در مجامع حوزوی به‌عنوان یک جریان و در مجامع دانشگاهی دیدگاه غالب است. کسانی که دیدگاه دوم را مطرح می‌نمایند، نوعاً به اصل ۵۶ قانون اساسی که در آن قانونگزار حق حاکمیت مردم را به رسمیت شناخته و اعمال قدرت در نهادهای قانونی کشور را ناشی از حاکمیت مردم می‌داند استناد می‌کنند. قائلان دیدگاه اول به اصل ۵ و ۱۰۷ قانون اساسی متمسک می‌شوند.

● **مسائل مطرح‌شده حکایت از آن دارد که پارادوکس در روش اداره جامعه توسط جناح‌های ذینفع به‌ویژه طرز تلقی آنان از جایگاه مردم، انتخابات، رهبری و خبرگان وجود دارد، اما این سؤال نیز مطرح است که آیا این پارادوکس در خود قانون اساسی نیز نهفته است یا خیر؟ لذا در اینجا ضروری است بررسی کنیم که بالاخره قانون اساسی کدامیک از این دو مقوله «انتخاب توسط مردم» و یا صرفاً «رأی مردم به تشخیص و کشف خبرگان» را در لابلای ماده‌ها و تبصره‌هایش وزن داده است؟**

○ در اینجا اشاره به نکته‌ای در باب فلسفه سیاسی که در بحث ما تأثیر مستقیم دارد و نتیجه‌اش به روشن‌شدن جایگاه مردم منجر می‌شود ضروری است، البته من به آن شدّت معتقد به وجود پارادوکس در قانون اساسی نیستم. لیکن این ادعا را صادق می‌دانم که در اذهان متفکرین فقهی، حقوقی و سیاسی ما این پارادوکس مشاهده می‌شود.

به‌طور کلی نظام ما یک نظام دینی است که می‌توان بر آن نظام تئوکراسی (خداسالاری) نام نهاد.

منتها نظام تئوکراسی و نظام مبتنی بر دین می‌تواند برای استقرار از سه شکل برخوردار باشد، به بیان دیگر برای تعیین جایگاه مردم و تعیین رهبری سه نظام سیاسی دینی می‌توانیم تصویر بکنیم. ریشه‌های این سه نظام در آثار و گفتار متفکرین ما به شرحی که خواهم داد کاملاً هویداست.

۱. نظام تئواتوکراسی (نظام یکه‌سالار دینی)؛ این نظام به اعتبار تئوکراسی، دینی است، ولیکن نظام دینی در این تلقی یک نظام اتوکراسی، خودگردان، خودسالار و یکه‌سالار است، این موضوع در زبان فقهی با انتصاب رئیس جامعه از طرف خداوند بیان شده است. بین شارع، خداوند و حاکم هیچ فاصله‌ای نبوده و حتی خبرگان در ذیل حاکم و ولی‌فقیه قرار می‌گیرند. براین اساس سلسله‌مراتب در نظام طولی حکومت عبارت خواهد بود از خدا، ولی‌فقیه، خبرگان. لذا تمام اختیارات متمرکز در حاکم دینی می‌باشد، حتی رهبر قبلی می‌تواند رهبر بعدی را منصوب کند. براین اساس، مردم جایگاه و وظیفه‌ای جز تشخیص و اطاعت از منویات رهبر نخواهند داشت. انتخاب رهبر از قدرت مردم خارج است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت نظام سیاسی ندارند. براساس تلقی تئواتوکراسی است که رهبر حتی می‌تواند قانون اساسی را لغو و مجلس خبرگان را منحل کند.

۲. نظام سیاسی دوم که بیشتر در مفسرین رسمی ما مشاهده می‌شود نظام تئوآریستوکراسی یا نظام اشراف‌سالار دینی است. مراد ما از اشرافیت در اینجا به‌معنای حاکمیت فیلسوف افلاطونی نیست، بلکه قصد، حق حاکمیتی است که از جانب خداوند به فقهای عادل تفویض شده است. مخلص کلام آنکه در این نظامِ فقیه‌سالاری فقهای عادل حاکم هستند و نه یک فقیه واحد، قدرت از جانب خداوند به حوزه‌ها و فقها واگذار شده و آنان از میان خود حق انتخاب دارند. برخلاف نظام تئواتوکراسی، سلسله‌مراتب نظام حکومتی در این نظام به‌ترتیب خدا، خبرگان و حاکم مطرح می‌شود. در بیانات مکتوب یکی از اعضای محترم خبرگان این موضوع تأکید شده است که تمام نهادهای قانون اساسی ما بدون استثناء، به‌غیر از یک مورد (آن هم مجلس خبرگان) یا منصوب رهبراند، یا مصوبات و تصمیماتشان بدون تنفیذ رهبری، فاقد اعتبار قانونی است.

براین اساس شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، رئیس قوهٔ قضائیه، همگی منصوب رهبر هستند، رئیس‌جمهور نیز با وجود انتخاب از سوی مردم، حکمش توسط رهبر تنفیذ می‌شود، هرچند مجلس شورای اسلامی منتخب مردم است اما شورای نگهبان منصوب رهبر بالای سرش است و مصوباتش بدون تنفیذ شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد، اما تنها نهادی که مستقل از رهبری معنا دارد، مجلس خبرگان است و این نهاد حق انتخاب رهبر را نیز برعهده دارد با این تعبیر، حوزهٔ علمیه، از اقتدار جدی برخوردار است که از جانب مردم به آنها واگذار نگردیده، به‌عبارت دیگر در این نگرش فقهای عادل، منتخب مردم نیستند، اگر هم انتخاب شوند، اعتبار شرعی و حقوقی خود را از مردم کسب نمی‌کنند، بلکه فقاهت و عدالتشان خصوصیتی ذاتی به‌همراه حق اقتدار به آنان می‌بخشد. قائلین به تعیین و قائلین به کشف رهبر هریک در پیشاذهن خود به یک روش اداره برمبنای تئوآریستوکراسی معتقدند.

۳. نظام سیاسی سوم تئودموکراسی یا مردم‌سالاری دینی است، معتقدم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با روش سوم به مراتب سازگارتر از روش اول و دوم است. منتها این مردم قبل از تشکیل حکومت، ارزش‌های دینی را پذیرفته‌اند و نظام سیاسی موردنظر خود را آمیخته‌ای از تئوکراسی و دموکراسی قرار داده‌اند، از این رو من لفظ تئو را بر دمو در تئودمکراسی مقدم ساخته‌ام، زیرا مردم مایلند اهداف دین در جامعه دنبال شود، و حرامی در جامعه در قالب قانون و اجرا صورت نگیرد، در عین حال در قانون اساسی مقرّر گردیده که تمامی مسئولین نهادهای اجرایی، تقنینی و قضایی جامعه، مستقیم یا غیرمستقیم توسط مردم انتخاب شوند، پذیرش این روش براساس قانون اساسی سال ۱۳۵۸ به‌معنای انتخاب مستقیم رهبری توسط مردم بود. در بازنگری قانون اساسی سال ۱۳۶۸ انتخاب مستقیم رهبری را در حضرت امام(ره) منحصر کردند و انتخاب رهبران بعدی بصورت دومرحله‌ای تصویب شد. لازم به ذکر است که این موضوع هیچ مشکلی در نظام تئودموکراسی ایجاد نخواهد کرد. خبرگان به وکالت و با نیابت از مردم، رهبر را انتخاب می‌کنند. اما برای این‌که نظام دینی باقی بماند، رهبری باید صلاحیت‌های لازم ادارهٔ جامعه را داشته باشد. آنچه قانون اساسی در اصل ۱۰۹ در این باره به عنوان صلاحیت‌های لازم برای رهبری به رسمیت شناخته شامل دانش دینی، فقاهت و اجتهاد، صلاحیت‌های اخلاقی، تقوا و عدالت و درنهایت و از همه مهمتر صلاحیت‌های تدبیری است.

تأکید بر این نکته ضروری است که مردم مرجع تقلید انتخاب نمی‌کنند. مردم مدیر جامعه را انتخاب می‌کنند. لذا در بین شرایط رهبری، مسئلهٔ تدبیر و بینش سیاسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نقش مردم در نظام تئودموکراسی برخلاف نظام تئواتوکراسی و تئوآریستوکراسی، زیربنایی است. هیچ مدیری حتی مقام رهبری در جامعه تعیین نمی‌شود مگر با ارادهٔ مردم و از قدرت کناره گیری نمی‌کند مگر با ارادهٔ مردم. این مردم‌اند که بر عملکرد رهبری به واسطهٔ نمایندگانشان یعنی خبرگان منتخب نظارت می‌کنند. براساس این نظام سیاسی به‌شکل طولی اول مردم هستند، در ذیل آنها خبرگان و در ذیل خبرگان رهبر منتخب آنها. همانگونه که اشاره کردم متن قانون اساسی با تفسیر سوم هماهنگی دارد و ارائهٔ هرنوع تفسیر دیگری از آن جداً مؤنه زائده می‌طلبد و مفسر حق ندارد عقیدهٔ خود را به‌عنوان تفسیر ابراز نماید. اگر قانون مجمل گذاشته شده، می‌باید بر مجملیت آن گواهی نماید، نه آنکه نظر شخص خود و یا نظر آن شورای محترم را به قانون نسبت دهند. برخی از تفسیرهایی که ما مشاهده می‌کنیم تفسیر قانون اساسی نیست، تفسیر براساس صلاحدید و سلیقهٔ مفسر محترم محسوب می‌شود.

● **قانونگذار با توجه به شرایطی که برای اعضای خبرگان مطرح کرده چه مفهومی از خبره و اجتهاد را مدنظر داشته و با توجه به قانون اساسی این شرایط چگونه باید اعمال شود؟**

○ تبیین جایگاه و شرایط خبرگان، نیاز به توضیح راجع به سه نظامی که اشاره کردم دارد زیرا با توجه به طرح نظام اول و دوم و حمایت از آن دو در تریبون‌های رسمی، موظفیم از تفسیر حقوقدانان که

تفسیری قانون‌پسند است و متناسب با شأن جمهوری اسلامی است دفاع کنیم. در نظام تئواتوکراسی خبرگان وظیفه‌ای بیش از تشخیص رهبر ندارند، از این رو آنان از جانب مردم و خداوند برای تعیین رهبر ذی‌حق نیستند، حتی رهبر قبلی هم می‌تواند رهبر بعدی را کشف کند و ضرورتاً نیازی به خبرگان نیست. رهبر فی‌الواقع از جانب خداوند منصوب شده و مردم فقط باید به تشخیص وی نایل شوند. در این اسلوب، خبرگان قطعاً باید مجتهد باشد، زیرا این فقهای عادل هستند که حاکمیت بر جامعه و ولایت بر امت دارند. مهمترین شرط رهبری در این اندیشه فقاهت است و لاغیر.

در نظام دوم یعنی نظام تئوآریستوکراسی برخلاف نظام اول، حضور خبرگان به‌عنوان واسطه بین حاکم و خداوند و انتخاب رهبر ضرورت دارد. بر این مبنا نظام آریستوکراتیک ما مبتنی بر نظام آریستوکراسی فقهی است و فقها تنها حق حضور در چنین مجلسی را دارا می‌باشند و غیرفقیه حق انتخاب رهبر را ندارد، لذا مهمترین شرط خبرگان صرفاً اجتهاد و فقاهت است و لاغیر.

اما در نظام سوم یعنی تئودموکراسی جایگاه خبرگان چیست؟ در این نظام خبرگان وکیل مردم هستند و همچنانکه نمایندگان مجلس شورای اسلامی وکیل مردم برای تقنین و نظارت بر قوهٔ مجریه نقش خود را ایفا می‌کنند، قانونگذار برای خبرگان هم وظایفی از جمله تعیین و عزل رهبری، نظارت بر رهبری و مانند اینها معین کرده است.

لذا با توجه به قانون اساسی، از خبرگانی که به نمایندگی از مردم به انتخاب رهبری می‌پردازند انتظار است که افرادی امانتدار، دارای تشخیص کاردانی، دارای قابلیت تشخیص دانش دینی، فقاهت و اجتهاد رهبر باشند. در اینجا ممکن است بگوییم که هریک از اعضای خبرگان می‌باید در هر سه موضوع توانایی تشخیص داشته باشند یا ممکن است بگوییم تعدادی باید توانایی تشخیص صفت اول، تعدادی توانایی تشخیص صفت دوم و تعدادی نیز باید توانایی تشخیص صفت سوم را داشته باشند. به‌عنوان مثال شورای نگهبان دو وظیفه برعهده‌اش می‌باشد متناسب با این دو وظیفه دو گروه در شورای نگهبان عضو می‌باشند، وظیفهٔ اول شورای نگهبان عدم ناسازگاری قوانین با احکام شرع است که برای ایفای این نقش ۶ نفر فقیه از جانب رهبری منصوب می‌شوند. وظیفهٔ دوم شورای نگهبان عدم منافات مصوبات مجلس شورای اسلامی با قانون اساسی است که برای آن نیز ۶ نفر حقوقدان در کنار ۶ نفر فقیه تعیین می‌شوند. لذا دقیقاً با همان منطقی که شورای نگهبان ما ثنوی است یعنی حقوقی و فقهی است، چه ایرادی دارد مجلس خبرگان نیز حقوقی-فقهی باشد؟ با پذیرش این موضوع، خبرگان رهبری باید دارای دو شأن باشند. چون غالباً فقها صلاحیت و تخصص در علوم اجتماعی و تدبیری روز را فاقداند، همچنین افرادی که توانایی‌های سیاسی، حقوقی و اقتصادی و مدیریتی و امثالهم را دارند فاقد دانش دینی هستند ایده‌آل آن است که ترکیبی از هردو در نظر گرفته شود. جالب است که قانونگذار نیز از این نکته غافل نبوده و در اصل ۱۰۸ قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ و ۱۳۶۸ هیچ تغییری از این حیث نداده است و صرفاً آنچه در قانون اساسی ذکر شده این است که خبرگان توسط مردم انتخاب می‌شوند لذا دربارهٔ شرایط خبرگان هیچگونه سخنی به میان نیامده

است. عدم ذکر فقاهت و اجتهاد در قانون اساسی و حتی در بازنگری سال ۱۳۶۸ قابل تأمل است. ضمن آنکه در شورای بازنگری سال ۶۸ سه بحث عمده مبنی بر این که فقهای خبرگان رهبری می‌باید اولاً مجتهد باشند، ثانیاً اجتهاد آنان توسط فقهای شورای نگهبان احراز شود و ثالثاً دورهٔ خبرگان ۸ سال است به رأی‌گیری گذاشته شده و هیچیک برای گنجاندن در قانون اساسی رأی نیاورده و اکنون نیز طبق مصوبهٔ اجلاس هشتم دورهٔ اول مجلس خبرگان عمل می‌شود، نه طبق قانون اساسی.

در اینجا یادآوری نکته‌ای ضروری است در انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی که کارش به‌مراتب تخصصی‌تر از مجلس خبرگان رهبری است، شرط اجتهاد را قائل نشده‌اند (در سال ۱۳۵۸) در مجلس خبرگان رهبری حدود ۴۰ مجتهد مسلم حضور داشتند و بقیه یا روحانیون غیرمجتهد یا اصولاً غیرروحانی بودند. فلذا چه تفاوت جوهری بین مجلس خبرگان قانون اساسی و مجلس خبرگان رهبری وجود دارد که در آنجا غیرمجتهدین، متخصصین حقوقی، یا سیاسی و... اجازه حضور یافتند، اما در این دومی چنین اجازه‌ای داده نشده است؟ به‌نظر می‌رسد قراردادن چنین شرطی بیشتر نظام سیاسی ما را به یک نظام آریستوکراتیک نزدیک می‌کند، تا یک نظام دموکراتیک و این نکتهٔ بسیار قابل توجهی است.

● **بهتر است در این مرحله به آسیب‌شناسی چنین تفکری که ما را به نظام آریستوکراسی نزدیک می‌کند بپردازیم به‌عبارت دیگر بیاییم بررسی بکنیم که اگر چنین برداشتی جای بیفتد، چه پیامدهایی برای نظام سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی ما خواهد داشت، و در این قضیه با یک قطبی‌شدن در قشر خاصی به‌عنوان اصیل‌ترین قشر و نهادی به‌عنوان زیرنهاد بقیهٔ نهادها دچار چه آسیب‌هایی خواهیم شد؟**

○ حصر انتخاب فقها از میان خبرگان دارای پیامدهای جدی است. نکتهٔ اول این است اگر خبرگان منحصر در فقها باشد اینها قادر به اجرای اصل ۱۱۱ در موقع مقتضی نخواهند بود. از اصل ۱۱۱ دو نکته به‌دست می‌آید. یکی مسئلهٔ نظارت بر رهبری شامل حق سؤال، استیضاح و سپس عزل رهبری در مواقعی است که اصل ۱۱۱ پیش‌بینی کرده است. حال سؤال این است که چه کسانی می‌توانند نظارت صحیحی بر عملکرد رهبری داشته باشند.

بی‌تردید وقتی در مجلس خبرگان صرفاً فقیه‌شناسان حضور دارند و از حضور سیاست‌شناسان، مدیریت‌شناسان، اقتصادشناسان، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و مانند اینها، خالی باشد اینها توانایی انجام وظیفه نظارت در این حوزه‌ها را ندارند. چه‌بسا اگر عملی را فقها درست بدانند، ما به کارشناسان خبره آن فن، یعنی حقوقدانان، مسلمانان و متعهدان سیاستمدار و مانند اینها مراجعه شود به لحاظ کارشناسی مورد اشکال قرار دهند. واقعیت اجتماعی اقتضاء دارد اگر کسی می‌خواهد متخصص امور فقهی بشود، در امور دیگر حداکثر، اطلاع عمومی خواهد داشت و نه اطلاع کارشناسی و تخصصی. هکذا اگر کسی می‌خواهد در علم سیاست متخصص بشود در حوزه‌های

دیگر بیش از اطلاعات عمومی نمی‌تواند داشته باشد، لذا روش عقلایی اقتضا می‌کند ما در هر رشته مرتبط با رهبری، قوی‌ترین کارشناسان را از بین متدینین توسط مردم انتخاب بکنیم تا با حضور آنها در خبرگان ضریب اطمینان کار رهبری بالاتر برود. یک اصل فقهی می‌گوید که در امور مهم احتیاط واجب است. فقها نوعاً می‌فرمایند که در دماء و اعراض و انفس مردم باید احتیاط کرد، به‌نظر من مقام رهبری با چنین اختیاراتی به لحاظ شرعی، مقوله‌ای است که در آن احتیاط در بالاترین مرتبه‌اش واجب شرعی است، زیرا به جان و مال و ناموس مردم بستگی دارد، یک تصمیم رهبری دربارهٔ جنگ یا صلح بستگی به سرنوشت یک ملت دارد. نکته تلخی را مرحوم امام‌خمینی(ره) در منازعات دهه اول انقلاب، به یکی از جناح‌های داخلی تذکر دادند که شما صلاحیت ادارهٔ یک نانوایی را ندارید و فکر می‌کنید تنها کسی که نماز شب‌خوان است صلاحیت حضور در مجلس شورای اسلامی را دارد، زمانی این سخنها گفته شد که برخی دخالت در سیاست را فقط حق مجتهدین می‌دانستند. امام(ره) با صراحت تمام این اندیشه را درهم شکستند و ذکر کردند که در بین فقهای ما کسانی یافت می‌شوند که اساساً فاقد چنین بینش و مدیریتی هستند، اگر فردی در کتاب طهارت و صلاة مجتهد است دلیلی بر توانایی وی برای رهبرشناسی نیست به‌علاوه در ادامه امام(ره) فرمودند «اینها که می‌گویند هرکسی می‌خواهد در سیاست دخالت بکند باید مجتهد باشد، توطئه‌ای از سنخ توطئهٔ جدایی دین از سیاست است.» قطعاً کسانی که معتقدند اعضای خبرگان منحصراً باید از میان فقها انتخاب بشوند، همان نظریه را مطرح می‌کنند و در این باره جداً باید تجدیدنظر بشود.

نکتهٔ دوم دربارهٔ انحصار خبرگان در فقها، عدم دلیل مستند و معتبر دینی در کتاب و سنت است. برعکس، اصل رجوع کار به کاردان از اصول عقلایی می‌باشد که به امضاء شرع انور رسیده است. حاصل این می‌شود که برای انتخاب کارشناس در هر قسمتی باید به اهل‌اش رجوع شود.

نکتهٔ سوم طبق اصل ۵۶ قانون اساسی هیچ‌کس حق ندارد حق حاکمیت خدایی مردم را از آنها بگیرد. مصوبه خبرگان دربارهٔ انحصار ورود مجتهدین و فقها به خبرگان فی‌الواقع نقض اصل ۵۶ قانون اساسی است و حاصل آن، این می‌شود که مشارکت به‌عنوان حق مسلم و قانونی مردم به حداقل خود تنزل یابد.

ضمن آنکه سردترین و کم‌مشارکت‌ترین انتخابات تاریخ جمهوری اسلامی ایران، انتخابات دورهٔ دوم مجلس خبرگان با ۱۱ میلیون نفر رأی بوده است درحالی که ۸ سال قبل از آن، مجلس خبرگان دورهٔ اول با ۱۶ میلیون رأی انتخاب شده‌اند. یعنی بعد از ۸ سال که باید نرخ رشد جمعیت را نیز به مشارکت‌کنندگان انتخابات خبرگان اول اضافه نماییم، ۵ میلیون نفر نیز تنزل رأی داشته‌ایم. لذا اگر مبانی مشارکت را درنظر بگیریم، این موضوع از مواردی است که مصلحت نظام اقتضاء دارد حتی مجمع تشخیص مصلحت نظام در این مسئله اقدامات لازم را برای افزایش مشارکت مردم انجام دهد.

نکتهٔ چهارم این‌که اگر از مبانی دینی بگذریم و از مشکلات مسئله عدم مشارکت نیز غفلت کنیم،

کار را باید به کاردان سپرد، فقیه در مسائل سیاسی به‌عنوان فقیه کاردان محسوب نمی‌شود، این نکته‌ای نیست که من اولین گویندهٔ آن باشم، بزرگترین فقهای ما بر این مسئله تصریح دارند.

مرحوم آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی که در حوزه‌های علمیه مشهور به آیت‌الله کمپانی است و از استوانه‌های فقه و اصول معاصر و استاد مرحوم آیت‌الله خویی و مرحوم علامه طباطبایی در اصول فقه بوده است در ***حاشیهٔ مکاسب*** خود می‌نویسد که ادارهٔ جامعه این‌گونه نیست که از فقه به ماهو فقه برخیزد. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف ***المیزان*** در دو جا که بحث اولی‌الامر مطرح شده (در سورهٔ مبارکهٔ نساء ذیل آیهٔ ۸۳ و ۵۹) به این موضوع اشاره می‌کنند. مرحوم آیت‌الله اراکی از فقهای معاصر نیز در کتاب ***مکاسب محرمه***اش به این مسئله اشاره کرده است، لذا فقیه‌بودن شرط لازم است اما شرط کافی نیست.

در مجموع آقایانی که به این نظریه قائلند، نوعاً استدلال فرموده‌اند چون خبرگان اهل حل و عقداند، کارشان از قبیل کار بیّنه و شاهد است، و بینه و شاهد در این زمینه چون کار تخصصی است، باید شهادت متخصص باشد در پاسخ می‌توان گفت: در مسئله احراز شرط مرجع تقلید کاملاً سخنشان صحیح است، اما فرض کنید بپذیریم که کار خبرگان از باب شهادت و بیّنه است. اینجا شهادت به خبرویت، شهادت به بند سوم اصل ۱۰۹، یعنی شرط تدبیر و بینش سیاسی که باید از سوی کارشناسان صورت بگیرد می‌باشد. شهادت یک فقیه در اینجا از حیث فقیه‌بودنش، ارزش ندارد. شهادت فقیه تنها برای احراز بند اول و دوم اصل ۱۱۰ قابل پذیرش است.

● **با توجه به شرایطی که انتخاب خبرگان در قانون اساسی آمده است، و اختیاراتی برعهدهٔ آن توسط قانون اساسی و آیین‌نامه داخلی خبرگان گذاشته شده چه وظایف و انتظاری را می‌توانیم از اعضای خبرگان و به‌طور کلی آن مجلس براساس قانون اساسی داشته باشیم؟**

○ در قانون اساسی جمهوری اسلامی بازنگری سال ۱۳۶۸، مجموعاً ۵ وظیفه برعهدهٔ مجلس خبرگان نهاده شده است وظیفهٔ اول که در اصل ۱۰۸ قانون اساسی آمده نوعی تقنین و قانونگذاری است. فی‌الواقع قانون اساسی ما دو قانونگزار را به رسمیت شناخته است، قانونگزار اصلی در امور عمومی جامعه مجلس شورای اسلامی است و قانونگزار دوم در مسئلهٔ خبرگان منحصراً خود مجلس خبرگان است، اما نکتهٔ حائز اهمیت در این است که تمام مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به تصویب شورای نگهبان برسد اما مصوبات خبرگان فی حدنفسه نافذ است و احتیاج به تصویب احدی، اعم از رهبر یا شورای نگهبان ندارد، لذا اعضای خبرگان هرچه دربارهٔ خبرگان تصویب بکنند جزء قوانین موضوعهٔ کشور به‌حساب می‌آید، این اختیار برای اعضای خبرگان به حدی گسترده است که می‌توانند دورهٔ ۸ سالهٔ خود را تمدید و یا حتی به مادام‌العمر تبدیل کنند و دربارهٔ شرایط انتخاب خبرگان، حدود برخورد با رهبری، نظارت، چگونگی انتخاب و برکناری وی اقدام کنند. این که اشاره کردم تنها نهاد مستقل رهبری در قانون اساسی خبرگان می‌باشد به دلیل همین نکته ذیل اصل ۱۰۸ است.

وظیفهٔ دوم طبق اصل ۱۷۷ قانون اساسی پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان عضو شورای بازنگری قانون اساسی خواهند بود.

وظیفهٔ سوم خبرگان براساس اصل ۱۰۷ قانون اساسی انتخاب رهبری است، لذا خبرگان بعد از وفات رهبر یا زمانی که رهبری در جمهوری اسلامی فاقد کارآیی شود وی را عزل می‌کنند و رهبر جدید را انتخاب می‌کنند.

وظیفهٔ چهارم موضوع اصل ۱۱۱ یعنی برکناری رهبر در شرایط خاصی است، براساس این اصل هرگاه خبرگان احراز کردند رهبر از اول فاقد شرایط بوده یا در حین انجام وظایف دریافتند ایشان شرایط را از دست داده وی را عزل می‌نمایند، همچنین اگر در بین واجدان شرایط، افراد افضل از رهبر در جامعه ظهور کردند خبرگان می‌باید در هر مقطع زمانی افضل را انتخاب بکنند. لذا رهبر قبلی را با توجه به این‌که معزول محسوب می‌شود کنار می‌گذارند و افضل را به جای او می‌نشانند.

وظیفهٔ پنجم خبرگان نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری است که در متن پیشنهادی از کمیسیون مربوطهٔ مجلس بازنگری قانون اساسی در اصل ۱۰۸ صریحاً ذکر شده بود. منتها متأسفانه با توجیهاتی رأی کافی نیاورد. لذا نظارت بر حسن انجام وظیفه رهبری امروز در قانون اساسی صریحاً ذکر نشده است، توجیهاتی که آقایان آنجا کرده‌اند انصافاً جای مناقشه دارد. و من از مطبوعات تقاضا می‌کنم که آن استدلالها را از متن مشروح مذاکرات منتشر کنند.

بحمدالله از نکات مثبت دورهٔ اول مجلس خبرگان تصویب قانون نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری است که در مجلس بازنگری قانون اساسی در متن اصل ۱۰۸ رأی نیاورد و خبرگان رهبری در ذیل مصوبات خود دربارهٔ اصل ۱۱۱ قانون اساسی به تصویب رسانده‌اند. لذا آیین‌نامهٔ خبرگان دورهٔ اول برای اجرای اصل ۱۱۱ وجود هیئت تحقیق را با ۲۱ ماده که مهمترین وظیفه‌اش تحقیق در مسئلهٔ نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری است مقرر نموده، و اکنون جزء قوانین موضوعهٔ ما محسوب می‌شود. طبق وظیفهٔ پنجم و براساس مادهٔ ۱۹ آیین‌نامهٔ داخلی ذیل اصل ۱۱۱، خبرگان می‌توانند دربارهٔ نهادهای مختلف که زیرنظر مقام رهبری عمل می‌کنند و منصوب مستقیم رهبری هستند مثل قوهٔ قضائیه، بنیاد مستضعفان، شورای نگهبان، صدا وسیما، نیروی انتظامی و سپاه و... سؤال بکنند. و رهبر طبق همین آیین‌نامه موظف به پاسخگویی است. بنابراین رهبر در مهلت قانونی باید پاسخ بدهد، پاسخ‌اش اگر قانع‌کننده بود به وظایف قانونی خود ادامه می‌دهد و اگر قانع‌کننده نبود، یا موظف به اصلاح می‌شود و در صورت تکرار مواضع گذشته، خبرگان ایشان را از مقام خود برکنار می‌کنند.

هرچند رابطهٔ رهبری با خبرگان مانند رابطهٔ رئیس‌جمهور با مجلس شورای اسلامی است اما رابطه رهبری با خبرگان بسیار وسیع‌تر از رابطهٔ مجلس شورای اسلامی با رئیس‌جمهور است. زیرا رئیس‌جمهور با آراء مستقیم مردم انتخاب می‌شود اما رهبری توسط خبرگان انتخاب می‌شود. لذا پنج وظیفه خبرگان بسیار حائز اهمیت است. یک نگاه اجمالی به قانون اساسی نشان می‌دهد بیش از

۸۰ درصد از اختیارات ادارهٔ جامعه مستقیم یا غیرمستقیم به‌عهدهٔ رهبری است. از میان قوای کشور، قوهٔ قضائیه، قوای قهریه (سپاه، ارتش، نیروهای انتظامی و نیروی شبه‌نظامی بسیج)، صدا و سیما (و سازمانهای تبلیغاتی دینی رسمی) و مجمع تشخیص مصلحت نظام کاملاً در اختیار رهبری است.

در قوهٔ مقننه زمام امور در دست شورای نگهبان که منصوب رهبری است می‌باشد. در قوهٔ مجریه تنفیذ حکم رئیس‌جمهور که مستقیماً توسط مردم انتخاب می‌شود، برعهدهٔ رهبری است، تعیین سیاست‌های کلی نظام نیز به‌عهدهٔ رهبری است. همهٔ این اختیارات نیز تحت انتخاب و نظارت مجلس خبرگان است. لذا خبرگان مقتدرترین نهاد قانونی کشور است. اما حتی اقتدار مجلس خبرگان از اقتدار رهبر (به دلیل انتخاب، عزل و نظارت بر مقتدرترین نهاد فردی که رهبری باشد) بیشتر است.

جهت رفع پاره‌ای ابهامات تذکر برخی نکات را مفید می‌دانم: نکتهٔ اول دربارهٔ اطلاق ذیل اصل ۱۰۸، این است که خبرگان در هر حوزه‌ای مربوط به خود می‌توانند تقنین و قانونگذاری کنند. و یکی از این موارد هم می‌تواند دوران عضویتشان در مجلس خبرگان باشد. نکتهٔ دوم استناد به قواعد آمره سخن صحیحی است، منتهی قانون آمره تبعیض‌بردار نیست. اگر در عضویت مجلس خبرگان به قوانین آمره تمسک شود، در مسئلهٔ دوران زمامداری مقام رهبری نیز همین قاعده آمره قابل استناد است، اگر از قانون، مادام‌العمربودن رهبری مستفاد شود به طریق اولی مادام‌العمربودن خبرگان با استناد به مادام‌العمربودن رهبری استفاده می‌شود. البته بحث حقوقی دربارهٔ جمهوریت فی حد نفسه ناظر بر موقت و ادواری‌بودن کلیهٔ مسئولین در هر سمتی می‌باشد در عین حال اگر موضوع با مراجعه به قانون اساسی حل نشد و قرار شد مرجع خارج از قانون یعنی مثلاً فقه شیعه یا مبانی دینی تمسک شود، جای تفاسیر متعدد باز شده برای تحلیل آن می‌توانند به نظام تئواتوکراسی یا تئوآریستوکراسی جهت مادام‌العمرشدن یا موقت‌بودن مراجعه کنند. در صورتی که به نظام تئودمکراسی قائل باشیم می‌توانیم بگوییم خبرگان باید دوران نمایندگی‌شان محدود و رهبری باید دورهٔ زمامداری‌اش موقت باشد. این مسئله نیز در زمان تصویب قانون اساسی مورد بحث قرار گرفت و اعضای مجلس بازنگری قانون اساسی به محدودیت دوران زمامداری به مدت ۱۰ سال رأی دادند منتهی با نامه جامعه محترم مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم دوباره رأی‌گیری کردند و این اصل که لازمهٔ لاینفک جمهوریت است از متن قانون اساسی حذف کردند. لذا تمسک به قاعدهٔ آمره فی حدنفسه صحیح است اما اگر در یک جا رعایتش نکردند، خبرگان به همانجا می‌توانند تمسک کنند و خود را نیز مادام‌العمر کنند که امیدواریم هرگز چنین مسئله‌ای پیش نیاید.

● وارد بحث نقد عملکرد خبرگان رهبری می‌شویم، اکنون که داریم به انتخابات خبرگان نزدیک می‌شویم این انتظاری بجاست که مردم بدانند با توجه به وظایف خبرگان در قانون اساسی و آیین‌نامه داخلی آن، نسبت به این عملکرد چه انتقاداتی وارد است تا در بستن میثاق با کاندیداهای جدید به این مسائل بپردازند؟

○ دو نکته قبل از پرداختن به نقد عملکرد خبرگان قابل ذکر است، نکتهٔ اول: اولاً مقتضای جمهوریت استثناپذیر نیست، ثانیاً اگر استثنا را پذیرفتیم خبرگان نیز در این مسئله با رهبری شریک خواهد بود، یعنی هر استثنایی که برای رهبری قائل شدیم برای خبرگان هم باید قائل شویم. نکتهٔ دوم مسئلهٔ نظارت بر رهبری است برای تحقق امر مذکور دو گونه نظارت داریم، یکی نظارت بر حسن انجام وظایف و دیگری نظارت برای بقای شرایط. این دو نحوه نظارت یکی نیستند، آن چیزی که در اصل ۱۱۱ قانون اساسی پیش‌بینی شده است نظارت بر بقای شرایط است که مقدمه لازم آن نظارت بر حسن انجام وظایف خواهد بود. واقعاً متأسفم که در مجلس بازنگری ملزوم را برداشته و به لازم اکتفا شده است که این اشکال جدی به منطق قضیه است، منتهی در عمل فی‌الجمله مشکلی با این قوانین موضوعه نداریم.

دربارهٔ نقد عملکرد خبرگان، می‌دانیم که کشور ما به‌مدت ۴ سال از آخر سال ۵۷ تا سال ۱۳۶۲ فاقد مجلس خبرگان بوده است. اولین مجلس خبرگان در سال ۱۳۶۲ شکل گرفت و ما به‌مدت ۱۶ سال است که دارای مجلس خبرگان هستیم. دورهٔ اول از سال ۶۱ تا سال ۶۹ بود. نقد بنده متوجه دورهٔ دوم مجلس خبرگان است یعنی از سال ۱۳۶۹ تا سال ۱۳۷۷.

مجموعاً در چهار نکته می‌توان مطالبی را ذکر کرد: ۱. نکتهٔ اول نقد انتخابات خبرگان دورهٔ دوم است، خبرگان دورهٔ اول امر نظارت بر انتخابات این نهاد را برعهدهٔ فقهای محترم شورای نگهبان نهاد و وظیفهٔ اجرایی تعیین صلاحیت کاندیداها را برعهدهٔ شورای نگهبان گذاشت، شورای نگهبان هم تمام سلیقه‌های متفاوت غیر خود را از کاندیداتوری محروم کرد و فی‌الواقع تعداد کسانی را که تأیید صلاحیت کرد شاید ۱۰ تا ۱۵ درصد از کسانی که مورد نیاز مجلس خبرگان بود بیشتر نبودند. فی‌الواقع انتخابات دورهٔ دوم بیشتر یک انتصاب از ناحیهٔ نهاد محترم شورای نگهبان بود یعنی تنها با توجه به تعداد نمایندگانی که باید به مجلس خبرگان راه می‌یافتند، و با توجه به این‌که سه‌نفر هم انصراف دادند، تنها یک نفر برای انجام انتخابات اضافه بر تعداد کاندیداها در تهران بود. حاصل چنین تصمیماتی ایجاد یک مجلس منصوب و تک‌صدایی بود تا مجلس منتخب و چندصدایی. به‌نظر من واقعهٔ مهمی که در دوم خرداد سال گذشته اتفاق افتاد اعتراض جدی به این‌گونه دخالت‌ها بود، یعنی مردم اعتراض خود را نشان دادند، کاهش حضور مردم در دورهٔ دوم انتخابات خبرگان به ۱۱ میلیون نفر با توجه به این‌که در دورهٔ اول ۱۶ میلیون نفر شرکت کردند و در سال ۱۳۵۸ (یعنی ۱۱ سال قبل از آن) ۲۰ میلیون نفر در رأی‌گیری جمهوری اسلامی شرکت کردند، تأکیدی است بر این امر. لذا موضوع مذکور نشان می‌دهد با تصمیماتی نسنجیده، مشروعیت برخی از رفتار مسئولین بشدت زیر سؤال رفته است.

نکتهٔ دیگر دربارهٔ پذیرش شرط اجتهاد در انتخابات خبرگان است، این‌که حاصل اجتهاد مجتهد لزوماً نظر خاص فقهای شورای محترم نگهبان را تأمین کند، اجتهاد نام ندارد، ممکن است فردی اجتهاد کنم، و نظری متفاوت با آنها ارائه نماید. وزیر سابق علوم ذکر کرده بود اگر امروز سعدی و

فردوسی برای استخدام به دانشگاه‌های ما می‌آمدند، آنان را رد صلاحیت می‌کردم. زیرا شرایط صلاحیت و ورود به دانشگاه را از نظر ما ندارند. بنده معتقدم اگر بسیاری از مراجع مرحوم (از مراجع حی سخنی به میان نمی‌آوریم) داوطلب عضویت در خبرگان می‌شدند، از آنجا که حاصل اجتهادشان متفاوت با حاصل اجتهاد فقهای شورای نگهبان است، قطعاً رد صلاحیت می‌شدند. مرحوم آیت‌الله العظمی اراکی، مرحوم آیت‌الله العظمی گلپایگانی، مرحوم آیت‌الله العظمی خویی یا آیت‌الله العظمی خوانساری و بسیاری از مراجع تقلید دیگر چون به لحاظ فقهی دربارهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه نظری متفاوت با آراء فقهای شورای نگهبان داشتند قطعاً رد صلاحیت می‌شدند. هکذا تشخیص بینش سیاسی مجتهدین، مصاحبهٔ فقهای شورای نگهبان که در آخرین شمارهٔ مجلهٔ حکومت اسلامی (شمارهٔ ۸) چاپ شد و این‌که بینش سیاسی ضابطه‌اش چیست؟ بسیار خواندنی است، حاصل سخنان حضرات آقایان در این مصاحبه‌ها این است که اگر چون ما بیندیشند، دارای بینش صحیح خواهند بود. این نکتهٔ بسیار مهمی است که در دورهٔ سوم متأسفانه ما شاهدش خواهیم بود.

نکتهٔ بعدی، بحث اطلاع‌رسانی است. مردم طبق قانون اساسی حق دارند از آنچه که قانوناً سرّی نیست مطلع باشند. ما برای سرّی و محرمانه‌بودن باید اقامه دلیل کنیم. آنچنانکه بنده تفحص کردم در دو مورد مذاکرات خبرگان سری است:

۱. مصوبات هیئت تحقیق و تحقیقات راجع به رهبر آینده ۲. مصوبه کمیسیون اصل ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی. غیر از دو مورد فوق در بقیهٔ موارد به هیچ‌وجه مصوبات خبرگان محرمانه و سرّی نیست. لذا عدم انتشار آن خلاف قانون است. مانند آن است که مجلس شورای اسلامی قانونی را تصویب نماید ولی در روزنامهٔ رسمی منتشر نشود، آنچه خبرگان به مردم اطلاع داده‌اند دربارهٔ ۸ اجلاسیهٔ سالیانه و ۱۶ روز گردهمایی صرفاً حداکثر یکی دو صفحه بوده است.

برای این موضوع چند پیشنهاد مشخص دارم:

۱. مصوبات مجلس خبرگان در روزنامهٔ رسمی کشور منتشر شود، سؤال این است که چرا تاکنون منتشر نشده و در این زمینه چه منع قانونی وجود داشته است. اگر حقوقدانان بخواهند به قوانین خبرگان استناد کنند، به کجا باید مراجعه نمایند؟

۲. مشروح مذاکرات مجلس خبرگان جز در موارد محرمانه باید منتشر شود. آیا انتشار مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی و بازنگری قانون اساسی مشکلی برایمان پیش آورد؟ امروزه این متون مورد استناد حقوقدانان، اساتید حقوق، دانشجویان حقوق و فضلای حوزهٔ علمیهٔ قم است. در صورت انتشار مذاکرات به بسیاری از ابهامات فقهی و حقوقی پاسخ داده و منبع بسیار غنی برای رشد حقوق اساسی و فقه سیاسی ما خواهد بود.

۳. چرا مشروح مذاکرات خبرگان رهبری تاکنون از صدا و سیمای جمهوری اسلامی پخش نشده است؟ جالب است صدا و سیمای رسمی، برای گرم‌کردن انتخابات خبرگان، فیلم خبرگان

قانون اساسی را پخش می‌کند، و از پخش فیلم خبرگان رهبری خبری نیست. آیا صدا و سیما فیلمی از مجلس خبرگان رهبری برای آن که ببینیم چگونه برگزار و چه مواردی در آن بحث شده برای پخش ندارد؟

حال نکات مورد بحث دربارهٔ مصادیق چون از موارد محرمانه‌بودن است پخش نکنید.

اگر شما امروز نظرخواهی کنید، درخواهید یافت که اکثریت مردم ما خبر ندارند در مجلس خبرگان چه گذشته، علاوه بر آن اکثریت قریب به اتفاق متخصصین حقوقی حوزوی و دانشگاهی ما نیز نمی‌دانند خبرگان چه می‌کنند. اگر همه اینها نامحرم‌اند، خبرگان چه نکته قدسی و آسمانی دارد که هیچکس نباید محرم راز آنها محسوب شود؟

نقد سوم تقنینی است. آنچه مجلس خبرگان تاکنون در دورهٔ دوم انجام داده، صرفاً تصویب چند مادهٔ قانونی است. آنچه بنده از مجموعهٔ اطلاعات منتشرشده به دست آورده‌ام، این است که مجلس خبرگان یک هیئت رئیسه، اجلاس سالیانه، چهار کمیسیون و یک هیئت تحقیق دارد. این ۴ کمیسیون یک کمیسیون جهت تشویق خبرگان برای فعال‌ترشدن است، این امر دلالت بر این مطلب دارد که خبرگان حتی در امور خود فعال نبوده‌اند. کمیسیون دوم بودجه و امور مالی و اجرایی است. ۲ کمیسیون اصلی یکی کمیسیون اصل ۱۰۷ و ۱۰۹ برای تعیین رهبری و دیگری کمیسیون اصل ۱۰۸ برای تقنین یک‌یک هیئت تحقیق ناظر بر اصل ۱۱۱ قانون اساسی وجود دارد. طبق مصوبات هیئت رئیسه خبرگان، ظاهراً حتی سرنوشت مواد مصوب ذیل اصل ۱۰۷ و ۱۰۹ به پایان نرسیده است این نکته بسیار جالب است که پس از ۱۶ سال هنوز خبرگان دربارهٔ وظایف تقنینی خود وظیفه‌شان را انجام نداده‌اند. امیدواریم این مسائل منتشر شود تا موارد ضعف و قوت خبرگان مشخص شود و توسط حقوقدانان و فقها مورد نقد و بررسی قرار گیرد. خبرگان نباید خودشان را از نعمت انتقاد متخصصین محروم کنند.

اما نقد چهارم به‌عنوان مهمترین مسئله، متناسب با آن ۵ وظیفه‌ای که برای خبرگان اشاره کردم فارغ از مسائل انتخاب و عزل رهبر و مسئلهٔ تقنین که اخیراً به آن پرداختم مسئلهٔ نظارت است، در انتخابات دوم خرداد مردم به نحوهٔ ادارهٔ جامعه اعتراض جدی کردند، اگر بخواهیم بدون تعارف سخن بگوییم، آنچه در دوم خرداد روی داد این بود که مردم از طریق مجاری قانونی اعتراض خود را به گوش مسئولین رساندند. حال سخن این است مجلس خبرگان دورهٔ دوم به‌عنوان مقتدرترین نهاد قانونی کشور در زمینهٔ این اعتراض قانونی مردم چه کرده‌اند؟ کدام تذکر را به مقام محترم رهبری داده‌اند؟ در کدام مسئله از ایشان سؤال کرده‌اند، و ایشان چه پاسخ‌هایی داده‌اند؟ اگر اطلاعات واصله از خبرگان صحیح باشد، می‌توانیم بگوییم این مجلس محترم یا اصولاً به وظیفهٔ نظارتی خود عمل نکرده یا بسیار ضعیف عمل کرده است.

در مسئلهٔ شکنجه شهرداران سؤالی جدی دربارهٔ امنیت قضایی به‌وجود آمد، این مسئله در صورت اثبات، توسط نیروی انتظامی صورت گرفته است، فرماندهی این نیرو خود را منصوب مقام

معظم رهبری می‌داند. آیا خبرگان محترم در این زمینه از رهبری سؤالی کرده‌اند؟ ایشان چه پاسخی داده‌اند؟ همچنین مردم از عملکرد قوهٔ قضائیه، نیروهای نظامی و انتظامی و دخالتشان در مسائل سیاسی (به‌ویژه انتخابات مجلس شورا و ریاست جمهوری)، برخلاف وصیتنامهٔ حضرت امام(ره) بشدت ناراضی‌اند، از عملکرد اقتصادی برخی بنیادهایی که خود را منصوب مقام معظم رهبری می‌دانند ناراضی هستند، آیا عدم اعتماد بسیار گستردهٔ مردم به رادیو و تلویزیون رسمی و روآوردن مردم به رادیوهای بیگانه مورد توجه خبرگان قرار نگرفته است؟ خبرگان در این زمینه چه کرده‌اند؟ اگر به وظیفهٔ نظارتی خود عمل نکرده‌اند، انصافاً در حق رهبری خیانت کرده‌اند. مسئله بسیار بالاتر از این حرفهاست. زیرا این مقام محترم اقتدارش به حدی است که اگر در نظارت بر او کوتاهی شود، به خبرگان، رهبر، نظام و مردم ضربه می‌خورد. حاصل مسئله این است، خبرگان دوره دوم، بشدت در انجام وظایف قانونی خود قاصر بلکه قطعاً مقصّر بوده‌اند. و باید به مردم گزارش بدهند و این گزارش مورد نقد قرار بگیرد. با انجام این توصیه‌ها امیدوارم ان‌شاءالله انتخابات دوره سوم به‌نحوی برگزار شود که تمام اشکالات مطروحه به سرپنجهٔ تدبیر خودشان به نحو احسن حل شود.

خبرگان و مسئلهٔ نظارت بر رهبری[1]

موضوع بحث کوتاه من، خبرگان و نظارت بر رهبری است. این بحث به این دلیل انتخاب شده است که یکی از وظایف اصلی خبرگان، طبق قانون جمهوری اسلامی ایران، مسئلهٔ نظارت بر رهبری است.

در ابتدا به اقسام نظارت اشاره می‌کنم. سپس دربارهٔ نظارت در یک حکومت دینی سخن خواهم گفت و بعد از آن دربارهٔ ریشه‌های نظارت در زمان حضرت امیرالمؤمنین(ع) مطالبی عرض خواهم کرد و قسمت اصلی سخن این خواهد بود که مسئلهٔ نظارت در قانون اساسی جمهوری اسلامی چگونه پیش‌بینی شد و در مجلس خبرگان و قانون اساسی دربارهٔ این مسئله چه مباحثی مطرح شد و بعداً در شورای بازنگری قانون اساسی چگونه به آن پرداختند و بالاخره این مسئله چگونه تصویب شد. دربارهٔ عملکرد خبرگان دورهٔ اول و دوّم در امر خطیر نظارت بر رهبری نیز سخن خواهیم گفت و همچنین پیشنهاداتی دربارهٔ «نظارت بر رهبری» برای بهتر انجام‌شدن قانون اساسی در انتهای بحث، مطرح خواهیم کرد.

اقسام نظارت: به‌طور کلی نظارت بر دو قسم است: ۱. نظارت درونی ۲. نظارت بیرونی. مراد از نظارت درونی یعنی این‌که شرایطی از زمامداران درنظر گرفه می‌شود که این شرایط خود مانع بسیاری از خطاها و معصیتها و سوءتدبیرها شود. از جمله این شرایط برای جلوگیری از سوءتدبیر و بالارفتن ضریب اطمینان در عملکرد یک رهبر یا دولت بخصوص دولتی دینی شرط عدالت و تقوا و صفات اخلاقی است پس می‌توان گفت با ذکر این شرایط نوعی نظارت درونی در این حکومتها مطرح خواهد شد. ازجملهٔ این صفات درونی مسئله «علم» هم هست. اگر رهبر، عالم یا فقیه یا مجتهد باشد خود مانع بسیاری از خطاها و لغزشها خواهد شد. ولی مشخص است که صفات مهم مطرح در این نحوه نظارت درونی، صفات «تقوا و عدالت» است. غیر از این نحوه نظارت درونی، نظارت خدای تعالی و ترس از روز جزا بر انسان است. در حکومتهای دینی، چون همهٔ مسئولیتها و کارها در برابر خداوند انجام می‌گیرد و لذا فرد در برابر وجدان دینی خودش مسئول خواهد بود و مهمتر این‌که این فعل در محضر و منظر خداوند صورت می‌گیرد پس این اعتقاد می‌تواند بزرگترین مانع در انجام خطاها و سوءتدبیر در ادارهٔ جامعه باشد.

مسئلهٔ نظارت درونی سالیان درازی در حقوق‌های اساسی کافی شمرده می‌شد و نیازی به

---

۱. سخنرانی در دانشگاه تربیت مدرس، روزنامهٔ **سلام**، ۲۸ مهر ۱۳۷۷.

نظارت بیرونی احساس نمی‌شد. یعنی صرف دانستن این‌که خداوند ناظر بر کارهاست و لزوم و شرط عدالت و تقوا برای رهبر یا دولت کفایت می‌کرد.

اما در قرون جدید نظر دیگری بین حقوقدانان و یا سیاستمداران مطرح شد که اگرچه نظارت درونی لازم است اما شرط کافی نیست. برای بهتر اداره‌شدن جامعه باید مسئلهٔ نظارت بیرونی را هم مطرح کرد. نظارت بیرونی یعنی نظارت مردمی، نظارت شهروندان یک جامعه بر اعمال زمامداران. لذا در قانون اساسی کشورها، مکانیسمهایی پیش‌بینی شد که با اتخاذ این مکانیسمها، جامعه بهتر اداره شود. این مکانیسمها در اصطلاح قانون اساسی، همان نظارت بیرونی هستند از جملهٔ این مکانیسمها، وجود یک مجلس است که هم زمامدار را انتخاب می‌کند و هم بر اعمال او نظارت می‌کند و احیاناً در صورت سوءتدبیر یا از دست‌دادن شرایط، او را عزل می‌کند. در کشورهایی که با سیستم جمهوری اداره می‌شوند، مجلس شورای آن کشورها که در حکم قوهٔ مقننه است، نظارت بر اعمال ریاست جمهوری را برعهده دارد.

نظارت قوهٔ مقننه بر قوهٔ مجریه و رئیس‌جمهور یک نحوهٔ نظارت بیرونی است، در برخی از کشورها خود مجلس، رئیس‌جمهور را انتخاب می‌کند، بر کار او نظارت می‌کند، از او سؤال می‌کند، او را استیضاح می‌کند و الی آخر.

از جمله مکانیسمهای دیگر نظارت بیرونی بر زمامدار، محدودبودن مدت زمامداری است اگر دوران زمامداری، نامحدود باشد به عنوان یک اهرم بیرون از نظارت مطرح می‌شود. بنابراین مسئلهٔ مقام مسئول‌بودن، حق سؤال یک مجلس ناظر، تحت قانون‌بودن و... همه از لوازم این نحوهٔ نظارت بیرونی است و واضح است که در یک حکومت دینی ممکن است هردو نحوهٔ نظارت مطرح باشد.

تلقی‌هایی از حکومت دینی هردو نحوهٔ نظارت را قبول می‌کنند. و البته ضریب اطمینان در یک حکومت دینی بیشتر از حکومت غیردینی است. چون در حکومت غیردینی فقط مسئولیت این جهانی مطرح است و نظارت مردم وجود دارد. درحالی که حکومت دینی علاوه بر این نحوهٔ نظارت، نظارت خداوند، نظارت وجدان دینی و نظارت شرایط دینی هم وجود دارد.

اما تلقی دیگری که به‌تدریج مطرح شد و رشد کرد و هنوز هم در جامعهٔ ما وجود دارد تلقی‌ای است که می‌گوید صرف نظارت درونی کفایت می‌کند و نیازی به نظارت بیرونی نیست و سؤال مطرح می‌کنند که مگر در مرجع تقلید، نظارت بیرونی وجود دارد که شما برای رهبر، نظارت بیرونی فرض می‌کنید و صرف وجود صفاتی چون عدالت، تقوا و داشتن ملکهٔ اجتهاد برای حسن عملکرد کفایت می‌کند و نیازی به پیش‌بینی‌کردن مکانیسمهایی به‌عنوان نظارت بیرونی نیست. این مسئله در مجلس خبرگان قانون اساسی، مطرح شد که آیا نظارت بیرونی لازم هست یا خیر؟ آن مباحث در آن سالها بسیار مجمل و مختصر مطرح شد لذا به‌طور مشخص و ریز، راجع به این مباحث، عنوان نشد اما در سال ۶۸، این مباحث به صحن علنی مجلس کشیده شد و الان در مشروح مذاکرات مجلس بازنگری قانون اساسی این مباحث، درج شده است که آیا این نحوهٔ نظارت بیرونی لازم است یا نه؟ و

هردو مسئله در آنجا به‌چشم می‌خورد هم مسئلهٔ لزوم نظارت بیرونی در کنار نظارت درونی و هم عدم نیاز به نظارت بیرونی و کفایت نظارت درونی، هردو دیدگاه مسائل خودشان را مطرح کردند و درج شده است.

از جمله استدلالهایی که در آنجا مطرح شده این است که با توجه به مقام «تقوا و عدالت» دیگر نیازی به نظارت بیرونی نیست. در کمیسیون مربوط به اصل صدوهشت قانون اساسی پیش‌بینی شده بود که مجلس خبرگان وظیفهٔ نظارت بر حسن تدبیر مقام رهبری را به‌عهده دارد. این مجلس هشت‌سال است و لازم است اینها مجتهد باشند و با نظارت فقهای محترم شورای نگهبان انتخاب می‌شوند. این اصل در شورای بازنگری قانون اساسی رأی نیاورد و این نکات چهارگانه پیش‌بینی شده در کمیسیون مربوط به اصل صدوهشت الان در قانون اساسی وجود ندارد.

منتها در اصل صدویازده مسئله‌ای مطرح شد که از لوازم آن، مسئلهٔ نظارت مجلس خبرگان است در اصل صدویازده آمده است: اگر رهبر بعضی از شرایط را از دست داد یا معلوم شود که از اول فاقد بعضی شرایط بوده است، خبرگان این مطلب را تشخیص می‌دهند و او را عزل می‌کنند.

لازمهٔ چنین مسئله‌ای «نظارت بر بقاء شرایط رهبری» است. پس آنچه که مفاد آن در قانون اساسی ما هست، «نظارت بر بقاء شرایط» است. و این مسئله تفاوت دارد با «نظارت بر حسن تدبیر». نظارت بر حسن تدبیر مرتبه‌ای بالاتر است و نظارت بر بقاء شرایط مرتبه پایین آن است و البته لازمهٔ نظارت بر بقاء شرایط، همان نظارت بر حسن تدبیر است یعنی اگر بخواهیم ببینیم رهبر دارای صفات عدالت هست یا نه؟ یا اجتهادش محرز است یا نه؟ یا حسن تدبیرش کماکان باقی است یا نه؟ لازمهٔ اینها این است که مجلس خبرگان نظارت بر حسن تدبیر مقام رهبری داشته باشد.

خبرگان دورهٔ اول برای اجرای اصل صدویازده، کمیسیونی تشکیل دادند و مواردی تصویب کردند و این تصویبات طبق اصل صدوهشت قانون اساسی، از قوانین موضوعهٔ کشور محسوب می‌شوند یعنی در انتهای اصل صدوهشت آمده: تمام مسائل مربوط به خبرگان توسط خود خبرگان تصویب می‌شود و دیگر نیازی به شورای نگهبان یا تأیید و تنفیذ مقام رهبری ندارد. مصوبه آنها همان قانون موضوعه کشور محسوب می‌شود و بعد از قانون اساسی از مهمترین قوانین هم خواهد بود.

از جمله قوانینی که خبرگان در دور اول تصویب کردند: سه کمیسیون و یک هیأت تشکیل دادند.

۱. کمیسیون اصل صدوهشت که کمیسیون تقنین و قانونگذاری است برای مجلس خبرگان، گویی قانون اساسی دو قوهٔ مقننه پیش‌بینی کرده است: قوهٔ مقننه عمومی (مجلس شورای اسلامی) و تقنین اختصاصی که صرفاً در مسائل مربوط به خبرگان است (مجلس خبرگان) که هم خودشان وضع قانون می‌کنند و هم خودشان اجرا می‌کنند.

۲. کمیسیون اصل صدوهفت و اصل صدونه است که کمیسیون تعیین رهبری است یعنی زمانی که کشور فاقد رهبر باشد تعیین رهبر می‌کند. در شرایط عادی بعد از بیان کبراهای کلی، صغراهای

جزیی را هم پیش‌بینی می‌کنند برای آینده تا بدون مقدمات و تمهیدات لازم با مسائل احتمالی برخورد نکنند.

۳. کمیسیون دیگری بود که بعداً نام هیئت تحقیق به خود گرفت که این فی‌الواقع به بحث ما مربوط است. هیئت تحقیق مسئول اجرای اصل صدویازده قانون اساسی است. این هیئتی است یازده نفره که ۷ نفر آن اعضای اصلی و ۴ نفر آن اعضای علی‌البدل هستند که هیئت ۷ نفره به انتخاب خبرگان صورت می‌گیرد و وظیفهٔ آنها نظارت بر اعمال رهبری است و این مصوب سال ۶۲ مجلس خبرگان می‌باشد.

خبرگان دورهٔ اول بیست و یک ماده، تصویب کردند که در آن مسائل مختلفی برای نظارت بر رهبری پیش‌بینی شده است. از جمله مواردی که جزء این بیست و یک ماده است و از مصوبات ذیل اصل صدویازده می‌باشد این است که: اولاً عملکرد این هیئت ۷ نفره سری و مخفیانه است (برای تعیین مصداق اصل صدوهفت و صدونه و هکذا مصوبات و مباحث کمیسیون تحقیق) این دو مورد از مسائل سرّی و مخفیانه مجلس خبرگان می‌باشد و برای بقیهٔ موارد هیچ دلیلی بر محرمانه‌بودن آنها ذکر نشده است. ثانیاً این هیئت تشکیل جلسه می‌دهند و در مواردی از مقام رهبری سؤال می‌کنند و اگر پاسخ قانع‌کننده نبود به هیئت رئیسه ارجاع داده می‌شود و با نظر هیئت رئیسه مسئله را در صحن علنی مجلس مطرح می‌کنند و خبرگان بعد از تصویب این هیئت تحقیق، حق استیضاح رهبری را دارند و اگر ادله، قانع‌کننده نبود، مفاد اصل صدویازده را پیاده می‌کنند.

از جمله مسائلی که در ذیل اصل صدویازده (تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۱) پیش‌بینی شده است این است که هیئت ۷ نفرهٔ تحقیق باید از منسوبین و منصوبین رهبری نباشند یعنی نه از خویشاوندان مقام رهبری باشند و نه از منصوبین ایشان در کارهای مملکتی مثل قوه قضائیه، شورای نگهبان، نمایندگان ولی‌فقیه در ارگانها و غیره تا مسئله با کمال بی‌طرفی و مستقلاً بررسی شود و این از دقت نظرهای بسیار خوب دورهٔ اول خبرگان می‌باشد. بعلاوه این کمیسیون در کل مسائل مربوط به رهبری حق تفحص دارد چنانچه مجلس شورای اسلامی در کل مسائل مربوط به قوهٔ مجریه حق تفحص دارد. در ماده انتهایی مربوط به این هیئت تحقیق پیش‌بینی شده است که نظارت این هیئت صرفاً بر عملکرد شخص رهبر متوقف نمی‌ماند بلکه بر دفتر رهبری و کل نهادهایی که زیرنظر مقام رهبری است، حق نظارت دارد اعم از نهادهای سیاسی، اقتصادی و نظامی و غیره. که از جمله نقاط قوت دورهٔ اول خبرگان رهبری بوده است.

در دورهٔ اول به‌واسطهٔ ویژگیهای خاص شخصیتی حضرت امام، گرچه این کمیسیون تشکیل شد اما عملاً فعال نبود، چنانچه نایب رئیس مجلس خبرگان آیت‌الله ابراهیم امینی در ۷ مهر جاری در دانشگاه تهران ذکر کردند کمیسیون تحقیق در دههٔ اخیر فعال شده است.

در دورهٔ دوم خبرگان، آنچه که حاصل شد یک تغییر در آیین‌نامهٔ اجرای اصل صدویازده بود. در سال ۷۲ این بند را که هیئت ۷نفره از منصوبین مقام رهبری نباشند، حذف کردند و الان چنین شرطی برای هیئت تحقیق نیست. لذا مشاهده می‌کنیم که یکی از اعضای این هیئت ۷نفره، رئیس قوه قضاییه

است و دو نفر هم از فقهای شورای محترم نگهبان، امام‌جمعهٔ محترم تبریز، نایب‌رئیس مجلس خبرگان و رئیس بنیاد امام خمینی در قم (عضو منصوب در شورای عالی انقلاب فرهنگی) و وزیر اطلاعات (یعنی حداقل ۷۵٪ این هیئت رسماً از منصوبین مقام رهبری هستند). اما در مورد عملکرد این کمیسیون تحقیق و خود مجلس خبرگان در دورهٔ دوم لازم است که نکاتی به عرض دوستان برسانم.

می‌دانیم که ۵ وظیفه برطبق قانون اساسی برعهده خبرگان رهبری می‌باشد: ۱. انتخاب رهبر (در اصل صدوهفت) ۲. عزل رهبر (در اصل صدویازده) ۳. نظارت بر رهبری (از لوازم اصل صدویازده) ۴. تقنین در امور مرتبط با خبرگان (اصل صدوهشت) ۵. بازنگری قانون اساسی (برطبق انتهای اصل صدوهفتاد و هفت ۵ نفر از خبرگان رهبری عضو شورای بازنگری قانون اساسی هستند) ازاین پنج وظیفه، وظایف اول و دوم و پنجم بر دوش خبرگان دورهٔ دوم نبوده است. به‌طوری که نیازی به بازنگری قانون اساسی نیفتاد و نیازی به وظیفهٔ اول و دوم هم احساس نکردند.

اما نسبت به وظیفهٔ سوم و چهارم یعنی یکی وظیفه تقنین و یکی وظیفه نظارت بر رهبری. در وظیفه تقنین طبق سخنرانیها و نقل هیئت رئیسه مجلس خبرگان که در آخرین شماره مجله حکومت اسلامی هم چاپ شده در طی این ۱۶ سال هنوز حتی همهٔ مواد ذیل اصل و هفت و صدونه هم به پایان نرسیده است. از دیگر اقدامات قابل تأمل آقایان حذف تبصره ماده ۱ ذیل اصل صدویازده بوده است که به آن اشاره کردم.

اما در مورد نظارت بر رهبری که مهمترین وظیفهٔ خبرگان محترم است: مسئلهٔ نظارت به هیچ دلیلی ملازم با ضعف مقام رهبری نیست بخاطر این‌که خبرگان قطعاً از دلسوزان مملکت هستند و نظارت بر رهبری بر اتقان و استحکام رهبری می‌افزاید. نظارت برای بالارفتن ضریب اطمینان در ادارهٔ جامعه است و دقیقاً کار عقلایی محسوب می‌شود.

نایب‌رئیس مجلس خبرگان آیت‌الله ابراهیم امینی روز ۷ مهر ۷۷ در دانشگاه تهران مطالب مهمی در این زمینه مطرح کردند که در روزنامهٔ **سلام** پنجشنبه نهم مهرماه چاپ شد. از جمله نکات مهم در این سخنرانی این بود که دوستان در مورد این‌که «خبرگان در مورد مسئله نظارت بر رهبری کوتاه آمدند و خوب عمل نکردند» انتقاد نکنند، آنچه که ما انجام دادیم این بوده است که مقام محترم رهبری فرمودند در مسائل نظامی و سیاسی خبرگان، دخالت نکنند و ما هم دخالت نکردیم و مسئله نظارت ما خارج از مسائل سیاسی و نظامی بوده است. اگر امتثال امر کرده از مسائل مهم مملکت دو امر خطیر سیاسی و نظامی را استثنا کنیم باقی می‌ماند مسائل اقتصادی و فرهنگی. حال سؤال می‌کنیم آیا در همین مسائل اقتصادی و فرهنگی، خبرگان محترم اصولاً نظارت کرده‌اند؟ هیچ نکته‌ای منتشر نشده است. ضمناً ایشان اضافه کرده‌اند خبرگان نه حقوق دارد، نه مزایا، مشاغل زیادی هم دارند لذا به این امور نمی‌رسند درضمن یک چنین اشراف مهمی به یک تشکیلات بزرگ نیاز دارد که در

اختیار خبرگان نیست.

پیشنهاداتی که در این زمینه می‌توان مطرح کرد (چون بالاخره سرنوشت مملکت هست و در مسائل مهمهٔ انسان برطبق قواعد فقهی باید احتیاط بکند، احتیاط در مسائل مهمه از جمله در اعراض و نفوس و دماء است.):

بهتر است به جای یک کمیسیون تحقیق، کمیسیونهای متعددی تشکیل بشود و هرکدام یکی از ابعاد مختلف سیاسی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی مربوط به مقام رهبری را مورد بررسی و ارزیابی و نظارت قرار دهند. شبیه این مسئله در مجلس شورای اسلامی وجود دارد که کمیسیونهای مختلفی در مجلس تشکیل شده‌اند وکارهای قوهٔ مجریه و شخص رئیس‌جمهور را مورد نظارت قرار می‌دهند. خوب چه ایرادی دارد که چنین کمیسیونهایی هم در مجلس خبرگان تشکیل شود در جهت تقویت و رفعت مقام رهبری که بالاترین مقام قانونی کشور است.

و سؤال دوم از مجلس خبرگان دورهٔ دوم این است که: انصافاً چه دلیلی بر حذف تبصره ۲ ماده ۱ ذیل اصل صدویازده مبنی بر این که منصوبین مقام رهبری نباید جزء اعضای ۷نفره کمیسیون تحقیق باشند دارید و چرا دلیل لغو چنین شرط تعیین‌کننده‌ای را کلاً اعلان نمی‌فرمایند؟

چون مصوبات خبرگان جزء قوانین و اصول موضوعهٔ کشوری پذیرفته است باید در یک روزنامهٔ رسمی اعلان شود و مشروح مذاکرات به‌جز موارد سری و غیرعلنی قانونی، باید منتشر شود و خلاصه باید مشخص شود که خبرگان دورهٔ اول و دورهٔ دوم چه عملکردی داشتند و در چه مواردی از مقام رهبری سؤال کردند و چه پاسخهایی داده‌اند و... بدین‌ترتیب مردم بیشتر با مجلس خبرگان آشنا می‌شوند و هرچقدر میزان اطلاع‌رسانی را از مجلس خبرگان بالاتر ببریم بر استحکام و امکان نظام جمهوری اسلامی افزوده‌ایم و بی‌شک چون عملکردها می‌تواند شفاف و درخشان باشد مشکلی در مسئلهٔ نظارت قاعدتاً قابل پیش‌بینی نیست.

با جملهٔ حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام این قسمت بحث را به‌پایان می‌برم. در عهدنامهٔ مالک اشتر نخعی از جمله تذکراتی که حضرت امیر(ع) به مالک می‌دهند این است که اگر زمانی مردم در بعضی اعمال تو ابهام و سؤالی داشتند، مسئله را آشکارا با آنها مطرح کن و پاسخ بده و اگر مردم پاسخ تو را قانع‌کننده یافتند، قطعاً دوباره تو را یاری خواهند کرد و ان ظنّت الرعیة بک حیفاً فاصحر لهم بعذرک واعدل عنک ظنونهم باصحارک، فان فی ذلک ریاضة منک لنفسک، و رفقاً برعیتک، و اعذاراً تبلغ به حاجتک من تقویمهم علی‌الحق. (*نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳) غالب شارحین نهج‌البلاغه این مسئله را به استیضاح تفسیر کرده‌اند. بیان کرده‌اند که نصیحت در زبان دینی عبارة اخرای انتقاد و رهنمودهای مردمی است. «اعینونی بالمناصحة»

نظارت صرفاً در یک مجلس خاص نیست، نظارت می‌تواند نظارت عمومی هم باشد، اگر نهادهای قانونی به وظیفهٔ نظارتی خودشان عمل کنند که چه بهتر، والا این حق شرعی همواره برای مردم محفوظ است که از راهی که شرع پیش‌بینی کرده است مثل امر به معروف و نهی از منکر و

مسئلهٔ النصیحة للائمة المسلمین و مسئله ارشاد اقدام کنند، این سه عنوان دینی همواره در مسائل نظارتی بکار می‌آید. بی‌شک اگر نمایندگان مردم به وظایف نظارتی خود عمل کنند مردم با اطمینان بیشتری به وظایف شرعی خود عمل خواهند کرد.

امیدوارم همه ما با توجه به تعالیم مقدس اسلامی (بخصوص فرمایشات امام علی(ع) که می‌فرمایند: اما حقی علکیم، النصیحة لی فی‌المشهد والغیب، نصیحت به معنای خیرخواهی است که می‌توان به زبان امروزی آن را با مسئلهٔ انتقاد درهم آمیخت) به وظایف شرعی و حقوق قانونی خود عمل کنیم.

مجلس خبرگان رهبری، ارزیابی و انتظارات[1]

● **همان‌گونه که مستحضر هستید انتخابات سومین دوره مجلس خبرگان رهبری آخر این هفته برگزار می‌شود. شما عملکرد مجلس خبرگان را در دو دورهٔ قبل چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

○ بسم‌الله الرحمن الرحیم، مجلس خبرگان، طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقتدرترین نهاد قانون اساسی است و از آنجایی که این مجلس، در انتخاب و نظارت بر رهبری که مقتدرترین نهاد فردی نظام است، اشراف و نظارت دارد، لذا می‌توانیم بگوییم که مجلس خبرگان رهبری از تمامی نهادهای قانون اساسی مقتدرتر است. در قانون اساسی مجموعاً ۵ وظیفه برای خبرگان رهبری پیش‌بینی شده است، که این وظایف عبارتند از: اول انتخاب رهبری طبق اصل ۱۰۷ قانون اساسی، دوم برکناری رهبری طبق اصل ۱۱۱، سوم قانونگذاری در امور مربوط به وظایف خبرگان طبق اصل ۱۰۸، چهارم نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری در اجرای اصل ۱۱۱ و پنجم عضویت در شورای بازنگری قانون اساسی طبق اصل ۱۷۷ است.

در مورد این پنج وظیفه تاکنون دو دورهٔ مجلس خبرگان را داشته‌ایم. دورهٔ اول مجلس خبرگان از سال ۶۲ تا سال ۶۹ و دوره دوم از سال ۶۹ تا سال ۷۶ و الان در آستانهٔ برگزاری انتخابات سومین دورهٔ مجلس خبرگان هستیم. دربارهٔ این دو دوره‌ای که تاکنون گذشته کارهایی را که انجام گرفته به‌طور خلاصه در این موارد می‌توان بیان کرد.

دورهٔ اول مجلس خبرگان، این امور را انجام داده است:

مورد اول، تنظیم و تصویب آیین‌نامهٔ خبرگان رهبری، در خصوص اجرای اصل ۱۰۷ و ۱۰۹ که در زمینهٔ این دو اصل، فی‌الواقع وظیفهٔ اصلی خبرگان این بوده که همواره آماده برای تعیین رهبر بعدی باشند و جزییات و موارد قانونی‌اش را مشخص بکنند. در تیرماه ۱۳۶۲ آیین‌نامهٔ مربوطه تنظیم شده است. کار دوم دورهٔ اول خبرگان، تنظیم و تصویب آیین‌نامه درخصوص اصل ۱۱۱ قانون اساسی بود. برای اجرای این اصل، هیئت تحقیقی را مرکب از هفت نفر عضو اصلی و ۴ نفر عضو علی‌البدل برای مدت ۲ سال با رأی مخفی انتخاب کردند و یک مصوبه ۲۱ ماده‌ای در ذیل اصل ۱۱۱ تنظیم و تصویب کردند.

بعضی از آنچه که در این آیین‌نامه آمده، این است که مطابق تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۱ این آیین‌نامه، افراد هیئت باید فراغت کافی برای انجام وظایف محوله را داشته باشند و شاغل سمتهای اجرایی و قضایی

---

۱. روزنامهٔ *آریا*، تهران، ۲۹ مهر ۱۳۷۷.

از جانب مقام رهبری نباشند و از بستگان نزدیک ایشان هم نباشند. و به‌عبارت دیگر اعضای هیئت تحقیق باید از منصوبین رهبری در مراکز مختلف نظام از جمله قوهٔ قضائیه، شورای نگهبان، نمایندگان ولی‌فقیه، ائمهٔ جمعه یا موارد دیگر نباشند. از نکات دیگری که در این آیین‌نامه آمده، این است که، این کمیسیون می‌تواند در تمام م۲سایلی که مرتبط به رهبری هست، تفحص کند و از رهبر سؤال بکنند و رهبر هم در مقابل سؤالهایی که در این زمینه صورت می‌گیرد از خودش حق دفاع دارد. در مادهٔ ۱۹ این آیین‌نامه آمده است که این هیئت می‌تواند بر تمام تشکیلات مرتبط با رهبری اشراف و نظارت داشته باشد. کار سوم مجلس خبرگان دورهٔ اول این بود که قانون انتخابات مجلس خبرگان رهبری و آیین‌نامهٔ داخلی آن را که مربوط به اصل ۵ و ۱۰۷ و ۱۰۸ قانون اساسی می‌شد، به‌تصویب رساند.

موارد اصلاح آیین‌نامهٔ خبرگان در دور اول که در اجلاسیهٔ هشتم و بعد از رحلت حضرت امام‌خمینی (رضوان‌الله علیه) حاصل شد، یکی در مورد افزایش تعداد خبرگان با توجه به افزایش جمعیت بود. مورد دوم این بود که شرط اجتهاد مطلق را به اجتهاد متجزی تقلیل دادند و از جمله مورد سوم این بود که قبلاً واجد شرایط‌بودن کاندیداهای مجلس خبرگان با نظر سه‌نفر از اساتید معروف درس خارج حوزه‌های علمیه حاصل می‌شد و در ذیل آن هم آمده بود، کسانی که رهبر صریحاً آنها را تأیید کرده و کسانی که در مجامع علمی یا در نزد علمای بلاد شهرت به اجتهاد دارند نیازمند به ارائه گواهی اجتهاد نیستند. اما خبرگان دور اول در اجلاس هشتم‌شان این مسئله را که تشخیص اجتهاد به‌عهدهٔ سه‌نفر از اساتید حوزهٔ علمیه است حذف کردند و این احراز صلاحیت را، به‌عهدهٔ فقهای شورای نگهبان گذاردند. درواقع، صرفاً، تنها استثنایی را که در این مورد پذیرفتند افرادی بودند که صریحاً و تلویحاً به تأیید امام‌خمینی یا مقام رهبری برسند اما این‌که کسی که در محل خودش یا در حوزه‌های علمیه اشتهار به اجتهاد هم داشته باشد، این را حذف کردند. و این نکتهٔ مهمی بود.

مورد دیگری که دورهٔ اول مجلس خبرگان آن را حذف کرد. این بود که در مصوبهٔ شورای نگهبان آمده بود که، خبرگان با اکثریت مطلق آرا شرکت‌کنندگان انتخاب بشوند. اما خبرگان این مسئله را هم حذف کردند. لذا در شرایط حاضر، اگر حتی خود خبرگان به نفع خودشان رأی بدهند، انتخاب می‌شوند و نیازی به اکثریت نسبی ندارند. ولی ما در انتخابات مجلس شورای اسلامی حداقل ثلث شرکت‌کنندگان در دور اول می‌باید به یکی از کاندیداها رأی بدهند. اما در مجلس خبرگان هرگز انتخابات به دور دوم نمی‌رسد و حتی اگر، فرض کنید، فقط یک‌درصد از واجدین شرایط رأی شرکت کنند و آن یک درصد هم صرفاً خود کاندیداها و خویشاوندانشان باشند و دیگران اصلاً در انتخابات شرکت نکنند، به همین صورت افراد به مجلس خبرگان راه پیدا می‌کند.

خوب این به‌ظاهر کاری بود که مجلس خبرگان دور اول در اصلاح قانون انتخابات انجام داد. این مسئله از همان زمان مورد اعتراض جدی واقع شد. کار تازه‌ای که مجلس دورهٔ اول خبرگان انجام

داد، تأسیس یک دبیرخانه دایمی در قم بود که وظایف دبیرخانه، یکی امور جاری مربوط به اجلاسیه‌های خبرگان، دوم ضبط و بایگانی مشروح مذاکرات خبرگان و سوم هم تنظیم امور مربوط به کمیسیونها بود. کار دیگر برگزاری اجلاسیه‌های فوق‌العاده بوده که دور اول هشت اجلاس سالیانه تشکیل دادند که اولیش آن سال ۶۲ و آخریش در سال ۶۹ بوده، ضمناً، ظاهراً این مجلس سه اجلاس فوق‌العاده هم برگزار کرده یعنی دور اول مجلس خبرگان ۳ تا اجلاس فوق‌العاده هم برگزار کرده است. اجلاس اول در آبان سال ۶۴ بوده که در آنجا قائم‌مقام رهبری را انتخاب کرده‌اند. دومین اجلاس در خرداد ۶۸ بوده که دومین رهبر جمهوری اسلامی را پس از رحلت امام‌خمینی انتخاب کرده‌اند و سومین اجلاسیه در مرداد ۶۸ بعد از تصویب بازنگری قانون اساسی توسط مردم بوده است.

کار دیگر این مجلس تشکیل کمیسیون امور محاسبات و بودجه و امور عمومی مجلس خبرگان بوده که این کارها را انجام می‌دهد. می‌توان کاری که در دورهٔ اول انجام گرفته را مورد نقد قرار داد. از پنج وظیفه‌ای که به‌عهدهٔ خبرگان بوده در دور اول فی‌الواقع کار بسیار مهم‌شان تعیین رهبری بوده که خبرگان آن را انجام داده‌اند.

در مورد عزل رهبری، مسئله‌اش پیش نیامده، بحمدالله و لذا این هم از مسئلهٔ آنها خارج می‌شود. در مورد تقنین عرض کردم، فی‌الواقع کار مهم خبرگان بعد از مسئولیت تعیین رهبری در سال ۶۸ همین بوده که قوانین مختلف مرتبط به خودشان را وضع می‌کردند. منتهی مهم‌ترین اشکالی که در این زمینه متوجه خبرگان است این است که، این اصلاح قانون انتخابات فی‌الواقع بعد از رحلت امام صورت گرفت و جوی ایجاد شد که با اعتراضات بسیار شدیدی مواجه شد. آن‌وقتی که مرجع تشخیص صلاحیت خبرگان را به یک نهاد حکومتی، یعنی فقهای شورای نگهبان که منصوب مقام محترم رهبری هستند سپردند، همان زمان مسئله با اشکالات جدی مواجه شد.این که گفته می‌شود این اشکالات، تازه بیان می‌شود، برای نخستین‌بار اشکال «دور» در ترییون دوره سوم مجلس شورای اسلامی بیان شد و نیز گفته شد اگر ما احراز صلاحیت خبرگان را به فقهای شورای نگهبان بسپاریم، این «دور» است و این در مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی ضبط شده است. بنابراین اشکالات از همان زمان، ابراز شد و گوینده‌اش هم حجت‌الاسلام محتشمی بود، جالب اینجاست که در بازنگری قانون اساسی هم مطرح شد که مرجع تشخیص صلاحیت خبرگان، فقهای شورای نگهبان باشد و رأی نیاورد لذا اصلاً در متن قانون اساسی هم این ذکر نشده و مصوب خبرگان است در ذیل اصل ۱۰۸ قانون اساسی، با این همه خبرگان دور اول در یک شرایط خاص این تصمیم را گرفت.

به هرصورت اعتراضاتی که الان انجام می‌شود، اعتراضاتی بسیار جدی است و سابقه‌دار است و حداقل ۹ سال پیش این مسائل ابراز شده در جامعه و تازگی ندارد. آقایانی که فکر می‌کنند که تازه این مشکلات بیان می‌شود، آیا این ۹ سال کافی نبوده، که روی اینها تأمل بفرمایند و فکری برایش بکنند.

● با توجه به سیستمی که نمایندگان دور اول مجلس خبرگان تأیید شده بودند، تصمیمات آنها چه اشکالی دارد؟ و یا به نظر شما اجلاسیهٔ هشتم دارای یک شرایط خاصی بود که این تصمیمات گرفته شد؟

○ یک‌وقت فکر کنیم تصمیمات از طرف یک نهاد قانونی گرفته شده یا نه؟ یک سؤال است. سؤال دوم این است که آیا این تصمیم، تصمیم صحیحی است یا نه؟ در مورد تصمیم اجلاسیهٔ هشتم دور اول خبرگان، کسانی که این تصمیم را گرفتند دارای مشروعیت بودند، چون در شرایط قانونی انتخاب شده بودند، اشکال از حیث اول به آنها وارد نیست. اما اشکال دوم، این تصمیم اگرچه از طریق یک مرجع قانونی اتخاذ شده خودش فی حدّنفسه فارغ از وجاهت است اشکالی است به مفاد این آیین‌نامه، نه به تصمیم‌گیرندگانش. سخن در این است که نهادی که وظیفه‌اش، نظارت بر رهبری، انتخاب رهبر و عزل رهبر است، باید مستقل از رهبر باشد. وقتی که ما این تشخیص را به یک نهاد منصوب از طرف رهبری ارجاع می‌کنیم، این شوخی بسیار جدی است و پاسخ‌هایی را هم که تاکنون داده شده، پاسخ مکفی نیست. این تصمیم اجلاس هشتم دور اول خبرگان، استقلال مجلس خبرگان را مخدوش کرده است و تمام پاسخ‌هایی هم که داده شده، به‌دقت دنبال کردم، پاسخ‌ها کافی نیست. هم مکان برگزاری این اجلاس خبرگان، آن موقع می‌بایست در شهر قم باشد، مگر این‌که قبلاً به تصویب رسیده باشد، محل برگزاری اجلاس هشتم، عوض شد، منتهی موافق آیین‌نامه نبود و هیچ‌وقت هم ابراز نشد که این تصویب آیا در اجلاس هفتم در کجا گرفته شده و ابلاغ نشد که اشکال به‌جای خودش باقی است. به‌هرصورت خبرگان دور اول می‌باید پاسخگو باشند چراکه این تصمیم نابجا باعث مشکلات جدی برای نظام شد و بار شورای فقهای محترم شورای نگهبان را به‌قدری سنگین کرد که حتی وظایف قانونی شورای نگهبان هم زیر سؤال رفت. طبق قانون اساسی، شورای محترم نگهبان وظیفهٔ نظارت بر تمام همه‌پرسی‌ها و انتخابات کشور را به‌عهده دارد. اما این وظیفه تازه که احراز صلاحیت را به او دادند و صلاحیت خبرگان به‌عهده‌اش گذاشته شد و با توجه به این‌که در قانون آن هم موارد ابهام و اجمال بسیار زیاد هست، باعث شده که الان این شورای محترم، به‌خاطر اشکالاتی که در این قانون وجود دارد، بشدت زیر سؤال برود. یعنی ما مهم‌ترین نهاد نظام اسلامی، یعنی شورای نگهبان را، با این قانون نسنجیده بشدت تضعیف کردیم، خود قانون فی حدنفسه اشکالات جدی دارد و باعث عدم استقلال نهاد مجلس خبرگان شده است. این مسئلهٔ خبرگان دور اول.

اما خبرگان دور دوم کارهایی را که انجام داده‌اند، به‌طور خلاصه خدمتتان عرض می‌کنم. این خبرگان، به این نتیجه رسیدند که بسیار غیرفعالند، کاری انجام نمی‌دهند. لذا یک کمیسیونی پیش‌بینی کردند، به نام کمیسیون فعال‌ترکردن خبرگان. پس خود تشکیل این کمیسیون دلالت بر این می‌کند که خود هیئت رئیسهٔ خبرگان هم به این نتیجه رسیده بودند که خبرگان محترم یا به واسطهٔ «کِبَر سن» یا به‌واسطهٔ عدم تخصص در امور سیاسی مرتبط، کاری انجام نمی‌دهند، لذا این کمیسیون

فعال‌ترکردن خبرگان را تشکیل دادند. این شاید از جمله مهم‌ترین اقدامات دور دوم مجلس خبرگان بوده است!

کار دومشان، تأسیس یک مرکز تحقیقات علمی است که در امور مربوطه به حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تحقیقاتی را به آن مرکز سپردند که از سال ۷۳ شروع به کار کرد. یک مجله هم منتشر کردند به نام ***فصل‌نامهٔ حکومت اسلامی*** که از سال ۷۵ شروع به انتشار کرد.

با توجه به تغییر قانون اساسی به‌خصوص در اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ مصوبات خبرگان دورهٔ اول در دورهٔ دوم مورد اصلاح و تغییر قرار گرفت و موادی را به آن اضافه کردند، مطابق مصاحبه‌ای که خود اعضای هیئت رئیسه انجام دادند، هنوز آیین‌نامه مربوطه به اصل ۱۰۷ و ۱۰۹ به پایان نرسیده بود و جالب اینجاست که بعد از ۸ سال هنوز حتی آیین‌نامه داخلی را به پایان نرسانده‌اند. این هم مورد چهارم، و مورد پنجم، هشت اجلاسیه سالیانه برگزار کردند، در دورهٔ دوم، اجلاس فوق‌العاده هم ظاهراً نداشته‌اند. کار ششم‌شان صدور اطلاعیه و اعلام مواضع در مسائل مختلف بوده است. یعنی مجلس خبرگان مثل بقیهٔ نهادهای رسمی جامعه همانند بسیج و سازمان تبلیغات در موارد مختلف اعلامیه صادر کرده، این هم یک کارشان بوده و مورد هفتم هم این بوده که جلساتی تشکیل داده‌اند. جلساتی از هیئت تحقیق و کمیسیونهای چهارگانهٔ مجلس خبرگان، مراد از کمیسیون چهارگانه یعنی کمیسیون اصل ۱۰۷ و ۱۰۹ که تعیین رهبری است، کمیسیون اصل ۱۰۸ که مربوط به قانون انتخابات است، کمیسیون امور محاسبات و بودجه و کمیسیون فعال‌ترکردن خبرگان و یک هیئت تحقیق که موضوع اصل ۱۱۱ بوده که اینها تشکیل جلسه داده‌اند. این کارهایی بوده که این مجلس محترم در دورهٔ دوم انجام داده است. در نقد عملکرد دورهٔ دوم مجلس خبرگان می‌شود عرض کرد:

در رابطه با پنج وظیفه‌ای که به‌عهدهٔ خبرگان بوده، وظیفه اول که مسئلهٔ تعیین رهبری بوده که کلاً در آن زمان مطرح نشد و موضوعش منتفی است. مسئلهٔ دوم، مسئلهٔ عزل رهبر بوده که این هم موضوعش اصلاً پیش نیامده. مسئلهٔ سوم که مسئلهٔ بازنگری قانون اساسی بوده، این هم اتفاق نیفتاده که خبرگان در آن عضو باشند، فارغ از این سه وظیفه خبرگان دور دوم فقط دو وظیفه، داشته‌اند ببینیم این دو وظیفه را درست انجام داده‌اند یا نه! اول مسئلهٔ تقنین بوده، یعنی قانونگذاری و اصلاح قوانین مربوط به خبرگان، و دوم مسئلهٔ نظارت بر رهبر.

اما مسئلهٔ اول. اشاره کردم که در زمینهٔ قوانین خود خبرگان قانونگذاری آنها هنوز به پایان نرسیده است. ثانیاً در زمینهٔ اصلاح قانون انتخابات که بشدت مورد اعتراض دلسوزان نظام بود از سال ۶۸ تا به امروز متأسفانه مجلس خبرگان دور دوم هیچ قدمی برنداشته. یعنی این مسایلی که الان پیش می‌آید، همه از سال ۶۸ مطرح شده ولی هیچ‌یک از اجلاسیه‌های خبرگان کمترین اعتنایی به این مباحث منتقدانه انجام نگرفته و این مهم‌ترین اشکال به خبرگان دور دوم است.

نکتهٔ سوم در ذیل همین قانونگذاری، آقایان یک اصلاحی در یکی از مواد ذیل اصل ۱۱۱ انجام دادند، که می‌خواهم به آن اشاره کنم و نکتهٔ بسیار مهمی است. در خبرگان دور اول، در ذیل اصل ۱۱۱

اشاره کردم که یک آیین‌نامه در ۲۱ ماده تنظیم شده بود، که از جملهٔ این مواد، یکی تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۱ بود که، اعضای کمیسیون تحقیق نباید شاغل سمتهای انتصابی از جانب مقام رهبری بوده و نیز از بستگان نزدیک وی نباشند، یعنی این افراد می‌باید منصوبین و منسوبین مقام معظم رهبری نباشند. ظاهراً این تبصره ۲ مادهٔ ۱ در دور دوم خبرگان حذف شده یعنی آن را لغو کرده‌اند.

اما نقد دومی که می‌باید به آن توجه کرد، دومین وظیفه‌ای که به‌عهدهٔ خبرگان دور دوم بود، مسئله نظارت بود. نظارت بر عملکرد حسن انجام وظایف رهبری، در این زمینه آیا خبرگان دوم قدمی برداشته یا برنداشته، متأسفانه مجلس محترم خبرگان و دبیرخانه این مجلس محترم، کمترین خبری را در زمینه وظایف قانونی خبرگان در اختیار مردم نگذاشتند.

● **سخنگوی شورای نگهبان که عضو مجلس خبرگان نیز هستند، فرمودند که اصلاً مجلس خبرگان وظیفهٔ نظارتی به این صورت ندارد که اشکال گرفته می‌شود ایشان همچنین استدلال آوردند از قانون اساسی که هرگاه رهبری ناتوان شدند و نتوانستند وظایف خود را انجام دهند آنگاه مجلس خبرگان می‌تواند نظارت کند. آیا در قانون اساسی وظیفهٔ نظارتی برعهدهٔ خبرگان هست یا نه؟**

○ در اصل ۱۱۱ چنین آمده است: «هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و ۱۰۹ گردد یا معلوم شود که از آغاز فاقد بعضی شرایط بوده از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به‌عهدهٔ خبرگان مذکور در اصل ۱۰۸ می‌باشد». خوب، تشخیص این امر، یعنی این‌که می‌باید خبرگان همواره نظارت داشته باشند، که ببینند این مسئله کی صورت گرفته است و چه زمانی می‌توانند این کار را انجام دهند. لذا این نظارت را می‌گوییم، نظارت بر بقای شرایط، نظارت بر بقای شرایط مفاد اصل ۱۱۱ قانون اساسی است.

این را احدی نمی‌تواند انکارش کند و لذا اصولاً هیئت تحقیق در مجلس خبرگان برای همین نظارت بر بقای شرایط است. اما در زمینه نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری، در سال ۶۸ در ضمن بازنگری قانون اساسی، کمیسیون مربوطه، اصلی را پیشنهاد کرد به مجلس بازنگری قانون اساسی، که قرار بود اصل ۱۰۸ قانون اساسی باشد. مفادش این بود: «به‌منظور نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری، و اجرای اصل ۱۰۷ و ۱۱۱ و انجام سایر وظایف در این قانون، تعدادی از مجتهدین عادل و آگاه به زمان که دارای قدرت تشخیص و احراز شرایط و صفات رهبری باشند، با رأی مستقیم و مخفی مردم به‌عنوان خبرگان انتخاب می‌شوند». در این اصل همان‌گونه که ملاحظه می‌فرمایید «نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری» ذکر شده، اما متأسفانه این اصل بعد از بحث و گفت‌وگوهای فراوان به تصویب شورای بازنگری قانون اساسی نرسید و مفاد این مسئله هم در مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی آمده، لذا این‌که گفته می‌شود، در قانون اساسی ما «نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری» ذکر نشده است، حرف درستی است. نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری الان در قانون اساسی نیست. اما در مورد نظارت بر رهبری، این چیزی که مستند بحث قرار می‌گیرد آیین‌نامهٔ داخلی مجلس خبرگان مربوط به اصل ۱۱۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی است، که این

هم مصوبهٔ مجلس خبرگان است و جزو قوانین موضوعهٔ کشور محسوب می‌شود. آنچه که در این آیین‌نامه ذیل اصل ۱۱۱ قانون اساسی ذکر شده و من به بعضی از مواردش اشاره کردم، این است که این کمیسیون و به تبع آن هیئت رئیسهٔ مجلس خبرگان، حق سؤال از عملکرد رهبری دارد و رهبر طبق همین آیین‌نامه موظف به پاسخ و دفاع از خود هست و اشراف و نظارت خبرگان حتی شامل نهادهای وابسته به مقام رهبری هم می‌شود. مجموعهٔ این ۲۱ مادهٔ ذیل اصل ۱۱۱ تردیدی باقی نمی‌گذارد که مسئلهٔ نظارت بر رهبری در این مصوبه ذکر شده است. اما این‌که آیا واقعاً این نظارت، بر حسن انجام وظایف است یا نظارت بر بقای شرایط است، می‌خواهم به نکتهٔ ظریف حقوقی اینجا اشاره کنم: نظارت بر بقای شرایط، این منطوق مصوبهٔ خبرگان در ذیل اصل ۱۱۱ است، لازمهٔ نظارت بر بقای شرایط، نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری است. توضیح این‌که خبرگان طبق قانون اساسی و مصوبهٔ خودشان موظفند بدانند رهبر در هر مقطع زمانی، دارای شرایط تدبیر، عدالت و اجتهاد هست یا نیست، در مورداجتهاد بحثی نیست، همین‌که فی‌الواقع حافظهٔ رهبر به جای خودش باشد و قبلاً هم احراز ملکهٔ اجتهاد شده باشد، این به‌جای خودش باقی خواهد بود. اما این‌که رهبر دارای صفت عدالت و صفت تدبیر و بینش صحیح سیاسی هست، این حاصل نمی‌شود مگر این‌که خبرگان در انجام وظایف رهبری نظارت داشته باشند. به‌عبارت دیگر، شرط تدبیر که جزو شرایط سه‌گانهٔ رهبری است، کی احراز می‌شود؟ جز این‌که در عملکرد او، خبرگان نظارت بکنند و یقین داشته باشند که او در انجام وظیفهٔ رهبریش، قصور یا تقصیری نورزیده است. به زبان ساده‌تر، حتی کسانی که قائل به نظارت در بقای شرایط هستند برای انجام این وظیفهٔ قانونی، هیچ راه دیگری ندارند، جز اینکه، نظارت بر حسن انجام وظایف را بپذیرند و اگر واقعاً خبرگان محترم فکر می‌کنند که بدون نظارت بر حسن انجام وظایف می‌توانند نظارت بر بقای شرایط داشته باشند، خوب است توضیح بدهند که چگونه چنین امری ممکن است و ایشان چگونه و با چه مکانیسمی این مهم را اعمال می‌فرمایند؟

اولین فقیه ما که به این مسئله نظارت بر کارگزاران یک نظام تصریح کرده، مرحوم میرزای نائینی در ***تنبیه‌الملة و تنزیه‌الملة*** است. ایشان به صراحت، یکی از ویژگیهای یک حکومت مشروطه را نظارت بر عملکرد کارگزاران دولتی نوشته است.

● بعضاً گفته می‌شود که الان وقت انتقاد نیست، طی سالهای گذشته چه تلاشی از طرف کسانی که انتقاد داشتند به نوع گزینش خبرگان، صورت گرفته است؟

○ این‌که گفته می‌شود الان وقت انتقاد نیست، همیشه وقت انتقاد هست. آیین دینی ما هرگز به ما اجازه نداده که در طریقی که دولتمردان دارند سلوک می‌کنند، اگر نقصانی به چشم می‌خورد، تذکر داده نشود و اجازه دهند که اشتباه ادامه پیدا بکند. انتقاد به لحاظ شرعی جز همان نصیحت نیست و می‌دانیم در زبان شرعی، نصیحت فریضه شمرده شده، لذا این مطلب، مطلب بسیار مهمی است. سیرهٔ امیرالمؤمنین علی(ع) هم این مطلب را نشان می‌دهد که ایشان، حتی در زمان جنگ هم جلوی

انتقادات مردم را نگرفت. واضح‌ترین مسئله‌اش این است که مهم‌ترین خطبهٔ امیرالمؤمنین(ع) در مورد حقوق اساسی مردم در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه آمده ابتدایش این است: «خطبها بصفین» یعنی علی(ع) در میدان صفین این خطبه را ایراد کرده، در آنجاست که به مردم می‌گوید که حقوق من بر شما این است، حقوق شما بر من این است و ما موظفیم این حقوق را رعایت کنیم و وقتی بلند می‌شوند و از امیرالمؤمنین تعریف می‌کنند، می‌گوید: به‌جای تعریف‌کردن‌ها از آن حقوقی که من هنوز موفق به ادای آن نشدم از من سؤال کنید و این نکته بسیار ارزنده‌ای است. کسانی که خود را پیرو تشیّع علوی می‌دانند و معتقدند که سیاستشان، سیاست علوی است، چطور می‌توانند، انتقاد را در هر شرایطی محدود بکنند یا از جامعه حذف بکنند.

اگر انتقاد را ما در چهارچوب قانون و با رعایت آداب شرعی بیان بکنیم، همیشه زمان، زمان انتقاد است و هیچ محدودیتی در این زمینه نداریم. همواره اگر ما بیابیم و زبان انتقاد مردم را ببندیم، آن‌وقت این انتقادها تبدیل به اعتراضات غیرقانونی می‌شود و به جای این‌که از مجاری قانونی مثل مطبوعات و احزاب و افکار عمومی، خودشان را بروز بدهند، خدای ناکرده تبدیل به عقده‌هایی می‌شوند که به شکلی بالاخره خودشان را بروز خواهند داد و در جامعه مشکلاتی را ایجاد می‌کنند و بنابراین اصلاً این به صلاح جامعه هم نیست. ضمناً طبق قانون اساسی هم مردم در بیان انتقادات خودشان آزاد هستند و هیچ مرجع قانونی حق جلوگیری از ابراز انتقاد مردم را ندارد.

تعجب می‌کنم از بعضی از سخنهایی که گفته می‌شود، امروز زمان انتقاد نیست. مستند قانونی این آقایان چیست؟ برای این سخن خودشان چه دلیل شرعی دارند؟ و چه مصلحتی برای نظام بالاتر از این‌که دلسوزان نظام، انتقادات دلسوزانهٔ خودشان را از طریق مجاری قانونی با مسئولین محترم نظام درمیان بگذارند، آیا شما طریق بهتر از این برای اصلاح جامعه سراغ دارید؟ اگر سراغ دارید بفرمایید. این به شکل کلی، اما به شکل جزئی‌اش در این مورد خاص، آنچه که الان دارد به آن انتقاد می‌شود، عملکرد فقهای شورای محترم نگهبان است. این عملکرد، دو اشکال به آن وارد است. یکی اشکال به قانونی است که مصوب اجلاس هشتم دورهٔ اول خبرگان است. این قانون، نواقص جدی دارد. این قانون سال ۶۸ تصویب شده و به تصویب خبرگان رسیده است. سؤال این است که از زمانی که این قانون مورد اعتراض بوده است، چرا در طول این ۹ سال تا امروز هیچ قدمی برای اصلاح آن از طرف خبرگان ملت برداشته نشده است. این مسئله امروز که ایجاد نشده با همین قانون بود که ما یک انتخابات برگزار کردیم نکته دوم در مورد شورای نگهبان غیر از اشکال قانونی که به این مسئله وارد است، عملکرد خود فقهای شورای نگهبان هم طبق این قانون قابل مناقشهٔ جدی است. بالاخره، بحث بر این است که شورای محترم نگهبان، از حدود قانونی خودش تخطی کرده است. قانون فقط به آنها گفته است که صلاحیت مجتهدین را تشخیص بدهند، آقایان آمدند خودشان را ضابطهٔ بینش صحیح سیاسی فرض کردند و هرکسی را که با بینش سیاسی و سلیقهٔ سیاسی آنها موافق نبوده، او را حذف کرده و کنار گذاشتند.

این سؤال بسیار جدی است. آیا در بین معتقدین به امام و فی‌الواقع دلسوزان نظام، هیچ‌کسی جز کسانی که با سلیقهٔ خاص آقایان موافقند مجتهد یافت نمی‌شود؟ الان در هر منطقه و بلادی ما می‌توانیم افراد فراوانی را نشان بدهیم که دارای تمام شرایط هستند و متأسفانه توسط شورای محترم نگهبان رد صلاحیت شده‌اند.

اما این‌که گفته می‌شود کسانی شرکت نمی‌کنند، لیست نمی‌دهند یا رأی سفید می‌دهند این فقط ضربه به نظام است و مشکل درست می‌کند. تردیدی نیست که این مشکل‌ساز است، اما منشأ این مشکل کیست؟ به‌نظر من منشأ اصلی این مشکل، عملکرد نادرست و غیرقانونی فقهای شورای نگهبان بوده است، به‌خاطر اینکه، ما بیاییم و فراتر از قانون، هرکسی را که خلاف سلیقهٔ خودمان هست را قلع وقمع بکنیم و بعد هم به آقایان دستور بدهیم که الان مصلحت نظام این است که با ما موافقت بکنید به چه دلیل؟ یکی از انحای اعتراض این است که بسیاری از مردم به این عملکرد، اعتراض دارند و می‌خواهند اعتراض خودشان را هم ابراز بکنند. آیا راه دیگری شما برای ابراز قانونی این سراغ دارید؟ ما در مقاله‌ها، سخنرانیها، مصاحبه‌های متعددی این اعتراض را به گوش شورای محترم نگهبان رساندیم. بسیاری از دلسوزان نظام هم چنین کردند. متأسفانه هیچ عنایت و توجهی نشد. شورای نگهبان، این نکته را باید درنظر داشته باشد، این‌که هرکاری را که با سلیقه‌اش مناسب باشد، انجام بدهد ولی مردم هم حق هیچ اعتراضی نداشته باشند. این مجوز را از کجا تحصیل کرده است؟ واقعاً این سؤال بسیار جدی است که امروز فراروی این سروران محترم قرار دارد و می‌باید نسبت به مشکلاتی که در این زمینه، باعثش هم سوءعملکرد خودشان هست، پاسخ جدی بدهند. انصافاً منتقدین ما، منتقدین بسیار نجیب‌اند، منتقدین نظام ما، در چهارچوب قانون بسیار نجیبانه عمل کردند. بدون این‌که مستمسکی به دست کسی بدهند، دلسوزانه و برادرانه، اعتراضات خود را درمیان گذاشتند، با این همه به هیچ کدام از این اعتراضها وقعی نهاده نشد. این نحوهٔ احراز صلاحیتی که فقهای محترم شورای نگهبان انجام دادند، در بسیاری از مواردش قابل مناقشه است، یعنی افرادی که رد صلاحیت سیاسی شدند بسیاری از منصوبین و مجتهدین از جانب حضرت امام رد شدند. در بین افرادی که به لحاظ علمی تأیید شده‌اند افرادی هستند که یقیناً فاقد درجهٔ اجتهاد متجزی هستند و در مقابلش، افرادی که باز در امتحان شرکت کردند و رد صلاحیت شدند، افرادی مجتهد مسلم هستند، اسامی همهٔ این افراد را در صورت نیاز می‌توان اعلام کرد. وحتی افرادی که ابتدا تأیید صلاحیت علمی شدند و بعد رد صلاحیت شدند. این سؤالاتی است که امروز در بین جامعه کاملاً وجود دارد و به نظر بنده بزرگترین ضربه‌ای که امروز به اعتبار شورای نگهبان و خبرگان وارد شده، از جانب خودِ عملکرد فقهای شورای نگهبان بوده است.

نظارت بر رهبری، چرا و چگونه؟[1]

● براساس قانون اساسی چه نوع نظارتی بر رهبری قابل اعمال است؟ آیا این نوع نظارت مختص به شرایط رهبری است و یا عملکرد رهبری را هم شامل می‌شود؟

○ در قانون اساسی واژهٔ «نظارت بر رهبری» ذکر نشده است و در بازنگری قانون اساسی درضمن تصویب اصل ۱۰۸، پیش‌بینی شده بود که نظارت بر عملکرد رهبری در متن قانون باشد اما رأی نیاورد. کمیسیون مربوطه در سال ۶۸، اصل ۱۰۸ را این‌گونه پیشنهاد کرده بود: «به منظور نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری و اجرای اصل ۱۰۷ و ۱۱۱ و انجام سایر وظایف در این قانون، تعدادی از مجتهدین عادل و آگاه به زمان که دارای قوهٔ تشخیص و احراز شرایط و صفات رهبری باشند، با رأی مستقیم مردم، به‌عنوان خبرگان انتخاب می‌شوند».

در این اصل البته موارد دیگری هم بود که کلاً پس از مباحث مختلفی که در بازنگری قانون اساسی مطرح شد، متأسفانه رأی نیاورد. استدلال‌هایی که دو گروه موافق و مخالف در این زمینه کردند، الان در مشروح مذاکرات ثبت شده است. استدلال‌ها از جمله این بود که با وجود صفاتی از قبیل عدالت و تقوا و فقاهت اصلاً نیازی به نظارت نیست و مگر بقیهٔ مقامات ناظر دارند که این مقام عالی هم ناظر داشته باشد؟ به‌هرصورت این شرط از قانون اساسی حذف شد و به‌جای آن اصل ۱۰۸ فعلی تصویب شد که براساس آن، خبرگان تمام مقرراتی را که مربوط به وظایف خودشان باشد را خودشان تصویب می‌کنند. براین اساس در اصل ۱۱۱ قانون اساسی اصلی است که نحوهٔ نظارت را لازم دارد. در مقدمهٔ اصل ۱۱۱ قانون اساسی آمده است: هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود و یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول ۵ و ۱۰۹ گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد برخی شرایط بوده از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به‌عهدهٔ خبرگان مذکور در اصل ۱۰۸ می‌باشد». بنابراین، از مفاد و منطوق اصل ۱۰۸ به‌دست می‌آید که تشخیص این‌که رهبر از اول فاقد شرایط بوده یا این‌که به‌تدریج فاقد شرایط شده، به‌عهدهٔ خبرگان رهبری است. خبرگان رهبری دوره اول برای اجرای اصل ۱۱۱ بیست و یک ماده تصویب کرده‌اند.

برای این‌که ببینند رهبر دارای شرایط هست و در چه صورتی فاقد شرایط می‌شود، یک کمیسیونی به‌نام «هیئت تحقیق» تشکیل دادند که این هیئت تحقیق متشکل از ۷ عضو اصلی و ۴ عضو علی‌البدل است که به مدت ۲ سال به انتخاب خبرگان تعیین می‌شوند، وظیفهٔ اینها نظارت بر بقای

---

۱. **هفته‌نامهٔ *آبان***، شمارهٔ ۴۸، تهران، ۲ آبان ۱۳۷۷.

شرایط رهبری است. پس آنچه که الان مطابق مصوبه خود خبرگان می‌توانیم به آن استناد کنیم، «نظارت بر بقای شرایط» است.

بعضی از موارد تصویب‌شده خبرگان از جمله در ماده یک آیین‌نامه ذیل اصل ۱۱۱ آمده است: به‌منظور اجرای اصل ۱۱۱ قانون اساسی، خبرگان با اکثریت مطلق آرا در مرحله اول و در صورت عدم تصویب اکثریت مطلق، اکثریت نسبی در مرحله دوم از میان اعضای خود هیئت تحقیق را مرکب از ۷ نفر برای مدت دوسال انتخاب می‌کنند تا به وظایف قانونی عمل کنند. وظیفه اینها تشخیص فقدان شرایط است. بنابراین، آنچه را که الان می‌توانیم بگوییم در قانون اساسی و مصوبه خبرگان، پذیرفته شده مسئله نظارت بر بقای شرایط است.

از جمله نکات دیگر این آیین‌نامه ۲۱ ماده‌ای ذیل اصل ۱۱۱، این است که تبصره ۲ ماده یک این قانون می‌گوید که افراد این هیئت باید برای انجام وظایف محوله وقت کافی داشته باشند و شاغل به سمت‌های اجرایی و قضایی و مشاور مقام رهبری نبوده و از بستگان نزدیک به وی نباشند. که این در سال ۶۲ تا ۶۴ تصویب شده است. بنابراین، مطابق تبصره ۲ ماده یک باید اعضای گروه تحقیق از منصوبین مقام رهبری نباشد. در دور دوم خبرگان این آقایان آمده‌اند این تبصرهٔ ۲ ماده یک را لغو کرده‌اند. یعنی اعضای فعلی هیئت تحقیق اکثرشان از منصوبین مقام محترم رهبری هستند. یعنی الان رئیس قوهٔ قضاییه منصوب ایشان است، دو نفر از فقهای شورای نگهبان که منصوب مقام رهبری هستند، امام‌جمعهٔ تبریز که منصوب مقام رهبری است، جناب آقای مصباح یزدی که منصوب مقام رهبری در بنیاد امام‌خمینی(ره) قم است، آقای امینی (امام جمعهٔ موقت قم)، آقای دری نجف‌آبادی (وزیر اطلاعات و امام جمعهٔ موقت شهرری) اعضای هیئت تحقیق هستند. پرسیدنی است که کدامیک از این اعضای محترم منصوب مقام رهبری نیستند؟!

بنابراین، این مورد که از دستاوردهای قابل توجه مجلس دوم خبرگان است که فی‌الواقع «ناظر، خودش منصوب منظور» است و کسی که مورد نظارت قرار می‌گیرد، خودش ناظر را نصب کرده است.

از جمله نکات دیگری که در این آیین‌نامه آمده است، این است که پس از ارائه گزارش تحقیق مجلس خبرگان، مقام محترم رهبری در خصوص گزارش ارایه‌شده از سوی خبرگان از خود حق دفاع را خواهد داشت. به‌عبارت دیگر یعنی حق سؤال و حق تذکر به خبرگان داده شده و حق دفاع هم به مقام رهبری داده شده و بعد از این که رهبر در مقابل سؤال خبرگان از خودش دفاع کرد، آن‌وقت آنها رأی‌گیری می‌کنند (چیزی شبیه استیضاح)، یعنی بحث استیضاح عملاً به صورت مؤدبانه در این آیین‌نامه پیش‌بینی شده است. در مادهٔ ۱۹ این آیین‌نامه آمده است که «هیئت تحقیق موظف است با هماهنگی مقام رهبری به تشکیلات اداری آن مقام توجه داشته و به آن مقام در جلوگیری از دخالت عناصر نامطلوب در تشکیلات مذکور مساعدت نماید». به‌عبارت دیگر، نظارت بر «بیت رهبری»، نظارت بر کلیه تشکیلات منصوب به رهبری، شبیه ائمه جمعه، یا نمایندگی ولی فقیه در دانشگاهها،

بنیاد مستضعفان، آستان قدس رضوی، کمیتهٔ امداد، سپاه پاسداران، نیروی انتظامی، قوهٔ قضائیه، دادگاه ویژهٔ روحانیت، شورای عالی انقلاب فرهنگی، صدا و سیما، فقهای شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام و... را شامل می‌شود و اینها می‌توانند تحت نظارت مجلس خبرگان و هیئت تحقیق باشند.

● بحث دیگر این است که آیا خبرگان حق نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری را دارند یا فقط نظارتشان در بقای شرایط است؟

○ مطابق این آیین‌نامه نظارت بر بقای شرایط است، اما شرایط سه‌تا است. شرایطی که در اصل ۱۰۹ قانون اساسی پیش‌بینی شده سه مورد می‌باشد. یکی شرط اجتهاد است. دوم شرط عدالت و تقواست. سوم شرط تدبیر سیاسی است. شرط اجتهاد بقایش به این است که مانعی ایجاد نشود. در صورت وجود مانعی از قبیل، از دست‌دادن حافظه و مانند اینها مرتفع می‌شود. و این با دو مورد دیگر متفاوت است. در اینجا است که می‌توانیم بگوییم که این فرد چون قبلاً مجتهد بوده و ممارست داشته؛ بنابراین، اجتهادش باقی است و آن را از دست نداده است، مگر موانعی از قبیل بعضی بیماری‌های صعب‌العلاج بروز کند. اما در مورد دو شرط دیگر که عدالت و تدبیر باشد، بقای شرایط به این است که بدانیم گناه و معصیتی، صورت نگرفته است و این می‌طلبد که تمام عملکرد عمومی رهبری و عملکرد علنیِ خصوصی رهبری نظارت شود.

پس صرف این که یک فرد عادل بوده کفایت نمی‌کند. برخلاف بحث شرط اجتهاد. این نظارت بر بقای شرط عدالت، نظارت بر تمام عملکردهای رهبری را در این ملزم می‌کند. اما مهمتر از این مسئله نظارت در شرط تدبیر سیاسی است. تدبیر مهمترین صفتی است که در ادارهٔ جامعه تأثیر بسزایی دارد، نحوهٔ ادارهٔ جامعه توسط رهبری است. به‌خصوص با توجه به اختیارات بسیار گسترده‌ای که قانون برای رهبری پیش‌بینی کرده است. تدبیر رهبری تعیین‌کننده‌ترین صفت ایشان است.

● برخی بر این عقیده‌اند که در مواردی با وجود شرایط در رهبری، اگر خبرگان با مراجعه به عملکرد ایشان با برخی سیاست‌های رهبری موافق نباشد، باید با قاعدهٔ «استصحاب» به تصمیمات رهبری تمکین کند؟

○ اگر بخواهیم ببینیم شرایط و صفات رهبری مثلاً تدبیر به‌جای خودش باقی هست یا نه، و این‌که آیا در تدبیرهای به‌کاررفته حسن تدبیر حاصل شده یا احیاناً سوءتدبیر بوده است، این با اصل عملی مثل «استصحاب» و امثال آن قابل احراز نیست. این می‌طلبد که نظارت دایمی بر تدبیرهای اتخاذشده از سوی رهبری انجام بگیرد تا مطمئن شویم که این شرط تدبیر هنوز به‌جای خود باقی است.

به زبان منطقی اگر بخواهیم سخن بگوییم، نظارت بر حسن انجام وظایف، شرط لازم نظارت بر بقای شرط تدبیر است. و اگرچه در قانون اساسی با مصوب خبرگان فقط نظارت بر بقای شرط آمده که لازم مسئله هست؛ این لازم یک ملزوم دارد، یعنی نظارت بر بقای شرط حاصل نمی‌شود، مگر

این‌که نظارت بر انجام وظایف صورت بگیرد. برای این‌که چنین نظارتی صورت بگیرد ما دو مطلب نیاز داریم. یکی ناظران باید دارای صفات خاصی باشند و یکی دیگر نحوهٔ نظارت، باید روشهای خاصی داشته باشد.

● در مورد چگونگی اجرای این نظارت که هم از جنبهٔ علمی دارای اعتبار باشد و هم جنبهٔ کاربردی داشته باشد چه روشی قابل پیشنهاد است؟

○ در مورد ناظران باید گفت، ناظران باید توانایی تفکیک بین سوءتدبیر و حسن تدبیر را داشته باشند، به بیان دیگر در مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... یعنی در حوزه‌ای که رهبر صلاحیت دخالت دارد، صاحب‌نظر باشند. صرف این‌که در این حوزه از علم شریف «فقه» اطلاع داشته باشند، کفایت نمی‌کند. صرف این‌که در این زمینه اطلاعات عمومی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی در حد عموم مردم داشته باشند، کفایت نمی‌کند. چون می‌باید توانایی آنها در این زمینه در حد مشاوران سیاسی، مشاوران اقتصادی، مشاوران فرهنگی و اجتماعی مقام رهبری باشد. به‌عبارت دیگر باید در بین خبرگان کارشناسان سیاسی، کارشناسان اقتصادی، کارشناسان مدیریتی، کارشناسان نظامی و... باشند.

اگر چنین کارشناسانی در بین خبرگان نباشد. نظارت آنها نظارت «تشریفاتی» خواهد بود. نظارت «صوری» خواهد بود. به‌عبارت دیگر خبرگان نظارتی واقعی نخواهد داشت. چون افرادی دارند نظارت می‌کنند که فرق بین حسن تدبیر سیاسی و سوءتدبیر سیاسی را دقیقاً تشخیص نمی‌دهند. همچنان که در یک مسئلهٔ اقتصادی اگر یک فرد، متخصص اقتصادی نباشد، هرگز توان تشخیص نخواهد داشت و صرفاً براساس معیارهای عرفی و عمومی می‌خواهد ارزیابی کند، و چنین ارزیابی از ابتدا محکوم به شکست خواهد بود. لذا شرط جدی است که باید در خبرگان پیش‌بینی شود. ولی متأسفانه قانون انتخابات فعلی ما بشدت از این لحاظ مخدوش است و حتی اگر هم حسن نیت تمام هم از سوی خبرگان در امر نظارت ابراز بشود، به علت فقدان تخصص‌های لازم در امر نظارت در حوزهٔ گسترده اختیارات مقام رهبری، این افراد به دلیل نداشتن تخصص، توانایی نظارت را ندارند.

دومین نکته‌ای که برای نظارت لازم است (نظارت بر حسن انجام وظایف برای نظارت بر بقای شرایط)، این است که روش‌های کاربردی و فنی برای نظارت پیش‌بینی بشود. ما الان فقط یک کمیسیون ۷ نفره برای این پیش‌بینی کرده‌ایم که به همه مسائل بخواهند رسیدگی کنند. لازمه‌اش این است که اینها به لحاظ اطلاع‌رسانی نسبت به کلیه تصمیمات کلان رهبری و تصمیمات ایشان در حوزهٔ عمومی، آگاهی داشته باشند.

به علاوه اینها باید کمیسیون‌های متعدد داشته باشند. یعنی ما یک کمیسیون نظارت سیاسی داشته باشیم. کمیسیون نظارت اقتصادی، کمیسیون نظارت فرهنگی، کمیسیون نظارت نظامی، کمیسیون نظارت حقوقی، کمیسیون نظارت فقهی، تک‌تک اینها برای اعمال مختلف رهبر که در حوزه‌های مختلف می‌خواهد مرتکب بشود، لازم خواهد بود. نظارتی هم که از جانب اینها اعمال

می‌شود، قطعاً نیاز به اداره و یک سازمان خاص دارد که برای حفظ شؤون مقام رهبری می توانند غیرعلنی هم باشد. فقط در شرایط ویژه در اختیار عموم گذاشته شود که مصالح عالی نظام هم تأمین بشود. منتهی بالاخره این مجموعه می‌تواند بگوید که به لحاظ کاربردی نظارت بر انجام وظایف رهبری و همچنین نظارت بر بقای شرایط را دارا است.

● آنچه شما اشاره کردید ایده‌آل و نقطهٔ مطلوب در یک نظام سیاسی دموکراتیک و کارآمد است، این نظارت در خبرگان گذشته تا چه حد انجام شده است؟

○ در مورد این‌که آیا این مسائل انجام شده یا نشده، در بین مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های اعضای محترم هیئت تحقیق، که در این یکی دو ماه مطالبی را ذکر کرده‌اند، آنچه که ما به‌دست آورده‌ایم این است که در دور اول خبرگان، یعنی تا سال ۶۸ تقریباً این نظارت صورت نگرفته است و در دورهٔ اخیر هیئت تحقیق فعال شده است، منتهی آنچه که ابراز شده از جمله نایب رئیس محترم خبرگان در هفتم مهر امسال در دانشگاه تهران ذکر کرده‌اند، ایشان گفتند که در خصوص مسائل سیاسی و نظامی، چون رهبری گفته بودند در مسائل سیاسی و نظامی وارد نشوید، قبول کردیم، و اصل مطلب این است که در این قسمتها هیچ کاری نکردیم.

یعنی ایشان با کمال صداقت فرمودند که ما در زمینهٔ سیاسی و نظامی نظارتی نکردیم. و ضمن انتقاد از کسانی که اعتراض می‌کنند که شما در مسائل نظارت کاری نکرده‌اید، ذکر کردند که انجام تحقیق، یکی به پیگیری و فرصت بسیاری احتیاج داشت که با کمال تأسف چون خبرگان مشاغل زیادی دارند، به این امور نمی‌رسند. درضمن یک چنین اشراف مهمی، به یک تشکیلات بزرگ نیاز دارد که در اختیار خبرگان نیست. ایشان فرمودند: خبرگانی که نه حقوق دارد و نه مزایا، این‌گونه اگر مورد انتقاد قرار بگیرد بی‌انصافی است.

این سخنان نشان می‌دهد که آقایان به علت این‌که مشاغل متعددی دارند، فرصت نظارت ندارند، سنشان هم بالاست، حال و حوصلهٔ نظارت ندارند، اطلاعات کافی هم از قرار اطلاع به اینها نمی‌رسد؛ به‌علاوه بودجه لازم و سازمان مناسب برای این مسئلهٔ خطیر دراختیار ندارند و در سیاست و امور نظامی هم که مجاز به دخالت نیستند، پس اگر به زبان ساده بگوییم که دور دوم خبرگان در مسئلهٔ نظارت بر رهبری کوتاهی کرده است، و وظایف قانونی خود را انجام نداده است، (طبق اطلاعاتی که خود آقایان منتشر کرده‌اند) این سخن قابل توجهی است. اگر مشکلات صرفاً در نداشتن بودجه و سازمان است، خبرگان موظف است که بودجه‌ای را برای امر نظارت تخصیص بدهد و ضمناً سازمان منظم هم ایجاد کند و مشخص بکند که خبرگان یک امر تشریفاتی نیست که سالی دو روز دور هم جمع بشوند و آقایان یک دفعه برای زیارت حضرت معصومه(س) و یک دفعه برای زیارت حضرت رضا(ع) به قم یا مشهد مشرف شوند و بعد از یک دیدار و چند نطق قبل از دستور کلیشه‌ای، دور هم جمع شوند و به اجلاس خود پایان دهند. اگر واقعاً مسئله این است چه نیازی به مخارج عظیم برای برگزاری انتخابات خبرگان؟

● مسئله دیگر مقایسه نظارت خبرگان بر رهبری با نظارت مجلس بر رئیس‌جمهوری است، عده‌ای قائل به این‌گونه قیاس نیستند، آیا نظارت بر رهبری با نظارت مجلس بر رئیس‌جمهوری قابل مقایسه است؟

○ مسئلهٔ نظارت خبرگان بر رهبری دقیقاً مثل مسئلهٔ نظارت مجلس شورای اسلامی بر رئیس‌جمهوری ابعاد مختلفی دارد. الان نظارت مجلس بر دولت، شامل نظارت سیاسی است، معتقدم این نظارت سیاسی را خبرگان نسبت به رهبری دارند و مراد از نظارت سیاسی این است که ممکن است کاری که رئیس‌جمهور انجام می‌دهد به لحاظ حقوقی جرم نباشد و طبق قوانین موضوعه هم خلاف نباشد؛ اما مطابق رأی اکثریت نمایندگان مجلس این تصمیم، تصمیم پسندیده و سنجیده‌ای محسوب نشود. مجلس حق دارد به رئیس‌جمهور در چنین مسئله‌ای بعد از سؤال، رأی عدم اعتماد بدهد. همین شیوه را مجلس خبرگان نسبت به رهبری می‌تواند انجام بدهد. پس این مسئله صرفاً بقای شرایط نیست. آقایانی که نظارت را در بقای شرایط خلاصه می‌کنند متوجه نیستند که تصمیم فقط منوط به معصیت و عدم معصیت نیست که بخواهیم که درنظر بگیریم «صفر یا صد»؛ بلکه ممکن است تصمیم معصیت نباشد، اما به ضرر مملکت باشد. سوءتدبیر را شما چگونه می‌خواهید تشخیص بدهید؟ جز با ملاک‌هایی که باید از قبل تعیین شده باشد؟

نظارت دیگر نظارت اقتصادی و مالی است که هیئت دولت تحت نظارت مجلس قرار دارد، هم بودجه‌اش و هم نحوهٔ هزینه کردن بودجه، تحت نظارت مجلس است. این نظارت استصوابی است. جدا از نظارت استصوابی مجلس خبرگان، مجموعه‌ای از نظارتها در قانون اساسی پیش‌بینی شده که باید حتماً تصمیم هیئت دولت به تصویب مجلس برسد تا قانونی باشد. یکی استقراض خارجی است. دیگری تغییر مرزهای کشور است. اگر در این موارد دولت بخواهد قدمی بردارد، نیاز به تصویب مجلس شورای اسلامی است. بعضی از تصمیم‌های مقام رهبری به لحاظ اهمیت وافری که دارد، می‌تواند مورد نظارت استصوابی خبرگان قرار بگیرد. قطعاً مسایلی از قبیل جنگ یا صلح که به حفظ و از بین‌رفتن جان بسیاری از شهروندان کشور و هزینه‌شدن سرمایه عظیمی از ملت می‌انجامد، هرچه بیشتر احتیاط صورت بگیرد صحیح‌تر و بهتر خواهد بود. چه اشکال دارد که تصمیمات مهم را ما از مواردی که تحت نظارت استصوابی است، بدانیم؟

بعضی دیگر از موارد می‌تواند تحت نظارت استطلاعی باشد. یعنی صرفاً خبرگان می‌توانند اطلاع پیدا کنند. هرچند تصویب آن لازم نباشد. ما نیاز داریم این بخش کاملاً مورد بحث قرار بگیرد و آیین‌نامه بسیار مدون در این زمینه نوشته شود و انواع نظارتی که خبرگان بر رهبری می‌تواند داشته باشند، مشخص شود.

● دلایل ناموفق‌بودن مجلس خبرگان در انجام نظارت بر رهبری را در چه مواردی می‌توان برشمرد؟

○ البته این‌که دورهٔ دوم خبرگان موفق بر نظارت نشدند، کاملاً قابل پیش‌بینی بود، خبرگانی که خود با

نظر فقهای شورای نگهبان منصوب شده باشند، حاصلی جز این نمی‌توانست داشته باشد. اگر تنوع آرا را در خبرگان پذیرفته بودیم، آن‌وقت احتمال این بود که در برخی موارد سؤالها، یا ابهامات یا اشکالاتی مطرح شود. جالب این است که می‌گوییم که به لحاظ دینی انتقاد از رهبری جایز است بلکه نصیحت به رهبری هم یک فریضهٔ دینی شمرده می‌شود.

باید واقعاً نشان بدهیم که اگر به تودهٔ مردم اجازه انتقاد و نصیحت نداده‌ایم، آیا خبرگان در این زمینه قدمی برداشته‌اند، موردی را سؤال یا تذکر داده‌اند. ولی حاصل سخنان آقایان این است که اشکالی تاکنون ملاحظه نکرده‌اند.

انتخاباتی در سال گذشته در این کشور اتفاق افتاد و مردم به‌رغم میل مجموعه مسؤولان وقت فرد دیگری را انتخاب کردند و همه گفتند این انتخابات یک «نه» بزرگ بود به عملکردهای جاری جامعه، سؤال این است که واقعاً خبرگان دورهٔ دوم به این فکر افتادند که مردم به چه چیزی «نه» گفتند، به چه چیزی «آری» گفتند، به چه اموری انتقاد داشته‌اند. هنوز موارد متعددی سؤال در جامعه هست. نسبت به قوهٔ قضائیه، سؤال‌ها و ابهام‌هایی جدی در جامعه مطرح است. امنیت قضایی مهمترین رکن امنیت یک جامعه است. در مورد دخالت نیروهای مسلح نظامی و انتظامی و شبه‌نظامی در مسائل سیاسی ــ برخلاف وصیت حضرت امام(ره) ــ سؤالاتی هم در انتخابات ریاست جمهوری و هم انتخابات مجلس مطرح بود. بالاخره خبرگان آیا سؤالی در این زمینه کرده‌اند؟ در زمینهٔ برخی ارگان‌های اقتصادی از قبیل بنیاد مستضعفان، آستان قدس رضوی، کمیتهٔ امداد، برای مردم ابهامات و سؤالاتی است، خبرگان بفرمایند سؤالاتی کرده‌اند یا نکرده‌اند و احیاناً چه جواب‌هایی به آنها داده شده است؟

دربارهٔ صداوسیما که الان بشدّت مورد ادبار عمومی است، این همه اقبالی که متأسفانه از رادیوهای خارجی صورت می‌گیرد، جز این است که مردم به صدا وسیمای ملی خودشان اعتماد ندارند و برای شنیدن اخبار و واقعیت‌ها به اجنبی مراجعه می‌کنند، آیا خبرگان محترم در این زمینه سؤالی کرده‌اند؟ نمازجمعه‌ها خلوت شده است. آیا سؤال شده که یکی از مهمترین نهادهای دینی جامعه که نمازهای جمعه است، چرا این‌گونه شده؟ آیا بررسی صورت گرفته است؟ نهادهای نمایندگی ولی‌فقیه در دانشگاه‌ها امروز با سؤالات جدی مواجه است. آیا در این زمینه تذکر جدی داده شده است؟ در زمینهٔ مسئله زندان‌ها، و مسئلهٔ شکنجه (از جمله در خصوص شهرداران) مسایلی در جامعه مطرح شده و هیچ تکذیبی تاکنون صورت نگرفته است و یا مسئلهٔ حساب رئیس دادگستری تهران، مسایلی مطرح شده آیا اینها در جایی بررسی شده است؟

به‌نظر می‌رسد اگر خبرگان نظارت خودش را عمل می‌کرد امروز بسیاری از ابهامات و مسائل از سطح جامعه رخت برمی‌بست و ما دارای یک فضای شفاف‌تری بودیم.

● گروهی انتقاد و یا نظارت بر رهبری را تضعیف ایشان می‌دانند. این ادعا تا چه اندازه از مبنای منطقی، دینی و قانونی برخوردار است؟

○ ممکن است گفته شود که نظارت تضعیف رهبری است. مقام رهبری یک مقام بشری است. امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه در عهدنامه مالک‌اشتر، خطاب به مالک‌اشتر می‌فرمایند که بر امور علامتی زده نشده است که حق و باطل‌بودنشان مشخص شود. تو هم ممکن است، در این زمینه‌ها اشتباه بکنی. اگر ما قائل باشیم به این که رهبر جامعه مانند سایر انسان‌ها جایزالخطا است، نظارت ضریب اطمینان اداره جامعه را بالا می‌برد. قاعدهٔ فقهی احتیاط می‌گوید، در دماءِ و اعراض نفوس و... باید احتیاط کرد. اداره جامعه هم شامل دماء است، هم شامل نفوس و اعراض است، و اقتضای احتیاط این است که در این زمینه نظارت عالیه از طرف خبرگان صورت بگیرد. خود مسئلهٔ نصیحت که به‌عنوان فریضه در متون دینی آمده، آیا راهی جز نظارت را می‌طلبد؟ کسی می‌تواند نصیحت بکند که قبلاً نظارت کرده باشد و به امری رسیده باشد و بعد آن را به زبان بیاورد. نظارت نه‌تنها باعث تضعیف مقام رهبری نیست بلکه به تقویت نظام می‌انجامد. به‌علاوه، آن که را حساب پاک است از محاسبه چه باک است. وقتی یک عملکرد پاکیزه و شفاف است، هرچه بیشتر بر آن نظارت شود بر استحکام آن اضافه می‌شود و خبرگان اعلام می‌کنند که ما نظارت کردیم و نقطه‌ضعفی نیافتیم.

آیا فراموش کرده‌ایم که در کشوری زندگی می‌کنیم که نظامش جمهوری اسلامی است. و جمهوری یعنی حکومتی که مردم حق حکومت دارند، حق تعیین سرنوشت دارند و حق دارند به کسی که وکیل آنها در اداره جامعه است، نظارت بکنند که جامعه را درست اداره می‌کند، یا اشتباه اداره می‌کند. این از حقوق مردم است که دین هم آن را به رسمیت شناخته است و در قانون اساسی هم بر آن تأکید شده است.

از زاویه‌ای دیگر هم به آن می‌توان پرداخت. مسئله این است که هرچه اختیارات بیشتر باشد، نظارت بر او لازم‌تر خواهد بود. لذا می‌بینیم که ممکن است مدیر یک اداره صرفاً زیر نظر مافوق خود یعنی وزیر مربوطه باشد، اما رئیس‌جمهور، الان از طرق مختلف تحت نظارت مردم قرار دارد، با این که رئیس‌جمهور طبق قانون اساسی، حدود ده تا پانزده‌درصد اختیارات جامعه را بیشتر به‌عهده ندارد، درحالی که نزدیک ۸۰درصد اختیارات قانونی ادارهٔ جامعه برعهدهٔ رهبر است. در این صورت نظارتی که بر ایشان باید انجام بگیرد، حداقل چیزی بین ۷ تا ۸برابر نظارتی است که می‌باید بر رئیس‌جمهور صورت بگیرد. رئیس‌جمهور فقط مسئول اجرای قانون اساسی و ادارهٔ قوهٔ مجریه است، درحالی که رهبر طبق اصل ۱۱۰ اختیارات متعددی برایش پیش‌بینی شده است. لذا نظارتی که بر رهبری هست از نظارتی که بر رئیس‌جمهور هست، بیشتر خواهد بود. آیا این‌که ریاست جمهور تحت نظارت مجلس است، این باعث تضعیف رئیس‌جمهور می‌شود؟

ضمناً وقتی ما خبرگان را نماینده مردم بدانیم، نمایندگان مردم قانوناً و شرعاً حق نظارت بر وکیل خود را خواهند داشت و آنها هستند که باید تشخیص دهند وکیلشان درست انجام وظیفه کرده یا خیر.

● **برخی مسئله نظارت بر رهبری را ناشی از دیدگاهی می‌دانند که معتقدند رهبر انتخابی است، اما**

براساس دیدگاهی که معتقد به کشف و انتصاب رهبری است، نظارت به این ترتیبی است که شما توضیح دادید را قبول ندارند؟

○ ممکن است این سؤال مطرح شود که بنابر نظر کسانی که رهبر را منصوب از طرف خدا می‌دانند، این نظارت مردمی نیازی نخواهد داشت. قطعاً ولی فقیه که از امام معصوم بالاتر نیست، وقتی که خود امام معصوم، امیرالمؤمنین(ع) در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه مردم را به استیفای حقوق خودشان دعوت می‌کنند، مردم را به نصیحت دعوت می‌کنند، مردم را به بیان آرای خودشان فرامی‌خواند و وقتی از او تعریف می‌کنند می‌فرماید که از من تعریف نکنید به‌جای آن از حقوقی که هنوز موفق به ادای آن نشده‌ام سؤال کنید، به‌نحوی نظارت را پذیرفته است.

وقتی حکومت معصوم تحت نظارت مردم بوده و مردم به آسانی و آزادی تمام، حق سؤال داشتند و هرگز وقتی از حضرت سؤال می‌کردند با غضب و عصبانیت با آن مواجه نمی‌شد بلکه جواب منطقی و سنجیده به آنها می‌دادند، خیلی واضح است که ولی فقیه که در رتبه مادون امام معصوم است، بدون هیچ شبهه‌ای می‌تواند تحت نظارت مردم قرار بگیرد.

کلاً اگرچه با منتخب‌بودن، مسئله نظارت شدت بیشتری پیدا می‌کند، اما حتی اگر نظر آقایان مبنی بر «نصب» را بپذیریم با تمسک به اصل فریضه نصیحت و اصل امر به معروف و نهی از منکر و همین‌طور اصل ارشاد، باید یک اهرم نظارتی ایجاد بکنیم که به نفع نظام باشد. در مجموع نگرشی در جامعه که برخورد با رهبری را به‌جای این‌که برخورد با یک رهبر دینی بداند بیشتر دارد آن را به سمتی سوق می‌دهد که یک مقام غیرمسئول و مقام فوق قانون جلوه می‌کند، تلقی دینی نیست. به‌نظر من این تلقی رسوب تفکرات ۲۵۰۰ ساله‌ای است که در این جامعه بوده و امروز دارند لباس دینی به تن آن می‌کنند وگرنه ما در انقلاب با نظامی مبارزه می‌کردیم (نظام شاهنشاهی) که شاه در آن مقام غیرمسئول شناخته می‌شد و امام‌خمینی(ره) به‌عنوان رهبری مردمی این نظام را ساقط کرد و مقام غیرمسئول مافوق قانون را به زباله‌دان تاریخ پرت کرد و به‌جای او دقیقاً رهبری مسئول بجایش نشست که هم در مقابل خدا مسئول است و هم در مقابل مردم مسئول است. نهادی که این مسئولیت مردمی را افاده می‌کند قطعاً مجلس خبرگان خواهد بود. پس قرار این بوده که شیوهٔ حکومت حضرت علی(ع) در این جامعه پیاده شود و هرگز نباید نظام اسلامی را به شیوه‌ای سوق داد که دقیقاً انقلاب برعلیه آن صورت گرفته است. انقلاب اسلامی برای این بود که دیگر یک نفر به جای همه مردم تصمیم نگیرد بلکه تصمیمات از سوی نمایندگان مردم و تحت نظارت مردم باشد.

خود سیره مرحوم امام خمینی هم تأکید بر این مسئله است. عباراتی از ایشان باقی مانده است، ایشان دوبار داستان یکی از خلفا را مطرح کرده‌اند که از مردم خواست که اگر من اشتباه کردم به من تذکر بدهید. عرب بادیه‌نشین شمشیر خود را بیرون کشید که اگر کج شدی، با این شمشیر راستت می‌کنیم. این‌که از زبان امام شنیده می‌شد قابل توجه بود. امام می‌گفتند که اگر من پایم راکج گذاشتم به من هجوم آورید، من را اصلاح کنید. اینها قابل توجه است. یا این‌که «اشکال بلکه تخطئه، هدیه‌ای

الهی است، هیچ‌کس فکر نکند هرچه می‌گوید و می‌کند غیرقابل اشکال است».

برای این‌که در جامعه هرج و مرج ایجاد نشود، دو طریق می‌توان در خصوص نصیحت ائمه مسلمین درپیش گرفت. یکی از طریق افکار عمومی است، دیگری از طریق نهادهایی قانونی مثل مجلس خبرگان.

افکار عمومی، کار خودش را از طریق مطبوعات و احزاب دنبال می‌کند و یا از طریق شرکت در همه‌پرسی‌ها و انتخابات مختلف و طریق قانونی دیگر آن هم از طریق مجلس خبرگان نظارت صورت می‌گیرد.

لازم می‌دانم به نکتهٔ بسیار مهمی اشاره کنم. این‌که برخی گاهی دنبال این هستند که از مجلس خبرگان یک مجلس تشریفاتی شکل بگیرد، در این حالت فرهیختگان مردم حق دارند که وظایف مجلس خبرگان راکه بر زمین مانده است، از باب امور حسبیه که نباید هرگز بر زمین بماند، خارج از مجلس خبرگان انجام بدهند. این یک دستور شرعی است یعنی اگر ما احساس بکنیم که نمایندگان مجلس خبرگان به واسطه کِبَر سن یا به واسطه برخی ملاحظات و تعارفات و یا به هردلیلی قدرت انجام وظایف شرعی و قانونی خود را ندارد، می‌شود خارج از مجلس خبرگان این امور را برعهده گرفت و انجام داد.

اگر ما تنوع و کثرت سلایق در چهارچوب قانون و در نهادهای قانونی اجازه تجلی و بروز ندهیم واضح است که از طرق دیگر این مسائل بروز خواهد کرد. پس به صلاح ملک و ملت است که این سلایق مختلف قانونی، همه در چهارچوب نهادهای قانونی بتوانند خودش را بروز بدهند.

بخش نهم

حکومت دینی و خشونت

خشونت سیاسی در جامعهٔ دینی[1]

۱. مبادی نظری

● **خشونت چیست؟ منشأ آن کدام است؟ و در جامعه چه پیامدهایی خواهد داشت؟**

○ خشونت از دو زاویه قابل بررسی است: اوّل خشونت مجاز، دوّم خشونت ممنوع. دلیل این تقسیم‌بندی در تفکری نهفته است که امروزه خشونت را در تمام ابعادش حتی در برابر ظلم نفی می‌کند. این امر ریشه در تفکر مسیحی دارد، و شبیه چنین موضوعی در تعالیم گاندی نیز به‌چشم می‌خورد.

با توجه به فرهنگ دینی و ملی ما، در دو محور اعمال خشونت مجاز است: اوّل: در برابر متجاوزان خارجی به خاک کشور که براساس تکلیف شرعی و رفتار عقلایی مقابله مسلحانه و خشونت‌آمیز مجاز و در برخی موارد واجب شمرده می‌شود. این امر در تمامی دنیا رایج است. دوم:اعمال خشونت مجاز (مجازات از سوی مراجع صالحهٔ قضایی) در برابر افرادی که مسلحانه نظم عادلانه جامعه را تهدید کرده و در مقابل حکومت حق، دست به سلاح برده‌اند. در اینجا نیز شرع، عقل و عرف بین‌المللی استفاده از ابزار خشن را مجاز می‌شمارد. اما در زمانی که متجاوز خارجی و افراد مسلح وجود ندارند، استفاده از خشونت دلالت بر وجود بیماری در متن جامعه می‌کند که مورد بحث فعلی ما نیز می‌باشد.

مهمترین عوامل به‌کارگیری خشونت در جامعه به‌شرح زیر است:

۱. ضعف پایگاه اجتماعی. نیرویی به خشونت متوسل می‌شود که بدون پایگاه اجتماعی و فاقد رأی اکثریت می‌باشد و کاملاً آگاه است که بدون استفاده از ابزار خشونت، از صحنه اجتماعی حذف شده و نمادهای قدرت نیز از دستش خارج می‌شود. لذا با توسل به خشونت می‌خواهد به سلطهٔ سیاسی خویش ادامه بدهد. مهمترین مؤلفه این جریان در یک حکومت عدم پشتیبانی و رضایت مردم از آنان است. مهمترین مؤلفه در یک حکومت مطلوب علاوه بر حقانیت، رضایت‌مندی مردم حکومت‌شونده از حکومت می‌باشد. به‌عبارت دیگر حکومت هواداران خشونت از میان مردم برنمی‌خیزد. حتی ممکن است خشونت‌گرایان در حدوث، مردمی باشند اما در بقاء، مردمی نباشند، این درحالی است که رضایت مردم در هر دو مرحله، از حکومت ضروری است، اگر حکومتی در علل مبقیه خود فاقد رضایت مردمی شده باشد، در درازمدت متوسل به خشونت خواهد شد. زیرا

---

۱. روزنامهٔ **همشهری**، ۲۴ـ۲۶ اسفند ۱۳۷۶.

خشونت‌گرایان به‌خوبی آگاهند که اگر در فضای آرام و مستدل، رأی مردم در نهایت تعیین‌کننده باشد، در جامعه جایی ندارند.

۲. ضعف بنیان‌های نظری. مراد از ضعف بنیان‌های نظری، ضعف تئوریک است. اندیشهٔ خشونت‌گرایان به‌قدری سست است که اگر در فضایی آرام مطرح بشود به‌سادگی از صحنه حذف می‌شود و نظریه بدیل آن افکار عمومی را در جامعه تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین سبب خشونت‌گرایان با آلوده‌ساختن محیط، مترصد آن هستند تا ضعف علمی خود و قدرت حریف را از انظار بپوشانند.

۳. رسالت ویژه‌ای که حکومت‌گران در حکومت‌های ایدئولوژیک جهت هدایت مردم برای خود قائل هستند. مراد از مأموریت ویژه آن است که ایدئولوژی و یا تاریخ به حکومت‌گران این مأموریت را داده‌اند که حتی اگر مردم راضی نباشند، حاکمان موظفند تا آنان را به نقطه‌ای که مطلوب به‌شمار می‌رود، برسانند. شبیه به این مطلب در حکومت‌های مارکسیستی قابل مشاهده است.

در چنین دیدگاهی، حکومتگران مردم را فاقد فهم لازم برای مشارکت در تعیین سرنوشت خویش می‌دانند، و این حاکمان هستند که مصلحت مردم را از خود مردم بهتر می‌دانند. برخی ممکن است تلقی ایدئولوژیک از دین داشته باشند و قرائت‌هایی از آن به‌دست بدهند که براساس آن بخواهند مجوز اعمال خشونت را از ناحیه شریعت صادر بکنند و عصمت دین را به عصمت متصدیان حکومتی سرایت بدهند. بی‌تردید اندیشهٔ دینی به واسطهٔ منبع قدسی و متعالی خود، از نوعی قداست و احترام در جامعه برخوردار است. حکومت‌های دینی سعی دارند از قداست و احترامی که دین در جامعه دارد استفاده بکنند. برخی اوقات این استفاده موجب می‌شود بپندارند همچنان که خدا و پیامبر واحد هستند و اندیشه دینی نیز به نحوی وحدت در رهنمون‌ساختن بشر به سعادت را دارد، هکذا روش‌هایی که حاکمان دینی درپیش می‌گیرند از همان صفات برخوردار است و اگر کسی این سلیقه خاص و ویژه را نپسندد، بلافاصله متهم به مخالفت با اصل دین می‌شود، و حکومتگران خود را مجاز می‌دانند آن را به هر روشی به‌نام مصلحت مردم و مصلحت نظام از سر راه بردارند. چنین تلقی‌ای از دین که بر مطلق‌بینی استوار است، موجب صدور جواز خشونت علیه مخالفان نیز شده، و هرنوع تکثر و پلورالیسم سیاسی را نفی می‌کند. لذا به‌طور کلی از نظر جامعه‌شناسی و تاریخ جوامع مطلق‌گرا به اعمال خشونت میل بیشتری دارند. به‌عبارت دیگر در طول تاریخ و در عرض جامعه‌شناسی، تلازمی میان مطلق‌گرایی و مطلق‌بینی و استفاده از خشونت وجود دارد. مراد از این بحث اشاره به مطلق‌کردن بینش خود است. در این‌که حق مطلقی وجود دارد و خداوند تعالی نماینده اوست بحثی ندارم، اما آغاز مشکل از اینجا است که انسان‌های جایزالخطا و عادی، خود را واجد همان صفات الهی بدانند، به‌عبارت دیگر سرایت صفات قدسی دین به متصدیان امور عمومی کاملاً خطاست و این بحث از مشکل‌سازترین مسائل در جامعه می‌شود.

۴. باورنداشتن به فرهنگ مشارکت در حوزه عمومی: اندیشه و جریانی که مشارکت مردم را در

حیات عمومی خود نمی‌پذیرند و معتقدند که مردم از نظر سیاسی محجور هستند و به‌جای آنها باید تصمیم بگیرند، به مردم هرگز اعتماد نخواهند کرد و درصورتی که مردم بخواهند از حقوق خود دفاع بکنند، با سرکوب خشن هواداران خشونت مواجه می‌شوند.

البته بحث خشونت از ابعاد دیگری نیز قابل بحث است. خشونت در جوامع «ابزار سلطه جاهلان پرمدعا» در حیات عمومی جامعه است. در اینجا به دو موضوع جهل و ادعاهای کلان عنایت ویژه‌ای دارم، که دومی از اولی ناشی می‌شود. مفهوم این سخن آن است که کسانی هستند که بسیاری از روابط اجتماعی را متوجه نمی‌شوند و زمانی که با مسایلی خلاف انتظار مواجه می‌شوند، دون‌کیشوت‌وار، بدون محاسبه ابزار مناسب جهت نیل به اهداف خود، به مقابله با آنها می‌روند. به نظر ایشان ساده‌ترین ابزار در مکانیسم مقابله، تنها استفاده از نیروهای نظامی است. (مانند کشورهای امریکای جنوبی یا الجزایر)، روش دیگر متناسب با کشورهای ترکیه و پاکستان است، در این دو کشور، نظامیان زمانی که موقعیت را وخیم تشخیص می‌دهند، وارد میدان شده و با کودتا و دیگر تمهیدات، در برابر نیروهای مردمی ایستادگی می‌کنند. در مجموع نیروهای مسلح در کشورهای جهان سوم، نوعاً ابزارهای اعمال خشونت حاکمان بدون پایگاه مردمی به‌شمار می‌روند. (مانند برخورد دولت ترکیه با حزب اسلامی رفاه)

از ابزارهای دیگر خشونت‌گرایان، ایجاد جو عدم امنیت در جامعه است. بزرگترین وظیفهٔ قوهٔ قضاییه در همهٔ کشورها ایجاد امنیت قضایی در جامعه است، اما متأسفانه در بسیاری از کشورهای جهان سوم نوعاً قوهٔ قضاییه و ضابطین آن به ابزار سرکوب و خفقان تبدیل شده‌اند. در این دسته از کشورها به مجرد آنکه کسی خلاف رأی حکام سخن بگوید، با تشکیل پرونده و ایجاد محکمه‌ها، بدون توجه به ضروریات قانونی یعنی حضور هیئت منصفه در دادگاه، داشتن وکیل و عدم پرهیز از بازداشت‌های فاقد مجوز و غیرقانونی... به سرکوب نیروهای سیاسی پرداخته می‌شود.

بالاترین ابزارهای ترویج خشونت، رسانه‌های جمعی به‌ویژه رادیو و تلویزیون‌های رسمی هستند که زیر نظر حکومت‌ها اداره می‌شوند. اینها فی‌الواقع توجیه‌گر عملیات سرکوب نیروهای نظامی، امنیتی و قضایی هستند و به آن در جامعه مشروعیت می‌بخشند. به‌طور کلی با سلب آزادی‌ها و حقوق مشروع مردم، فضایی در جامعه ایجاد می‌شود که در آن تولیدات فرهنگی و زایش سیاسی از بین می‌رود و جامعه به مردابی سرشار از رخوت و رکود تبدیل می‌شود.

اگر بخواهیم از زاویه‌ای دقیق به بروز خشونت در کشورها بنگریم، باید بگوییم بروز خشونت از دو ناحیه ممکن است اعمال بشود: ۱. خشونت از ناحیهٔ جریان سازگار با حاکمیت ۲. خشونت از ناحیهٔ جریان مخالف با حاکمیت.

اگر خشونت توسط مخالفین حاکمیت اعمال بشود، نشان‌دهندهٔ آن است که مخالفین حاکمیت فضای آزاد لازم را برای ابراز آراء خود در اختیار ندارند. لذا وجود بحران حقوق مردم در این جامعه کاملاً به چشم می‌خورد. اما خشونت توسط جریان سازگار با حاکمیت که اساساً کشورهای جهان

سوم با آن درگیر هستند، سؤال اساسی این است؛ حاکمیت که از ابزارهای قدرت چون نیروهای نظامی، انتظامی، قوهٔ قضائیه، دستگاه‌های اجرایی. قوهٔ مقننهٔ تحت امر و رسانه‌های جمعی رسمی به‌ویژه رادیو و تلویزیون برخوردار است دیگر چه نیازی به استفاده از خشونت توسط نیروهای سازگار با خود دارد؟ اگر در جامعه‌ای خشونت توسط جریان سازگار با حاکمیت اعمال شود، حکایت از آن دارد که مواضعی در جامعه وجود دارد که حاکمیت هنوز موفق به قبضه آن نشده و ابزارهای موجود توانایی فتح آن مواضع را نداشته است و حاکمیت مجبور است برای فتح آن مواضع متوسل به ابزارهای خشن و غیرقانونی بشود.

این امر سبب شده تا ما در کشورهای جهان سوم با دو نوع حاکمیت حداقل مواجه شویم: ۱. حاکمیت یکدست ۲. حاکمیت دوگانه. در حاکمیت یکدست، هیئت حاکمه تمامی مجاری قدرت را با یک سلیقه، منش و روش تحت سلطه قرار می‌دهد. در حاکمیت دوگانه ابزار و مواضع سیاسی جامعه در خدمت دو جریان می‌باشد و هیچ‌یک از دو جریان نیز توان حذف دیگری را ندارد. حال اگر در این دو جامعه خشونت توسط جریان سازگار با حکومت دنبال شود، تفسیرهای جدی را می‌طلبد. در حالت اول یعنی حاکمیت یکدست اگر هیئت حاکمه توسط جریان سازگار به اعمال خشونت بپردازد، حکایت از فقدان پایگاه اجتماعی هیئت حاکمه دارد. در حالت دوم فی‌الواقع یک جریان از حاکمیت برای حذف جناح رقیب متوسل به خشونت می‌شود تا در قدرت شریک شود، زیرا از یک‌سو نمی‌تواند تحمل کند از قدرت برکنار باشد، از سوی دیگر قائل به قانون و ابزارهای مسالمت‌آمیز نیز نمی‌باشد چون می‌داند اگر به این ابزار متوسل شود از صحنه حذف خواهد شد لذا به سادگی متوسل به ابزارهای خشن می‌شود.

اگر خشونت‌گران در منظر حکومت‌گران، آزادی عمل داشته باشند و مورد تعقیب حاکمیت قرار نگیرند، این سکوت دلالت بر رضا می‌کند. که این رضایت خود دلالت بر وجود بیماری در حاکمیت می‌کند. زیرا یا حکومت توانایی جلوگیری از خشونت‌گران را ندارد که در این صورت حکومت ضعیف محسوب می‌شود. یا توانایی جلوگیری از خشونت را دارد ولی نفس وجودیش به ادامهٔ این‌گونه روش‌ها بستگی دارد، یعنی حیات اجتماعی‌اش را در استمرار این‌گونه بحران‌های خشونت‌آمیز می‌بیند. ضمن این‌که استفاده از خشونت، نشانگر عقب‌افتادگی سیاسی، عدم بلوغ سیاسی و فرهنگ نابالغ در کشورهای جهان سوم است. جامعهٔ رشید از ابزار عقلایی، عرفی و قانونی استفاده می‌کند.

۲. مبانی عملی[۱]

● ارزیابی شما از مسایلی که منجر به حرکت تاریخی دوم خرداد ۱۳۷۶ شد و همچنین تحولات پس از آن چیست؟

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، اول اردیبهشت ۱۳۷۷.

○ فضای سیاسی فعلی جامعه، خود فرزند پدیده‌ای است به‌نام انقلاب اسلامی. انقلاب با اصلاح نیز متفاوت است انقلاب در نهایت بهره‌ای از خشونت در خود دارد. منتها این خشونت در چهارچوب خشونت مجاز اعمال می‌شود.

خشونت مجاز در برابر ظلم و تعدی و تجاوز نیروی متجاوز به حقوق مردم اعمال می‌شود. در دهۀ اول انقلاب اسلامی به دو دلیل خشونت عادی و عرفی شد این دو دلیل نیز در واقع به جامعه تحمیل شد. ۱. تجاوز خارجی ۲. بغی داخلی (محاربین مسلح داخلی) طبیعت تجاوز خارجی و جنگ نیز این بود که روحیۀ جامعه را به‌سوی خشونت پیش می‌راند زیرا می‌باید جامعه را برای دفاع تهییج و روحیۀ حماسی آن را تقویت کرد. نکتۀ بعدی که از اوایل انقلاب شروع شد معارضۀ نیروهای مسلح با انقلاب و حکومت برخاسته از مردم در اقصی‌نقاط کشور بود. لذا حکومت مجبور شد در مقابله با نیروهای برانداز، به ابزارهای خشن متوسل شود. اتفاقاً آن گروهها چون حیات خود را در استمرار این‌گونه بحرانها می‌دیدند، کوشش می‌کردند حکومت را به فاز مسلحانه نزدیک کنند تا به مطامع خودشان برسند. با پایان جنگ در مقطع سال ۶۷، گروه‌های معارض نیز یا شکست خورده بودند یا از ایران فرار کرده بودند. لذا در مجموع حیات داخلی ما از امنیت نسبی برخوردار شد تا جایی که دیگر مشکلات دهه اول انقلاب در دهه دوم وجود ندارد. لذا در دهۀ دوم انقلاب که از سال ۶۸ شروع می‌شود، نیروهای محارب داخلی به میزان دهۀ اوّل و تجاوز خارجی هیچ‌یک وجود ندارند، در فضای جدید دهه دوم انقلاب ما شاهد این قضیه هستیم که علی‌رغم آنکه دو محور ایجاد تشنج و خشونت در جامعه وجود ندارد، اما هنوز جریانهایی به دنبال حل مسائل فرهنگی با روشهایی هستند که علیه جریانهای متجاوز به مملکت و نیروهای محارب داخلی اعمال می‌شد. به زبان ساده می‌خواهند مسائل فرهنگی را با شیوه‌های سرهنگی حل کنند.

● **دلایل استفاده از شیوه‌های خشن توسط این گروه‌ها چیست؟**

○ این جریانها از آنجایی که با فضای جنگ و مقابلۀ نظامی آشنایی بیشتر دارند و با آن احساس یگانگی می‌کنند لذا در آن فضا برای خود نقش فعالتری می‌یابند. همچنین آن شیوه‌ها سهل‌تر می‌باشند و افراد را زودتر به جواب رهنمون می‌کنند، بنابراین، همین سادگی باعث شده تا چنین شیوه‌هایی را تجویز بکنند.

● **جامعه در برابر این نیروها چه عکس‌العملی از خود نشان داده است؟**

○ افکار عمومی استفاده یا بهتر بگویم سوءاستفاده از این ابزارها را خصوصاً در مصالح سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی صلاح نمی‌دیدند. به‌خصوص جریانهایی در جامعه بودند که فی‌الواقع می‌خواستند فضای ملتهب اهداف و مطامع خودشان را پیش ببرند. در واقع انتخابات دوم خرداد نقطه عطفی در شرایط جدید بود که صدای عمومی را هم به گوش خود مردم و هم به گوش بخشی از حاکمیت رسانید مبنی بر این‌که مردم از این روشها خسته شده‌اند لذا یکی از پیامهای اصلی انتخابات دوم خرداد مسئله نفی خشونت و نفی روشهای خشن از صحنه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور بود.

● **با وجود چنین پیام آشکاری، نیروهای خشونت‌گرا چه روندی را در پیش گرفتند؟**

○ پس از انتخابات و روی کارآمدن رئیس‌جمهور و مسئولین جدید، جریان خشونت‌گرا روش خود را نه‌تنها رها نکرد بلکه ادامه داد. بنابراین طی ۹ ماه گذشته یعنی پس از دوم خرداد به این سو، تنشهای داخلی بین دو جریان قانونگرا که خشونت را برنمی‌تابد و معتقد است که با روشهای مسالمت‌آمیز باید مردم را با حقوق مشروعشان آگاه ساخت و جریان خشونت‌گرا که خشونت را تجویز و گاه تقدیس می‌کند، رشد کرد. و این تنشها خود را در موارد متعددی نمایان ساخت.

● **در چنین شرایطی، وضعیت کلی جامعه و روابط میان نیروهای سیاسی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

○ من در مجموع روند کلی جامعه را مثبت ارزیابی می‌کنم. به این معنا که بالاخره ما با یک حاکمیت دوگانه در جامعه مواجه‌ایم، و در بین مسئولین دو طریقه برای ادارهٔ کشور وجود دارد. البته این امر مسئله خاصی نیست در جوامع دیگر نیز چنین مسائلی مشاهده می‌شود برای مثال رئیس‌جمهور نشان‌دهندهٔ یک روش در ادارهٔ جامعه می‌باشد. لحن و محتوا و شیوهٔ برخورد این دو جریان نیز نشان‌دهندهٔ تفاوتهایشان در ادارهٔ جامعه است. هردو جریان نیز در جامعهٔ ما دارای طرفداران و روابط خاص خود می‌باشند، آنچه که در جامعه پیش آمده این است که جریان قانونگرا که به دنبال احیاء حقوق و آزادی‌های مردم‌اند و با عنوان طرفداران جامعه مدنی نیز شهرت یافته‌اند، قادر شده بخشی از سخنان خود را از زبان رئیس‌جمهور بیان بکند.

جریان مقابل نیز، تقابلهایی را ایجاد کرده است، مقابله با برخی از سخنرانیها، ممانعت از به اکران‌درآمدن فیلمهای سینمایی، حمله به بعضی از دفاتر نشریات و جراید، برهم‌زدن مراسم ترحیم و سخنرانی یا تظاهرات قانونی و امثال اینها، نمونه‌هایی از حرکت جریان مقابل (ضد قانونگرایی) را تشکیل می‌دهد.

اما همین که در این روند، جامعه در حال آموختن این مسائل است که سلیقه‌های مختلفی وجود دارد و همهٔ سلیقه‌ها در چهارچوب قانون حق حیات و ابراز وجود دارند و تنها حریم‌اش اضرار به غیر است و هیچکس حق ندارد سلیقهٔ خاص خودش را به دیگری تحمیل کند، جالب توجه و پیشرفت قابل ملاحظه‌ای است اما در برخی مسائل، حوادثی به‌وقوع پیوسته که لکه ننگی بر دامان جمهوری اسلامی ایران بوده است. به‌عنوان مثال به موردی اشاره می‌کنم که مربوط به دولت قبلی است این‌که در تریبون نماز جمعه حمله به کتاب‌فروشی و آتش‌زدن آن تطهیر شد و سپس عضو شورای نگهبان که امام‌جمعه موقت تهران نیز هست در نماز جمعه از این عمل دفاع کرد و آن را تطهیر کرد و بعد بوسیله مسئولین عالی‌رتبه کشور، آن پشتیبانی‌ها، مورد سؤال و مؤاخذه قرار نگرفت مورد تأسف است که خود پیامدهای جدی را به‌دنبال داشت. از جمله برخورد با تولیدات فرهنگی و برهم‌ریختن سخنرانیها که در ماههای اخیر شاهدش بودیم، از این دست می‌باشند. اینها مواردی هستند که انتظارات مردم از رئیس‌جمهور برای انجام وظایف خودش را افزایش داده است

و به نظر می‌رسد این موضوع سؤال عمومی باشد که چرا رئیس‌جمهور و هیئت دولت در رفع خشونت کوشش بیشتری را اعمال نمی‌کنند.

● **با توجه به این روند چه انتظاری برای سال ۱۳۷۷ از نهادهایی که شعار قانون‌گرایی را سرمی‌دهند، دارید؟**

○ انتظار ما از دولت بسیار بیش از اینها بوده که انجام گرفته است. اگر ما رأی قاطع دوم خرداد را درنظر بگیریم و عملکرد کابینه حاصل از آن را با یکدیگر مقایسه کنیم، بین وضع موجود و وضع مطلوب تفاوت مشاهده می‌کنیم.

البته همهٔ مردم به موانع فراوان تحقق این وعده‌ها آگاهند و انتظار ندارند یک شبه همه این مسائل مرتفع و حل شود، اما حداقل این انتظار هست که مقداری شفاف‌تر با مردم صحبت شود. دولت پاسخگو می‌باید به سؤالها و ابهامات عمومی پاسخ بدهد و جلوی بسیاری از شایعات و تحلیلهای بی‌پایه را با شفاف‌کردن فضا از طریق اطلاع‌رسانی در زمینه‌های مختلف بگیرد و در این میان همچنین از اهرمهای قانونی خویش بیشتر استفاده نماید. تشکیل هیئت نظارت بر قانون اساسی اقدام بسیار مبارکی است اما این موضوع باید از شعارها و مسائل تشریفاتی فراتر برود و موارد تخلفات رسمی که از قانون اساسی صورت گرفته به مردم اعلام شود. انجام تخلفات توسط قوه قضاییه و نیروی انتظامی ادعا شده که این ادعاها باید در جایی مورد ارزیابی قرار گیرد تا از این نیروها در صورتی که مقصر نباشند، رفع ابهام شود، یا این‌که اگر اشتباهات ذکرشده، به‌وقوع پیوسته‌اند و در جامعه وجود دارد، نسبت به اصلاح آنها اقدام عاجل صورت بگیرد. همان‌گونه که گفتم سؤال عمومی آن است که رئیس‌جمهور و وزارتخانه‌های مربوط در هیئت دولت چرا در مورد این مسائل اقدام عاجلی انجام نمی‌دهند؟ البته از اقدامات انجام‌شده به‌ویژه مواضع صریح و قانونی وزارت کشور تشکر می‌کنیم اما اینها را کافی نمی‌دانیم و معتقدیم که می‌باید اقدامات قوی‌تری صورت بگیرد، علی‌الخصوص به تناسب این‌که جامعه ما بالغ‌تر و رشیدتر می‌شود، با این دسته از مشکلاتی که عرض کردم به‌نحو بیشتری روبرو خواهیم شد. به‌عنوان نمونه، مسائلی که در زمینه رد صلاحیتهای بعضی از کاندیداهای میان‌دوره‌ای مجلس و تظاهرات دانشجویان پیش آمد، جای تأسف دارد ضمن آنکه جامعه به این درک رسید که علیه قانون عادی با اجازه قانون می‌توان تظاهرات و اظهارنظر کرد.

● **به تزاحمات و برخوردها اشاره کردید و این‌که رئیس‌جمهور باید به‌طور واضح به این مسائل بپردازد. آیا برای پرداختن به این مسائل مشکلات قانونی داریم، اگر داریم کدامیک از نهادها از دسترس قانون به دور مانده‌اند؟**

○ ضعفهای عدیده‌ای که در قوانین عادی قابل مشاهده است، تفسیرهای ناروایی که از برخی اصول قانون اساسی صورت گرفته است و هیچ مقام مسئولی هم وجود نداشته تا پاسخگو به این پرسش باشد که برچه مبنایی مثلاً از اصل ۹۹ قانون اساسی چنین تفسیری را ارائه کرده‌اید؟ لذا اگر ما قوانین

عادی و مسائل قوهٔ مقننه از جمله قانون انتخابات را شفاف‌تر از وضعیت موجود بنماییم، بسیاری از مسائل قابل حل خواهد بود. در انتخابات دورهٔ پنجم مجلس شورای اسلامی ما با بعضی از دخالتها و اعمال نفوذهای مجاری رسمی مواجه بودیم، در بسیاری از موارد برخی از مسئولین و مقامات به نفع برخی از کاندیداها وارد میدان شدند. صداوسیما تاکنون به هیچ‌وجه بی‌طرفی خود را اعمال نکرده است، در حالی که دوم خرداد «نه» بزرگی به صداوسیمای رسمی بود. یعنی مردم به کسی رأی دادند که صداوسیما علیه وی تبلیغ می‌کرد.

این مسائل موجب شده که ما امروز در بافت نمایندگان با مشکلاتی مواجه شویم. علی‌الخصوص اگر نماینده دارای تخصص کافی و از خود دارای عقیده و رأی نباشد و وامدار مراکز قدرت باشد، قوانینی هم که تصویب می‌کند متناسب به نوع وابستگی‌اش خواهد بود و مصالح مردم در این میان قربانی منافع گروهی می‌شود. این مسئله به مراتب بالاتر هم کشیده شده است. امروز که شورای نگهبان که یک نهاد قانونی و مورد احترام جامعه است، با سؤالاتی جدی مواجه است. حضرت امام خمینی(ره) بارها به شورای نگهبان تذکر می‌دادند که مقتضیات زمان و مکان را در مسائل مختلف درنظر بگیرند، در غیر این صورت بیشترین ضربه از همین تصمیمات شتابزده به خود آنان وارد خواهد شد و مشکلاتی در جامعه ایجاد خواهند کرد. اگر با سعه صدر بیشتری با این مسائل برخورد نشود، با استمرار این روش، مشروعیت خود را نزد افکار عمومی از دست می‌دهند.

● **برداشت من از صحبتهای شما این است که ما نه‌تنها با موانع قانونی مواجه‌ایم بلکه، برخی از افراد به‌جای عمل به قانون و با توجه به ابهامات و یا موانع قانونی مشوق حرکتهای غیرقانون‌گرایانه هستند؟**

○ بله، گروههای فشاری که در جامعه حضور دارند متأسفانه توسط برخی از نهادهای قدرت حمایت می‌شوند. از آن تأسف‌بارتر این است که خشونت‌گری‌های آنان در برخی از روزنامه‌های نیمه‌رسمی کشور تبلیغ می‌شود. وقتی که جریانی به وضوح اعلام می‌کند که مخالف تظاهرات قانونی گروه مقابل است و در برابر آن دست به عکس‌العمل خواهد زد و در روزنامه‌ای این مسئله اعلام و توسط سرمقاله‌های همان روزنامه چنین رفتاری توجیه می‌شود، و برخی از مقامات که وظیفه آنها ایجاد امنیت و عدالت در جامعه است از آنها حمایت می‌کنند. همچنین نیروهای انتظامی نیز آن‌چنانکه باید و شاید به وظایف قانونی خویش عمل نمی‌کنند، حاصل این می‌شود که در صورت استمرار این روند بین دو جناح که در حاکمیت حضور دارند چالش به‌وجود خواهد آمد، مگر این‌که بیاموزیم با سعهٔ صدر و تسامح و تساهل بیشتری یکدیگر را تحمل کنیم و بپذیریم که با وجود سلیقه‌های متفاوت در جامعه، آن سلیقه‌ای حق حکمرانی در جامعه را دارد که متکی به رأی مردم باشد. اگر اقلیت این معنا را نپذیرد که در انتخابات شکست خورده و چهارسال باید رأی اکثریت را تحمل کند، مشکلات عدیده‌ای را برای خود فراهم خواهد کرد درغیر این صورت توسل به کار فرهنگی برای جلب نظر مردم و پیروزی در دوره بعدی انتخابات بهترین راه کار او به شمار

می‌رود اما ما هنوز این ادب و تحمل را از جناح اقلیت تمامت‌خواه در جامعه مشاهده نمی‌کنیم.

● **برای نهادینه‌ساختن رفتارهای سیاسی در داخل کشور و ایجاد توازن لازم در فضای سیاسی با توجه به حداقل منافع مشترک، چه روشهایی را پیشنهاد می‌کنید؟**

○ بخشی از این بحث در قانون اساسی پیش‌بینی شده ولی متأسفانه عمل نشده است. مسئله شوراها یکی از این موارد است که امیدواریم دولت جدید در زمان حیات خودش این مسئله را با ایجاد شوراهای شهر و روستا که به شکل کلی در قانون پیش‌بینی‌شده حل بکند. وقتی مردم مشاهده کنند که مسائل خود را با مشارکت خویش دارند حل می‌کنند و انجام می‌دهند، نحوهٔ برخوردها قطعاً فرق خواهد کرد.

مسئله دوم احزاب است. ما تاکنون همواره اعلام کرده‌ایم که در قانون اساسی ما احزاب پیش‌بینی شده است اما به این موضوع توجه کافی مبذول نمی‌کنیم که چرا احزاب در جامعه ما پا نگرفت و از اساس محکمی برخوردار نشد. وقتی که فرهنگ حزبی کماکان ضدارزش شمرده می‌شود و ما گمان داریم که صفتی عمومی به‌نام عدالت می‌تواند مانع همهٔ خطاها باشد و حضور سلیقه‌های مختلف سیاسی را در جامعه به رسمیت نشناسیم که از مقابله قانونمند آنها با یکدیگر رشد همه‌جانبه به‌وجود می‌آید، چگونه می‌توانیم از نظر اجتماعی زمینهٔ مناسبی برای رشد دیدگاه‌های متفاوت به‌وجود بیاوریم. لذا بهترین راه برای نهادینه‌ساختن دیدگاه‌های متفاوت، ایجاد حزب است و اگر در جامعه‌ای احزاب وارد عمل نشوند مطمئناً گروه‌های فشار فعال مایشاء خواهند بود. وابستگی حزبی نماینده مجلس لزوماً باید مشخص و آشکار باشد تا مردم به برنامه واهداف آن حزب رأی بدهند. نمی‌توانیم پارلمان داشته باشیم، اما حزب نداشته باشیم، پارلمان بدون حزب، حاصلش تحت انقیاد گروه‌های فشار قرارداشتن است.

مورد سوم که یکی از شعارهای رئیس‌جمهور بود و امیدواریم در عمل نیز محقق شود، تحقق جامعه مدنی است. تحقق جامعه مدنی غیر از مسائل شوراها و احزاب، وابسته به کاهش نقش دولت در برابر برجسته‌ترشدن نقش مردم است. اگرچه این موضوع توسط ریاست جمهوری در حال پی‌گیری است اما جناح دیگری از حکومت، این موضوع را باور نکرده است. اگر دولت به غیر از احزاب و شوراها، تشکلهای صنفی از جمله تشکلهای دانشجویان، کارگران، نویسندگان، روزنامه‌نگاران را نیز به رسمیت بشناسد تا شاهد برخورد آنچنانی رئیس قوهٔ قضاییه با خبرنگاران نباشیم، فکر می‌کنم این موضوعات از ابزار کارآمدشدن جامعه و تحقق جامعه مدنی خواهد بود. در مجموع اولین وظیفهٔ هیئت نظارت بر پیگیری قانون اساسی این است که مشخص نماید کدامیک از اصول قانون اساسی تاکنون عمل نشده و چه عواملی باعث شده تا عمل نشود، نتایج این نظارت اگر به جامعه عرضه شود، و مردم را به حقوق عمومی خود آشنا سازند، به‌تدریج خواهند آموخت که از ابزاری مانند تشکل‌های صنفی و احزاب چگونه باید استفاده کنند.

● **یکی از موارد که به‌نظر می‌رسد لازم است هرچه زودتر به آن رسیدگی شود بحث حدود و ثغور**

امر به معروف و نهی از منکر است. در این باره نظرتان چیست؟

○ اگر خشونت در حکومتی مذموم باشد در حکومت دینی مذموم‌تر است و مشکلات مضاعفی ایجاد می‌کند زیرا گوهر دین بر عدم اکراه است. دینداری با آزادی توأم است و اگر جمعی بخواهند با خشونت و ارعاب، مردم را به‌سوی دینداری سوق بدهند و یا به تصمیمات حکومت دینی مؤمن نمایند، نتیجه این امر لامحاله سکولاریزم خواهد بود. در این میان سوءاستفاده از تعالیم دینی مانند موضوع امر به معروف و نهی از منکر که به‌عنوان یک اصل مترقی در حوزهٔ امور عمومی انجام آن نسبت به دولت و براساس احادیث موثق در قالب نصیحت به ائمه مسلمین واجب شمرده شده، روند سکولاریزه‌شدن جامعه را تشدید می‌کند. متأسفانه امروز این اصل مترقی به‌جای عنایت به آن، با حساسیتهای منفی روبرو شده است. مرحله یدی امر به‌معروف و نهی از منکر (یعنی برخورد فیزیکی) قطعاً به‌عهده آحاد جامعه نبوده و وظیفه خاص حکومت می‌باشد. دخالت در این امر به مثابه دخالت در حیطه حکومت و به رسمیت‌نشناختن اقتدار و مشروعیت حکومت است. وظیفهٔ عمومی جامعه انجام امر و نهی با قلب و زبان است، اما اگر بخواهد به ضرب و جرح منجر بشود، این وظیفه ضابطین حکومت و نیروی انتظامی است که متخلف را بدون اعمال هیچگونه ضرب و جرحی به مراجع قضایی تحویل دهند تا حکم در موردش تعیین و اجرا شود.

این تلقی که برخی به اجبار می‌خواهند دین را تحمیل سازند، تلقی صحیحی نمی‌باشد. اسلام آنقدر دارای جاذبه است که اگر در یک فضای معنوی و آزاد مطرح شود، اکثریت به او اقبال خواهند کرد. پیام دیگر انتخابات اخیر دوم خرداد این بود که مردم به اسلام اجباری رأی منفی دادند و اسلام انتخابی را برگزیدند، یعنی اسلامی که به انتخاب و رضایت مردم احترام می‌گذارد.

● **ارزیابی شما نسبت به انتظارات مردم از رئیس‌جمهور جهت تحقق برنامه‌هایش چیست؟**

○ جامعه ایران، جامعه‌ای جوان و در میان کشورهای آسیایی و مسلمان که یک جامعه بسیار شاداب و زنده است تا جایی که پتانسیل بالایی برای فعل سیاسی دارد. حرکت ابتدایی انقلاب و قضایای دوم خرداد نشانگر آن است که اگر از این نیرو استفاده بهینه‌ای به‌عمل نیاوریم، به سیلابی می‌ماند که چه‌بسا به تخریب سهمگینی بینجامد. به‌عبارت دیگر جامعه‌ای که بیش از ۶۰ درصد آن از جمعیت جوان شکل گرفته است و برخوردهایی که تاکنون با آن شده برخوردهای قیم‌مآبانه بوده است، موجب شد تا این مسائل خود را درجایی چون دوم خرداد بروز بدهد. اشاره کردم که یک پیام دوم خرداد پیام ضدخشونت بود، اما پیام دیگر آن بود که مردم می‌خواهند سرنوشت خودشان را به‌دست بگیرند، به‌عبارت دیگر مردم مایل نیستند کسان دیگری به‌غیر از منتخبین خودشان، سرنوشتشان را تعیین کنند. در این میان، مردم از آن تلقی دینی دفاع کردند که جنبهٔ رحمانی و رحیمی در آن کاملاً آشکار بود.

اینها مجموعه مسائلی هستند که انتظارات مردم را از رئیس‌جمهور روز به‌روز افزایش می‌دهد. این‌که دولت علی‌رغم کوششهایی که به‌عمل آورده قادر نبوده است که به بسیاری از انتظارات و

شعارهای خویش عمل بکند، به‌نظر می‌رسد براین اساس است که ما بیشتر داریم برای بقای در تاریخ موضع می‌گیریم! یعنی بیشتر داریم حرف می‌زنیم تا عمل کنیم. یک ایراد مهمی که به دولت فعلی گرفته می‌شود، این است که تاریخ به عمل شما توجه خواهد کرد، نه به سخنان زیبای شما. امروز مسئولین محترم ما از رئیس‌جمهور تا وزراء در راستای اهداف، حقوق و آرمانهای قانونی مردم سخن می‌گویند. اینها سخنانی بودند که باعث جلب نظر مردم و رأی‌دادن به آنان شد اما امروز که رأی آوردند، دیگر ما انتظار تکرار سخنرانیها را نداریم، بلکه امروز مهم آن است که این سخنها تبدیل به راهکارهای قانونی شده و از مجاری قانونی اعمال بشوند، لذا ضروری است مواردی راکه اشاره کردم و همینطور مسائل دیگر به صورت لایحه به مجلس عرضه شود. به‌عبارت دیگر، تذکر جدی ما به مسئولان محترم دولت این است که در اجرای وعده‌هایی که به‌ویژه در زمینهٔ حقوق و آزادی‌های مردم داده‌اند به شکل قانونی تسریع بکنند و با متجاوزان به حقوق مردم در هر رده و مقامی که هستند بیش از این مماشات نشود چرا رئیس‌جمهور در طی این ۹ ماهه گذشته به متجاوزان به حقوق مردم اخطار قانون اساسی نداده‌اند.

در این میان باید روشن بشود که بسیاری از مسائل در امر قانونگذاری برعهده مجلس است درصورتی که به دلیل فقدان بسیاری از تخصصهای لازم، توان برنامه‌ریزی در امور مختلف از جمله امور مربوط به جوانان را ندارند. به‌عبارت دیگر، مجلس فاقد توانایی لازم در بخش قانونگذاری جامعه است دولت نیز می‌باید اهتمام بیشتری در سایر زمینه‌ها به‌عمل بیاورد.

گروه‌های فشار در جامعهٔ ما[1]

● **تعریف گروه فشار چیست، از چه دسته‌بندی‌ای برخوردارند و چه تمایزی میان گروه فشار در تعاریف کلاسیک با تعریف گروه فشار در ایران وجود دارد؟**

○ جوامع آزاد با مشارکت و رقابت مبتنی بر قانون شکل می‌گیرند. این موضوع رویکرد ما را به سوی نخستین نکته در تشکیل گروه فشار که دارای بستر و زمینهٔ بسته و غیردموکراتیک در جوامع علی‌الخصوص جوامع جهان سومی است سوق می‌دهد. به‌عبارت بهتر، در جوامع بسته یا در حال گذار (جوامعی که در حال انتقال از جوامع بسته به‌سوی جوامع باز هستند) کارکرد گروه‌های فشار بیشتر خواهد بود.

دوم وجود گروه‌های فشار، از علائم یک جامعهٔ سیاسی بیمار است. با این تعبیر گروه فشار یک پدیدهٔ منفی است و باید میان آن با یک نهضت آزادیبخش که در جامعه علیه یک رژیم سرکوبگر مبارزه می‌کند، تمایز قائل شد.

سوم، گروه فشار، یک گروه همسو یا حاکمیت، یا یکی از جناح‌های حاکمیت در یک جامعهٔ بسته است. گروه فشار هیچ‌گاه در جهت اپوزیسیون اصلاح‌طلب عمل نمی‌کند، بلکه گروه فشار نوعی همسویی کامل با تمام حاکمیت (اگر حاکمیت توتالیتر و یکدست باشد) یا با یکی از جناح‌های حاکمیت متکثر (که به دنبال تصرف تمام مواضع قدرت است) دارد.

چهارم، گروه فشار، گروه ابزاری بوده و آلت دست نیروهای خاصی است. گروه فشار از خود استقلال سیاسی و مالی ندارد و ممکن است از ابزار صحیح یا ناصحیح برای رسیدن به اهداف خود استفاده کند. به‌طور کلی، گروه فشار ابزار دست تمام حاکمیت یا بخشی از حاکمیت برای پیشبرد بعضی از مقاصد سیاسی است.

پنجم، گروه‌های فشار در جامعه دارای بستری برای رفتار و برنامهٔ غیرقانونی خود هستند. هرچند ممکن است گاهی مواقع از ابزارهای قانونی هم استفاده کنند. ولی اگر تمام یا بخشی از حاکمیت قادر بود ابزار قانونی مانند حزب یا فراکسیون جدی در مجلس داشته باشد. برای پیشبرد اهداف خود، نیازی به دست‌یازیدن به گروه فشار نمی‌دید.

ششم، عملکرد گروه فشار غیراخلاقی است، زیرا برای نیل به هدف، استفاده از هر نوع روش و وسیله را صحیح می‌دانند، از این رو در تلقی و عرف جامعه، گروه‌های فشار غیراخلاقی محسوب

---

۱. مطالب مطرح‌شده در میزگرد زمستان ۱۳۷۷، روزنامهٔ ***صبح امروز***، تهران، خرداد ۱۳۷۸.

می‌شوند و عرف و اخلاق عادی جامعه آنها را تحمل نمی‌کند.

هفتم، هدف اصلی گروه فشار تضعیف یا سرکوب دموکراسی و آزادی و حذف کامل آنها از جامعه است. بنابراین گروه فشار و سرکوبگری با هم تلازم مستقیم دارند.

هشتم، گروه فشار اغلب در جامعه متکثر به وسیله حاکمیت یا بخشی از آن که تحمل تکثر را ندارد به کار گرفته می‌شود. جامعه یکدست و همسو با حاکمیت، نیازی به گروه فشار ندارد.

نهم، نوع رابطهٔ گروه فشار با حاکمیت، رابطهٔ پشت پرده است، این رابطه هرگز ابراز نمی‌شود و نوعی پنهانکاری و غیرشفاف‌بودن در این روابط مشاهده می‌شود. هیچ‌گاه تمام حاکمیت یا بخشی از آن علناً از گروه فشار حمایت نمی‌کند. این درحالی است که افکار عمومی به‌نحوی از انحاء به ارتباط تنگاتنگ گروه فشار با حاکمیت و یا یکی از جناح‌های حاکمیت کاملاً مطلع است.

دهم، پنهان‌بودن و عدم شفافیت روابط میان حاکمیت یا بخشی از آن با گروه فشار، حکایت از رفتاری دارد که حامیان آن مایل نیستند هزینه‌اش را بپردازند. در غیر اینصورت به سوی تأسیس حزب و عملکرد قانونی پیش می‌رفتند و مسئولیت اعمالشان را نیز به‌عهده می‌گرفتند.

قصد آن ندارم به نوعی بحث تئوریک از گروه‌های فشار در جهان ارائه نمایم، بلکه بحث من راجع به گروه‌های فشار در جهان سوم است. این که در جوامع صنعتی و دمکراتیک نیز گروه فشار وجود دارد، از بدیهیات است. تمایز کارکرد و نقش گروه فشار در جهان سوم با غرب، می‌تواند کمک بزرگی به تبیین موضوع کند. به‌عنوان نمونه صهیونیست‌ها در آمریکا گروه فشار محسوب می‌شوند، ولی نقش آنان با نقش یک گروه فشار در جهان سوم بسیار متفاوت است. از این رو می‌توان اذعان کرد کارکرد گروه‌های فشار در ایران، سوریه یا عراق با یکدیگر تفاوت بنیادی ندارند.

نکته دوم بحث طبیعی یا غیرطبیعی‌بودن گروه‌های فشار است. ابتدا باید اشاره کنم حضور گروه فشار دلالت بر ضعف نهادهای سیاسی جوامع می‌کند، زیرا این نهادها قادر نبوده‌اند تمامی قدرت را در سازمان قانونی جامعه بگنجانند. از این رو از طرق غیرقانونی به تمرکز قدرت پرداخته‌اند. با این رویکرد حضور گروه‌های فشار غیرطبیعی است، اما منافاتی ندارد که از منظر دیگر وجود این گروه‌ها در جوامع در حال گذار یا بسته طبیعی باشد، اما درنهایت حضور آنان دلالت بر ضعف سازماندهی قدرت یا استفاده نادرست از آن دارد.

● آیا شما گروه‌های کارگری را جزء گروه‌های فشار قرار می‌دهید؟

○ فشار افکار عمومی یا گروه‌ها و اقشار اجتماعی را نباید گروه فشار تلقی کنیم، از این رو تلقی فشار اصناف، کارگران، کشاورزان، دانشگاهیان و دانشجویان به گروه فشار تلقی درستی نمی‌باشد. زیرا این گروه‌ها به‌طور آشکار از ابزار قانونی-اخلاقی برای اعمال قدرت سود می‌جویند تا از این طریق جایگاه حقوقی-اجتماعی تعریف‌شده‌ای را برای خود در جامعه بیابند. براساس این تمایز، من گروه فشار را به‌عنوان یک پدیده منفی، عارضه و بیماری مطرح کردم که یکی از اجزاء اصلی حاکمیت منحط است. لذا من گروه فشار را به گروهی اطلاق می‌کنم که نه‌تنها حالت ابزاری داشته و از پشت

پرده روابط ناشی از قدرت هدایت شود، بلکه از روش‌های غیرقانونی خاصی نیز استفاده می‌کند. با این تلقی مصادیق گروه‌های فشار از این دست را در اکثریت کشورهای جهان سوم، یک گروه اقلیت که براساس احساس وظیفه ایدئولوژیک و با توسل به روش‌های غیراخلاقی علیه اکثریت عمل می‌کنند، مشاهده می‌کنیم، آنان از این طریق می‌خواهند بخشی یا تمام حاکمیت را برای استمرار حیات خود تصرف کنند.

● **به‌نظر شما عوامل آشکار و پنهانی که منجر به پیدایش و تداوم گروه فشار در جهان سوم می‌شود چیست؟ این موضوع با توجه به شرایط جدید ایران اهمیت دوچندانی می‌یابد، زیرا برخی گمان می‌کنند که شکست افکار و برداشتن آنان به‌معنای شکست دین و دین‌زدایی در جامعه است؟**

○ به‌نظر من عواملی که می‌تواند به پیدایش و تداوم گروه فشار در جوامع جهان سوم بینجامد عبارتند از:

۱. ابهام در فضای سیاسی؛ زمانی که فضای سیاسی مبهم و مفاهیم در آن نامشخص باشد، قطعاً اهداف از طرق قانونی دنبال نخواهد شد.

۲. ابهام در فضای سیاسی منجر به عدم صداقت کافی در بیان مافی‌الضمیر توسط ارباب قدرت سیاسی می‌شود. وجود فضای سیاسی شفاف و صداقت در ضمیر سیاسی، نیازی به به‌کارگیری گروه‌های فشار ندارد. مرادم از صداقت این است؛ اگر بخشی از حاکمیت به مردم‌سالاری و رأی مردم در اداره امور کشور اعتقادی نداشته باشد، اعتقاد خود را بدون هیچگونه ترسی اعلام می‌کند، در غیراینصورت به قلب واژه‌ها و استحاله آنها اقدام خواهد کرد. از این رو اگر مفهوم جمهوری را برمبنای رجوع به رأی مردم صحیح نداند، به‌جای ارائه تعریف درستی از این مفهوم (حق انتخاب آزادانه مردم) آن را قلب کرده و به‌معنای «وظیفهٔ پذیرش از سوی جمهور مردم» معنا می‌کند. به‌عبارت بهتر حق را به وظیفه تبدیل می‌کند.

۳. ضعف نهادهای مدنی؛ اگر جامعه دارای احزاب قوی باشد، جامعه هیچگاه به گروه فشار نیازی پیدا نخواهد کرد. ضعف مفرط در تشکل‌های مدنی، از مهمترین دلایل ایجاد گروه فشار است.

۴. علاوه بر نکات فوق که در اکثر کشورهای جهان سوم مصداق دارد، در ایران رابطهٔ خاصی میان قدرت و دین (و قدرت و ایدئولوژی) مقوم تشکیل گروه‌های فشار است. رواج نقد در جامعه، از تقدس قدرت می‌کاهد و آن را به امری بشری بدل می‌سازد. از این رو مردم در برابر تصمیمات اتخاذ شده از سوی مرجع قدرت، مقاومت کرده و در زیر شدیدترین نقدهای خود، از آن تقدس‌زدایی می‌کنند. در مقابل، حاکمیت یا بخشی از آن که چنین رأیی را برنمی‌تابد، به‌سوی ایجاد گروه‌های فشار پیش می‌رود تا گرایش نقد در جامعه را سرکوب کند. زیرا تقدیس‌کنندگان قدرت، اطاعت محض مردم را می‌طلبند.

۵. سابقهٔ حضور استبداد در کشور ما، نسبت به حضور دین به‌مراتب ریشه‌دارتر و نافذتر است. قبل از اسلام فره ایزدی برای تقدیس قدرت و حفظ آن درجامعه ما ریشه داشته است. از این رو

استفاده از گروه فشار در ایران به دلیل سوابق بومی و ملی از سویی و دینی از سوی دیگر کاملاً آماده است.

● **برخی گمان می‌کنند شیعه در تاریخ به دلیل آنکه همواره در موضع اپوزیسیون قرار داشته، انقلابی‌گری و خشونت در اندیشه‌اش وارد شده از این رو بازتولید خشونت در قالب گروه‌های فشار تجلی می‌یابد و این امری طبیعی است. برخی نیز معتقدند انقلابی‌گری شیعه و بازتولید خشونت در قالب گروه‌های فشار جزء طبیعت دین و دینداری خشونت‌طلبان است. از نظر جنابعالی صحت و سقم این دو دیدگاه چگونه است؟**

○ من با این سخن که خشونت از دیانت خشونت‌گرایان نشأت گرفته است، کاملاً مخالفم، به‌عبارت دیگر خشونت ناشی از دینداری نیست، بلکه ناشی از قرائت خاصی از دین است. به‌علاوه رجوع به منابع دینی نشان می‌دهد قرائت خشونت‌گرایان از موضوعات دینی همچون امر به معروف و نهی از منکر که یکی از ابزارهای جدی گروه فشار در ایران است، بنیاد محکمی ندارد و کاملاً قابل مناقشه است. به‌عنوان نمونه در امر به معروف و نهی از منکر، نکته بسیار مهم، احتمال تأثیر شرط شده است. یعنی احتمال بدهیم دیگران به واسطهٔ برخورد ما شیوه و یا رفتار خود را تغییر خواهند داد. اگر شرط «احتمال تأثیر»، منفی باشد، خودبه‌خود امر به معروف و نهی از منکر، منتفی خواهد شد. اما متأسفانه در ایران برخی گروه‌ها نیازی به توجه به «احتمال تأثیر» نمی‌بینند و مانند برخی گروه‌های زیدیه یا اسماعیلیه، خود را در هر شرایطی مکلف به انجام امر به معروف می‌بینند، بدون آنکه به پیامدها و تأثیرات معکوس آن مانند دین‌گریزی مردم توجه کنند. این درحالی است که براساس قرآن و سنت، امر به معروف و نهی از منکر، برای ائمه مسلمین و حکومت از کارکرد بیشتری برخوردار است.

اما مسئله دیگر، علاوه بر قرائت ویژه دینی، انسان‌شناسی خاص خشونت‌گرایان است که خشونت می‌آفریند. نخستین پرسش در انسان‌شناسی خشونت‌گرایان معطوف به مسئولیت انسان، نسبت به انسان دیگر در جامعه است. به‌عبارت دیگر ما تا چه اندازه می‌توانیم کسی را مجبور به پذیرش سلیقه و تلقی خود از دین بکنیم؟ در اینجاست که می‌بینیم ظاهراً خشونت‌گرایان و گروه‌های فشار، اختیارات ویژه‌ای برای خود جهت هدایت دیگران قائلند. درحالی که خداوند صریحاً به پیامبرش می‌فرماید: «لست علیهم بمصیطر»، ای پیامبر بر دیگران مسلط نیستی، «ما علی‌الرسول الاالبلاغ»، پیامبر اکرم(ص) تنها موظف به ابلاغ است، اگر مردم نپذیرفتند، در قیامت مجازات خواهند شد و لاغیر. ولی خشونت‌گرایان و گروه‌های فشار معتقدند که مردم در حوزهٔ عمومی خود باید علاوه بر قوانین عام، به افکار و سلایق و سبک زندگی آنان نیز مانند قانون ملتزم باشند. غرب در قرون وسطی با این مسئله مواجه بود و نتیجهٔ آن ظهور سکولاریسم شد. براین اساس گروه فشار ابزار بی‌مزد و مواجب سوق‌دادن جامعه به‌سوی سکولاریسم و لاییسم است. زیرا روش‌های آنان کاملاً خلاف اهدافشان است. پایه و اساس روش اتخاذشده از سوی خشونت‌گرایان و گروه‌های فشار، «نصر بالرعب» است. آنان به‌زعم خویش با ایجاد وحشت، ناامنی و عدم امنیت اقدام به تحکیم دین کرده‌اند و چون از برخی ابزار قدرت فائقه نیز برخوردارند، هیچ دغدغه‌ای در

استفاده از ابزار غیرقانونی ندارند. چون مجازاتی شامل حالشان نمی‌شود. این گروه‌ها در جامعه برای هر متفکری که به نوعی مخالف تفکر خودشان سخن بگوید، جو ناامنی ایجاد می‌کنند. از این رو بسیاری از متفکرین ترجیح می‌دهند با توجه به مخاطرات عدیده، وارد مباحث قابل چالش نشوند. هکذا با ایجاد جو وحشت، سعی دارند هزینه توجه به تفکر و متفکر را برای مردم عادی، سنگین کنند. این درحالی است که برخلاف قرائت دینی خشونت‌گرایان و گروه‌های فشار، تعالیم دینی یکی از برکات جامعه سالم را امنیت می‌شمارد و هرکس یا گروهی که امنیت جامعه را مخدوش کنند، هرچند مانند خوارج نهروان متعبد و متشرع باشند، ضد دین محسوب می‌شوند.

در آخر باید بگویم، این گروه‌ها از آنجا که به‌عنوان گروه‌های ابزاری، مأموریت ویژه دارند و مستقل نیستند، تاریخ مصرف دارند، تاریخ مصرفشان نیز متناسب با میزان آگاهی و رشد فرهنگ عمومی است. میزان رشد آگاهی‌های عمومی و تقویت نهادهای مدنی، بسیاری از این گونه گروه‌ها را مثل حباب‌های روی آب زایل می‌کند.

ای کاش باد رحمت بوزد[1]

آلودگی هوای تهران در هفتهٔ گذشته از شش برابر حد مجاز گذشت. تعطیلی مدارس و در پی آن ممنوعیت تردد نیمی از خودروهای شخصی نتایج اجباری این آلودگی بود. راستی چه اتفاق تازه‌ای باعث وقوع این فاجعه زیست‌محیطی در تهران شده است؟ کارشناسان اعلام کردند که هوای متراکم شهر جابه‌جا نشده و چندی است ساکن مانده و آلودگی آلاینده‌ها در این هوای ساکن، انباشته شده و تنفس را با خطر جدی مواجه کرده است. فضای تهران نیازمند جبهه‌های جدید هوا است. هوای سالم در گرو بارش باران است، اما مهم‌تر از باران، تا باد نوزد و این هوای آلودهٔ متراکم را از فضای شهر جابه‌جا نکند، شادابی و طراوت به شهر نخواهد آمد. پس مدتی است باد نمی‌وزد و این همه مشکل زیست‌محیطی ناشی از نوزیدن باد است و استمرار دودزایی آلاینده‌ها. بی‌جهت نیست که خداوند در قرآن کریم باد را از آیات رحمت و علامت بشارت معرفی کرده است: «و من آیاته ان یرسل الریاح مبشرات و لیذیقکم من رحمته» (روم / ۴۶). اگر خست آسمان از باریدن بی‌ارتباط با عملکرد آدمیان نیست آیا نوزیدن باد نمی‌تواند با معاصی و مظالم مرتبط باشد؟ اگر در ادبیات و احکام دینی نماز استسقا برای طلب باران پیش‌بینی شده، انگار امروز می‌باید مؤمنان باکمال تضرع و خشوع با استغفار و توبه و انابه دوگانه‌ای به درگاه یگانه بگذارند و از خداوند بخواهند ارسال ریاح فرماید و باد رحمت بوزد.

اما فضای تهران تنها از ناحیه آلاینده‌های زیست‌محیطی ساکن و سنگین نیست. در فضای سیاسی پایتخت چندی است جبهه‌ای هوای ناپاک و ثقیل ساکن شده که بشدت نفس‌گیر است و حنجره‌ها را می‌فشارد. این فضا، فضای فشار، خشونت، آزار و تحمیل است. چندهفته‌ای است فضای تهران بزرگ سرب‌آلود است و بوی مرگ می‌آید. در این فضای گلوگیر، نویسندگان، قلم به مزد و مزدور خوانده می‌شوند. اصحاب مطبوعات ــ رکن چهارم مشروطیت و جمهوریت ــ روزنامه‌چی (برسیاق درشکه‌چی) خطاب می‌شوند. سرداران و برخی صاحب‌منصبان، مطبوعات ونویسندگان را تهدید می‌کنند. از سوی برخی خطبای جمعه و سخنرانان پیش از خطبه که می‌باید مبشر سعهٔ صدر قرآنی و رحمت محمدی باشند، آتش تهیه علیه شهروندان درجه دوم تدارک می‌شود. هر دگراندیشی حتی اگر از بقیةالسیف بزرگان صدر انقلاب باشد از این خشونت و تشنج مصون نیست. آتش‌زدن کتابفروشی، حمله به سینما و پارک و جهانگردان خارجی و استاد دانشگاه و

---

۱. روزنامهٔ *خرداد*، ۲۹ آذر ۱۳۷۷.

به‌هم‌زدن تظاهرات قانونی و سخنرانی در چنین فضایی دور از انتظار نیست.

درپی بیش از یک‌سال آتش تهیه از سوی اقلیت تمامت‌خواه، اکنون دشمن غدار یا دوستی نادان ــ و درنهایت آلت دست دشمن ــ به قلع وقمع دگراندیشان و نویسندگان پرداخته است. طناب‌پیشگان حنجرهٔ اهل قلم را نشانه رفته‌اند. در این فضای آلوده که آلودگیش به‌مراتب از آلودگی غیرمجاز هوای طبیعی بیشتر است، به‌جای سرب‌زدایی از این هوای نامطبوع برخی خود را به غبارروبی از مساجد دلخوش کرده‌اند. رهاکردن تأمین امنیت شهروندان که وظیفهٔ واجب هر حکومتی به‌ویژه حکومت دینی است و به مستحبی درجه چندم دلخوش‌کردن حدیث دینداری امروز ماست. دیروز امیرالمؤمنین(ع) وقتی شنید در قلمرو حکومتش از پای دخترکی یهودی خلخالی به زور درآورده‌اند فرمود اگر علی از شنیدن چنین خبری آرزوی مرگ کند سزاوار است. اما در فضای سنگین کنونی به‌جای خلخال از پادرآوردن، جان‌ها را از حلقوم بیرون کشیده‌اند. آن هم نه از اهل ذمه که از مسلمان که هرگونه می‌اندیشند بالاخره مستأمن حکومت دینی هستند.

آیا وزیر اطلاعات می‌پندارد با گفتاردرمانی و ایراد خطابه و سخنرانی امنیت سلب‌شده بازمی‌گردد؟ و یا گناه شرارت‌های اجتماعی را به گردن مطبوعات انداختن مشکل ناامنی حل می‌شود؟ آنکه در عرصه سیاست، محکوم و معلق و لغو امتیاز شده است برخی مطبوعات می‌باشند. اما از گروه‌های فشار و خشونت‌آفرین و مسببین وقایع فوق‌الذکر چه کسی را می‌شناسید که تاکنون محکوم شده باشد؟ آنها که از نگاه تیزبینشان حتی دعوای دو دانشجو در اهواز نیز دور نمی‌ماند و به بهانه آن وزیر علوم را به سؤال می‌کشانند، رنج نان و بنزین مردم آن‌چنان مشغولشان کرده که قتل‌های زنجیره‌ای تهران بزرگ را در حد یک سؤال از وزیر اطلاعات یا ضابطین انتظامی نیافته‌اند. اگر در هر جای دنیا چنین فجایعی اتفاق می‌افتاد در اسرع وقت وزیر اطلاعات مورد بازخواست قرار می‌گرفت یا از سوی رئیس دولت عزل می‌شد. رئیس قوهٔ قضاییه که چندی پیش مسئولین قضایی پاکستان را به‌خاطر کم‌کاری نسبت به دستگیری قاتلین مأموران ایرانی شماتت می‌کرد چقدر مناسب است با همان منطق به ارزیابی عملکرد پرانتقاد خود بنشیند. سکوت قاضی‌القضاتی که در خطبه‌های جمعه در هر مسئله‌ای با لحنی غضب‌آلود دخالت می‌کند اما در خطبه جمعه خود از قتل فجیع فروهرها به آسانی می‌گذرد چقدر تأمل‌برانگیز است. چهار جمعه از آغاز زنجیره قتل‌های مشکوک اخیر می‌گذرد. مسئله‌ای به این اهمیت در خطبه‌های جمعه ارزش مطرح‌شدن و محکوم‌شدن نیافته است. به هرحال چندی است سایه مرگ بر سر اهل فرهنگ و قلم افتاده. حق انسانی حیات شهروندان با خطر جدی مواجه شده است.

ساکنان تهران بزرگ با این دو آلودگی یکی زیست‌محیطی و دیگری سیاسی ـ فرهنگی چه می‌توانند بکنند؟ جز این که دست به دعا بردارند و وزش باد رحمت در هر دو حوزه را از خداوند بطلبند. باد رحمتی که هوای آلوده ناشی از آلاینده‌های دودزا را با خود از بالای شهر ما با خود ببرد. باد رحمتی که ابرهای سیاه قساوت و خشونت را از روی خورشید معنویت دینی به کناری بزند و

اذهان بیماری که با تنگ‌نظری، تمامت‌خواهی و انحصارطلبی در ایجاد این فضای مسموم دخیل بوده‌اند درمان کند و اگر این بیماری سیاسی با این باد رحمت درمان نپذیرد، آنگاه می‌باید تندبادی را انتظار کشید که فضای سیاسی را با حذف ریشه‌های متعفن خشونت و قساوت تطهیر کند، همچنان که خداوند قوم پلید عاد را با چنین تندبادی عذاب کرد: «فارسلنا علیهم ریحاً صرصراً فی یوم نحس مستمر» (سورهٔ قمر/ ۱۹) آنها که با ایستایی خود مرداب‌وار فضای سیاسی را آلوده‌اند و از وزش باد رحمت جلوگیری می‌کنند منتظر تندباد عذاب باشند. این سنت الهی است و سنت الهی تغییرناپذیر است.

تذکری به رئیس‌جمهور[1]

۱. ماجرای تأسف‌بار قتلهای زنجیره‌ای دگراندیشان و دگرباشان از سوی مأموران امنیتی بی‌شک زشت‌ترین رخداد عصر جمهوری اسلامی است. هرچند اطلاعیهٔ وزارت اطلاعات در به عهده گرفتن قتلها ــ که زیر فشار رئیس‌جمهور منتشر شد ــ نقطهٔ امیدی است که انتظار است با موضعگیری‌های بعدی هیئت تحقیق، آب رفته به جوی بازگردد و در عمل اثبات شود که متجاوزان به حقوق عمومی در این نظام جایی ندارند و مردم محرم اسرار حاکمیت هستند.

۲. استعفای وزیری که در وزارتخانه‌اش که وظیفهٔ تأمین امنیت شهروندان را به‌عهده دارد، آدمکشان محفل تشکیل داده بودند، هرچند با تأخیر صورت گرفت، باید به فال نیک گرفت. هرچند کناره گیری وزیر پس از آن اطلاعیه دومین قدم مثبت رئیس‌جمهور بوده، اما آنچه خواست مردم است اصلاح ساختاری و تحول بنیادی دستگاه امنیتی کشور در بیستمین سالگرد انقلاب اسلامی است، تا بار دیگر شاهد تکرار چنین فجایعی نباشیم.

۳. بی‌شک وزیر مستعفی اطلاعات در این مسائل اندوهبار متهم اصلی نیست، او وارث ساختاری بود که از وزیر سابق باقی مانده بود و بدون هیچ تغییری در دوران ریاست آقای خاتمی به کار خود ادامه داد. برای ارزیابی منصفانه و همه‌جانبهٔ پروندهٔ وزارت اطلاعات، بررسی عملکرد دقیق وزیر سابق از وزیر مستعفی مهمتر است.

۴. در زمان تعیین اعضای کابینه بسیاری از نامزدهای موردنظر رئیس‌جمهور به مجلس معرفی نشدند. درواقع کابینهٔ معرفی‌شده حاصل مصالحهٔ رئیس‌جمهور بود. رئیس‌جمهور اگرچه قانوناً حق داشت مستقلاً وزرایش را تعیین کند، اما مصلحت دید که در پشت درهای بسته وزارتخانه‌های کلیدی را این‌گونه تعیین کند. اکنون زمان ارزیابی این رویه فرا رسیده است. از باب قاعدهٔ فقهی «من له‌الغنم فعلیه‌الغرم» (هرکه منفعت به او تعلق می‌گیرد، ضرر نیز برعهدهٔ اوست) «عَلَمین شریفین» در این انتخاب ناصواب مسئولند. به‌ویژه که در همان زمان ناصحان مشفق در این مورد تذکر دادند.

۵. مهم این است که در تعیین وزیر جدید اطلاعات اشتباه گذشته تکرار نشود. اگر دومین وزیر اطلاعات کابینه نیز حاصل مصالحه باشد و رئیس‌جمهور نه در تعیین وزیر و نه حتی در عزل و نصب یک مدیرکل سادهٔ این وزارتخانه اختیار لازم را نداشته باشد، چگونه می‌تواند با ادامهٔ ساختار فعلی به سوگندی که در دفاع از حقوق مردم خورده است عمل کند؟ کاردانی و درایت مهمترین

---

۱. روزنامهٔ *صبح امروز*، ۲۱ بهمن ۱۳۷۷.

ملاک انتخاب وزیر است و نظارت قانونی بر عملکرد چنین وزارتخانهٔ حساسی یک ضرورت ملی است.

۶. در کابینهٔ دوم خرداد، وزیری حقیقت را فدای مصلحت نکرد و توسط مجلسی که نمایندهٔ اقلیت جامعه است استیضاح شد و با عزت کنار رفت، وزیر دیگری نیز بعد از عملکرد پرانتقاد مجبور به کناره گیری شد. اقدامات آتی هیئت تحقیق نشان خواهد داد که پایان کار وی چگونه بوده است، اما وزرای دیگری که گزینهٔ اول منتخب دوم خرداد نیستند، به خود آیند که اگر به راه نوری نمی‌روند، حداقل پایان غم‌انگیز دُری را نداشته باشند.

زنگ‌خطر ترور دگراندیشان

۱

دگراندیشان باید تأمین جانی داشته باشند[۱]

وقایع اخیر، بسیار تأسف‌آور است این فاجعه از طرف هر گروه، جناح و جریانی که صورت گرفته باشد برای سلب امنیت از جامعه است و مرتکبین آن، دشمنان ملت و دولت جمهوری اسلامی هستند. به دلیل نبود اطلاعات کافی تنها به دو احتمال فکر می‌کنم یکی این‌که انجام این اقدامات نفرت‌انگیز از سوی گروه‌های معاندی باشد که سال‌هاست رویارویی با نظام جمهوری اسلامی را در صدر برنامه‌هایشان دارند و سلب امنیت و ایجاد خشونت یکی از ترفندهای آنان است. و دیگری که به جد امیدوارم چنین احتمالی صادق نباشد این که جناحی در درون حاکمیت به این نتیجه رسیده است تا با حمله به این افراد دولت خاتمی را به بی‌کفایتی متهم کنند و با ایجاد ناامنی سلطه جناح خود را تعمیق بخشند. در هر دو صورت وظیفهٔ نیروهای امنیتی و انتظامی کشور است که به این موج ناامنی پایان بخشند و در صورتی که اهمالی صورت گرفته آن را به‌سرعت جبران کنند.

یکی از لوازم حاکمیت مقتدر تأمین امنیت دگراندیشان و مخالفین است. جای تعجب است که مجلس شورای اسلامی که به دلیل قضیه دو دانشجو در جنوب وزیر اطلاعات را مورد سؤال قرار دادند هم‌اکنون با وقوع قتل داریوش فروهر و همسرش و روشن‌نشدن این موضوع و وقوع اتفاقات اخیر (قتل مشکوک مختاری و ناپدیدشدن پوینده) کاملاً بی‌تفاوت هستند. از رئیس‌جمهوری محترم هم انتظار می‌رود سیستم‌های اطلاعات و امنیتی را در صورت اهمال آنان مورد سؤال قرار دهند.

متأسفانه اختیارات دولت در رابطه با تأمین امنیت بسیار محدود است و مجاری لازم ایجاد امنیت مثل نیروهای انتظامی و قوه قضاییه در حیطهٔ قدرت دولت یا هماهنگ و همدل با آن نیست و به‌جاست دولت آقای خاتمی با بیان صریح مشکلات خود با مردم اجازه ندهد که مسئولیت وقایع اخیر را به بی‌کفایتی دولت منتسب کنند. از مقام محترم رهبری نیز می‌خواهیم که با توجه به این که نیروی انتظامی، سپاه و قوهٔ قضاییه تحت اختیار ایشان است، برای تأمین امنیت جامعه اقدامات لازم را به عمل آورند.

انتظار داریم در جامعهٔ اسلامی دگراندیشان نیز مانند شهروندان دیگر تأمین جانی داشته باشند.

---

۱. روزنامهٔ *گزارش روز*، ۲۱ آذرماه ۱۳۷۷.

۲
تأملی در خصوص انگیزه و اهداف جنایات اخیر [۱]

آنچه که اخیراً در تهران اتفاق افتاده باعث تأسف شدید است. چنین اقدامات نفرت‌انگیزی جز از سوی دشمنان جمهوری اسلامی نمی‌تواند اتفاق بیفتد. انگیزهٔ اصلی قاتلان به‌نظر می‌رسد که ضربه‌زدن به دولت آقای خاتمی باشد، چراکه در چندماه اخیر ایران می‌رفت که به‌عنوان یکی از دولتهای مقتدر جهان سوم مطرح شود و چهره بسیار مناسبی از جمهوری اسلامی در جهان عرضه شده بود، درواقع اقدامات اخیر به قصد مخدوش‌کردن موقعیت بدست‌آمده برای جمهوری اسلامی بوده است.

با توجه به این‌که نیروهای اطلاعاتی و امنیتی هنوز اطلاعات کافی در این زمینه در اختیار افکار عمومی نگذاشته‌اند، فقط براساس نتایج احتمالی که قاتلان می‌توانند از این قتلها استفاده کنند، می‌توانیم در این رابطه صحبت کنیم.

بدون شک قاتلان دشمنان آزادی بودند و کسانی را نشانه رفته‌اند که مثل مرحوم فروهر علیه رژیم شاه مبارزه کرده و از مبارزان آزادی بود و یا نویسندگانی را نشانه رفته‌اند که در طیف طرفداران آزادی قرار می‌گرفتند. بنابراین قاتل یا گروه قاتلان علاوه براین‌که دشمن اقتدار جمهوری اسلامی هستند دشمن آزادی محسوب می‌شوند. از نظر فقهی نیز قاتلان با توجه به این‌که جو عدم امنیت را در جامعه حاکم کرده و اقدام به کشتار شهروندان بی‌دفاع کرده مرتکب گناه کبیره قتل نفس محترمه شده‌اند و شرعاً محارب و مفسد فی‌الارض هستند و مجازات بسیار سنگین دنیوی و اخروی در انتظار آنهاست.

در این قبیل قتلها باید دو نکته مورد توجه قرار بگیرد: یکی کسانی که مباشرتاً قتل را انجام می‌دهند و دیگری کسانی که سبب قتل هستند هردو گناهکار هستند. در این گونه اعمالی که به سلب امنیت جامعه به این شکل وسیع منجر می‌شود اعم از گناه جدی مباشران، مسببینی هم در این مسئله دخیل هستند و باید پیگیری نمود که مسبب و طراح این قتلها چه کسانی هستند.

اینجا لازم می‌دانم که نظر همهٔ مسئولان عالی‌رتبه کشور را به این مسئله جلب کنم که چه اتفاقاتی در جامعه صورت گرفته که ذهنیت جامعه به‌سادگی می‌پذیرد که جناحی در داخل مرتکب این امور نفرت‌انگیز و قتلهای حرام شده باشد؟ آیا اگر زمانی که کتابفروشی را آتش زدند، به سینما حمله کردند، به پارکها هجوم بردند و اعضای هیئت دولت راکتک زدند، در مقابل این آزمونها اقدام و عکس‌العمل مناسبی از سوی مدیران عالیرتبه کشور صورت می‌گرفت آیا الان جرأت می‌شد که جامعه را در مقابل همچون قتلهایی دوباره آزمون کنند؟ روی سخن من با کسانی است که آتش تهیهٔ چنین اقداماتی را در جامعه ریخته‌اند، یعنی برخی از روزنامه‌های مربوط به جناح اقلیت مسلط و

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، ۲۴ آذر ۱۳۷۷.

بعضی تریبونهای عمومی مروج خشونت که اگر مروری بر آنها بکنیم مشاهده می‌کنیم که همواره ذهنیت بسیط شنونده خودش را متوجه عدم حرمت و عدم مشروعیت برخی از شهروندان این جامعه کرده است.

به‌عبارت دیگر شهروندان را به دو قسم درجه یک و دو تقسیم کرده و شهروندان درجه دو را در مواردی که با سلیقه آنها موافق نبوده یا مرتد اعلام کرده یا به نحوی از انحاء تعرض به آن را مجاز دانسته است.

وقتی که معاون رئیس‌جمهور یا وزیر کابینه در جامعه امنیت نداشته باشد، وقتی جهانگرد خارجی که با اذن دولت وارد مملکت شده، امنیت نداشته باشد و هیچ اقدام جدی برای مسببین آن وقایع صورت نمی‌گیرد خیلی ساده است که جامعه به این نتیجه برسد که همان کسانی که اقدامات پیشین را انجام داده‌اند احتمال انتساب انجام این اقدامات هم در موردشان صادق است. در حالیکه بعد از قتل فروهر سه نماز جمعه در تهران برگزار شد، اما هیچیک از خطیبان جمعه به این اقدامات اشاره نکرده و به صراحت آن را محکوم نکردند این یک سؤال جدی است که با توجه به اقداماتی که در تهران اتفاق افتاده آیا دولت اسلامی در قبال خون و ناموس و شهروندان خودش مسئولیت ندارد؟ از یک حکومت دینی انتظار بیشتری برای رعایت جان و امنیت شهروندانش می‌رود. چرا مدیران ارشد کشور سکوت کرده‌اند؟ ما انتظار داریم که همهٔ مقامات عالیرتبه این اقدامات شنیع را محکوم کنند تا اگر ساده‌دلی هم در جامعه ما یافت می‌شود که می‌پندارد از این طریق می‌تواند مقاصد خودش را پیش ببرد یقین پیدا کند که از راههای غیرشرعی هرگز نمی‌توان به اهداف مشروع رسید.

زمام کامل وزارت اطلاعات و نیروی انتظامی و قوهٔ قضاییه در دست رئیس‌جمهور نیست. عملکرد قوهٔ قضاییه نیز متأسفانه به لحاظ استقلال، عدالت، بی‌طرفی و همدلی با دولت جداً قابل مناقشه است، مسئول ایجاد امنیت در کشور این نیروها هستند و باید مسئولان این نهادها صریحاً به پیگیری این مسائل بپردازند. وقتی دو دانشجو در جنوب کشور به سر هم می‌زنند، مجلس شورای اسلامی بلافاصله وزیر علوم را به صحن مجلس می‌آورد و از او سؤال می‌کند، چرا تاکنون نمایندگان مجلس از وزیر اطلاعات کمترین سؤالی در این زمینه نکرده‌اند؟ آیا اینها قابل سؤال نیست؟ از سوی دیگر رئیس‌جمهور هم وقتی احساس می‌کند که اهرمهای لازم برای تأمین امنیت در جامعه در اختیارش نیست. می‌تواند به‌نحوی که صلاح می‌داند مسئله را با مردم در میان بگذارد و هم واقعاً اگر وزیر محترم اطلاعات توانایی ایجاد امنیت در جامعه را ندارد با توجه به این‌که ایشان پانزدهمین انتخاب آقای خاتمی و نه اولین انتخاب بوده است، ایشان را سریعاً عزل کنند. تأمین امنیت در جامعه وظیفهٔ هر حکومتی به‌ویژه جمهوری اسلامی است و من معتقدم کسانی که این اعمال را انجام می‌دهند قبل از همه رأی به عدم مشروعیت خود را صادر کرده‌اند.

با تأسف از این‌که در آستانهٔ جشنهای بیستمین سالگرد انقلاب اسلامی متوجه جریانی شده‌ایم که امنیت کشور را نشانه رفته است، امیدواریم هرچه زودتر با این مسئله برخورد مناسب صورت بگیرد.

در پایان از روزنامه‌ها، نخبگان و قشر روشنفکر جامعه خاضعانه می‌خواهم تا اعتراض خود را به هرنحو ممکن و در چهارچوب قانون و شرع به گوش مسئولان نظام برسانند و با ارتقای سطح فرهنگی جامعه جریان علفهای هرز را به مردم رسوا کنند. در مجموع با توجه به این‌که احزاب در جامعه ما فعال نیستند مطبوعات بالاترین مسئولیت را در این زمینه برعهده دارند و باید ذره‌ای از آن کوتاه نیایند وگرنه همان مسائلی که در آمریکای لاتین اتفاق افتاد، جامعه ما هم باید انتظارش را بکشد.

۳

رویاروئی با خاتمی تاکجا؟[۱]

به میزانی که آقای خاتمی به وعده‌های انتخاباتی خود عمل می‌کند، جناح «اقلیت مسلط» حملات خودشان را بیشتر گسترش می‌دهند. آنچه طی چند روز اخیر در نشریات و سخنرانی‌های سران این جناح شاهد بودیم، بعد از دوم خرداد بی‌سابقه بوده است.

اینها تا مدتی چهرهٔ خودشان را به‌ظاهر پنهان کردند، اما اکنون دیگر آنچه در ضمیرشان بوده دارند نشان می‌دهند. البته ما این را به فال نیک می‌گیریم چون مسائل شفاف‌تر می‌شود و مخالفان دولت به وضوح مشخص می‌شوند.

خاتمی متین به سؤالات شهروندان جوان پاسخ گفت و سعی کرد که مصالح و منافع ملی را به بهترین شکل درنظر داشته باشد. البته ایشان در مقابل مطالبات جوانان خویشتن‌داری کرده و قدر کوچکی از آن را ادا کرده است. ولی آقایان این حداقل را تحمل نکرده و در مقابل او شمشیر را از رو بستند.

وظیفهٔ دوستداران نظام و شهروندانی که به رئیس‌جمهور علاقه دارند این است که از طرق مشروع حمایت خود را ابراز کنند و نشان دهند آنچه که رئیس‌جمهور موضع گرفته‌اند در حقیقت موضع اکثریت است و هرگونه مقابله با ایشان در حقیقت مقابله با رأی اکثریت است.

«اقلیت مسلط» باید بدان در این جامعه با ادبار عمومی مواجه است و با این روشهای غیرقانونی بیشتر از چشم مردم می‌افتد. وزیر اطلاعات در حقیقت انتخاب پانزدهم آقای خاتمی بود و قبل از ایشان ۱۴ نفر را معرفی کردند که پذیرفته نشد. نیروی انتظامی هم علی‌رغم این‌که به شکل صوری در اختیار وزارت کشور است، اما در عمل این‌گونه نیست. سپاه و نیروهای شبه‌نظامی بسیج هم که تحت امر رئیس‌جمهور نمی‌باشد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که رئیس‌جمهور ابزار لازم را عملاً در اختیار ندارد. تنها کاری که آقای خاتمی می‌تواند انجام بدهد این است که موانع را آشکارا با مردم در میان بگذارد.

---

۱. هفته‌نامهٔ *آبان*، ۲۸ آذرماه ۱۳۷۷.

اگر این قتل‌های اخیر در جای دیگری از دنیا اتفاق می‌افتاد وزیر مربوطه استیضاح می‌شد ولی در کشور ما، در مجلس حتی یک سؤال هم از وزیر اطلاعات در این خصوص مطرح نشده است. این سؤال مطرح است که رئیس‌جمهور اگر می‌بیند وزیر اطلاعات هماهنگ با سیاست‌های دولت نیست، چرا نسبت به عزل ایشان اقدام نمی‌کند. اقتدار وزارت اطلاعات در گذشته به حدی بوده که مسببین ترورها را ۴۸ ساعته شناسایی می‌کرده اما حالا می‌بینیم که این گونه عمل می‌کند، آیا این اقتدار از دست رفته، ابهام جدی ندارد؟

۴

ضرورت پیگیری و ریشه‌یابی فتنه اخیر تا کشف همه عوامل آن[۱]

اطلاعیهٔ وزارت اطلاعات از یک زاویه مثبت ارزیابی می‌شود و از این‌که این وزارتخانه خطای خود را با شجاعت پذیرفته، باید از آن تشکر نمود. پیگیری رئیس‌جمهور در روشن‌شدن این مسئله، بسیار مؤثر بوده است. انتظار بعدی این است که این پیگیری ادامه یابد و کسانی هم که به نحوی از انحاء در این فاجعهٔ ملی دخالت داشتند، همگی دستگیر و محاکمه شوند. قطعاً چند جنایت اخیر با چنین قساوتی، صرفاً نمی‌تواند از ناحیهٔ چند عنصر خودسر سرزده باشد و باید همهٔ کسانی که دستور چنین اقدامات غیرانسانی و خلاف شرعی را صادر کرده‌اند به مجازات برسند.

شرکت مأموران وزارت اطلاعات در قتلهای اخیر که باید وظیفهٔ تأمین امنیت شهروندان جامعه را برعهده داشته باشد، جداً جای تأسف دارد. اکنون نظام در مقابل یک سؤال بسیار جدی قرار گرفته و باید تضمین لازم را برای عدم تکرار چنین فجایعی بدهد.

آنچه در این مورد بسیار مهم است، این‌که افراد و جریانهای مختلفی، زمینهٔ وقوع چنین خشونتهایی را فراهم کرده‌اند. باید این افراد به‌خود بیایند و در ماه مبارک رمضان جداً توبه کنند. این‌که در برخی تریبونهای رسمی به‌جای ترویج مدارا و عمل به قانون، خشونت نسبت به برخی شهروندان دگراندیش در سطح وسیعی ترویج می‌شود، تا آنجا که برخی مأموران نادان، زمینه را مناسب برای سربه‌نیست‌کردن افراد دیدند، جای سؤال بسیار جدی دارد.

اگر در نمازجمعه‌ها، منبر و محرابها و در رادیو و تلویزیون به‌جای ترویج خشونت، بر منابع دینی دال بر رعایت حق‌الناس و حقوق مردم تأکید می‌شد، امروز شاهد چنین مسائلی نبودیم. اکنون برخی که در سخنان خود، دگراندیشان را به گردن‌زدن و زبان‌بریدن تهدید کردند، کجایند تا نتیجهٔ سخنان نسنجیدهٔ خود را مشاهده کنند و کجا هستند، کسانی که دیروز به خاطر کف و سوت‌زدن جوانان، کفن پوشیدند و به منبر رفتند و گفتند، اسلام سیلی خورده است؟ در مجموع باید تجدیدنظر کلی در نحوهٔ تبلیغات و شیوهٔ برخورد رسانه‌های رسمی نسبت به حقوق شهروندان

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، ۱۷ دی ۱۳۷۷.

صورت گیرد. آیا کشتن مظلومانهٔ مردم بی‌دفاع، آن هم از جانب آنان که موظف به تأمین امنیت بودند، نیاز به عکس‌العمل ندارد؟

اقدامات اخیر نباید به دستگیری چند مباشر قتل محدود شود. وزیر اطلاعات در این مورد یا به قصور یا به تقصیر مسئول است و من به ایشان برادرانه پیشنهاد می‌کنم خودشان استعفاء کنند و اگر شجاعت این کار را ندارند، خواست عمومی مردم از ریاست جمهوری، عزل وزیر اطلاعات است و البته مسئله نباید در عزل وی خلاصه شود.

وزارت اطلاعات، نیروی انتظامی به‌ویژه حفاظت اطلاعات آن، سپاه و بسیج نیازمند نظارت بسیار جدی است تا شاهد تکرار چنین مسائلی نباشیم.

امیرالمؤمنین(ع) به مالک گفتند اگر یکی از کارگزاران تو خیانت کرد و بازرسان تو گزارش این جنایت را به تو دادند، او را به عقوبت شدید برسان و در جامعه با ذلت معرفی‌اش کن و داغ خیانت را بر پیشانی‌اش بگذار.

۵

پیامد دخالت نیروهای اطلاعاتی در قتل‌های سیاسی اخیر[۱]

● اعلام دخالت چند تن از مأموران وزارت اطلاعات در قتل‌های اخیر، بازتاب وسیعی در محافل سیاسی و مطبوعاتی داشت. در این ماجرا دو نکته قابل تأمل وجود دارد. نخست آنکه چرا شرایط در وزارت اطلاعات به گونه‌ای شده است که برخی مأموران آن‌که وظیفه حفظ و حراست از کیان نظام و کشور را دارند، درگیر چنین ماجرایی می‌شوند و دیگر این‌که با توجه به نقش و اهمیت این دستگاه برای حفظ شأن و حرمت آن‌چه تمهیداتی باید اندیشیده شود؟

○ اعلام وزارت اطلاعات به واسطهٔ پیگیری هیئت ویژهٔ رئیس جمهوری و تأکید جدی ایشان بر شناسایی عوامل اصلی این وقایع بود و درواقع گزارش هیئت ویژهٔ کمیته بررسی چندروز پیش به اطلاع رئیس‌جمهور رسیده بود و ایشان اصرار داشتند که این مسئله به نظر عموم برسد که بالاخره وزارت اطلاعات تن به این موضوع داد. این موضوع را به فال نیک می‌گیریم و امیدواریم همواره کارگزاران نظام مردم را محرم خود بدانند.

در این رابطه این موضوع مطرح است که وزارتخانه‌ای که باید حافظ امنیت باشد، چگونه برخی مأمورانش دست به چنین اعمالی می‌زنند و اعتماد عمومی نسبت به وزارت اطلاعات را بشدت مخدوش می‌کنند؟

البته مهمترین مسئله این است که چه شرایطی باعث تصمیم این گروه به چنین اعمالی شده است و چرا اعمال خلاف حقوق بشر و خلاف شرع را زیر سایه حکومت اسلامی انجام می‌دهند و چه

---

۱. روزنامهٔ *صبح امروز*، ۱۷ دی‌ماه ۱۳۷۷.

کسانی دستور این اعمال را صادر کرده‌اند؟ صرفاً با دستگیری مباشران این موضوع خاتمه نمی‌یابد و کسانی که فضای مناسب را برای این افراد فراهم نمودند، چه در مطبوعات و چه در دیگر موقعیتهای اجتماعی، باید شناسایی و تحت پیگرد قرار گیرند و این مسئله به‌طور اصولی ریشه‌یابی شود. چراکه علی(ع) در مورد برخی از کارگزاران متخلف به مالک اشتر دستور دادند باکسانی که به حکومت اسلامی خیانت کردند به اشد وجه برخورد کن و آنها را به مردم معرفی کن و به گونه‌ای برخورد کن که این مسئله تکرار نشود.

● **با توجه به وضعیت موجود چگونه برخورد کنیم که به حیثیت و اعتبار این وزارتخانه صدمه و لطمه‌ای وارد نشود؟**

○ به وزیر محترم اطلاعات جناب آقای دری نجف‌آبادی پیشنهاد می‌کنم در اسرع وقت استعفای خود را تقدیم رئیس‌جمهوری کنند و اگر ایشان جرأت و توانایی این کار را ندارند، این خواست عمومی از ریاست جمهوری است که ایشان را عزل کنند چراکه متأسفانه مجلس شورای اسلامی که می‌بایست نسبت به حقوق شهروندان مظلوم و بی‌دفاع و سلامت نهادهای امنیتی و انتظامی نظام بیشترین حساسیت و توجه را داشته باشد تا این لحظه نسبت به استیضاح وزیر محترم اطلاعات اقدامی نکرده است و در مقایسه این عدم استیضاح با استیضاح وزیر سابق کشور جای سؤال جدی دارد. به همهٔ ارگانهای ذیربط تذکر می‌دهم که اگر با این فاجعهٔ ملی با قاطعیت و جدیت به اشد وجه برخورد نکنند، ما چه بسا شاهد تکرار این قتلها و فجایع باشیم.

۶

اعتراض به برنامهٔ چراغ صداوسیما[۱]

مطابق اصل ۱۷۵ قانون اساسی، صدا و سیما باید آزادی بیان و نشر افکار را با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور تأمین کند. متأسفانه در موضع‌گیری‌های اخیر این رسانهٔ ملی، این موارد اصلاً رعایت نشده است. موازین اسلامی به این دلیل رعایت نشده که قبل از اظهارنظر هیئت رسمی ریاست محترم جمهوری در این زمینه و اعلام نتایج قضایی مربوطه، افرادی که مشخص نیست اطلاعاتشان را از چه منبعی به‌دست آورده‌اند و چه میزان صلاحیت ورود به این مسائل را دارند با اظهارنظرهای خویش افکار عمومی را مشوه می‌کنند.

پخش این‌گونه برنامه‌ها اخلال در پیگیری‌های پرونده قتلهای اخیر است. آنچه که در این برنامه‌ها نوعاً مورد غفلت واقع شده، تقبیح عاملان قتل‌هاست و در مقابل آن، به شکل نعل وارونه قصد دارند اتهامات را متوجه شخصیتی کنند که اگر نمی‌بود، هرگز این فجایع افشا نمی‌شد.

در عین حال موضع‌گیری‌ها و برنامه‌های اخیر صداوسیما مخالف مصالح ملی قلمداد می‌شود.

---

۱. روزنامهٔ **سلام**، ۲۳ دی ۱۳۷۷.

در حالی‌که چند روز پیش مقام رهبری این جنایات را به بیگانگان نسبت داده و سرنخ آن را در خارج از کشور دانست، صداوسیمای رسمی کشور می‌خواهد آن را به جناح دوم خرداد نسبت بدهد. جالب‌تر این‌که آقایان (مسئولان صداوسیما) ابتدا سکوت اختیار کردند. در پردهٔ دوم مسئله را کلاً به بیگانگان نسبت دادند، در مرحلهٔ سوم گروه موهوم مهدی هاشمی را مسبب این قتلها دانستند وبالاخره در پردهٔ چهارم تقصیر را متوجه جناح اصلاح‌طلب نمودند.

با توجه به عملکرد منفی صداو سیما چه در جریان انتخابات دوم خرداد ۷۶ و چه در مسائل اخیر و نیز با توجه به این‌که پخش برنامه‌هایی از قبیل «هویت» از محرکان این خشونت محسوب می‌شده است، مدیر عامل صداوسیما بشدت از سوی افکار عمومی مورد سؤال است و خواست متفکران و بسیاری از اقشار مردم جامعه کناره گیری یا عزل ایشان از این سمت است. صداوسیما باید صدا و سیمای ملی باشد، نه صدا و سیمای شخصی و برآن بجای منافع شخصی و گروهی باید موازین دینی و مصالح ملی حکمفرما باشد.

۷

آقای حسینیان از کجا پی بردید مقتولان مرتد بودند؟[۱]

متوجه کردن انگشت اتهام به سوی جناح دوم خرداد تأمل‌برانگیز است. ظاهراً در شرایطی که هیئت رسیدگی ریاست جمهوری سرنخهایی را به‌دست آورده است، کوششهایی آغاز شده تا در پیگیری پروندهٔ قتلها اخلال ایجاد شود.

مسئلهٔ قتلهای اخیر توسط جوخه‌های مرگ، مسئله ملی است و قاتلین اعم از عاملین قتل یا دستوردهندگان و محرکان آنان آبروی نظام را نشانه رفته بودند. این‌که چندتن از شهروندان به‌ویژه متفکر، مبارز، نویسنده یا مترجم به فجیعترین شکل کشته شوند و مخصوصاً به قتل‌رسیدن یک زن با ضربات متعدد کارد در تاریخ ایران امری بی‌سابقه است. واضح است که چنین اخلالهایی از سوی افرادی صورت می‌گیرد که خود می‌توانند در معرض اتهام واقع شوند.

در این صحبتها که در روزنامهٔ ***کیهان*** منعکس و از صداوسیما (برنامهٔ چراغ) پخش شده است، گفته شده که مقتولین، مخالف نظام، مرتد و مخالف ائمه بوده‌اند. این سخن به‌نحوی مشروعیت این قتلها را تأمین می‌کند. گوینده این سخنان از کجا پی برده که مقتولین مرتد یا ناصبی بوده‌اند؟ با توجه به این‌که در رابطه با مسئلهٔ قتلها تاکنون شاهد اجرای چهار پرده از سوی همین جناح بوده‌ایم. پردهٔ اول سکوت، پردهٔ دوم نسبت‌دادن به اجانب و بیگانگان، پردهٔ سوم پای گروه موهوم مهدی هاشمی را به میان‌کشیدن و پردهٔ چهارم نسبت‌دادن به جبههٔ دوم خرداد، آیا اینها با هم قابل جمع هستند؟

براساس اصل ۱۷۵ قانون اساسی که مطالب پخش‌شده از صداوسیما باید براساس موازین

---

۱. روزنامهٔ **زن**، ۲۳ دی ۱۳۷۷.

اسلامی و مصالح کشور باشد، پخش این‌گونه برنامه‌ها را درحالی که مقام رهبری بیگانگان را در این مسئله دخیل می‌دانند مخالف مصالح ملی و موازین اسلامی است. چگونه صداوسیما از زبان فردی به‌نام حسینیان، جناح رئیس‌جمهوری راکه بیشترین کوشش در رفع این معضل ملی داشته متهم می‌کند؟

۸

حقوق شهروندان، اصلاح ساختار امنیتی[۱]

● اعمال اصلاحات در وزارت اطلاعات را به چه میزان و چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ به‌طور کلی وجود وزارت اطلاعات در نظام جمهوری اسلامی امری لازم است، منتهی باید مبتنی بر مبانی شرعی و قانون اساسی پیش برود. کار اطلاعاتی بسیار حساس است، ذره‌ای سهل‌انگاری باعث می‌شود که کارگزاران اطلاعاتی به امور خلاف شرع و قانون سوق داده شوند. لذا یک اهرم «نظارتی» دقیق در چنین وزارتخانه حساسی لازم است.

یکی از نکاتی که باید به‌دقت رعایت شود، این است که وزارت اطلاعات همان‌طور که در قانون اساسی پیش‌بینی شده صرفاً باید به جمع‌آوری، پردازش و پیگیری اطلاعات بپردازد و از قضاوت‌کردن و اجرای حکم، بپرهیزد.

قضاوت‌کردن در صلاحیت دادگاه صالحه است، یعنی قوهٔ قضاییه و اجرای حکم هم به‌عهدهٔ ضابطین قوهٔ قضاییه می‌باشد که این قطعاً به دست وزارت اطلاعات نخواهد بود. اگر افرادی در وزارت اطلاعات به این نتیجه رسیده‌اند که هم اطلاعات جمع‌آوری کنند، هم حکم صادر کنند و هم حکم را اجرا کنند این قطعاً خلاف شرع است. چون صلاحیت آن را ندارند بعلاوه این مسئله خلاف قانون است. ظاهراً این کارهای سه‌گانه در وزارت اطلاعات ــ براساس شواهد موجود ــ انجام گرفته است و از این زاویه وزارت اطلاعات باید اصلاح شود.

نکتهٔ دوم این‌که به طور کلی نهادهایی که امنیت جامعه را برعهده دارند، از قبیل وزارت اطلاعات، نیروهای انتظامی، سپاه، دادگاه انقلاب، دادگاه ویژهٔ روحانیت و... می‌باید بشدت از سیاسی‌شدن بپرهیزند. سیاسی‌شدن برای چنین نهادهایی «سم» مهلک است و باعث سلب اعتماد عمومی از آنها می‌شود ومنجر به این می‌شود که اینها حتی نتوانند وظایف قانونی خود را انجام بدهند. چه‌بسا دخالت در کارهای سیاسی و جناح‌بندی‌ها فایده مقطعی داشته باشد، ولی یقیناً به مصلحت نظام نیست. متأسفانه در سالهای اخیر مشاهده کرده‌ایم که این نیروهای امنیتی، نظامی و انتظامی با توجیهاتی به دسته‌بندی‌های سیاسی کشیده شده‌اند. لذا از این زاویه نیز می‌باید اصلاحات لازم در دستگاههای امنیتی صورت بگیرد.

---

۱. *هفته‌نامهٔ آبان*، ۲۶ دی ۱۳۷۷.

مورد دیگر اینکه، ما متأسفانه می‌بینیم برخی اطلاعاتی که قانوناً در اختیار وزارت اطلاعات است، به شکل گزینشی در اختیار برخی جناحها و مطبوعات آنها قرار گرفته که با عنوانهای «جهت اطلاع»، «اخبار ویژه» و... به شکل قابل تأملی منتشر می‌کنند. به نظر می‌رسد در اختیار قراردادن اطلاعات باید طبق ضوابط قانونی باشد و برای بهره‌برداری جناحی مورد استفاده قرار نگیرد. در این خصوص توجه لازم باید صورت بگیرد.

نکتهٔ دیگر این‌که وزارت اطلاعات مطابق قانون اساسی، زیرمجموعهٔ دولت است. بحث بسیار مفصلی در سالهای اول انقلاب پیرامون آن صورت گرفت که آیا وزارت اطلاعات به صورت سازمان زیر نظر رهبری باشد یا این‌که به‌عنوان وزارت تحت نظارت رئیس‌جمهوری باشد. در مجموع رأی خبرگان در آن زمان براین تعلق گرفت که برای سلامت بیشتر و پاسخگوبودن در برابر مجلس و نظارت منتخب مردم بر این نهاد امنیتی، یعنی رئیس‌جمهوری، این دستگاه، وزارت باشد و وزیر توسط رئیس‌جمهوری انتخاب شود.

به‌نظر می‌رسد اگر دست رئیس‌جمهوری در انتخاب وزیر و معاونان وزیر اطلاعات و تعیین سیاستهای کلی این وزارتخانه «باز» باشد، در آن صورت در مقابل اشکالات پیش‌آمده هم باید پاسخگو باشد؛ در غیر این صورت رئیس دولت پاسخگو نخواهد بود. بنابراین، ضرورت دارد از این زاویه وزارت اطلاعات در اختیار رئیس‌جمهوری باشد و مجلس بر آن نظارت کند.

این وزارتخانه با توجه به این‌که در دو دههٔ اخیر مشکلاتی در آن مشاهده شده و تاکنون اصلاحاتی هم در آن صورت نگرفته است، می‌باید در چهارچوب قانون اساسی و براساس ضوابط شرعی در جهت خواست مردم که در دوم خرداد متجلی شد، اصلاح شود و عدم اصلاح آن ضربه‌ای جدی به امنیت ملی خواهد بود. البته باید تذکر داد که در بدنهٔ وزارت اطلاعات نیروهای صالح و مؤمن کم نیستند.

در خصوص اهمیت حقوق شهروندان در مقوله امنیت می‌توان گفت براساس فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شهروندان ایرانی از حقوق مساوی برخوردارند (اصل ۱۹ و ۲۰) و طبق اصل ۲۲ قانون اساسی حیثیت و جان ومال و حقوق مردم از تعرض مصون است. مطابق اصل ۲۳ تفتیش عقاید ممنوع است و به جهت داشتن عقیده‌ای به کسی نمی‌توان تعرض کرد. طبق اصل ۲۵ بازرسی و نرساندن نامه‌ها و ضبط مکالمات تلفنی و به‌طور کلی هرگونه تجسس و استراق سمع ممنوع است.

بنابراین، قانونگذار بشدت به حقوق شهروندان عنایت داشته است؛ و باید تأکید کرد که بحث «حقوق ملت» در قانون اساسی ما از افتخارآمیزترین دستاوردهای انقلاب می‌باشد. مطابق قانون اساسی، مخالفان از حقوق کامل برخوردارند. یعنی در چهارچوب قانون اساسی حق اظهارنظر، آزادی بیان و انتقاد و ایجاد تشکل سیاسی دارند.

بنابراین، مخالفان از حقوق مساوی شهروندی برخوردارند و این‌که در برخی تریبونهای رسمی

ذکر شد که شهروندان درجه‌بندی دارند، درجه یک، درجه دو و... هیچ مبنای قانونی ندارد. لذا باید توضیح دهند که شهروندان درجه دو از کدام حقوق مصرح محروم هستند. چون این حقوق شهروندی یا سیاسی، یا اجتماعی یا مدنی است. باید مشخص کنند از کدام‌یک از این حقوق مردم را محروم می‌دانند.

تنها به مخالفی می‌توان اطلاق دشمن کرد که مخالف غیرقانونی بوده و قصد جان و ناموس و امنیت ما را کرده باشد. براساس شیوهٔ امیرمؤمنان حضرت علی(ع) مخالفان، مادامی که دست به اسلحه نبرده‌اند از حقوق کامل اجتماعی برخوردارند. بنابراین، مخالفینی که در چهارچوب قانون مخالفت می‌کنند، کلیه نهادهای قانونی موظفند از حقوق آنها محافظت کنند.

۹

کتمان حقیقت، حرام شرعی است[۱]

کمیتهٔ پیگیری قتل‌های اخیر باید هرچه سریعتر با صدور اطلاعیه‌ای، به شایعات موجود در جامعه پاسخ دهد. در ارتباط با اطلاعیهٔ اخیر کمیتهٔ پیگیری تذکر این نکته لازم است: بعد از صدور اطلاعیهٔ شمارهٔ ۲ کمیتهٔ پیگیری قتل‌ها، شایعهٔ مصالحه و معامله بشدت در جامعه رواج یافته است. کمیتهٔ پیگیری باید متوجه باشد که در معرض بزرگترین آزمایش قرار گرفته است. پس باید جز حقیقت را نگوید و تمام حقیقت را بگوید. معرفی دستوردهندگان و صادرکنندگان حکم و فتوای قتل‌های اخیر، یک خواست ملی است.

اطلاعیه اخیر کمیتهٔ پیگیری قتل‌ها باعث تعجب همگان شد، مشخص نیست منظور کمیته از محفلی‌بودن طرح‌ریزی قتل‌ها چیست. محفل تعریف استاندارد سیاسی ندارد. اما به لحاظ عرفی نوعاً به محافل مذهبی اطلاق می‌شود که در رأس این محافل مرادی است و مریدهایی به‌دنبالش. پس باید دنبال صادرکنندگان حکم قتل‌ها رفت. چه کسانی در این محفل‌ها، مراد بوده‌اند و حکم شرعی قتل‌ها را امضا می‌کردند؟

جامعه بشدت نگران نتیجهٔ این تحقیقات است و انتظار ما این است که کمیتهٔ پیگیری قتل‌ها سریع‌تر و شفاف‌تر مطالب را با مردم در میان بگذارد. قتل عمد از گناهان کبیره محسوب می‌شود به‌ویژه اگر توسط مأموران حکومت صورت گرفته باشد، مجازات آن تشدید می‌شود. براین اساس هرنوع کتمان حقیقت و دروغ مصلحت‌آمیز، قطعاً حرام شرعی است. ما هیچ مصلحتی بالاتر از ادامهٔ اعتماد مردم به حکومت دینی نداریم.

---

۱. روزنامهٔ *صبح امروز*، ۳۰ دی‌ماه ۱۳۷۷.

۱۰

تعطیلی مطبوعات یعنی صدور حکم اعدام آزادی بیان [۱]

تعطیلی مطبوعات به هرشکلی باعث تأسف است. اما این پذیرفتنی است که در مطبوعات نیز مثل دیگر عرصه‌ها می‌تواند جرم اتفاق بیفتد و قوهٔ قضاییه باید با خاطی برخورد کند. در این اصل تردیدی نیست اما انتقاد در این جهت است که باید به لحاظ حقوقی میان جرم و مجازات تناسب وجود داشته باشد.

مسئولان امر می‌باید از تجربهٔ دادگاه‌های مطبوعات خارج از ایران استفاده کنند. آیا بالاترین حد مجازات مطبوعاتی در خارج از ایران تعطیلی موقت یا دائم یک نشریه است؛ تعطیلی مطبوعات در حکم اعدام آن است که بالاترین مجازات محسوب می‌شود. آیا تا مجازاتهای سبکتری در قانون وجود دارد معقول است که چنین مجازات شدیدی اعمال شود. اگر از زاویه سوم نیز مسئله را بررسی کنیم کثرت تعطیلی مطبوعات از سوی قوهٔ قضاییه حاکی از جدی‌بودن نقش مطبوعات در جامعهٔ ماست که باید آن را به فال نیک گرفت.

نقش مطبوعات در غیاب احزاب در نهادینه کردن قانون، آزادی و تحقق جامعه مدنی مهم است. نقشی که مطبوعات در افشای شکنجه شهرداران تهران توسط حفاظت اطلاعات نیروی انتظامی و همین‌طور قتلهای مشکوک اخیر توسط برخی مأموران کج‌اندیش وزارت اطلاعات ایفا کردند، فراموش‌نشدنی است و اگر همین آزادی نیم‌بند مطبوعات را تنها دستاورد دولت خاتمی فرض کنیم این دولت از سربلندترین دولتهای ایران محسوب می‌شود.

۱۱

خشونت‌طلبان انگل جامعه هستند [۲]

● نظرتان دربارهٔ حادثهٔ حمله به مدیرمسئول روزنامهٔ *جهان اسلام* چیست؟

○ از این‌که در روز شهادت امام صادق(ع) و در خانه خدا به یک روحانی و سید جلیل‌القدر حمله شده جای تأسف دارد. متأسفانه پس از گذشت حدود ۲ دهه از انقلاب اسلامی، هنوز اقلیتی در جامعه وجود دارد که از لحاظ فرهنگی بالغ نشده است و این آشوبگران نه‌تنها زینت امام صادق(ع) نیستند، بلکه مایه ننگ و عار صادق آل محمد(ص) هستند.

چرا مجلس تاکنون در زمینهٔ تعرض به حقوق قانونی شهروندان، به آشوب‌کشیدن جلسات قانونی و مراسم نمازجمعه از مسئولان امر سؤال نکرده است؟ مدیریت نیروی انتظامی در حوادث مختلف یک سال اخیر نشان داده که کفایت لازم برای تأمین امنیت شهروندان، مجامع قانونی و دگراندیشان را ندارد.

---

۱. روزنامهٔ **زن**، شنبه ۳ بهمن ۱۳۷۷.

۲. روزنامهٔ *آریا*، ۲۵ بهمن ۱۳۷۷.

با توجه به حوادث مختلفی از جمله حمله به حجت‌الاسلام محتشمی در مشهد، تعرض به حجت‌الاسلام عبدالله نوری و دکتر مهاجرانی در تهران و به تشنج‌کشاندن نماز جمعه اصفهان و حمله به آیت‌الله طاهری، وزیر محترم کشور آقای موسوی لاری در خصوص این وقایع تأسف‌بار چه توضیحی برای ملت دارد؟ به‌راستی آیا ایشان اختیارات لازم را در نیروی انتظامی دارد؟ اگر در عمل فاقد چنین اختیاراتی است چرا مانند وزیر سابق کشور صراحتاً به مردم اعلام نمی‌کند که فاقد اختیار است؟

راستی تاکنون چندبار شنیده‌ایم که در تریبون‌های مذهبی، به‌ویژه در نماز جمعه و بالاخص در نماز جمعه تهران این‌گونه روشهای خلاف شرع و قانون محکوم شده باشد؟ اگر اولیای دینی و مسئولان ذی‌ربط تنفر خود را از چنین حرکات سخیفانه و سفیهانه‌ای اعلام می‌کردند، امروز شاهد تکرار این وقایع تأسف‌بار نبودیم.

مضروب‌کردن یاران انقلاب در خانهٔ خدا، آن هم زمانی که وارد بیست و یکمین سال انقلاب اسلامی شده‌ایم موجب خوشحالی دشمنان می‌شود و انتظار آن بود که همه مقامات کشور به مناسبت آغاز بیست و یکمین سال انقلاب، خشونت‌طلبان داخلی را محکوم می‌کردند.

در تخلفات مختلفی که در یک‌سال اخیر در جامعه اتفاق افتاده، برخورد قاطعی از سوی ضابطین انتظامی، امنیتی و دستگاه قضایی با متخلفین و آشوبگران صورت نگرفته است. به‌عنوان نمونه پروندهٔ شکنجه شهرداران تهران هنوز مفتوح است و نتیجهٔ آن به مردم اعلام نشده است. همینطور مردم از نتایج جریان آشوب روز قدس اصفهان و وقایع مشهد و قم بی‌اطلاع هستند و به‌نظر می‌رسد که از طرف مسئولان و به‌ویژه نیروی انتظامی پیگیری لازم نشده است. این درحالی است که اکثر آشوبگران تهران، اصفهان، قم و مشهد از سوی مردم کاملاً شناخته‌شده هستند و این‌که نیروهای انتظامی ادعا کنند که آنان را نمی‌شناسند، تعارف و کم‌لطفی است.

عدم برخورد قاطع از سوی نهادهای انتظامی، امنیتی و قضایی این دستگاهها را جداً زیر سؤال می‌برد چراکه آنان از مردم حقوق می‌گیرند تا نظم و امنیت را در جامعه برقرار کنند و عدم برخورد با متخلفین شائبه همکاری نیروهای انتظامی و امنیتی با اخلالگران و آشوبگران ایجاد می‌کند. اکثر مردم از عملکرد دستگاههای انتظامی، امنیتی و قضایی ناراضی‌اند و از رئیس محترم جمهوری انتظار دارند تا با استفاده از مجاری قانونی در استقرار امنیت به‌ویژه امنیت متفکران در جامعه اهتمام بیشتری بورزد.

۱۲

بی‌کفایتی مدیریت نیروی انتظامی در تأمین امنیت شهروندان[۱]

● نظر تان دربارهٔ هجمه گروهی آشوب‌طلب اوباش به مشاور رئیس‌جمهور و مدیرمسئول روزنامهٔ *جهان اسلام* چیست؟

---

۱. روزنامهٔ *جهان اسلام*، ۲۷ بهمن ۱۳۷۷.

○ از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که خطاب به شیعیان می‌فرماید: «کونوا لنا زیناً و لاتکونوا علینا شینا» شما زینت ما باشید و باعث ننگ و عار ما نباشید. متأسفانه وقایع روز شهادت امام جعفر صادق(ع) در مسجد محمدیه قم باعث شد که این نیمه دوم جمله امام صادق(ع) محقق نشود یعنی عده‌ای کاری کردند که در مکتب امام صادق(ع) ننگ و عار محسوب می‌شود، یعنی به حجت‌الاسلام سیدهادی خامنه‌ای ذریه پیغمبر، به یک سید جلیل‌القدر و یک روحانی آن هم در خانه خدا، در روز شهادت امام‌جعفر صادق(ع) حمله بشود که در عرف مذهبی کنار هم قرارگرفتن این امور جزء امور بی‌سابقه‌ای است و تنها در زمان شاه شاهد چنین مسئله‌ای بوده‌ایم، که در روز شهادت حضرت امام صادق(ع) به مجلس عزای صادق آل محمد(ص) حمله کردند. اکنون بعد از گذشت چند دهه همین مسئله در شهر قم تکرار می‌شود.

این‌که دههٔ سوم انقلاب را عده‌ای با چماق و درفش آغاز می‌کنند، این پیام را دارد که هنوز نتوانسته‌ایم، انگل خشونت را در جامعه بخشکانیم و از بین ببریم، آفت خشونت هنوز انقلاب را تهدید می‌کند و ما در پیام مقام محترم رهبری به مناسبت بیستمین سالگرد انقلاب جداً منتظر بودیم که ایشان در کنار مباحث دیگر انقلاب مسئله خشونت داخلی را هم بشدت محکوم نمایند به‌ویژه با توجه به این‌که این خشونت‌طلبان تحت دفاع از عنوان مقدس ولایت چنین اعمالی را انجام می‌دهند و بی‌شک اگر از جانب همچو مقام محترمی مورد توبیخ جدی قرار بگیرند، چه‌بسا این افراد در اعمال شنیع خودشان تجدیدنظر کنند. ما مشابه این واقعهٔ شوم را چندبار شاهد بوده‌ایم. در مشهد به جناب آقای محتشمی و در نماز جمعه تهران به آقایان نوری و مهاجرانی حمله کردند، در نماز جمعه اصفهان، روز قدس به آیت‌الله طاهری با آن شکل بسیار زشت حمله کردند و در همین شهر قم، سخنرانهای شب قبل هم مورد هجوم قرار گرفتند. در اینجا سؤالی که مطرح است این است که آیا نیروی انتظامی واقعاً توانایی برخورد با این آشوب‌طلبان را ندارد.

این تعارف است که بگوییم این افراد شناخته‌شده نیستند، آشوب‌طلبان چه در قم، چه در اصفهان، چه در مشهد و چه در تهران توسط افراد محلی شناخته‌شده هستند، همگان این افراد را می‌شناسند چرا تا به‌حال اقدام مقتضی در مقابله با این افراد صورت نگرفته است. در جریان حمله به معاون رئیس‌جمهور و وزیر ارشاد نیز برخورد بسیار ضعیف قوهٔ قضاییه را شاهد بودیم، این‌گونه برخوردهای ضعیف متجاوزین به قانون را متجری می‌کند. و باعث می‌شود که به اعمال شنیع خود ادامه بدهند. کسانی که سیطره اختیار لازم در نیروی انتظامی را دارند، باید پاسخگوی امنیت شهروندان، به‌ویژه شهروندان فرهیخته باشند. متأسفانه باید متذکر شد که مدیریت نیروی انتظامی جمهوری اسلامی تا به‌حال کفایت لازم را در تأمین امنیت شهروندان نداشته است، ضابطین امنیتی ما کجا هستند؟ اقدامات پیچیده‌تر از این بلافاصله توسط مأمورین امنیتی کشف می‌شود، آن‌هم در کمتر از یک شبانه‌روز، اما هنوز از پرونده آشوب‌طلبی عده‌ای در شهر اصفهان یک کلمه به مردم گزارش نشده است و نمونه‌های مشابه دیگر متأسفانه کم نیست. در مجموع اگر این اقدامات ادامه

پیدا کند، باید گفت در آغاز دهه سوم انقلاب هنوز مهمترین رکن یک حکومت سالم، که تأمین امنیت شهروندان است محقق نشده است. این بلیّه همهٔ دستاوردهای مثبت انقلاب را تحت‌الشعاع خودش قرار می‌دهد. این شیوه‌هایی که این افراد دنبال می‌کنند، متأسفانه همان شیوه‌هایی است که شاه معدوم در پیش گرفته بود و افرادی را به شکل چماقدار به میان مجامع مذهبی می‌فرستاد تا جو ارعاب ایجاد کند اما رجال مذهبی ما نشان دادند که به هیچ‌وجه از این نحوه اقدامات ترسی به خودشان راه نمی‌دهند کمااین‌که دیدیم هربار که اینها حمله کردند سخنران بعدی با صراحت تمام‌تری از پیام جبههٔ دوم خرداد و جامعهٔ مدنی دفاع کرده است.

خشونت‌طلبان کوتوله‌های سیاسی هستند که ناآگاهانه آلت دست مشتی انحصارطلب و افراد جاهل هستند که دین را ملعبهٔ قدرت دنیوی کرده‌اند و امیدواریم که این اقدام آخرین حلقهٔ زنجیرهٔ این سلسله اقدامات باشد و با اقدامات مقتضی ریاست محترم جمهور و وزیر اطلاعات و وزیر کشور و مسئولین نیروی انتظامی، مسبّبین این امر در اسرع وقت به مردم معرفی شوند و به مجازاتی که قانون برایشان پیش‌بینی کرده برسند.

۱۳

تأملی دربارهٔ قتل دگراندیشان، لیست ترور و مصالحه[1]

● در پی فاجعهٔ قتل‌ها که در آن داریوش و پروانهٔ فروهر از گروه قتل‌های سیاسی و مختاری و پوینده از گروه روشنفکری، قصابی و خفه شدند، لیست‌های سیاهی منتشر شده شامل نام افرادی که باید به قتل برسند، از جمله نام شما، این لیست چقدر معتبر است؟

○ دلیلی بر اعتبار لیست نمی‌بینم. اسامی فراوانی در آن دیده می‌شود که وجود نام بعضی افراد اعتماد به لیست را دشوار می‌کند. نمی‌دانم آیا تهیه کنندگان لیست واقعاً می‌خواستند اینها را ترور کنند. در مجموع بعید می‌دانم که لااقل نزدیک به ثلث افرادی که در لیست هستند حتی به زعم قاتلان در زمرهٔ چنین افرادی باشند.

● آیا اصولاً ادامهٔ خشونت‌ها پس از کشته‌شدن فروهرها را پیش‌بینی می‌کردید؟

○ نه فکر می‌کردم که خشونت منجر به قتل حاصل شود و نه فکر می‌کردم به این سرعت ادامه پیدا کند. اصل خشونت را بله، منتها خشونت به شکل قتل را فکر نمی‌کردم در این سطح و با این عریانی انجام بگیرد.

● پس از شنیدن ماجرای اولین قتل چه احساسی داشتید؟

○ اولین حس‌ام انزجار بود. به‌خصوص که من بیشتر از همهٔ قتلها، از قتل خانم فروهر نگران و حتی عصبانی شدم چون در تاریخ سیاسی ایران هرگز یک خانم، آن هم به این شکل فجیع کشته نشده.

---

۱. ماهنامهٔ **پیام امروز**، شمارهٔ ۲۸، تهران، اسفند ۱۳۷۷، «گزارشی دربارهٔ قتل‌ها و لیست‌های احتمالی ترور».

هنوز هم وقتی به یاد می‌آورم از ناجوانمردی قاتلین تعجب می‌کنم.

● **از خودتان بگویید. آیا نسبت به تدریس و تحقیقتان تاکنون محدودیتی داشته‌اید؟**

○ از سال ۷۵ از تدریسم در مدرسهٔ فیضیه جلوگیری شد. از دوسال پیش نیز از تدریس اندیشهٔ سیاسی و از سال قبل از تدریس فلسفه در دانشگاه امام صادق(ع) منع شدم. در واقع بعد از این‌که از اولین پایان‌نامه‌ها با راهنمایی من دفاع شد به‌تدریج تضییقاتی برایم ایجاد شد.

● **فکر می‌کنید چرا چنین لیست‌هایی تهیه می‌شود؟**

○ وجود این لیست‌ها و ادبیات زیرزمینی کلاً نشان‌دهندهٔ بیماری جامعه است. گاهی خشونت از طرف مخالفین حکومت پیش برده می‌شود، الان متأسفانه خشونتی که ما شاهدش هستیم یا از طرف یک جناح حاکمیت دارد صورت می‌گیرد یا بالاخره یک جناح از حاکمیت بشدت از این خشونت سود می‌برد و تقریباً سکوت هم کرده است. چون هرچندتا حالا این کار را محکوم کرده‌اند ولی من هرچه دقت کردم چیزی در محکوم‌کردن این روش از آنها نیافتم. این‌که حالا یک جناح از حاکمیت به این نتیجه رسیده که با خشونت بهتر می‌تواند منویات خود را پیش ببرد باعث تأسف است. کسی به این نتیجه می‌رسد که از یک‌سو ضعف منطق داشته باشد و از سوی دیگر مورد اقبال مردم هم نباشد. چون کسی که هم به لحاظ منطقی قوت داشته باشد و هم به لحاظ مردمی پشتوانه، نیازی به دست‌یازیدن به روشهای خشونت‌بار به‌ویژه خون‌ریختن و کشتن نخواهد داشت».

● **اعتراف وزارت اطلاعات را چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

○ این یکی از نکات مثبت دولت خاتمی است و زیر فشار ایشان هم صورت گرفت و ظاهراً اگر تهدید ایشان به افشای قتل‌ها نبود، هرگز این اطلاعیه صادر نمی‌شد. شاید برای اولین بار در طول تاریخ دو دههٔ گذشته بود که به‌وقوع اشتباهی اقرار شد. این جای تقدیر و تشکر دارد. اما از سوی دیگر در دههٔ اخیر و به‌خصوص در یکی دوسال اخیر در حوزهٔ فرهنگ و سیاست قتل‌های دیگری هم صورت گرفته و ظاهراً حداقل ده مورد دیگر هم هست، برخی نه در این سطح، بلکه در سطح پایین‌تر، به هرحال باید پی‌گیری جدی صورت بگیرد. مهمترین مسئله‌ای که برایم مطرح است حفظ اعتماد مردم نسبت به حکومتشان است. هیچ مصلحتی هم بالاتر از حفظ این اعتماد نیست. لذا می‌باید کاری کرد که این اعتماد از دست‌رفته به جای خودش برگردد. نهادهای امنیتی، انتظامی، نظامی و قضایی بشدت باید از ورود در گرایش‌های متفاوت سیاسی منع شوند. اینها باید ملجأ و مأمنی باشند برای گرایش‌های مختلف جامعه در چهارچوب قانون. متأسفانه در چندسال اخیر این نهادها بشدت سیاسی شده‌اند و به میزانی که این نهادها وارد بازار سیاست شده‌اند، اعتماد عموم هم نسبت به آنها کاهش پیدا کرده و به‌وضوح می‌بینیم وارد چه بازی‌هایی هم شده‌اند. بالاخره هیچ جای دنیای متمدّن اینطور نیست که ضابطین امنیتی، قضایی، انتظامی تصمیم‌گیرنده فضای سیاسی باشند. در جهان متمدن با عقل سخن می‌گویند، نه با اسلحه. اگر قرار است جهت‌گیری‌ها را این رده تعیین کنند ما چه فرقی با ترکیه و پاکستان خواهیم داشت؟ من بشدت این نظامیان، انتظامیان و نیروهای

امنیتی را از سیاست حذر می‌دهم. اینها باید به وظیفه‌ای که طبق قانون به عهده‌شان گذاشته شده و در آن حوزه‌ها به آنها نیاز هم هست، بپردازند و فضای فرهنگ و سیاست را به اهلش بسپارند. خوشبختانه در این مملکت کسانی با گرایش‌های متفاوت و حتی گرایش‌های همسو با آنها وجود دارند و می‌توانند بدون دست‌یازیدن به این طرق غیرقانونی آرمان‌های آنها را به سامان برسانند.

● **آیا نباید حداقل قبول مسئولیتی از جانب وزیر اطلاعات صورت می‌گرفت؟**

کاملاً. در اولین ساعاتی که این خبر پخش شد من در ردهٔ اول پیشنهادکنندگان یک راه‌حلّ حداقل بودم. و آن حداقل هم استعفای اختیاری وزیر اطلاعات یا عزل ایشان از طرف رئیس‌جمهور بود. متأسفانه هیچ مسئولی، در هیچ مقامی مسئولیت کارهای زیرمجموعه‌اش را به‌عهده نمی‌گیرد. این شیوهٔ نامطلوبی است. اشکال اصلی هم به نظر من در مجلس است. اگر مجلس شورای اسلامی مجلس قوی و ضابطه‌مند بود، هرگز در مورد این مسائل سکوت نمی‌کرد. جالب اینجاست که دو دانشجو در اهواز به گوش هم می‌زنند، وزیر آموزش عالی به صحن مجلس فراخوانده می‌شود، اما چندین شهروند فرهیختهٔ جامعه به این شکل فجیع کشته می‌شوند، حتی یک سؤال هم از طرف مجلس مطرح نمی‌شود. شاید کم‌رنگ‌ترین اظهارنظر را هم از طرف رئیس مجلس دیدیم. آنها نه در صحن مجلس، بلکه در یک سخنرانی.

● **درمورد مصالحه احتمالی نظرتان چیست؟**

○ یک زمان سخن از معامله گفته می‌شود، من فکر نمی‌کنم در شرایط فعلی رئیس‌جمهور اهل معامله باشد. اگر بحث از مصالحه باشد، بستگی به شرایطی که ایجاد خواهد شد، دارد. اگر شرایط و صحنه به گونه‌ای کارگردانی بشود که ادامهٔ پیگیری قتل‌ها تا نهایتش ملازم هرج ومرج‌های اجتماعی و دخالت بعضی نهادهای قدرتمند در جامعه شود شاید رئیس‌جمهور در یک دوراهی قرار بگیرد که صلاح ببیند در عین این‌که به مردم دروغ نمی‌گوید، توان در میان‌گذاشتن همهٔ حقیقت را با مردم نداشته باشد. اگر از مصالحه چنین چیزی اراده شده باشد احتمالش هست. اما به‌نظر من در حال حاضر که اعتماد عمومی نسبت به مجموعهٔ حاکمیت زیر سؤال رفته هیچ مصلحتی بالاتر از بازسازی این اعتماد نیست و برای همین تمام طراحان قتل‌ها و کسانی که بر طبل خشونت کوبیدند و مستقیم و غیرمستقیم باعث این قتل‌ها بودند، متناسب با سهمی که در این فاجعه داشتند باید به مردم معرفی و حداقل برکنار شوند. تعیین مجازات هم در مرحلهٔ بعدی قرار می‌گیرد. و به نظرم اگر رئیس‌جمهور نتواند مسئولیتش را تا به آخر پیش ببرد و اگر دید ممکن نیست تمام حقیقت را با مردم درمیان بگذارد، این مسئله ارزش دارد که به خاطرش کناره‌گیری کند. حتی اگر برای حفظ مصالح جامعه سخن نگوید. مردم این سکوت را به‌دقت تفسیر خواهند کرد. آنچه من پیش‌بینی می‌کنم این است که لااقل از جانب ایشان جز حقیقت گفته نمی‌شود. اما این‌که تمام حقیقت را بگویند برایم به شکل سؤالی جدی مطرح است.

● **در مورد مادهٔ ۲۲۶ قانون مجازات عمومی که احتمالاً مورد استناد متهمین به قتل فروهرها و**

مختاری و پوینده قرارگرفته نظرتان چیست؟

○ مادهٔ ۲۲۶ فی‌الواقع مجوز قتل را خارج از محاکم قضایی به هر فردی می‌دهد. یعنی هرکسی می‌تواند شخصاً فرد دیگری را پیش خودش مهدورالدم بداند و محکوم بکند و حکم ارتداد را جاری کند. به‌شرطی که بتواند در دادگاه بعد از قتل اثبات کند که در توهم مهدورالدم آن فرد محق بوده، در آن صورت قصاص از او برداشته می‌شود. وضع دادگاه‌های ما که نگفته پیداست. من فکر می‌کنم قانون مجازات اسلامی احتیاج به یک بازنگری جدی دارد. چه‌بسا همین ماده و ماده‌های دیگر در این قانون مفرهایی برای مباشرین قتلهای اخیر باشد. این ماده در مجمع تشخیص مصلحت تصویب شده است. باید برای این ماده و ماده‌های مشابه فکر اساسی کرد. خشونت‌هایی که اتفاق افتاد حداقل زنگ خطر را به‌صدا درآورد که ما نه‌تنها نیازمند اصلاح در بینش قانونی و بینش بعضی از مسئولین و نیازمند اصلاح در بعضی از نهادهای انتظامی، نظامی و امنیتی هستیم بلکه نیازمند اصلاح برخی از مواد قانونی از جمله مادهٔ ۲۲۶ نیز هستیم. به استناد این ماده می‌شود قاتلین را از قصاص و اعدام رها کرد و آن را تبدیل به حداقل مجازات یعنی دیه کرد. با اشاره‌ای هم که امام جمعهٔ موقت تهران در آخر خطبه‌های نمازجمعه کرد به نظرم رسید که قرار است مجازات‌ها در سطح بسیار محدودی صورت بگیرد و قتل‌ها را در چهار قتل محدود کنند و پرونده سریع بسته شود. در انتهای نمازجمعه آقای جنتی گفتند که «ابن‌ملجم یک نفر بود که حضرت علی را کشت، بعد هم حضرت علی(ع) فرمودند: شما بعد از شهادت من سراغ مردم نروید و برایشان مشکل ایجاد نکنید، یک نفر مرا کشته پس یک نفر باید قصاص شود». این‌که بعد از پایان خطبه یادشان آمد که این مطلب را بگویند بسیار معنی‌دار بود. انشاءالله که همهٔ پیش‌بینی‌ها غلط از آب دربیاید.

● **در مورد مجازات قاتلین پس از استناد به مادهٔ ۲۲۶ نظرتان چیست؟**

○ اینجا حتی اگر شاکی خصوصی هم قاتلین را عفو کند باز شاکی عمومی یعنی مدعی‌العموم می‌تواند عفو را مرتفع و قصاص را جاری کند. چون اینجا دو جنبه دارد هم حق‌الناس است به خاطر این‌که ولی دم دارد و هم حق‌الله است چون امنیت جامعه به خطر افتاده. لذا می‌باید پافشاری کرد که این قاتلان و آمران و محرّکان به اشدّ مجازات برسند.

پیامدهای زیرپا گذاشتن حقّ حیات در جامعهٔ دینی[1]

مایل بودم در چنین شبی، بیشتر از نکاتی که شایستهٔ شب‌قدر است مانند موضوعاتی چون موانع استجابت دعا، با دوستان سخن بگویم. یکی از نکاتی که در منابع دینی در زمینهٔ دعا مطرح شده، موانعی است که برای استجابت دعا، شارع مقدس به مؤمنین تذکر داده، که اگر این موارد اتفاق بیفتد، دعا مستجاب نمی‌شود و یا بسیار به تأخیر می‌افتد. این اسبابی را که به بعضی از آنها اشاره می‌کنم، از جمله مواردی است که باعث امساک آسمان از باریدن می‌شود. یعنی در بحث نماز استسقاء (نمازی که برای طلب باران مناسب است مؤمنین بخوانند)، اسبابی برای باران‌نباریدن ذکر شده است. این اسبابی که باعث باران‌نباریدن است، مشترک با آن اسبابی است که باعث می‌شود دعا مستجاب نشود. جالب اینجاست که در این اسبابی که از آنها به‌عنوان موانع استجابت دعا یاد می‌کنیم، بسیاری از آنها جزء حقوق الهی نیستند و بیشتر اینها جزء حقوق مردم (حق‌الناس) می‌باشند. یعنی به شکل عمومی آنچه که باعث می‌شود دعای ما مستجاب نشود، باران نبارد، یا عذاب نازل شود، عدم ادای حق‌الناس است و متأسفانه در مجالس دینی ما کمتر به این مسئله تأکید و اشاره شده است. یعنی ما بیش از آنکه بر حق‌الله تأکید می‌کنیم، می‌باید بر حق‌الناس اشاره و تأکید داشته باشیم. دقت کنیم در این اسباب ذکرنشده که اگر کسی نماز نخواند، اگر روزه نگرفت، اگر خمس نداد، اگر زکات نداد، اگر حج نرفت، دعایش مستجاب نمی‌شود، اینها همه بجای خودش گناه است، اما از جمله مواردی که خدا را بسیار ناخوش آید، و باعث غضب الهی می‌شود، این است که یکی از حقوق مردم بر گردن ما باشد و آن را اداء نکرده باشیم.

اگر در جامعه‌ای عدم ادای حق‌الناس بصورت یک رویه و عادت دربیاید، قطعاً چنین جامعه‌ای روی سعادت را نخواهد دید، به بیان دیگر این جامعه یک جامعه‌ای می‌شود که مورد پسند پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیست. یک جامعه خداناپسند و پیامبرناپسند و علی‌ناپسند است. از جمله مواردی که در روایات تأکید شده، این است که اگر فردی مال مؤمن را بناحق غصب کرده و اداء نکرده باشد. بدون ادای حق خداوند از تقصیراتش نمی‌گذرد تازه تصرف بدون اجازه در مال دیگری یا خیانت در امانت در این باب پایین‌ترین مرتبه است، بالاتر از آن حوزه احتیاطات شرعی است، یعنی اموری است که شارع تأکید کرده، که اگر این موارد اتفاق افتاد، می‌باید احتیاط کنیم. این موارد یکی خون انسان (جان انسان) است، دیگری آبروی انسان است و سوّمی ناموس انسان است و در مرتبه

---

۱. سخنرانی در مراسم شب ۱۹ رمضان (۱۳۷۷/۱۰/۱۶)، تهران؛ روزنامهٔ **کار و کارگر**، ۱۷ اسفند ۱۳۷۷.

بعدی مال انسان. این سه مسئله بسیار مهم است که متأسفانه گویی ما فراموش کرده‌ایم که احترام و اهمیتی که دین برای این سه مسئله قائل شده، تا چه اندازه است. یعنی اگر در جامعه‌ای دم و عرض و ناموس مردم رعایت نشود، این جامعه یقیناً جامعهٔ دینی نیست! ولو به‌ظاهر در آن جامعه شعائر دینی و ظواهر شرعی بشدت رعایت می‌شود. از دم (خون) در زبان فقهی به «نفس محترمه» یاد می‌شود. مراد از نفس محترمه یعنی جان انسان، خون انسانی که ارزش دارد، احترام دارد، حرمت دارد. اگر آن را زیرپا بگذاریم، گناهکار شمرده می‌شویم. اگر آن خون را بناحق بریزیم، قاتل شمرده می‌شویم. و تمام مجازاتهایی که دین برای قتل قرار داده، شامل حال ما می‌شود. پس اولین مسئله‌ای که اگر در جامعه زیرپا گذاشته شد، بر جامعه نزول نقمت جایز می‌شود، نعمت از آن سلب می‌شود، هرچه دعا کنیم آن دعا مستجاب نمی‌شود، باران، ابر و آسمان از باریدن امساک و امتناع می‌کند، رعایت امنیت جانی در جامعهٔ دینی است. اگر در جامعهٔ دینی امنیت جانی مردم در خطر افتاد، این اولین نشانه‌های عدم رضایت خداوند است.

برای خودم هم عجیب بود که بخواهم در شب قدر، دربارهٔ «حق حیات» صحبت کنم. یعنی اصلاً به مخیله‌ام خطور نمی‌کرد که یک زمانی بیاید که من به‌عنوان یک بحث دینی بخواهم از بدیهی‌ترین مباحث دینی که بحث حق حیات و حق آبرو و حق ناموس مؤمنین و کلیهٔ ساکنین یک جامعهٔ دینی است، سخن بگویم و برآن تأکید کنم. ولیکن اینها همه جزء منابع دینی ماست و باید بدانیم اگر این امور زیر پا گذاشته شود، چه مشکلاتی برای جامعه پیش خواهد آمد. دومین مسئله ناموس است که باز هم در منابع دینی ما بشدت بر این مسئله تأکید شده است. باید عفت عمومی در جامعه رعایت شود. مسائلی که به حیات اخلاقی جامعه مربوط می‌شود، مورد احترام قرار بگیرد. این از مواردی است که دین نسبت به آن بسیار، بسیار حساس است. و این از جاهایی است که اگرچه ما در تمام مسائل برائت را جاری می‌کنیم. یعنی با این که اصل بر برائت است. در این سه مسئله‌ای که ذکر کردم تمام فقهاء بدون استثناء فتوای به احتیاط می‌دهند. یعنی در اینجا دیگر نمی‌توان برائت جاری کرد. نمی‌توانیم بگوییم مؤمنین بریٔ‌الذمه هستند. احتمال کوچکی هم بدهیم که چه‌بسا خونی به ناحق ریخته می‌شود، ناموسی هتک می‌شود یا آبروئی ناروا ریخته می‌شود، بر همه مسلمانان واجب است در این‌گونه موارد احتیاط بکنند. درحالی که در مسائل دیگر درست برعکس این است. به‌راحتی ما می‌توانیم برائت ذمه جاری کنیم. اما اینجا احتمالش هم منجز است. احتمال این‌که کاری بکنیم که به یکی از این مسائل سه‌گانه منجر بشود، احتمالش هم منجز است و از مواردی است که رعایت‌کردن احتیاط در آن شرعاً الزامی است. همگان نیز بر آن اتفاق‌نظر دارند.

سومین این مسائل سه‌گانه، مسئله آبروی مسلمان است. آبروی مسلمان به فرمایش پیامبر (صلوات‌الله علیه) از خون مسلمان محترم‌تر است. در آخرین خطبه‌ای که پیامبر در منیٰ ایراد فرمودند، موارد متعددی را تذکر دادند. (اگر ما بخواهیم حقوق بشر را از دیدگاه دین و پیامبر(ص) تبیین کنیم، یکی از منابع ما همین خطبه‌ای است که پیامبر در آخرین سال حیات مبارکشان در منیٰ

ایراد فرمودند.) این نکاتی را که بیان می‌کنم، تک‌تک آنها را پیامبر آنجا ذکر کردند. یعنی حرمت خون، حرمت ناموس و حرمت آبرو. که عرض مؤمن محترم‌تر از دم اوست، محترم‌تر از خون اوست. یعنی اگر کسی آبروی مسلمانی را بریزد، بدتر از اینست که او را کشته باشد. این مقدار پیامبر(ص) برای آبروی افراد ارزش و احترام قائل بودند، و تذکر هم می‌دهند که این مسئله مختص به زمان من نیست، این مسئله همیشگی و همواره است و می‌باید در جامعه همیشه مورد رعایت و توجه مسلمانان واقع شود.

حال با توجه به این سه نکته‌ای که ذکر کردم، ترجمه اولین مورد آن به‌صورت امروزی می‌شود «حق حیات». یعنی مسلمانان، و بلکه بالاتر، فارغ از هر دینی، انسانها حق حیات در جامعه دارند و خون کسی را نمی‌توان ریخت، مگر آنجا که دین اجازه داده باشد. می‌پرسیم دین در چه مواردی اجازه داده است که خون ریخته شود. به اصطلاح چه نفسی را محترم و چه نفسی را غیرمحترم شمرده است؟ مراد از نفس جان است. مراد همین حق حیاتی است که امروزه به‌کار می‌بریم. خود قرآن کریم در این زمینه با ما به صراحت سخن گفته است، یعنی مسئله فراتر از روایات بوده و کاملاً یک مسئله قرآنی است. قرآن کریم دو مورد را به‌عنوان افرادی که غیرمحترمند، یعنی احترام ندارند، نام برده است. یعنی اگر اینها خونشان ریخته شود، مجاز است. و غیر از این دو مورد، ما مجاز به ریختن خونی نیستیم. به اصطلاح نفس محترمه نفسی است که این دو مورد بر او صدق نکند.

در سورهٔ مبارکهٔ مائده خداوند تعالی این دو مورد را تذکر داده است. «من قتل نفساً بغیر نفس، او فساد فی‌الارض». این دو مورد را اگر توجه کنیم، «نفساً بغیر نفس»، یعنی قصاص. یعنی اگر در غیر مورد قصاص کسی، کسی را کشت. پس اولین جائی که ریختن خون در او شرعاً جایز بوده بلکه حیات برای صاحبان خرد قرار داده شده است (لقد کان فی‌القصاص حیاة یا اولی‌الالباب)، بحث قصاص است. این مورد اولین جایی است که ما مجازیم کسی را بکشیم. اگر کسی کس دیگری را کشت، ولی دم می‌تواند سه کار نسبت به او انجام دهد: یا او را قصاص کند، یا دیه بگیرد، یا عفو کند. پس یکی از افعالی که مجاز است انجام بدهد، این است که او را قصاص بکند. قصاص‌کردن قاتل، شرعاً مجاز است، قاتل نفس غیرمحترمه است. می‌توان او را از طریق دادگاه صالحه به سزای عملش رسانید.

دومین موردی که قرآن کریم تذکر می‌دهد، «فساد فی‌الارض». یعنی مفسد فی‌الارض. کسی که در زمین فساد کند. مفسد فی‌الارض هم ریختن خونش مجاز است. چون با از بین‌بردن این انگلهای اجتماعی است که جامعه رنگ صلاح و آرامش را خواهد دید. بنابراین مفسد فی‌الارض که بیان دیگر قرآنی آن «محارب» است. از مواردی است که خود قرآن مجازاتش را نیز مشخص کرده است «الذین یحاربون‌الله و رسوله و یفسدون فی‌الارض یقتلوا او یصلبوا او تقطعت ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفون من‌الارض» کسی که محاربه می‌کند در زمین یا افساد در زمین می‌کند، او را باید کشت، یقتلوا، کشته شود، یصلبوا، به صلیب و دار کشیده شود. (او تقطعت ایدیهم و ارجلهم من

خلاف) یا دست وپایش را برخلاف هم قطع کنند. دست راست و پای چپ، یا به عکسش. این سخت‌ترین مجازاتی است که در قرآن کریم برای کسی پیش‌بینی شده است. «او ینفون من‌الارض»، یا از زمین تبعید شود، از جایی که هست، از شهری که هست به جای دیگری تبعید شود. اینها چه کسانی هستند؟ «الذین یحاربون الله و رسوله». کسانی که محاربه می‌کنند با خدا و رسول و یفسدون فی‌الارض و افساد در زمین می‌کنند. پس دومین موردی که نفس غیرمحترم می‌شود، مفسد فی‌الارض است. مفسد فی‌الارض را ما فراوان شنیده‌ایم و اما قرآن کریم چه کسی را مفسد فی‌الارض می‌نامد؟ آیا هرکسی راکه ما نپسندیم یا خوشمان نیامد، سلیقه‌اش را ناخوشایند دانستیم، می‌توانیم عنوان مفسد فی‌الارض بر او بنهیم و او را به این مجازاتی که قرآن کریم مشخص کرده و سنگین‌ترین مجازات در متون دینی است، برسانیم؟ شما هیچ کجای دیگر ندارید که این چند نحوه مجازات کنار هم ذکر شده باشد. کشتن یا به صلیب‌کشیدن یا قطع دست و پا برخلاف یا تبعید. که اینجا حاکم شرع یا دولت دینی مجاز است که یکی از این امور را به تناسب نحوهٔ افسادش نسبت به او (مفسد فی‌الارض) پیاده بکند. آیا ما مورد دیگری را میان دیگر مجازاتها سراغ داریم که به این سنگینی و به این شدت باشد؟ محاربه که یک عنوان قرآنی است. الذین یحاربون الله و رسوله. چه کسی محارب است؟ اینها نکاتی است که ما باید کاملاً با آن آشنا باشیم که خدای ناکرده در غیر مورد جاری نکنیم.

محارب چه کسی است؟ چه تفاوتی با مفسد فی‌الارض دارد؟ چه تفاوتی با باغی دارد؟ این را در حاشیه اشاره کنم. «محارب کسی است که امنیت جامعه را به شکل مسلحانه بهم می‌زند.» این فتوای اجماعی تمام فقهاء است. شما به ***تحریرالوسیلهٔ*** امام خمینی یا به ***تکملةالمنهاج‌الصالحین*** مرحوم آیت‌الله خوئی مراجعه کنید یا به هر کتاب فقهی دیگر. می‌گوید محارب کیست؟ محارب کسی است که به نحوی از انحاء، امنیت جامعه را بهم زده است. به‌ویژه اگر این بهم‌زدن امنیت با سلاح صورت گرفته باشد.

در قدیم به کسی محارب گفته می‌شد که دزد سرگردنه و قطاع‌الطریق بود. کسی که جاده را ناامن می‌کرد و مال مردم را تصاحب می‌نمود و با سلاح کاری می‌کرد که مردم احساس عدم امنیت کنند. چنین فردی به زبان دین محارب خوانده می‌شود. مفسد فی‌الارض هم به لحاظ فقهی هیچ تفاوتی با محارب ندارد. هر محاربی مفسد فی‌الارض است. هرکسی که بخواهد به نحوی از انحاء امنیت جامعه را به خطر بیاندازد، این مجازاتها راکه ذکر کردیم برایش جاری خواهد شد. ببینید دین نسبت به مسئله امنیت چقدر سختگیر است. بحث امنیت از آغاز در اندیشهٔ همهٔ مؤمنین به‌عنوان مسئله اول و وظیفه اول هر دولتی، ولو دولت ظالم ذکر شده است. و کسی که سلب امنیت بکند، این مجازاتها برایش پیش‌بینی شده است. حال اگر کسی یکی از این دو عنوان بر او صدق کند، یا قاتل باشد و نفسی راکشته باشد، یا مفسد فی‌الارض و محارب باشد، این فرد نفس غیرمحترمه می‌شود. کسی که خونش احترام ندارد.

حال مواردی را از روایات به این ملحق می‌کنیم. مثلاً کسی که مرتد فطری است این هم ملحق به یکی از اینها (مفسد و محارب) می‌شود که خونش فاقد احترام است. اما غیر از کسی که از حیث حد شرعی واجب‌القتل است (که حدود شرعی هم دقیقاً مشخص است که چه مواردی را دین دستور داده است که اینها سلب حیاتشان برای سعادت جامعه لازم است)، غیر از این موارد که همه اینها را می‌توانیم مفسد فی‌الارض بگیریم چون حد دربارهٔ اینها جاری می‌شود، اگر کسی کس دیگری را کشت، «فکانما قتل‌الناس جمیعاً». این آیهٔ سورهٔ مائده است. کسی که نفس را (غیرقاتل و غیرمفسد فی‌الارض) در غیر از این دو مورد بکشد، «فکانما قتل‌الناس جمیعاً». انگار همهٔ مردم را کشته است. اینجا ندارد که: «من یقتل مؤمناً». بلکه می‌فرماید: «من قتل نفساً». تفاوت این دو آیه را توجه بفرمایید؛ آنجا مؤمن است، اینجا نفس است. نفس اعم از مؤمن است. یعنی چه مومن باشد، چه مؤمن نباشد، لذا کسانی که می‌آیند به دین نسبت می‌دهند که دین فقط برای جان دیندار ارزش قائل شده است، اینها با زوایای قرآن کریم و روایات ما آشنا نیستند. بله، ما یک مورد داریم در بحث گناه کبیره که دربارهٔ کسی صدق می‌کند که مؤمنی را کشته باشد. یعنی یکی از گناهان کبیره کشتن مؤمن است. اما این آیه که به آن اشاره کردم، فقط کشتن مسلمان نیست. کشتن هم دین و هم مذهب نیست. «من قتل نفساً». نه «من قتل نفساً مؤمنة». «من قتل نفساً بغیر نفس او فساد فی‌الارض فکانما قتل‌الناس جمیعاً». این آیه بعد از بحث هابیل و قابیل در قرآن کریم آمده است. و پسر قاتل آدم (قابیل) و پسر مظلوم آدم (هابیل) را معرفی کرده است. بعد به‌عنوان یک قاعدهٔ عمومی برای تمام بشریت ذکر کرده است که اگر غیر از این دو مورد انسانی کسی را کشت، انگار همهٔ مردم را کشته است. در روایاتی که در ذیل این آیه سورهٔ مائده آمده، می‌پرسند فکانما قتل‌الناس جمیعاً، چرا؟ این فرد فقط یک نفر را کشته، چرا خداوند فرمود انگار همه مردم را کشته است؟ امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: در جائی از جهنم قرار می‌گیرد و عقابی می‌بیند که انگار تک‌تک آدمیان را کشته باشد، تفسیرهای دیگری که ذکر کرده‌اند، می‌گویند این یک نفر را که کشته شده اگر می‌ماند، چه میزان نسل آدم از او پرورش می‌یافت؟ گناه کشتن تمام نسل این فرد هم به گردن قاتل خواهد بود اما به‌نظر می‌رسد این آیه بیش از اینها را می‌گوید: «قتل‌الناس جمیعاً. نه فقط فرزندان احتمالی این فرد، انگار همه مردم را کشته باشد. این حداقل مبالغه در حرمت خون مطلق انسان.

پس یکی از ملاکهائی که دینی‌بودن جامعه را با خطر جدی مواجه می‌کند، یعنی ضابطه دینداری را از جامعه حذف می‌کند، این است که در آن نفس محترمه خونش ریخته شود. حال به مضمون بعضی روایات اشاره‌ای کنم: اگر حد جاری نشد، یعنی اگر جامعه دینی با قاتل برخورد نکرد، جامعه‌ای که حد واجب‌الحد را زیرپا بگذارد، نعمت‌های آسمانی از آن سلب می‌شود. ما به‌عنوان مؤمن اعتقاد داریم که بارش باران علی‌رغم این‌که عوامل طبیعی دارد، اما در کنار این مسئله ایمان و بی‌ایمانی در آن تأثیر دارد. برخی روایات بسیار معتبر ما این است که اگر حدود الهی در جامعه تعطیل شود، آسمان از باریدن امساک می‌کند. اگر در جامعه‌ای حد، چهل روز به تأخیر بیفتد، مؤمنین

و افرادی که در آنجا دعا می‌کنند، ولو در این مسئله دخیل نباشند، دعایشان مورد استجابت خداوند قرار نمی‌گیرد. یعنی من و تو هرشب یا الله یا الرحمن و یا رحیم بگوئیم، اما در جامعه‌ای زندگی بکنیم که یکی از این ملاکها در آن رعایت نشود، خداوند به دعای همچو افرادی مشکل پاسخ بگوید، مشکل آمین بگوید، مشکل اجابت بکند. چرا؟ برای این که مؤمنین بکوشند این مشکلات را از جامعه ایمانی خودشان حذف کنند. بکوشند که این مسائل در جامعه‌شان اتفاق نیفتد.

بنابراین قتل نفس محترم، «از گناهان کبیره» است. گناهان بر دو قسمند؛ بنا به قولی. این که می‌گویم بنا به قولی، برای اینست که در قول دیگر مطلق گناه اگر به عمد صورت بگیرد، گناه کبیره محسوب می‌شود. اما حداقلش قتل از جمله مواردی است که فقها در بحث عدالت آن را یکی از گناهان کبیره محسوب می‌کنند و اگر کسی به عمد قتل انجام دهد، یقین بداند که گناه کبیره مرتکب شده است و در بعضی روایات آمده که چنین فردی حتی بعید است توبه‌اش هم پذیرفته شود. اگر مؤمنی را بکشد، از جمله مواردی است که توفیق توبه پیدا نمی‌کند. چون توبه کردن هم توفیق می‌خواهد توفیق توبه کردن از قاتل نفس محترمه سلب می‌شود.

مناسب است یکی، دو روایت هم در اهمیت این مسئله ذکر کنم: از سخنان امام علی(ع) بیشتر نکات سیاسی مطرح شده است. می‌کوشم یک مورد مدنی و اجتماعی از فرمایشات امیرالمؤمنین(ع) عرضه بکنم؛ حضرت علی(ع) می‌فرماید: ان الله لایعذب العامة بذنب‌الخاصة اذا عملت الخاصة بالمنکر سراً، من غیر تعلم العامة. خداوند عذاب نمی‌کند عامه و توده مردم را به گناهان خواص؛ زمانی که خواص، منکر را پنهانی انجام دهند. پس اگر خواص گناه کردند ولی گناه را پنهانی انجام دادند، به نحوی که توده مردم از آن گناه مطلع نشدند، توده مردم (عوام) در گناه خواص شریک نخواهند بود، و خداوند فقط خواص را مجازات می‌کند.

«فاذا عملت الخاصة بالمنکر جهاراً فلم تغیر ذلک العامة، استوجب الفریقان بالعقوبة من الله.» اما اگر خواص به‌نحوی انجام دادند که گناه آشکار شد، گناه علنی شد. عوام و توده مردم هم دانستند که خواص منکری مرتکب شده‌اند، در این صورت هر دو گروه مستوجب عقوبت می‌شوند، هردو گروه یعنی هم عامه و هم خاصه. هم عوام و هم خواص هردو مستوجب عقوبت الهی خواهند بود. نحوه فرمایشات امام علی(ع) طوری است که هرگاه می‌خواهد یک قاعده عمومی را ذکر بکند، به فرمایشات حضرت رسول(ص) استناد می‌کند. یعنی کلمات پیغمبر در فرمایشات امام علی به‌عنوان قاعدهٔ کلی و عام است. امام علی(ع) از پیامبر(ص) نقل می‌کند: قال رسول‌الله(ص): ان المعصیة اذا عمل بهاالعبد سرّاً، لم یضر الا عاملها. زمانی که فرد به گناه به صورت پنهانی عمل کرد و آن گناه را پنهانی مرتکب شد، تنها عاملش ضرر می‌کند. فاذا عمل بها علانیة و لم یغیر علیه، اضرّت العامة. اما زمانی که علناً آن گناه صورت گرفت، در این صورت عموم مردم نسبت به آن تغیّر نشان ندادند، ذکر نکردند که ما از این گناه مبرائیم، نمی‌پذیریم، قبول نداریم، تغیر نشان ندادند، در این صورت اضرّت العامة. در این صورت عامه ضرر کرده است و به همان نسبت عامه نیز مستوجب عقوبت آن گناه می‌گردند.

اگر توده مردم منکر را یا با قلبشان یا با زبانشان یا با دستشان نهی نکنند، مشکلات فراوانی شامل حالشان می‌شود. امام صادق(ع) می‌فرماید: (از سه معصوم این روایت با سند معتبر نقل شده است) و ذلک انه یذل بعمله دین‌الله و یقتدی به اهل عداوةالله. فرمایش بسیار دقیقی را امام‌صادق(ع) ذکر فرموده‌اند. چرا چنین جزائی برای اینها ذکر شده است؟ به‌خاطر این که وقتی گناه علنی در جامعه صورت گرفت، آنچه کوچک شده است، دین است. با گناه علنی، دین ذلیل می‌شود. نه فقط یک خطای کوچک صورت گرفته است، اگر گناه پنهانی باشد، کسی نداند، فاعل بداند و خدایش، مسئله دیگری است. وقتی گناه علنی شد و جامعه نسبت به او تغیر نشان نداد، آن را رد و محکوم نکرد، فی‌الواقع ارزشهای دینی را زیرپا گذاشته است. آنچه که ذلیل شده است، طبق فرموده امام صادق(ع) دین است که ذلیل شده است. یذل بعمله دین‌الله. یعنی با گناهی که علنی شده است و نسبت به آن تغیر صورت نگرفته است، دین در جامعه ذلیل شده است. و به اهل دشمنی خدا اقتداء شده است. یعنی وقتی گناهی علنی در جامعه صورت می‌گیرد، تغیر و افکار عمومی نسبت به او صورت نگرفته است، فی‌الواقع چنین جامعه‌ای به دنبال عدوالله حرکت می‌کند. دشمنی خدا را دارد دنبال می‌کند. اینها علائم دینداری است. علائم وجود دین در اجتماع است. (ممکن است جامعه‌ای که به ظاهر همه شعائر رعایت بشود، اما از این موارد اصلی که باید رعایت بشود تا دین در آن جامعه کاملاً حفظ شود خبری نباشد.) از فرمایشات امیرالمؤمنین(ع) است وقتی که می‌خواهند ویژگی‌های یک جامعه منحط را ذکر کنند، جامعه منحط چه جامعه‌ای است؟ حضرت می‌فرمایند: جامعه‌ای است باشد که افراد در آن اصول را تضییع می‌کنند و فروع را در آن آباد می‌کنند. (فروع در اینجا منظور فروع دین و احکام عملی نیست. فروع یعنی امور درجه دوم، کم‌ارزش، حاشیه‌ای، غیراصلی.)

در جامعه‌ای که وقتی چهارتا جوان برای بیان احساساتشان شادمانه کف می‌زنند یا سوت می‌زنند عده‌ای احساس می‌کنند به اسلام سیلی خورده است. در عُشّ آل محمد(ص)، کفن می‌پوشند و به خیابان می‌ریزند. چه اتفاقی افتاده است؟ اگر این را در تاریخ بنویسند می‌پرسند چه شد که شما کفن پوشیدید؟ چهارتا جوان مثلاً دو روز قبل از شهادت امام سجاد(ع) کف زدند یا سوت زدند. ضمناً قابل توجه است که در مورد سوت و کف‌زدن، هیچ آیه‌ای، روایتی، اجماعی، دلیل عقلی بر حرمت وارد نشده است. قهراً این قضیه جزء اصول نیست. اما در جامعه‌ای انسان مظلوم کشته شود، آنهائی که کفن پوشیدند پیدایشان نشود!؟ آن آقائی که منبر می‌رفت و ابراز می‌کرد که به اسلام سیلی خورده، هیچ احساس نمی‌کند که به‌صورت دین سیلی خورده است. این ملاک یک جامعه‌ای است که در آن اصول تضییع شده و فروع آباد گردیده است. یعنی عالمی، متفکری در جامعه حساسیتش نسبت به این فروع باشد اما اصول را توجه نکند. مگر اصول یک جامعه دینی چیست؟

یقین بدانید امنیت در جامعه دینی از اصول است. از اصول اجتماعی دین است. جامعه‌ای که این اصول را زیرپا گذاشته باشد، این جامعه، جامعهٔ دینی نیست و در آن تضییع اصول و تعمیر فروع

صورت گرفته است. تأکید می‌کنم منظور از فروع، فروع دین نیست. منظور این نیست که فقط توحید و نبوت و معاد علائم و نشانه‌هائی است که برای دینی‌بودن یک جامعه لازم است. بنابراین، این روایت اول در اهمیت و حرمت خون مسلمانان و به‌طور کل به خون هرکسی که در پناه جامعه دینی زندگی می‌کند، می‌باشد.

از امام باقر(ع) حدیث دیگری را ذکر کنم؛ قال ابوجعفر (ع): قال رسول‌الله(ص): اول ما یحکم‌الله یوم القیامة الدماء. اولین چیزی که خداوند در روز قیامت آن را مورد حکم و ارزیابی قرار می‌دهد، مسئلهٔ خون است. همیشه شنیده بودیم اولین مسئله که مورد پرسش قرار می‌گیرد، نماز است. ببینید قبل از نماز مسئله خون مطرح شده است. مگر ممکن است در جامعه‌ای امنیت وجود نداشته باشد و نمازش نماز باشد؟ یعنی ما در کنار این‌که به مؤمنین می‌گوییم نمازت فراموش نشود، باید در این جامعه امنیت باشد. به فرموده امیرالمؤمنین (لابدّ من امیر برّاً او فاجر) که اگر صالح یا فاجر است، هرچه هست، نیکوکار است یا بدکار است، عمل خودش را انجام بدهد. آن فسق و فجورش را بکند و این هم برود نمازش را بخواند. اما در جامعه‌ای که امنیت نباشد، مؤمن و فاسق، هردو با مشکل مواجه خواهند شد. لذا فرمایش پیغمبر است: اول ما یحکم‌الله یوم‌القیامه الدماء. اولین چیزی که خداوند در آن قضاوت می‌کند، مسئلهٔ خون است. من این را شنیده بودم اما می‌گفتیم فقط خون سیدالشهداء(ع) است. یعنی اولین مسئله‌ای که از او سؤال می‌شود خون پاک امام‌حسین(ع) است. به وجهی این مطلب صحیح است، خداوند از اولین خون به‌ناحق‌ریخته شده شروع می‌کند، یک یک قضاوت می‌فرماید تا آخرین خون. آن‌وقت است که به واجبات و محرمات دیگر خواهد پرداخت. می‌فرماید: فیوقف ابنا آدم، دو پسر آدم فرا خوانده می‌شوند. هابیل و قابیل، اولین قضاوت خداوند دربارهٔ اولین خونی است که ریخته شده است. خون هابیل، توسط قابیل، فیفصل بینهما. قول فصل را بین اینها جاری می‌کند. ثم‌الذین یلونهما من اصحاب‌الدماء. سپس بعد از این تمام صاحبان خون، یعنی همهٔ اولیاء دم با قاتلینشان در قیامت حاضر می‌شوند. قاتل و مقتول هردو در محضر الهی قرار می‌گیرند. «حتی لایبق منکم احد» تا این‌که هیچکس باقی نمی‌ماند. همه می‌آیند در محضر الهی قرار می‌گیرند، قاتل و مقتول در موردشان قضاوت می‌شود. ثم‌الناس بعد ذلک حق یعطی‌المقتول بقاتله فیتشخب فی دمه بوجهه. سپس بقیه مردم می‌آیند و مقتول خون خود را به صورتش می‌مالد و با صورت خون‌آلود در محضر الهی با حضور قاتل حاضر می‌شود. فیقول: هذا قتلنی. مقتول با صورت خون‌آلود به خدا عرض می‌کند: این فرد مراکشت. فیقول: أنت قتلته؟ آیا تو او راکشته‌ای؟ آنجا الشاهد هوالحاکم یعنی آنجا همان کسی که خودش مسئله را شاهد بوده و عیناً دیده است، قضاوت می‌کند. دیگر امکان دروغ‌گفتن برای کسی نخواهد بود. بنابراین از این حدیث شریف هم این نکته ارزنده را دانستیم که اولین مسئله‌ای که از ما در قیامت می‌پرسند، مسئله امنیت و خون مردم است، که چگونه با او در جامعه برخورد شده است.

از امام صادق(ع) روایت دیگری بیاموزیم عن ابی‌عبدالله(ع): لا یضال المؤمن فی فسحة من

دینه ما لم یسل دماً حراما. همه ما در گشودگی و گشایش و توسعه در دینمان خواهیم بود تا این‌که به خون حرام برخورد بکنیم. همه امتیازهای دینی برای مؤمن جاری می‌شود تا یک‌جا. خط قرمز برای دینداری مسئله ریختن خون حرام است. حتی ما لم یسل دماً حراما. اگر مؤمنی خدای ناکرده خون به‌ناحقی ریخت، این دیگر جایی است که خداوند با او به نحوهٔ دیگری برخورد می‌کند. قال‌الصادق(ع) و لایوفق قاتل‌المؤمن متعمداً للتوبة. قاتل مؤمن اگر قتل عمد کرده باشد، موفق به توبه نمی‌شود. توبه‌کردن توفیق می‌خواهد. فکر نکنیم که هروقت هرکاری کردیم توفیق توبه هم پیدا می‌کنیم و اگر توفیق هم پیدا کردیم خداوند هم می‌پذیرد. این از مواردی است که گفته می‌شود توفیق توبه هم پیدا می‌کنیم و اگر توفیق هم پیدا کردیم خداوند هم می‌پذیرد. این از مواردی است که گفته می‌شود توفیق توبه هم شامل حال فرد نمی‌شود.

امام صادق(ع) می‌فرماید: لایدخل الجنة سافک الدم. کسی که سفک دماء می‌کند و خون می‌ریزد، بهشت بر او حرام است و داخل بهشت نمی‌شود، سه نفر را امام ذکر می‌فرماید که اینها رنگ بهشت را نمی‌بینند. اول قاتل و خون‌ریزی است. کسی که خون انسانی را به ناحق ریخته است. دوم کسی که شرب خمر می‌کند، مشروبات الکلی می‌نوشد، سوم کسی که نمیمه گری می‌کند، سخن‌چینی می‌کند. که این هم از جمله موارد مؤکدی است که بسیار از آن در لسان دین پرهیز داده شده است. مواردی که ذکر شد چند روایت در مورد حرمت خون مسلمان در جامعه دینی بود.

لازم به ذکر است که مسئله جنگ با مواردی که ذکر شد، متفاوت است. امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: الحرب خدعة. کسی که قصد جان انسان راکرده، قطعاً با او باید مقابله به‌مثل کرد. تقابل به مثل تنها در میدان جنگ جایز است. البته اگر همان فرد اسیر شد، دیگر مسئله عوض خواهد شد. میدان جنگ حکم استثنایی دارد و با این مواردی که ذکر شد متفاوت است. حاصل بیان من این است که یکی از ملاکهای جامعه دینی، حرمت جان محترم است.

امیرالمؤمنین(ع) در نامه‌ای به مالک اشتر نخعی نکته مهمی را ذکر کرده‌اند که به‌نظرم تناسبی با این ایام می‌تواند داشته باشد. این نامه پنجاه و سوم نهج‌البلاغه است و حاوی نکاتی می‌باشد که بیانگر جاودانگی این اسوه‌های دینی است. یک بخش از این نامه در مورد نحوه انتخاب همکار برای حاکم است. یعنی یک فردی که می‌خواهد کشوری را اداره کند، استانی را اداره کند، نکاتی را به او تذکر می‌دهند که؛ (خطاب به مالک اشتر) اگر تو خواستی جامعه‌ای را اداره بکنی، چه کسانی را اختیار بکن و چگونه آنها را کنترل بکن. یعنی آنها را به حال خودشان رها نکن. به اینها بازرس بگمار. (در بیان امیرالمؤمنین به این بازرسها عیون ــ چشمها ــ گفته شده است). بازرسهای مخفی حکومتی که دولت دینی می‌فرستد، برای کنترل حکام است، نه برای این‌که متوجه مردم باشند. توجه کنید؛ بازرس حکومت علوی این نیست که چشم باشد، مردم را بپاید که پایشان را چپ و راست نگذارند. بازرس علوی متوجه کارگزاران دولت علی(ع) است که اینها خلاف نکنند. صریحاً می‌گوید تو برای کسانی که زیر دستت کار می‌کنند یعنی مأموران دولتی باید ناظر بگذاری. بازرس

بگذاری و یک جا هست که حضرت شهادت شرعی را لازم ندانسته است. شاید کمتر به این نکته توجه کرده باشیم. اگر هرکسی مرتکب گناهی شد، باید حد شرعی آن مراعات بشود که آوردن دو شاهد عادل در مواردی و در بعضی از گناهان که شارع مایل بوده کمتر کشف بشود، چهار شاهد عادل حتماً باید حضور یابند و شهادت بدهند. (لازم هم نیست به این گناه‌ها در همچو شبی اشاره بکنیم). اما در بحث حکومت و مملکت‌داری حضرت می‌فرمایند اینجا دیگر شهادت‌دادن هم به شکلی که در بالا ذکر شد لازم نیست. گزارش بازرس صالح کفایت می‌کند. اصولاً ما برای اثبات هر امری اگر بخواهیم بگوییم فلان گناهی را مرتکب شده، باید دو شاهد عادل (در گناه عادی) و چهار شاهد عادل در بعضی از گناهان بیاوریم تا شهادت بدهند. آن‌هم شهادت از نوع خاص، یعنی شهادت حین‌العمل بدهند. وگرنه حد قذف بر آنها جاری می‌کنند. اما در مورد مأموران و کارگزاران دولتی امیرالمؤمنین(ع) می‌فرمایند: اکتفا می‌کنی به گزارش بازرسانت، اگر بازرس صالح تو گزارش کرد این گناه اتفاق افتاده، اکتفا می‌کنی و بلافاصله حد شرعی را بر او جاری می‌کنی. اگر برایت احراز شد و بازرس تو گزارش کرد که مأموری از تو خیانت کرده است کارگزاری از کارگزاران دولتی دینی خیانت کرده است، چگونه باید با او برخورد کرد؟ ثم‌انظر فی امور عمالک. در امور کارگزارانت بنگر. متوجه باش، حواست را جمع کن، به امان خودشان رهایشان نکن. فاستعملهم اختباراً. وقتی می‌خواهی کسی را مسئول کاری بکنی، اول او را آزمایش کن. یکراست وی را نفرست و بلافاصله پست به او بده. مدتی او را آزمایش کن بکار گیر. ولا تولهم محاباتاً و اثرة. آنها را سرخود و با تقاضای خودشان به کاری نگمار. یعنی این‌گونه نباشد که فرد خودش تقاضا کند مرا استاندار فلان جا کن. حضرت می‌گویند: وقتی فردی تقاضای مقامی دارد، این قرینهٔ غالب عدم صلاحیت است. تو باید انتخاب کنی نه این‌که به تقاضای فرد باشد. و یکسره و مطالعه‌نشده کسی را نصب نکن. فانهما جماع من شعب‌الجور و الخیانة. این‌که کسی را با تقاضای خودش یا با عدم مطالعه به مقامی گماشتی این از شعبه‌های ستم و خیانت به جامعه است. لذا اگر کاری را به دست فردی سپردی، باید این قیود در او رعایت شود. سپس توضیحاتی می‌دهند که اینها را از خانواده‌های محترم انتخاب کن، سابقه آنها را درنظر بگیر، و نیز لاحقه‌شان، تا به اینجا می‌رسند. ثم تفقّد اعمالهم. سپس از اعمال کارگزاران دولتت بررسی کن، گزارش بگیر. وابعث العیون من اهل‌الصدق والوفاء علیهم. بر آنها بازرسانی از اهل صدق و وفا بگمار. یعنی بازرسان صادقی را نسبت به کارگزاران خودت بگمار. فأن تعاهدک فی‌السر لامورهم حدوة لهم علی استعمال الامانة والرفق بالرعیة، تحفظ من الاعمال فان احد منکم بسط یده الی خیانة اجتمعت بها علیه عندک اخبار عیونک به اکتفیت بذلک شاهداً. این فرمایش حضرت علی(ع) تکلیف بسیاری از مسائل را برای ما روشن می‌کند. می‌فرماید: اگر بازرسی کردند این مأموران تو پنهانی. (نه این‌که کارت نشان بدهند که آمده‌ام بازرسی) و ببینند اینها به دو مورد عمل می‌کنند یا خیر، یکی امانت‌دار نیستند، یکی رفق با رعیت نمی‌کنند. ببینند دغدغه ما چیست، دغدغه علی(ع) چه بوده است. می‌گوید باید بازرس بگذاری و ببینی مأمور دولتی تو این دو کار را انجام

می‌دهد یا نه. این دو کار نیز این نیست که آیا نمازش را اول وقتی می‌خواند یا نه، آیا نماز شب می‌خواند یا نه در نماز جمعه شرکت می‌کند یا نه. حضرت می‌گوید: بازرست را که فرستادی ببین اولاً امانت‌دار هست یا نه، ثانیاً با مردم مدارا می‌کند یا نه. دو وظیفه مأمور دولتی را صریحاً می‌گوید: «استعمال الامانة والرفق بالرعیة». با رعیت مدارا می‌کند یا نه. همین بحثی که ما داریم فریاد می‌زنیم وظیفه دولت دینی مداراکردن با مردم است. می‌گوید بازرس بگذار ببین مأمور تو با مردم مدارا می‌کند یا نه با مردم نرم رفتار می‌کند یا مثل «سبع ضاری» با اینها برخورد می‌کند. سبع ضاری یعنی گرگ درنده‌ای که قصد دریدن مردم را دارد. مسئله اصلی این نیست که تعهد دارد یا نه، یا میزان تشرعش چقدر است. ببین در این کاری که به او سپردی امانت‌دار هست یا نه. دو ملاک اصلی کارگزار حکومت علوی یکی امانت‌داری و دیگری مردم‌داری است. حالا اگر کسی این دو کار را انجام نداد، در اینصورت گزارش داد بازرس صادق و باوفای تو که یکی از کارگزاران حکومت تو، بسط یده الی‌الخیانة. دستش را به خیانت دراز کرده است. یک زمانی خیانت‌کردن از یک شهروند عادی سرمی‌زند. یعنی این‌که یک آدمی که مسئولیتی در دولت علی ندارد و این فرد رفته و گناهی مرتکب شده است. این یک صورت است. یکی این‌که فردی که امین علی شمرده شده است، و از جانب علی مسئولیتی به او داده شده است، این فرد برود و خیانت در امانت بکند، این قطعاً عقابش با آن اولی (شهروند عادی) فرق می‌کند. اگر یک فرد به شکل ساده قتل عمد بکند، یک حالت دارد. اما اگر کسی که مأمور حفظ جان مردم است، قتل عمد بکند، یقین بدانید این جزایش با جزای اولی یکی نخواهد بود. لذا حضرت می‌فرماید که بسط یده الی‌الخیانة، اجتمعت بها علیه عندک اخبار عیونک، اکتفیت بذلک شاهداً. اگر این بازرسان شهادت دادند و خبر دادند که خیانتی در بین کارگزاران دولت تو حاصل شده است، تو به شهادت آنها کفایت کن. یعنی اینجا یک شاهد خبر بدهد، اکتفا می‌کند. اینجا دیگر لازم نیست برای اثبات مطلب بگوییم کسی این فرد را در حین عمل دیده است یا ندیده است. این تنها موردی است که بحث بیّنه و شاهد استثناء می‌خورد. یعنی در مورد کسی که به‌عنوان امانت‌دار مردم به‌عنوان نگهبان امنیت مردم جان و ناموس و آبروی مردم را به دستش سپردی حالا آمد و خیانت کرد. در اینصورت گزارش بازرس تو کفایت می‌کند. اگر کسی از مأمورین دولتی خیانت کرد و بازرس علوی گزارش داد، امیرالمؤمنین موارد را مشخص می‌کند که با این فرد چگونه باید برخورد کرد. می‌فرماید که: فبسطت علیه‌العقوبة فی بدنه. این فرد را حتماً باید با عقوبت بدنی با او برخورد کنی، به میزانی که خیانت کرده باشد. خیانت اگر صرفاً خیانت در مال باشد، نمی‌گوید مال را از او می‌گیری و بعد رهایش می‌کنی. حتماً باید این فرد عقوبت بدنی بشود. اگر بالاتر باشد، دیگر به جای خود محفوظ است. و اخذته بها اصاب من عملک. او را می‌گیری به واسطه عملی که کرده و از او نمی‌گذری. اینجا دیگر جای عفو نیست. ثم نصبته بمقام المذلة. او را در جامعه ذلیل می‌کنی. کارگزاری که خیانت بکند، او را باید در جامعه ذلیل کنی. این را علی(ع) به مالک می‌گوید: باید با او کاری بکنی که در جامعه امکان سربلندکردن نداشته باشد. در جامعه ذلیل بشود. و وسمته بالخیانة

یعنی او را به خیانت علامت‌گذاری می‌کنی. یعنی اسمش را اعلام می‌کنی که این کارگزار من خیانت کرده است. و سمته بالخیانة. یعنی او را به خیانت داغ می‌زنی. در جامعه‌ای که ما متهمی را در دادگاه غیرعلنی محکوم می‌کنیم، می‌آییم علناً اسمش را در افواه عمومی منتشر می‌کنیم. جرمش را هم ذکر می کنیم (همه برخلاف قانون) آن وقت برخلافش مأموری را که به‌جای برقراری امنیت و نظم آدم کشته... بگذریم، ببینید اگر این بحث تضییع اصول و تعمیر فروع را انسان درنظر بگیرد و سپس مقایسه را انجام بدهد، آن‌وقت متوجه می‌شود که چقدر به علی نزدیک است و چقدر از علی دور است. قلدته عارالتهمة. طوق بدنامی را به گردنش می‌اندازی. یعنی این ننگ را دائماً به او می‌چسبانی. این از جاهایی است که امام اجازه عفو و بخشش نداده است. یعنی علی با همه رحمتش اینجا که رسیده، چند نکته جدی در مورد خیانت عمال دولتی ذکر می‌کند. این از جاهایی است که احدی حق ندارد کسی را ببخشد. این مواردی را باید به مقام مذلت نشاند تا کسی جرأت نکند چنین افعالی را در جامعه دینی انجام بدهد.

مدنظر داشتم اگر چنین شبهای مبارکی توفیق حضور پیدا کردم، مصیبت مسلم‌بن عقیل بخوانم. مسلم برادرزاده علی(ع) است. (مسلم‌بن عقیل بن ابیطالب) این شخصیتهایی که ما به وجودشان افتخار می‌کنیم، کسانی هستند که ذره‌ذره وجودشان برای ما درس دارد. من یک صحنه از زندگی مسلم‌بن عقیل را ذکر می‌کنم که بدانیم هریک از ما جا پای اینها می‌گذاریم یا خدای ناکرده جا پای دشمنانشان می‌گذاریم. این مطلبی را که ذکر خواهم کرد، هربار که در زندگی مسلم می‌خواندم، تکان می‌خوردم و هیچگاه معنای آن را نمی‌فهمیدم. امسال احساس کردم معمای این کار مسلم را دقیق فهمیدم. این مطلبی را که می‌خواهم برایتان نقل کنم. علاوه بر این‌که روضه‌ای است در ذکر مصائب اهل بیت(ع) یک متن معتبر تاریخی است. یعنی من وقتی به جمله‌ای که مسلم از پیامبر نقل کرده بود در صحنه‌ای که حالا توضیح آن را خواهم داد، به منابع مختلف رجوع کردم. دیدم مطلب مستند است. و این یک اصل در اندیشه دینی است. چرا ما این را فراموش کردیم؟ می‌دانیم که مسلم بن عقیل فرستاده حسین بن علی(ع)، در شهر کوفه است. مسلم پیش‌قراول سپاه حسین است. امام‌حسین(ع) مسلم را می‌فرستد تا طبق آن نامه‌ها که کوفیان نوشته‌اند، با آنها بیعت بکند تا امام‌حسین وارد کوفه بشوند. چون امام از مدینه خارج نشد مگر به این دلیل که بیاید و دعوت مردم را اجابت کند. این نکته را هم ذکر کنم که درس‌آموز است؛ زمانی که یزید به خلافت رسید، به فرماندار مدینه نوشت که تا این نامه به‌دست تو می‌رسد، از سه نفر بیعت بگیر. آنها بزرگان مدینه بودند، یکی حسین بن علی بود، یکی پسر زبیر بود و دیگر پسر عمر خلیفه دوم بود. البته عبدالله بن عباس را هم ذکر می‌کنند. و اگر بیعت نکردند، فاضرب عنقهم، گردنشان را بزن. این را در تواریخ ما نوشته‌اند. و وقتی که فرماندار مدینه می‌آید از سیدالشهداء بیعت بگیرد، آنجا ذکر می‌کند که من شبانه بیعت نمی‌کنم. بیعت باید در روز باشد، فردا هم با اهل و عیال از شهر خارج می‌شود، خروج امام حسین(ع) این‌گونه صورت می‌گیرد و از بیعت اجباری فرار می‌کند.

مسلم را به دنبال اجابت به این نامه‌ها، به کوفه می‌فرستد. بحث کوفیان را شنیده‌ام که مکر می‌کنند و زیر قولشان می‌زنند و ناجوانمردی می‌کنند. یکی از اصحاب سیدالشهداء که تا آخر هم وفادار باقی می‌ماند، همان هانی‌بن عروة بود که مسلم به خانه ایشان می‌رود. آنجا قراری می‌گذارند. بنا بوده عبیدالله بن زیاد برای عیادت شریک به منزل این صحابه سیدالشهداء (هانی) بیاید. چون شریک از بزرگان شهر بوده و عبیدالله نیز تازه به حکومت رسیده است. اینها نقشه‌ای کشیده بودند که وقتی عبیدالله به منزل هانی آمد، او را از بین ببرند. نقشه هم این بود که وقتی عبیدالله وارد خانه شد، مسلم پشت پرده قرار بگیرد و همان هنگام شریک تقاضای آب بکند. وقتی شریک گفت: به من یک لیوان آب بدهید، مسلم با شمشیر بیاید و کار عبیدالله را تمام کند. عبیدالله به منزل هانی می‌آید. شریک طبق نقشه صدا می‌زند: اسقنی بشربة فی‌الماء. این رمزی بود میان او و مسلم. می‌بیند خبری نشد. دستی به سینه‌اش می‌کشد و با صدای بلندتر طلب آب می‌کند باز هم از مسلم خبری نمی‌شود. با رسوم که صدا می‌کند، عبیدالله تردید می‌کند و می‌فهمد که گویا خبری هست، سراسیمه خداحافظی می‌کند و از خانه بیرون می‌رود. شریک فریاد می‌زند که مسلم چه شد؟ تو همه چیز را برباد دادی! ما این همه قول و قرار گذاشتیم تا عبیدالله را به سزای اعمال ننگینش برسانیم، پس چرا نیامدی؟ (قابل توجه است که اگر عبیدالله بن زیاد آنجا کشته می‌شد، قطعاً فاجعه کربلا به‌وقوع نمی‌پیوست. یعنی هیچ تردیدی نداریم که مسیر تاریخ به گونه دیگری پیش می‌رفت. البته عبیدالله در آن زمان کاری نکرده بود اما اگر کسی از آینده خبر می‌داشت یا پیش‌بینی می‌کرد که چه فجایعی به دست این ملعون پلید اتفاق می‌افتاد، تردید در کشتنش نمی‌کرد).

مسلم یک جمله ذکر کرد: زمانی که شمشیر را کشیدم که حمله بکنم، به‌یادم افتاد که پدرم از رسول‌الله این جمله را نقل کرد: الایمان قیدالفتک ــ فتک یعنی ترور ــ یعنی ایمان به ترور زنجیر زده است. یعنی ایمان مانع کشتن پنهانی است. وقتی شمشیر راکشیدم که به فرد ملعونی مثل عبیدالله حمله بکنم، یادم آمد که پیامبر چنین دستوری داده است. یعنی ایمان به تو اجازه نداده کسی را پنهانی و ناجوانمردانه بکشی. مؤمن اگر بخواهد کسی را بکشد، آشکارا و جوانمردانه می‌کشد. شما کجا بیادتان می‌آید علی(ع) فردی را که واجب‌القتل بوده است پنهانی و شبانه کشته باشد؟ کجا یادتان می‌آید سیدالشهداء(ع) همچو کرده باشد؟ کجا به یادتان می‌آید پیغمبر(ص) همچو کاری کرده باشد؟ با این روایت شریفه می‌آموزیم که نمی‌توانی مؤمن باشی و پنهانی و روباه‌صفتانه ولو دشمن خدا را بکشی. عبیدالله آن شب کشته نشد، اما مسلم یک پیام جاودانه برای ما باقی گذاشت که نمی‌توانی مؤمن باشی و تروریست باشی. این فتک و قتل حیله‌ای، همین است که امروزه نامش را ترور می‌گذارند. اگر کسی مرتد است، کسی مهدورالدم است، کسی محارب است، صریحاً حکم او اعلام می‌شود و حکم به مرحله اجراء گذاشته می‌شود. این‌که غیاباً حکمی صادر کنیم و غیاباً حکم را اجرا کنیم، در کجای دین ما نوشته شده است؟ این برخلاف تمام مسلمات دینی ماست، کدام فقیه چنین فتوایی می‌تواند بدهد؟ این‌که این موارد را به ساحت دین حنیف ببندیم، کلا و حاشا. اگر

می‌خواهیم حکم شرعی رعایت بکنیم، حکم محارب، حکم مرتد، همه اینها باید در دادگاه صالحه ثابت بشود و بعد حاکم جامع‌الشرایط، قاضی رسمی، حکم بدهد و علناً حکم اجرا بشود. این‌که پنهانی و دزدکی برویم حکمی اجرا بکنیم، این قطعاً و بدون هیچ تردیدی نشانه خروج از ایمان است. یک باب در وسائل‌الشیعه در بحث قتل داریم. باب ثبوت الکفر والارتداد باستحلال قتل‌المؤمن بغیر حق. کسی که خون مسلمانی را به ناحق حلال بشمرد این شخص محکوم به کفر و ارتداد است. در این باب روایت‌های متعدد داریم که این فرد محکوم به ارتداد است. این فرد محکوم به کفر است. اگر بخواهیم ضوابط دینی را جاری بکنیم، این دینی است که به ما عرضه شده است.

متأسفانه مشکل ما این است که نه سیمای درستی از تعالیم دینمان به جامعه ارائه کرده‌ایم، نه سیمای صحیح از فقهمان به جامعه نشان داده‌ایم. اینها ضوابط حقیقی فقه ماست. چگونه ممکن است کسی برخلاف اینها کاری بکند و نام خودش را متدین بگذارد؟ این نکته دیگری بود که می‌شد از جناب مسلم‌بن عقیل و اهل بیت علیهم‌السلام درس گرفت. و این روایت «الایمان قیدالفتک» غیر از مسلم‌بن عقیل در کافی از امام صادق(ع) هم روایت شده است. در منابع اهل سنت مستقل از مسلم هم نقل شده است. یعنی این نکته را که شیعه علوی‌بودن شیعه علی‌بودن، شیعه اهل بیت‌بودن میسر است اما شرایطی دارد، از جمله این‌که اهل ترور و فتک و آدمکشی نیست. آیا مسلم اینقدر نمی‌فهمید که اگر عبیدالله را به درک واصل کرده بود، مثلاً قتلهای بعدی اتفاق نمی‌افتاد؟

شبیه همین مورد دیگری نیز هست، همین‌که وقتی علی(ع) وارد مسجد کوفه شد در همچو شبی، ابن ملجم خوابیده بود. نزدیک سحر حضرت او را بیدار کرد. همینجا ممکن است برای ما سؤال پیش آید که چرا امیرالمؤمنین(ع) ابن ملجم را به درک واصل نکرد؟ مگر نه این‌که او خبر داشت به علم غیب که فردا ابن ملجم با او چه خواهد کرد؟ آخر قصاص قبل از جنایت که نمی‌توان کرد! این‌که هیچ فردی را قبل از این‌که جنایتی مرتکب شود، نمی‌توان محکوم کرد، قطعاً شامل این قضیه هم می‌شود. در مجموع در حد توان همه ادله را مراجعه کردم، این نحوهٔ عمل و این کار (ترور، قتل پنهانی، فتک) کاملاً خلاف شرع است و هرچقدر فکر کردم که مجوزی شرعی برایش بیابم، در این دینی که من می‌شناسم، این فقهی که من می‌شناسم مجوّز فتک و ترور و آدمکشی یافت نمی‌شود. نه‌تنها یافت نمی‌شود، بلکه درست دلیل برخلافش نیز موجود است. خداوندا به ما بصیرت در امر دین عنایت فرما. والسلام

حرمت شرعی ترور[1]

سلامٌ علیکم و رحمة اللّه و برکاتُه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

والصلوة والسلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم محمد و علی اهل بیته الطیبین الطاهرین و لاسیّما بقیه الله فی الارضین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین من الآن اِلیٰ قیام یوم الدین

قٰالَ الله تبارک و تعالیٰ فی محکم کتابه اعوذ بالله من الشیطان الرجیم قُل تعالوا اتل ما حَرمَ رَبکم علیکم الاّ تشرکوا به شیئاً و بالوالدین احسانا و لاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم و ایاهم ولاتقربواالفواحش ما ظهر منها و مابطن ولاتقتلواالنفس التی حَرم الله الا بالحق ذلکم وصّاکم به لعلّکم تعقلون[2]

هدیه نثار ارواح طیبهٔ شهدا، صلواتی محمدی مرحمت بفرمایید.

برای من مایهٔ مسرت و افتخار است که در حضور آیت الله طاهری بقیةالسیف و بقیةالسلف ائمه جمعه صدر انقلاب در خدمت شما خواهران و برادران عزیز اصفهانی عرض ادب کنم. فکر نمی‌کردم در مجلسی با این عظمت توفیق سخن‌گفتن پیدا کنم. شب، شب بزرگی است. شب قدر است. بین سه شب نوزدهم، بیست ویکم و بیست وسوم بنا به روایات معتبر چنین شبی احتمال قدر بودنش بیشتر است. شب تولد ***قرآن*** است، به عظمت ***قرآن*** این شب عظیم است. یکی از اموری که در شبهای قدر بسیار توصیه شده «مباحثهٔ علمی» است در کنار دعا، درکنار تلاوت ***قرآن***، در کنار اقامه نماز. و من اجازه می‌خواهم از همه خواهران و برادران که «طرحی علمی» را در حضور شما مطرح کنم، آیه‌ای که در صدر سخن تلاوت شد اشاره به همین مسئله داشت.

می‌دانیم که این شبها بهار دعاست، یکی از اموری که در بحث دعا بشدت مطرح است «موانع اجابت دعا» است. چه اموری باعث می‌شود که ما دعا کنیم و دعای ما مستجاب نشود؟ قطعاً اولین پاسخی که به ذهن همه ما می‌آید گناه است[3]، کسی که با دل سیاه، با دست پلید، با قلب پلید خدا را می‌خواند، تا توبه نکرده، تا استغفار نکرده، خدا دعایش را مستجاب نمی‌کند.

---

۱. سخنرانی شب ۲۳ رمضان ۱۴۱۹ (۲۲ دی ۱۳۷۷) در مسجدجامع حسین‌آباد اصفهان؛ روزنامهٔ ***خرداد***، ۱۵، ۱۷ و ۱۸ اسفند ۱۳۷۷. براساس حکم مورّخ ۳۰ فروردین ۷۸ دادگاه ویژهٔ روحانیت ظاهراً یک سال از ۱۸ ماه حبس مرحمتی (از ۸اسفند ۱۳۷۷) به‌واسطهٔ ایراد این سخنرانی بوده است. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به ***بهای آزادی*** (نشرنی، تهران، ۱۳۷۸، چاپ چهارم).

۲. سوره مائده، آیه ۱۵۱.

۳. اللهم اغفرلی الذنوب التی تحبس الدعاء (دعای کمیل).

آنچه که گناهان به آن تعلق می‌گیرد بر دو قسم هستند، یا گناه تجاوز به «حق الهی» است، یا تجاوز به «حق مردم» است. «حقوق دینی» بر دو قسم است. بخش اول حقوق دینی را ما «حق الله» می‌گوییم و بخش دوم حقوق دینی را «حق الناس» می‌نامیم. حق الله همان تکالیفی است که خداوند در عبادات به گردن تک تک ما نهاده تا کامل بشویم؛ نماز بخوانیم، روزه بگیریم، خمس و زکوة بپردازیم، به حج مشرّف شویم. اینها حقوق الهی است که خدا به گردن ما نهاده، اگر بنده‌ای حق الله به‌جا نیاورده باشد در صورتی که توبه کرد، استغفار کرد، خداوند چه بسا می‌پذیرد و دعاهای بعدی او را مستجاب می‌کند.

اما بخش دوم «حقوق دینی» را حق الناس می‌گویند. حق الناس اگر بر گردن کسی باشد حتی خدا را بخواند تا آن فرد را یا افراد صاحب حق را راضی نکرده باشد خدا خود فرموده است، و قول داده است که دعای او را اجابت نکند. اگر در خانه‌ای، اگر در گلوئی لقمه حرام باشد هرچه خدا را بخواند خدا می‌فرماید اول این حرام را مرتفع کن بعد به در خانهٔ من بیا. لذا توبه و استغفار فقط برای حق اوّلی کفایت می‌کند، یعنی حق الله، اما در مورد دومی در کنار توبه و استغفار ما می‌باید حق مردم را ادا کنیم آنگاه به در خانه خدا بیاییم. در روایات معتبری داریم: «وقتی بنی اسرائیل خدا را می‌خواندند و مستجاب نمی‌شد. آمدند خدمت پیامبرشان عرض کردند که چگونه است، ما فراوان خدا را می‌خوانیم اما جوابی نمی‌شنویم؟ حضرت موسیٰ علیه‌السلام به بنی‌اسرائیل فرمودند: «شما در میان گناهان، سُحت و باطل غوطه می‌زنید، به حقوق همدیگر تعدی و تجاوز می‌کنید، چگونه انتظار دارید که خداوند دعای شما را مستجاب کند.» بنابراین یکی از اموری که در این شبها هر مؤمنی می‌باید متوجه آن باشد ادای حق الناس است. ببیند چه حقی از مردم به گردن اوست؟ آیا بدهی دارد؟ آیا کسی را آزرده است؟ در هر کدام از این موارد اول آنها را راضی کند بعداً به در خانهٔ خدا بیاید. پس در کنار توبه و استغفار در بخش حق الناس حتماً می‌باید صاحب حق را راضی کرد وألا خدا نمی‌بخشد.

حق الناس هم بر دو قسم است آن حق الناسی را که غالباً ما می‌شناسیم «حق الناس فردی» است. یعنی این‌که فردی بر فرد دیگری حق داشته باشد. دو همسایه که در جوار هم زندگی می‌کنند قطعاً هر همسایه بر همسایه دیگر حق دارد، زن بر شوهرش حق دارد، مرد بر همسرش حق دارد، پدر بر فرزندانش، فرزند بر والدینش ، هکذا... همهٔ ما نسبت به همدیگر حقوقی داریم. این حقوق را غالباً با آن آشنا هستیم، اولیاء دین ما این حقوق را به ما تعلیم داده‌اند. در «رسالهٔ حقوق امام سجاد علیه‌السلام» بسیاری از این حقوق را حضرت تذکر داده‌اند.

اما مهم‌تر از حق الناس فردی «حق الناس عمومی» است. سخن امشب من حول یکی از حقوق عمومی مردم است. حق الناس عمومی، یعنی حقی که همگان دارند، همگان بر یکدیگر دارند، همگان بر حکومت دارند، این حق عمومی است، فردی نیست. اختصاصی به من و شما ندارد. قطعاً تا حق‌الناس فردی ادا نشود دعا اجابت نمی‌شود، باران نمی‌بارد، باد نمی‌وزد، آسمان رحمت

خودش را نصیب زمینیان نمی‌کند، بطریق اولیٰ اگر حق الناس جمعی هم ادا نشود ما شاهد همه این مشکلات خواهیم بود، یعنی نه آسمان می‌بارد، نه باد رحمت می‌وزد، و نه به‌طور کلی زمین برکات خودش را بر ما عرضه می‌کند.

حق الناس عمومی چیست؟ چه اموری حق همهٔ مردم است؟ از جمله اموری که به عنوان حقوق عمومی مردم ذکر شده، علمای حقوق در این زمینه سخن گفته‌اند و اولیاء دین هم می‌بینیم سخنان و تعالیمشان با این مبانی کاملاً سازگار است. ازجملهٔ آنها اولین حق، حق حیات است. مردم محق‌اند که زندگی کنند. دیگر حق امنیت است. مردم محق‌اند که در امنیت زندگی کنند، ایمن باشند، خطری متوجه آنها نباشد، مگر تخطی از حدود قانونی در جامعه بکنند. دیگر حق عمومی مردم این است که آزاد باشند. در چهارچوب قانون بتوانند آنچه که در دل دارند بیان کنند، بنویسند و مشکلاتی متوجه آنها بواسطه ابراز بیاناتشان، ابراز عقایدشان و ابراز اندیشه‌شان نشود. و چهارمین حقی که به عنوان حقوق عمومی انسان از حیث انسان بودنش ذکر کرده‌اند حق مقاومت در مقابل ظلم است. این حق را سیدالشهدا علیه السلام بهتر از همه برای ما تصویر کرده است و نه تنها به عنوان یک حق انسانی بلکه به عنوان یک تکلیف الهی بر آن دست نهاده است. این چهار حق از جملهٔ مهم‌ترین حقوق عمومی انسانها در هر جامعه‌ای است.

در آیه‌ای که در صدر سخن تلاوت شد خدای تعالی در سوره مبارکه مائده پنج مورد را از مواردی که بر انسان حرام کرده است برشمرده است. من چهار مورد اولش را به اختصار بیان می‌کنم تا به مورد پنجم برسیم که محور سخنم را بر آن قرار خواهم داد. خدای تعالی می‌فرماید که بالا بیائید «تعال» یعنی بالاآمدن از علوّ است، «تعالوا» بیائید بالا، «اتل» من تلاوت کنم برای شما، پیامبر از زبان خدا دارد با ما سخن می‌گوید تعالوا تا چکار کنم؟ تا تلاوت بکنم «ماحرّم ربکم علیکم» آنچه که خداوند، پروردگار شما بر شما حرام کرده است. گوش کنید می‌خواهم منِ پیامبر برای شما بیان کنم. بنابراین پیامبر محرّمات الهی را در این آیه شریفه برای مؤمنین و مسلمانان بر می‌شمارد. اولین موردی را که از محرمات قطعیه الهی است و من در ابتدای سخنم عرض کردم «فی محکم کتابه» این آیه از محکمات ***قرآن کریم*** است. یعنی مواردی نیست که تأویل‌بردار باشد و جزءِ متشابهات باشد.

«اَلاّ تشرکَ به شیئا» اولین وصیت الهی، اولین وصیت پیامبر از زبان خدا به ما مسلمانان اینست که به خدا شرک نورزید، برای خدا شریک نگیرید، خدا را به توحید و وحدانیت عبادت کنید، سرلوحه کار هر مسلمانی توحید است. توحید اصل و اساس دین است. توحید هم مراتب و اقسامی دارد: توحید ربوبی، توحید در عبادات، توحید در افعال و مانند اینها. بنابراین اولین حرامی که خدا هرگز نمی‌بخشاید این است که به او شرک بورزیم، همهٔ گناهان را می‌بخشد، الا شرک بالله، این گناه با همه گناهان دیگر متفاوت است، در صدر محرمات الهی مسئله شرک بالله. بلافاصله محرّم دوم این‌که «وبالوالدین احسانا» یعنی این‌که «لا»ی اول را هم بیاورید سر این، این‌که به والدین احسان نورزید. حرام دوم این‌که انسان حق پدر و مادر را رعایت نکند. در شب قدر سخن می‌گوییم. اگر کسی حق

والدین به گردن دارد تا این شب به سحر نرسیده است دل مادر و دل پدر را موظف است شاد بکند. یقین داشته باشید از موانع استجابت دعا یقیناً یکی این است که والدین انسان از انسان راضی نباشند. طبق روایات قدسی و معتبره‌ای که ما داریم این است که اگر فردی والدین او از او راضی نباشند یقین بدانید او در دل من، در خانهٔ من جائی نخواهد داشت، و بالوالدین احسانا. بعد از توحید، بعد از عدم شرک بالله، مسئله احسان به والدین. پس محرم دوم عدم احسان به والدین است.

محرم سوم، حرام سوم که این آیه شریفه ما را به آن تذکر و وصیت می‌دهد این است که «و لاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقهم وایاکم»، این‌که فرزندان خودتان را از فقر، آیه دیگری می‌فرماید من خشیة الاملاق[1]، از ترس فقر یا از فقر نکُشید، ما شما را و آنها را روزی می‌دهیم اگر ما متولد کرده‌ایم روزی به دست ماست. خدای ناکرده گاهی اخباری از گوشه و کنار حاشیهٔ شهر به گوش می‌رسد بچه‌ای را رها کرده‌اند، حال یا از حیث فقر یا از درد بی درمان دیگری، این قطعاً اگر این بچه خدای ناکرده از بین برود قتل محسوب می‌شود. همان گناهی که برای انسان کامل مترتب است بر کشته‌شدن این بچه هم مترتب خواهد بود. بنابراین مورد سوم این‌که کودکان را نکُشید، به خاطر چی؟ بترسید از این‌که نمی‌توانید آنها را بزرگ کنید، توان مالی ندارید، پس مورد سوم مسئله عدم قتل اولاد. قتل حرام است. قتل اولاد حرام است بخصوص اگر از ترس فقر باشد. کسی که از فرط فقر فرزندش را می‌کشد کانهٔ به رزاقیت خدا کافر است، باور نکرده است که خدا روزی‌رسان است.

مورد چهارم «ولاتقربوا الفواحش ماظهرمنها ومابطن»، به زشتیها نزدیک نشوید، به فاحشه‌ها، زشتیها، پلیدیها، امور ناپاک هرچه باشد، یک مورد خاص در این آیه مراد نیست، همه اموری که سوء و زشتی و پلیدی محسوب می‌شود و گناه بر او اطلاق می‌گردد نزدیک نشوید، چه ظاهر باشد، چه باطن. گاهی وقتها ما وقتی دوربین تلویزیون مقابلمان قرار می‌گیرد خیلی کوشش می‌کنیم که مرتب سخن بگوییم و بگونه‌ای باشد که پسندیده باشد. اما اگر ما بدانیم که همواره دوربینی آخرتی از ما فیلم می‌گیرد و قرار است در قیامت فیلم تک تک اعمال پنهان و پیدای ما را برای همهٔ آدمیان به‌خصوص برای پیامبر و اولیاء معصوم نمایش دهند، واقعاً هرکدام از ما خجالت می‌کشیم می‌گوییم خدایا کاری کن فیلم زندگی مرا آنجا نمایش ندهند به‌خصوص آن مواردی که چه می‌کردیم چه صدائی می‌شنیدیم، کجا نگاه می‌کردیم، این زبان چه می‌گفت، همهٔ اینها قرار است آنجا نمایش دهند «ما ظهر مِنها و ما بَطن» مؤمن کسی است که نه فقط به ظاهر مؤمن است، مؤمن واقعی کسی است که در باطن هم «لاتقربوا الفواحش» است به زشتیها و سوء و پلیدیها هرگز نزدیک نمی‌شود. یکی از برکات ماه مبارک رمضان این است که در این ماه گناه کم می‌شود. خودِ این خالی‌داشتن درون از طعام و این‌که انسان احساس می‌کند در محضر خداوند است باعث می‌شود کمتر از ماههای دیگر به گناهان

---

۱. و لاتقتلوا اولادکم خشیة املاق نحن نرزقهم و ایاکم ان قتلهم کان خطأً کبیراً، سوره اسراء آیهٔ ۳۱.

نزدیک شود. پس «لاتقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن» این چهار محرّمی است که «واتل ما حرم ربکم علیکم».

مورد پنجم و آخرین موردی که خداوند در اینجا به ما تذکر می‌دهد: «ولا تقتلوا النفس التی حرّم‌الله الا بالحق» ، نکشید نفسی را که خدا حرام کرده است، نفسی را که محترم داشته است، مگر به‌حق. یعنی مورد پنجم قتل نفس محترمه است، پنجمین محرّمی که خداوند و رسولش به ما تذکر می‌دهد اینست که یکدیگر را نکُشید «ولاتقتلواالنفس التی حرّم الله» . آن چه نفسی است که خدا حرام شمرده است؟ در مجموعه تعالیم دینی که تفحص کنیم می‌بینیم همه انسانها خونشان محترم است، الا ما خرج بالدلیل. مگر این‌که خداوند یا رسول مکرمش تصریح کرده باشد که این خون احترام ندارد. همه خونها محترم است این احترام صرفاً مختص به مؤمن، مسلمان یا شیعه اهل بیت(ع) نیست. هر انسانی به لحاظ دینی محترم است. مگر استثنا از جانب دین وارد شده باشد، مگر خود خداوند یا پیامبر(ص) یا ائمه علیهم‌السلام استثناء کرده باشند که اگر این افعال را انجام دادید احترام خونتان مرتفع خواهد شد که من در ادامه به این مواردی که دین تصریح فرموده اشاره خواهم کرد. پس نکشید آن نفسی را که خدا حرام دانسته است «الاّ بالحق»، مگر این‌که حق در کشتن او تعلق گرفته باشد، مگر این‌که خداوند تجویز فرموده باشد، از این موارد استثنا اولین موردش قصاص است. چه نفسی را می‌توان کشت؟ اگر انسانی انسان دیگری را کشت، دین اجازه داده است شما مخیرید بین سه راه: یا قصاص کنید، یا دیه بگیرید، یا عفو کنید. پس یکی از مواردی که می‌توان فردی را کشت قصاص قاتل است.

بعد می‌فرماید: ذٰلکم ماوصّیکم به لعلکم تعقلون. این پنج موردی را که من اشاره کردم این مواردی است که خدا به شما وصیت کرده است، خدا به شما سفارش کرده است، باشد تا تعقل بورزید، فکر کنید. پس این پنج تا خط قرمز یک دین‌دار است، اگر از ما بپرسند خط قرمز ایمانی شما کجاست؟ می‌گوییم در عبادت، توحید در اعتقادات، خط قرمز ما شرک است. در مسائل خانوادگی، خط قرمز ما شکستن احترام به والدین، کشتن کودکان بی‌گناه است، در مسائل فردی و اجتماعی گناه کردن در ظاهر و باطن و کشتن نفس محترمه است. اینها خطوط قرمز یک جامعه دینی است که می‌باید همهٔ این موارد را رعایت کرد تا بتوانیم چنین جامعه‌ای را جامعه دینی بنامیم.

خدای تعالی در آیات دیگر ***قرآن*** این استثناء را «الا بالحق» را تفسیر کرده است. یکی را ذکر کردیم: کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ الحرّ بالحرّ والعبدُ بالعبد والانثی بالانثی [1] الی آخر، می‌فرماید مورد قصاص یکی از مواردی است که من به شما اجازه دادم که بیائید و بکُشید، همان کسی را که شما را کشته است اولیا دم می‌توانند قصاص کنند. یا دیه بگیرند و یا عفو کنند.

مورد دیگر را در سوره مبارکه مائده وقتی که قصهٔ هابیل و قابیل را خداوند ذکر می‌کند، می‌دانید

---

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۸.

که قابیل دستش را به خون هابیل آلوده کرد. وقتی قربانیش پذیرفته نشد اقدام به قتل هابیل کرد. اما هابیل به قابیل ذکر می‌کند که اگر تو دست به قتل من بیازی من هرگز مقابلهٔ به مثل نخواهم کرد: «انی اخاف الله رب العالمین[۱]»، همهٔ قصه سر اینست که در چنین شبی ما باید این را تکرار کنیم این سخن هابیل است «انی اخافُ الله رب العالمین». من از خداوند، پروردگار جهان می‌ترسم، من دست به خون نمی‌زنم، دست به خون ناحق کسی می‌زند که خوف خدا در دل نداشته باشد. این سخن هابیل را به ذهن داشته باشید. «انی اخاف‌الله رب‌العالمین».

بعد از این خداوند می‌فرماید که: «من اجل ذالک کتبنا علی بنی اسرائیل انّه من قتل نفساً بغیر نفس او فساداً فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً فمن احیاها فکانما احیاالناس جمیعاً»[۲] این دو مورد استثناء را خداوند در این آیه صریحاً بیان فرموده ما این‌گونه بر بنی‌اسرائیل واجب کردیم، روایات معتبر ذیل این آیه می‌فرماید که این فقط برای بنی‌اسرائیل نیست، برای همه اقوام، همهٔ مذاهب و همهٔ ادیان تا قیام امام زمان برقرار خواهد بود. «انّه من قتل نفساً بغیر نفس». اگر کسی کسی را کشت منتها بغیر نفس است، همان قصه قصاص. دارم «الا بالحق» را تفسیر می‌کنم پس حق اول مسئله قصاص و مسئله دوم «او فساداً فی الارض»، مگر این‌که مفسد فی الارض باشد. مفسد فی‌الارض هم در ***قرآن کریم*** بحث محاربه آمده، هم در روایات به تفصیل مطرح شده هم فقها در این زمینه کاملاً با دقت تمام بحث کرده‌اند. هرکسی را ما نپسندیدیم، از او خوشمان نیامد، سلیقه او با سلیقهٔ دینی ما سازگار نبود، به زعم ما آدم نادرستی بود، شرعاً حق نداریم او را مفسد فی‌الارض بنامیم. مفسد فی‌الارض تعریف دقیق شرعی و دینی دارد. به این تعریف اشاره خواهم کرد. پس مورد دوم این است که کسی مفسد فی‌الارض باشد، یعنی وجودش جرثومه فساد می‌باشد که دین با دقیق‌ترین ضوابط مشخص کرده است که حیات چنین فردی پذیرفته نیست. اگر کسی جز این‌گونه بود، این دومین استثناست پس الا بالحق یا به قصاص است یا این‌که فرد مفسد فی الارض شود.

«من قتل نفساً بغیر نفس او فسادٍ فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً». اگر غیر از این دو مورد کسی ، کسی را کشت انگار تمام مردم را کشته است، «فمن اصدق من الله قیلا»[۳] خدا این سخن را می‌فرماید، خدا مثل من و شما انسان نیست که مبالغه کند. اگر کسی یک نفر را در غیر این دو استثنا بکشد، انگار همهٔ مردم را کشته است. و هکذا اگر کسی نفسی را احیا کند انگار همه مردم را احیا کرده است. اینجا بحث نفرموده است «من قتل مومناً» ما در آیه دیگر داریم که «و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم خالداً فیها» اما اینجا می‌فرماید «من قتل نفساً». برادرانِ حزب‌الله، برادرانِ مؤمن، برادرانِ مسلمان توجه کنید «من قتل نفساً»، نه «من یقتل مؤمناً». بله اگر «من یقتل مؤمناً متعمداً» او به‌جای خودش، آیه دیگر به تفصیل مسئله را بیان فرموده، اما این آیه می‌فرماید «من قتل نفساً» این

---

۱. سوره مائده، آیه ۲۷ و ۲۸.
۲. سوره مائده، آیه ۳۲.
۳. سوره نساء، آیه ۱۲۲.

نفس مقید نشده است به این‌که مؤمنا، شیعّیاً، مسلماً هیچکدام از این قیود در این آیه ذکر نشده است، «من قتل نفساً»، هرکسی کسی راکشت. پس بنابراین این‌که به دین نسبت می‌دهیم که حق حیات حق همهٔ انسان‌هاست، نه فقط حق مؤمنین، نه فقط حق کسانی که با ما موافقند، حق همهٔ شهروندان یک جامعه دینی است که زندگی کنند. این را ***قرآن کریم*** به رسمیت شناخته است.

بنابراین تنها با قصاص یا محاربه می‌توان کسی را روانه جهنم کرد: «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً». دقت بفرمایید، جزای کسی که به جنگ خدا، به جنگ رسول خدا بیاید و در زمین سعی در فساد کند خدای تعالی جزائی را در نظر گرفته است که در تمام ***قرآن*** بی‌سابقه است. «ان یقتلوا» کشته شود «اویصلبوا»، به دار و صلیب کشیده شود، این سزای محارب است، محارب را فقها به‌دقت تعریف کرده‌اند. به ***تحریرالوسیلهٔ*** حضرت امام یا به رساله عملیه استدلالی همه آقایان مراجعه کنید، محارب کسی است که امنیت جامعه را مسلحانه به هم زده است، کسی که اقدام به راهزنی مسلحانه بکند، کسی که امنیت جامعه را با سلاح بهم بزند، چنین فردی محارب محسوب می‌شود. سزای چنین کاری را ***قرآن کریم*** مشخص کرده، احدی حق ندارد این جزا را از برهم زننده امنیت به شکل مسلحانه بردارد. خدا معین کرده است نه پیامبر(ص) و نه امام(ع). «ان یقتّلوا اویصلّبوا اوتقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف»، دست و پایشان، دست چپ و پای راست یا برعکس قطع شود «او ینفوا من الارض»، از زمین تبعید شوند، از شهر خودشان تبعید شوند. یکی از این چهار جزا برای چنین فردی پیش‌بینی شده این خزی دنیویشان است، در قیامت هم که عذاب الیمی متوجه و منتظر اینها خواهد بود.

بنابراین حاصل سخن تا اینجای بحث این که بحث قتل نفس از جمله محرمات قطعیه ***قرآن کریم*** است، استثنای مواردی که انسان مجاز است دیگری را بکشد، خود ***قرآن کریم*** به صراحت بیان کرده است. فقهای عظام و مفسرین در تفسیر و تعیین این مصادیق زحمات فراوانی کشیده‌اند. همانطور که اشاره کردم تنها کسانی را می‌توان کشت که مجازات اعدام در شرع مقدس برای آنها پیش‌بینی شده باشد. این موارد فرض کنید مانند ارتداد ملّی که دین برای آنها اعدام پیش‌بینی کرده است، یا مجازاتهای دیگری شبیه به بحث محاربه.

اما و هزار اما، این موارد همگی باید در پیشگاه دادگاه صالحه اثبات شود. یعنی اگر کسی این گناهان را مرتکب شد احدی حق ندارد سرخود اقدام به مجازات آن فرد مجرم کند. این از مسلمات فقهی ماست به‌خصوص اگر زمانی در جامعه اقتدار دینی با استقرار حکومت دینی بر پا شده باشد. بله اگر زمانی حکومتی عادلانه و شرعی برقرار نبود، هر مجتهدی حق داشت در حوزه‌ای که بسط ید می‌یافت حدود شرعی را رعایت کند. اما اگر ورق برگشت، ما حکومت مرکزی پیدا کردیم حاصل سخن این می‌شود که در این حکومت مرکزی همچنانی که هیچ چیز قانون نیست مگر این‌که از مجلس قانون‌گذار این حکومت بگذرد، هیچ چیز آیین‌نامه نیست مگر این‌که از تصویب هیئت دولت این حکومت بگذرد، هکذا هیچ حکمی حکم قضایی نیست مگر این‌که از دستگاه رسمی

قضایی آن به شکل علنی صادر شود. مگر می‌توان حکومت تشکیل داد و خودْ ضوابط حکومت را رعایت نکرد؟ اگر حکومتی تشکیل داده‌ایم احترام امامزاده را قبل از همه متولّیش باید رعایت کند. هرکسی ارادت بیشتری به حکومت دینی دارد، می‌باید ضوابط حکومت دینی را بیش از همه اجرا بکند. بنابراین هرگز نمی‌توان فتویٰ یا حکم مجازاتی که حدود آن در شرع مشخص شده است خودسرانه و متجاسرانه اجرا کرد.

تنها موردی که فقها از این مسئله استثنا کرده‌اند مسئله سبّ‌النبی است که ذکر می‌کنند که انجام مجازات آن فوریت دارد و رجوع به قاضی هم لازم ندارد. سبّ النبی یعنی کسی نعوذبالله به ساحت مقّدس پیامبر اسلام حضرت محمدبن مصطفی(ص) توهین کند، دشنام دهد، یا به ساحت مقدس ائمه هدیٰ علیهم السلام و یا فاطمه زهرا سلام‌الله علیها توهین و اسائهٔ ادب کند. حضرت امام خمینی رضوان الله علیه طبق همین نظر بحث سلمان رشدی را مطرح کرد و آن حکم تاریخی را صادر فرمود. این به کنار، بقیه مجازاتهای شرعی، از جمله ارتداد، محاربه، و افساد فی‌الارض، همهٔ اینها باید در دادگاه صالحه اثبات بشود. چرا؟ به‌خاطر این که دلیل دارد، به‌خاطر این‌که مجازاتهای دینی نوعی باز دارندگی پیش‌بینی شده، بازدارندگی یعنی این که وقتی قرار است کسی را به‌عنوان حد شرعی تازیانه بزنند، این‌که شارّب الخمر بوده و یا فعل شنیع انجام داده، شارع می‌فرماید مردم را خبر کنید در میدان مرکزی شهر تا این حد الهی را اجرا کنید تا دیگران درس عبرت بگیرند. مگر ممکن است که حکمی را محرمانه و غیر علنی آن هم از دادگاه غیر رسمی صادر کرد؟ تمام فلسفه مجازاتی که دین پیش‌بینی کرده که آن مسئله بازدارندگی این مسائل است، چگونه می‌توان حذف کرد؟ بنابراین برای این که این احکام مترقی شرعی اثر خاص خودش را بگذارد چاره‌ای نیست جز این‌که در دادگاه صالحه این مسئله ثابت شود. این‌که می‌گویم در دادگاه صالحه چه‌بسا هرکس دیگری را که موافق سلیقه او نیست، همچون او خدا را نمی‌پرستد، به‌گونهٔ دیگری خدا را می‌شناسد، یا به‌گونه دیگری به رسول خدا(ص)ایمان دارد، او را مرتد بداند. چه بسیار افراد کم سواد و کم اطلاع هرکسی را ولو از آنها باسوادتر باشد مرتد و کافر بدانند. مگر بسیاری از علمای بزرگ ما نبوده که توسط جهّال زمان خودشان محکوم به ارتداد شده و تکفیر شدند؟ من یکی دو موردش را فقط برای شما ذکر می‌کنم، مرحوم صدرالمتألهین، ملاصدرا، بزرگترین فیلسوفی که آمده فلسفه را با تعالیم اهل بیت(ع) و ***قرآن کریم*** ممزوج کرده و یک فلسفه دینی بنیاد نهاده، در زمان خودش محکوم به ارتداد و تکفیر شد، تکفیرش کردند تا آنجا که نتوانست در همین اصفهان زندگی کند، آن زمان حوزه عقلی بزرگ عصر اصفهان بود، نتوانست در حوزه اصفهان زندگی کند، پناهنده شد، تبعید کرد خودش را به دِه‌کَهک قم. امروز می‌بینید وقتی تفسیر ***قرآن*** در حوزه علمیه قم می‌خواهد تدریس شود به مبانی چه کسی تفسیر می‌شود؟ به مبانی ملاصدرا. اگر قرار بود گوش به سخنان جهّال و کسانی که هیچ اطلاعی از مسائل ندارند بدهیم امروز ما از برکت وجود همچو عالمی محروم می‌شدیم، این تازه عده‌ای از اهل ظاهر زمانش بودند، جاهل صرف هم نبودند. اما امروز ما به بلیّه دیگری دچاریم.

افرادی فتوای ارتداد را صادر می‌کنند و در جراید منتشر می‌شود که هیچ صلاحیت فقهی و دینی ندارند، هرگز درس دین و شرع نخوانده‌اند. دادستان کل کشور کجاست تا به‌عنوان مدعی العموم بررسی بکند؟ این که نویسندگانی را، روشنفکرانی را، متفکرینی را رمی به ارتداد بکنند، مرتد یعنی مهدورالدم، فردا اگر کسی آمد ندانسته این آقا را زد و کشت، چه کسی مسئول است؟ آیا جز این که مدعی العموم موظف است از اشاعهٔ این گونه مسائل جلوگیری بکند؟ بنابراین وقتی بحث می‌شود این که انسان سرخود بنشیند و حکم ارتداد کسی را صادر بکند، چه بسا که این کاملاً برخطا رفته باشد. ارتداد یعنی این که انسان منکر امری شود که به انکار خدا و رسول منجر می‌گردد و خودش به ملازمهٔ این انکار و انکار خدا و رسول اعتقاد دارد و می‌گوید با این که خدا و پیغمبر این را گفته‌اند اما من قبول ندارم. شما کجا در بین متفکرانتان سراغ دارید که کسی این گونه معاندانه با دین برخورد بکند؟ تا او را مرتد بدانیم. اگر تفسیر دیگری بیان می‌کنند، می‌گویند بنظر ما برداشت از این آیه با این روایت و یا این حکم این است و می‌پندارند خدا و پیغمبر چنین فرموده است نه این که خدای ناکرده منکر خدا و رسول باشند. می‌بینید مسئله چقدر ظریف است؟ لذا این که برآن تأکید کردم این استثناها حتماً باید در پیشگاه دادگاه صالح اثبات شود. دادگاه هم باید علنی باشد نه غیابی.

ما یک مورد سراغ نداریم، (براساس تحقیق می‌گویم، مواردش را هم یک به یک خدمت شما ذکر خواهم کرد)، که رسول خدا(ص) یا ائمه هدیٰ (ع) حکم ارتداد پنهانی کسی را صادر کرده باشند. مرد و مردانه اگر کسی را هم مرتد می‌دانستند یا مشمول مجازات می‌دانستند، اعلام می‌فرمودند این فرد به این دلیل مرتد است، حق دفاع هم داشته بعد از این که دفاعش شنیده شد حکم صادر می‌شد. این‌که حکم غیابی بشود و فرضاً فردی مرتد محسوب شود و بعد حکم اعدام برایش صادر شود که نه از تشکیلات قضایی گذشته باشد و نه به‌شکل علنی بوده باشد این انصافاً بدعتی است که در زمان ما پیدا شده است و هیچ فقیهی حاضر نیست پایش را امضاء بکند. از مسلمات فقه شیعه است که شما باید حکم را علنی صادر بکنید، الا در مواردی بسیار استثنائی. آن هم موارد استثنایی در زمان جنگ یا کسانی که علیه حکومت اسلامی وارد جنگ شده‌اند و در تحت سیطرهٔ حکومت هم نیستند (یعنی بغی). آن موارد استثنائی با هزار و یک احتیاط قابل اجرااست.

به‌طور کلی لسان دین در بحث خون و دماء لسان احتیاط است، نه لسان برائت. در چند مسئله است که شارع مقدس ما را امر به رعایت احتیاط کرده: در خون، در ناموس، در آبرو. در این سه امر شارع کوچکترین احتمالی را منجّز می‌داند. آبروی مسلمان از خونش محترم‌تر است، مبادا آبروی مسلمان را به حراج بگذاریم، خون مسلمان محترم است و در آن احتیاط واجب، ناموس مسلمان محترم است و احترامش واجب، این همه مواردی است که شارع مقدس ذرّه به ذرّه در آن بحث کرده است. فقهای عظام ما به دقت این موارد را مشخص کرده‌اند. حالا ما سابقه ۱۴۰۰ سال فقه غنی شیعه که با دقت‌های میکروسکپی این ظرائف را مشخص کرده‌اند همه را به عنوان این که مصلحت چنین اقتضا می‌کند یا چنان اقتضا می‌کند (آن هم از جانب افرادی که اشاره کردم در مطبوعات می‌نویسند و

کمترین صلاحیت در این مسئله ندارند و منتشر می‌کنند) زیر سؤال ببریم؟ حاشا و کَلا، قطعاً شارع مقدس به این گونه مسائل راضی نیست. این اطلاعیه‌های مجعولی که چند مورد آن در مطبوعات منتشر شده و این مسائل را به عهده گرفته[۱]، واقعاً آیا دستگاه اطلاعاتی ما توان کشف این موارد را ندارد؟ چرا ساحتِ فقه شیعه را شما ملوّث بکنید؟ در این اطلاعیه‌ها آمده که این احکام توسط سه قاضی مجتهد جامع الشرایط صادر شده و بعد ما مسئول اجرای آن بوده‌ایم[۲]. یک اطلاعیه مجعول در فلان شهر پخش می‌شود، به بیست و چهار ساعت کشیده نمی‌شود شما تمام عواملش را دستگیر می‌کنید. این اطلاعیه‌ها از کجا صادر می‌شود؟ چرا آنها را دستگیر نمی‌کنید؟ این وهن مذهب شیعه است که مسائلی را به دینش نسبت بدهند، دینی که سراسر انسان‌دوستی است. اطلاعیه یکی از مراجع معظم تقلید که امروز در روزنامه‌ها منتشر شده بود تصریح به همین مطلب است که هیچ مرجع و فقیه راستین شیعه امضاء نکرده است که احکام مجازات شرعی از قبیل ارتداد غیرعلنی و در غیر دادگاه صالح صادر شود[۳]. اشاره ایشان به همین اطلاعیه‌های مجعول بود که امیدوارم هرچه

---

۱. در اطلاعیه مورخ ۱۳۷۷/۹/۲۹ شماره ۱۰۲ ح / ۱ ط گروه موسوم به فدائیان‌اسلام ناب محمدی مصطفی نواب آمده است: «فرزندان دلیر و غیرتمند ملت مسلمان ایران خود آستین‌های همت و شهادت را بالا زده‌اند و با اعدام انقلابی اولین گروه از عناصر خود فروخته و کثیفی که خط دهندهٔ تحرکات مذموم ملی گرایانه و هدایتگر جریانهای مسموم دانشگاهی هستند دومین گام عملی را در صیانت از دستاوردهای عظیم انقلاب اسلامی بر داشتند. اعدام انقلابی داریوش فروهر ، پروانه اسکندری، محمد مختاری و محمدجعفر پوینده اخطار و انذاری است کوچک به همه قلم بدستان مزدور و حامیان ضد ارزش آنها که سودای بازگرداندن سلطه اجانب و خیال فاسد گسترش فسق و فجور را در سر می‌پرورانند» منقول در هفته‌نامه ***شلمچه***، شماره ۵۱، ۶ دی ۷۷، صفحه ۲.

۲. اطلاعیه مورخ ۱۳۷۷/۱۰/۱۴ شماره ۱۰۳/ ع /ط همان گروه فوق‌الذکر آمده است: «باید اعلام کنیم که فدائیان اسلام ناب محمدی (ص) ساختاری سازمان یافته دارد و کلیه مأموریتهایش تحت ضوابط تشکیلاتی است، این گروه با تلاشی پیگیر، برای هریک از عناصر خود فروخته و منافقی که عرضه فرهنگ و اندیشه را جولانگاه عقده گشایی و هتاکی‌های بی حد و مرز خود به اصول متقن نظام ولایی کرده‌اند، پرونده‌ای تشکیل داده است، و در عملیات اخیر نیز، واحد قضایی این گروه با سه نفر قاضی عادل و خبره بعد از محاکمه غیابی، معدومین را مفسد فی الارض تشخیص داده و محکوم به اعدام کردند و نوع اجرای حکم را با عنایت به بازتاب مطلوب تعیین نموده‌اند. ما معتقدیم اگر این محاکمات به دور از مصلحت‌اندیشی و فشارهای سیاسی در محاکم معمولی قضایی انجام میگرفت، باز به همین نتیجه ختم می‌شد، و فدائیان اسلام فقط روند کار را تسریع نموده‌اند.» این اطلاعیه در روزنامه‌های ***صبح امروز*** مورخ ۱۳۷۷/۱۰/۱۵، صفحه ۹؛ روزنامه ***خرداد***، مورخ ۱۳۷۷/۱۰/۱۵، صفحه ۲ و روزنامه **زن** مورخ ۱۳۷۷/۱۰/۱۵، صفحه ۲ منتشر شده است.

۳. آیت‌الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی عالی‌ترین مقام قضایی در زمان حضرت امام و از مراجع تقلید، جمعه ۱۷ دی ۱۳۷۷ اطلاعیه‌ای صادر کردند که در روزنامه‌های مورخ ۲۰ دی ۱۳۷۷ (ازجمله ***خرداد*** و ***سلام***) منتشر شده است، در ضمن این اطلاعیه آمده است: «عمق کینهٔ فتنه گران در نسبت دادن این گونه جنایات به تاریخ گرانمایه تشیع که آزادگی و مظلومیت از ویژگی‌های آن است وسعت فاجعه را نمایان می‌سازد، و انتساب این گونه اعمال ننگین و جنایات ضد دینی به ساحت مقدس مرجعیت تشیع، تحت عناوین حکم و فتوی، بخش دیگری از این فتنه است ،

←

زودتر عواملش کشف شود و به مردم معرفی شوند تا هرگز ما تعالیم دینمان و زحمات علمایمان هدر نرود. حضرت امام اگر خدمتی کردند بردوش امثال صاحب جواهر و شیخ انصاری و بزرگان دیگر ایستاده بودند، حالا ما تمام این میراث فقهی را به هوا فوت کنیم «بفوتٍ ینتفی!؟» این مسلّمات فقهی ماست که به این سادگی داریم زیرپا می‌گذاریم.

گاهی ممکن است استناد بکنند، که پیامبر خدا(ص) دستور قتل بعضی را صادر کرده است، و لذا این حکم سابقه داشته است. من در منابع معتبر تاریخی تفحّص کردم که آیا پیامبر در چه شرایطی دستور قتل را صادر کرده‌اند؟[1] در سال هشت هجری در جریان فتح مکّه در شرایط جنگی، وقتی پیامبر(ص) وارد شهر می‌شوند، انتم الطلقاء را شنیده‌ایم، همه را می‌گویند یا بیایید زیر این پرچم یا به مسجدالحرام پناهنده شوید یا درِ خانه خودتان را ببندید یا به خانه ابوسُفیان بروید. هرکه اینجاها باشد هیچ‌کس نمی‌تواند متعرضش بشود. اما وقتی وارد شهری شدند بیست نفر را با اسم از زن و مرد مشخص فرمودند که این افراد را هرکجا یافتید بکشید، ولو به پرده کعبه آویزان باشند. اسم این افراد هم مشخص است. پنهانی هم به حضرت علی(ع) یا سلمان یا ابوذر نفرمودند که بروید حساب اینها را برسید. رسماً و مردانه اعلام کردند این افراد کسانی هستند که از زمرهٔ امان من بیرون هستند. اسم‌هایشان هم مشخص است. از این بیست‌نفر پانزده نفر پنهان شده بعد در شرایطی آمده و از پیامبر امان گرفت. یکی وحشی قاتل حمزه، عموی پیغمبر(ص). که پیامبر وقتی او را دید فرمود بخشیدم اما هرگز جلو چشم من ظاهر مشو. نمی‌خواهم به یاد قتل مظلومانه حمزه بیفتم. این از جمله همین موارد است.

اما پنج نفر باقیمانده دو نفر زن و سه نفر مرد، اینها کسانی بودند که اسلام آوردند، بعد مشرک شدند، دستشان به خون آغشته شد، حتی عامل زکوة جمع صدقات بودند، خیانت کردند ، پیامبر به چند جرم اینها را محکوم کرده بودند: یکی مرتّد بودند، دیگری خیانت در امانت کردند، سومی قتل انجام دادند، فرمود اینها را ولو به پرده کعبه، آویزان شده باشند بکُشید. آیا کسان دیگر در حکم این افراد هستند؟ دو زن مغنّیه هستند، مغنّی یعنی آوازه‌خوان، یعنی کسانی که ابزار لهو و لعب بودند و در مجالس خودشان پیامبر و اسلام را به تمسّخر می‌گرفتند. این همان بحث سَبُّالنبی است. کسانی که سواد ندارند، فقه نخوانده‌اند، چه گونه به این موارد استناد می‌کنند؟ یا عناوین مرتد یا قاتل یا خیانت در امانت یا سَبُّالنبی بر این موارد صادق است. پیامبر(ص) در هیچ‌کدام به‌عنوان خاصی غیر از این موارد، دستور قتل صادر نفرمودند. بنابراین هرگز کسی نمی‌تواند در افعال

← زیرا هیچ صاحب فتوی و مرجع تقلیدی در مرجعیت راستین تشیع حق صدور حکم غیر علنی و پنهانی تحت عنوان ارتداد آن هم با قرائن و امارات ظنی و خارج از موازین شرعیه را ندارد».

۱. رجوع کنید به ***سیرهٔ ابن هشام***، و ***تاریخ زندگانی پیامبر اسلام*** به قلم مرحوم دکتر محمد ابراهیم آیتی و دکتر ابوالقاسم گرجی. انتشارات دانشگاه تهران.

معصومین علیهم‌السلام موردی بیابد که برخلاف این موارد دستور قتل غیرعلنی خارج از دادگاه صالحه صادر شده باشد.

مورد دیگر، برای ترور در زبان عربی دو اصطلاح بکار برده می‌شود: یکی «فتک» است و یکی «غیله» است. فتک یعنی انسان جایی پنهان بشود، حمله بکند و کسی را بی‌محابا بکشد. در لسان روایات، فتک، مساوی ترور در لسان امروز است. دیگری اغتیالاً، قَتَلَه اغتیالاً یا قَتَلَهُ غیلتاً یعنی پنهانی، به‌شکلی که مقتول متوجه نشود، به او خبر داده نشود آن فرد را ما بکُشیم. این را می‌گویند قَتَلَهُ اغتیالاً یا غیلتاً. بحث فتک یا اغتیال در روایات ما مطرح شده است. به چند روایت اشاره می‌کنم، تا همه مطمئن بشویم که هرگونه کشتن پنهانی، یعنی ترور، شرعاً حرام و ممنوع است. اسلام ما، دین ما، مذهب ما دینی جوانمردانه است. اگر با کسی جنگ دارد مرد و مردانه اعلام می‌کند، مثل حضرت امام: از امروز سلمان رشدی محکوم به ارتداد است این حکم را هر که می‌تواند باید اجرا کند. اعلام بین‌المللی می‌کند، مرد و مردانه، از کسی هم واهمه ندارد.

در ***نهج‌البلاغه*** ابن ابی الحدید، وقتی بحث این می‌شود که چرا امیرالمؤمنین(ع) زره نمی‌پوشیده نکته‌ای را ذکر می‌کند. می‌گوید عرب هرگز از پشت به کسی حمله نمی‌کرد. اگر جنگ‌آوری از پشت در غیر میدان جنگ به کسی حمله می‌کرد، این قبیح شمرده می‌شد، محکوم بود، او را عاجز حساب می‌کردند. لذا زره‌هایشان، نوعاً پشت نداشت. ما تفسیر دیگری هم در مورد حضرت علی(ع) شنیده بودیم این که ایشان از فرط شجاعت چنین بودند. اما ابن ابی‌الحدید این گونه تفسیر کرده می‌گوید عرب آن روز اصلاً باور نمی‌کرد کسی از پشت حمله بکند، چون جنگ عرب جنگ جوانمردانه بود.

تعدادی از مسلمانان صدر اسلام بعد از این‌که خلیفه اول به خلافت رسید، آمدند خدمت امیرالمؤمنین و خدمت عباس‌بن عبدالمطلب عموی پیامبر و تقاضا کردند که ما حاضریم به شما کمک کنیم، این را ابن ابی‌الحدید نقل کرده اما ذکر نکرده چه گفتند از جوابشان می‌فهیم، کأنّه ذکر کرده بودند که اگر حاضر باشید ما آمادگی این را داریم که کار آنها را بسازیم، کار آنها را که خلافت را غصب کردند. عباس جوابی می‌دهد، دقت بکنید برادران، خواهران، عباس ابن عبدالمطلب جوابی می‌دهد که جوابی ماندنی است: «والله لولا اَنّ الاسلام قیّدالفتک لتدکدکت جنادل‌السخر یُسمع اصطکاکهامن محّل العلیٰ»[1] به‌خدا قسم اگر اسلام ترور را ممنوع نکرده بود چنان آنان را به سزای اعمالشان می‌رساندم که صدایش را همگان از مرتفع‌ترین محلّ بشنوند. الاسلام قیدالفتک، اسلام فتک را به زنجیر کشیده است فتک یعنی ترور. اسلام و ایمان این که دیگری را غیلتاً پنهانی، با حیله بکشی اجازه نداده است. این یک مورد را ابن ابی‌الحدید در ***شرح نهج‌البلاغه*** اش ذکر کرده است.

حدیث دوم را هم در کتاب ***کافی*** ثقةالاسلام کلینی نقل شده و هم شیخ الطائفه طوسی در ***تهذیب*** نقل کرده است[2]، منبع را ذکر می‌کنم که فکر نکنید حدیثی را رفتیم از گوشه و کنارها برداشتیم

---

۱. ***شرح نهج‌البلاغه*** ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۲۱۹. ۲. ***کافی***، ج ۷، ص ۳۷۵. ***تهذیب***، ج ۱۰، ص ۲۱۴.

آوردیم، در معتبرترین منابع روائی ما ذکر شده است. می‌گوید: رفتیم خدمت امام صادق(ع) گفتیم ما یک همسایه‌ای داریم. این همسایه وقتی ما فضایل امیرالمؤمنین علیه‌السلام را ذکر می‌کنیم در آن مناقشه می‌کند، تعبیر خودش این است که :«فنذکر علیاً امیرالمؤمنین(ع) و فضله فیقع فیه.» یعنی در فضایل امیرالمؤمنین(ع) ولی‌الله الاعظم ان قلت می‌کند «یقع فیه»، «افتأذنُ لی فیه؟» آیا به‌ما اجازه می‌دهید که برویم کارش را بسازیم؟ آیا اجازه می‌دهید حساب کسی که فضایل علی(ع)را انکار می‌کند برسیم؟ «فقالَ لی یا ابی الصباح»، امام صادق(ع) فرمودند: ای ابا صباح گوش کن «افکنت فاعلاً» تو می‌خواهی این کار را انجام بدهی؟ به زبان دیگر آیا تو می‌خواهی او را بکشی؟ «فقلت ای والله لِان اذنت لی فیه لارصدّنه»، اگر شما اجازه بفرمایید من کمین می‌گذارم وقتی که آمد از کوچه بگذرد یکباره می‌پرم و حسابش را می‌رسم. «لارصدَنهُ فاذا صارفیها اقتحمت علیه بسیفی فخبّطته حتّیٰ اقتلهُ» با چوب یا با شمشیر به سرش می‌کوبم تا بکشمش، دقیقاً یک بحث تروریستی. حضرت فرمود: یا ابی الصباح هذاالفتک. ای ابا صباح این که گفتی فتک است، فتک را تذکر دادم فتک یعنی ترور. و قد نهیٰ رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله وسلّم عن الفتک، پیامبر از فتک نهی فرمود. یا ابی الصباح ان الاسلام قیدالفتک. اسلام فتک را به زنجیر کشیده، تو از وقتی مسلمان شدی، یعنی آئین جوانمردی را پذیرفتی، کسی را ناجوانمردانه نمی‌کشی یعنی کسی را مظلومانه نمی‌کشی، اگر کسی را خواستی بکشی، آن که دین اجازه داده، آنکه ضوابط شرعی به تو اجازه داده است. علناً و جوانمردانه به قتل می‌رسانی. «ان الاسلام قیدالفتک» اسلام ترور و کشتن پنهانی را ممنوع کرده است.

اما حدیث سوم، از شرایط آخر الزمان برای شما بگویم ، امشب شب قدر است شبی است که نامه اعمال تک تک ما خدمت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف عرضه می‌شود. راوی می‌گوید که بنده از شرایط ظهور پرسیدم، کی امام زمان ظهور می‌فرمایند؟ چند موردش را اشاره می‌کنم: «فمتیٰ یکونُ ذلک»، این حدیث[1] حدیث قدسی است پیامبر می‌فرماید وقتی در معراج بودم مواردی را دیدم، بعد گفتم این چیست؟ گفتند اینها آخرالزمان است. پرسیدم کی این اتفاق می‌افتد؟ «الهی فمتیٰ یکون ذلک»، کی این آخرالزمان اتفاق می‌افتد؟ «فاوحیٰ اِلیّ عزّ وجل یکون ذلک، اذاٰ رُفع العلم و ظهرالجهل». آخرالزمان وقتی است که علم برداشته شود، یعنی در جامعه علم حاکم نباشد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام از یک جامعه منحط را وقتی می‌خواهند توضیح بدهند می‌فرمایند «بارضٍ عالمُها مُلجَم و جُاهِلُها مُکرَم»[2]، بر دهان عالمش لجام زده باشند که سخن نگو، محصور باش، و جاهلش امکان عمل برایش فراهم شده باشد و «اذا رفع العلم وظهرالجهل و کثرالقراء»، از جمله علائم آخرالزمان قاریها زیاد می‌شوند، فراوان تا دلت بخواهد قرائت ***قرآن*** می‌شود، اما «و قَلّ العمل»، اما از عمل به ***قرآن*** خبری نیست. «و کثر الفتک»، یکی از علائم آخرالزمان طبق این روایت: ترور زیاد

---

۱. ***بحارالانوار***، ج ۵۱، ص ۷۰، روایت ۱۱، باب ۱. ۲. ***نهج‌البلاغه***، خطبه دوم.

می‌شود وکثرالفتک، که یکی از ویژگیهای آن زمان این است که کشتن غیلتاً، کشتن پنهانی، زیاد می‌شود و «قل الفقهاء الهادون»، فقهای هدایتگر تعدادشان کم می‌شود. «و کثرالفقهاء الضلالة الخَوَنة»، فقهاء گمراه خیانتکار زیاد می‌شوند. دیگر موارد: مساجد را زینت می‌کنند، مصحف‌ها ***قرآن*** را با جلدهای خیلی قشنگ درست می‌کنند، نهی از معروف می‌کنند، امر به منکر می‌کنند، الی آخر، پس از علائم آخرالزمان کثرت فتک و ترور است.

امشب خوش دارم نامی هم از فاطمه زهرا سلام‌الله علیها ببرم. دعائی است از ام الائمه فاطمه زهرا سلام‌الله علیها: «اللهم اکفنی حسد الحاسدین و بغی الباغین و کیدالکائدین و مکرالماکرین و حیلةالمحتالین و غیلةالمغتالین وظلم الظالمین»[1]، خدایا به تو پناه می‌برم از حسد حسودرزان، از مکر مکاران، از کید کیدورزان، از حیله حیله‌گران، از غیلهٔ اغتیال‌گران، و از ظلم ظالمان. غیله یعنی فتک، یعنی قتل پنهانی و ناجوانمردانه و مزوّرانه.

اما شاه بیت سخن من در مورد فتک: نمی‌خواهم روضه بخوانم اما این قصه، قصهٔ یاد سیدالشهداء در همچو شبی است. شما قصهٔ مسلم‌بن عقیل را همگی به گوش جان شنیده‌اید. یادتان هست مسلم سفیر سیدالشهداء علیه‌السلام، زودتر از همه به کوفه آمد تا کوفیانی را که برای امام نامه نوشته بودند آماده پذیرش رکاب حضرت بکند. شریک‌بن اعور از دوستان سیدالشهداء بیمار بود، بزرگ کوفه هم بود. عبیدالله بن زیاد که تازه به شهر آمده بود قرار بود به عیادت شریک‌بن اعور بیاید، در خانه هانی‌بن عروه، هانی‌بن‌عروه هم از شیعیان اهل بیت و از دوستداران سیدالشهدا(ع) بود. شریک‌بن اعور به مسلم‌بن عقیل که بَطَل و پهلوانی بسیار جنگ آور بود پیشنهاد کرد، گفت که تو پشت پرده قایم می‌شوی، وقتی که عبیدالله پیش من آمد و فضا آماده بود، من می‌گویم که اسقنی بشربة من الماء، یک لیوان آب برای من بیاور، این رمز بین من و تو، و تو باشمشیر آهیخته حمله می‌کنی و کار این جرثومه فساد یعنی عبیدالله بن‌زیاد را یکسره می‌کنی، قول و قرارشان را گذاشتند و جناب مسلم‌بن عقیل پشت پرده خانه هانیّ‌بن عروه، جایی که شریک‌بن اعور بیمار بود پنهان شد. عبیدالله‌بن زیاد آمد. می‌دانید که باعث و بانی فجایع بعد از یزیدبن معاویه همین عبیدالله بن زیاد است. و اگر آنجا از بین می‌رفت چه‌بسا قصه کربلا اتفاق نمی‌افتاد. اما در آن زمان عبیدالله این کارها را مرتکب شده بود یا نه؟ هنوز نکرده بود.

قصهٔ کربلا قصهٔ جنگ ارزش و ضد ارزش است. خواهران و برادران! ما مسلمانیم و به این ارزشها افتخار می‌کنیم. قبل از انقلاب دعوای ما با مارکسیستها سراین بود که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. برای رسیدن به هدف مقدس وسیله مباح باید استخدام بکنی، با هر وسیله‌ای نمی‌توانی به هدف مقدس برسی. حالا ببینید جناب مسلم چه می‌کند که این در تاریخ می‌ماند. عبیدالله وارد می‌شود شروع می‌کند، به احوالپرسی شریک‌بن اعور زیر لب می‌گوید اسقنی بشربة من الماء. خبری

---

۱. *نهج‌البلاغه*، خطبه دوم.

نمی‌شود. دوباره بلندتر می‌گوید اسقنی. خبری نمی‌شود. بار سوم فریاد می‌زند و شعری هم می‌خواند، کانه پیغام می‌دهد که چرا نمی‌آئی صید از قفس می‌پرد. عبیدالله متوجه می‌شود و زود از خانه بیرون می‌رود. شریک پرده را کنار می‌زند می‌گوید ای مسلم چرا تو به قول و قراری که گذاشته بودیم عمل نکردی؟ مسلم می‌گوید به دو دلیل: یک دلیل این که خانه خانه هانی بود، هانی یا زن هانی بمن اجازه نداد. این را بعضی تواریخ نوشتند.

اما دلیل دوّم مورد نظر من است: به‌یاد آوردم که حبیبم رسول خدا صلوات‌الله علیه فرمودند: «الایمان قیّدالفتک، المؤمنُ لایفتک.» ایمان ترور را به زنجیر کشیده، نمی‌توانی مؤمن باشی و ترور بکنی. مؤمن ترور نمی‌کند. یادم آمد شمشیرم پایین آمد. هانی با این که خودش مخالف بوده، چون اگر در خانه او خون ریخته می‌شد مشکلات برایش ایجاد می‌شد، با همه اینها می‌گوید: ولی اگر ریخته بودی چه می‌شد! جرثومه فساد از دامن گیتی پاک می‌شد. این قصه برای ما ماند که «الایمانُ قیّدالفَتک.» من در تواریخ تفحّص کردم، در ***مقتل ابی مخنف***، قدیمی‌ترین و معتبرترین مقتل سیدالشهدا نقل کرده است. ***تاریخ طبری*** این را به نقل از ابی‌مخنف ذکر کرده. سید مرتضی رضوان الله علیه از متکلمین و فقهای بزرگ ما این مطلب را در ***تنزیه الانبیاء*** آورده. جناب سیدرضی شارح ***نهج‌البلاغه*** این مطلب را در ***المجازات النبویة*** ذکر کرده و گفته است این روایت نبوی به‌عنوان ضرب‌المثل هم ذکر شده است، در اکثر کتابهای تاریخ ما این جمله یا از پیامبر(ص) یا از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده که «الایمان قیّدالفتک، المؤمن لایَفتِک.» این بخش سخنم را با این جمله تمام می‌کنم که در اسلام و تشیّع ترور جایی ندارد، و اگر کسی جز این نظر بدهد باید بتواند در مرئیٰ و منظر فقها این مطلب را اثبات بکند.

جمله‌ای هم از امیرالمؤمنین ذکر بکنم«انّااهل بیت النبوه نُکره الغدر، ایهاالناس لولا کراهیة الغدر لکنت من ادهی الناس»[1]، مردم ما اهل بیت پیامبری هستیم که غدر و فریب و نیرنگ را جز در میدان جنگ مکروه می‌شماریم: اگر قرار بود علی مکر بورزد و این روشها را پیاده بکند، علی زیرکترین مردم بود. قطعاً این روش‌ها را می‌شناخت. اما پیامبر این روش‌ها را ممنوع کرد. این که «یاعلی» می‌گوییم به‌خاطر این مردانگی و آقایی و بزرگواری این بزرگان است.

اگر فردی چنین کرد با او چه باید کرد؟ دین در این زمینه چه می‌گوید؟ اگر فردی آمد و فتک مرتکب شد، کسانی را به غیله و اغتیال کشت، و احیاناً خدای ناکرده اگر در زمره مأمورین حکومت بود، دین در باره‌اش چه می‌گوید؟ از خود در این زمینه کلمه‌ای نمی‌گویم و مجازاتی که علی علیه السلام برای چنین افرادی پیش‌بینی کرده برای شما عیناً نقل می‌کنم و توصیه می‌کنم شیعه علی باشی اما ***نهج‌البلاغه*** نخوانده باشی یا حداقل نامه امیرالمؤمنین به مالک اشتر نخوانده باشی، انصافاً کم لطفی است. دقت بکنید: «ثم انظر فی امور عمّالک فاستعملهم اختبارا و لا تُولّهم محاباة و أثَرة»، وقتی

---

۱. ***نهج‌البلاغه***، نامه ۵۳.

می‌خواهی کسی را به کاری بگماری اول آزمایشش بکن، خودسر و با میل و درخواست او و یک‌باره فردی را به کاری نصب مکن. «فانهما جماع من شعب الجور والخیانه» اگر این‌گونه نصب کردی، به خیانت و ستم منجر می‌شود. «ثم تفقّد اعمالهم»، یا مالک بررسی کن، بازرسی کن، نظارت کن بر کار کارگزارانت و مأمورانت. «وابعث العیون من اهل الصدق و الوفاء علیهم». بر اینها بازرس بگمار. عیون یعنی چشمها، بازرس. بازرس پنهانی بفرست که امیرالمؤمنین(ع) هرجا نسبت به مردم است می‌گوید عفو کن در بگذر، هرجا نسبت به مأمور حکومتی است، اینجا بحث تشدید مجازات مطرح می‌کند. نسبت به مردم بسیار رحمان و رحیم، اما نسبت به کارگزاران حکومتی اگر پایش را کج گذاشت، امام بشدت مجازات و برخورد می‌کند. از بازرسانی که کاملاً به صداقتشان و وفاداریشان اطمینان داری بگمار که مأمورینت را پنهانی بپایند. نه مردم را، مأمورینت را. «فان تعاهدک فی السر لامورهم حدوة لهم علیٰ استعمال الامانه والرفق بالرعیه»، جمله‌ای است که باید با آب طلا بنویسمش. این که پنهانی بازرس بگماری بر امور مأموران دولتیت باعث می‌شود، حدوة یعنی وادارکردن، باعث می‌شود که وادار کند آنها را «علی استعمال الامانه والرفق بالرعیه»، حضرت نگران دو چیز است. ماکجائیم و علی کجاست؟ می‌گوید می‌خواهم ببینم این مأمورین من امانتدار هستند یا نه؟ مردم دست اینها امانتند، امانتدار هستند یا نه؟ دومش «الرفق بالرعیه»، با مردم مدارا می‌کنند یا نه؟ علی نگران مدارای مأموران حکومتی با مردم است، نگران امانت داریشان است. برو بازرسی کن ببین این دو کار امانتداری و مدارا صورت می‌گیرد یانه؟ «و تحفظ من الاعوان فان احدمنهم بسط یده الیٰ خیانه اجتمعت بها علیه عندک اخبارُ عیونک اکتفیت بذلک شاهداً»، اگر بازرسان تو خبر دادند مأموری از مأموران خیانت کرده است، در این صورت: «اکتفیت بذلک شاهداً»، یک شاهد کفایت می‌کند لازم نیست مثل امور دیگر شرعی، بیّنه با تعدادش در بعضی موارد دوتا در بعضی موارد چهارتا آنچنان که در فقه آمده باشد، «اکتفیت بذلک شاهداً» آن مسائل متعلق به آدم عادی است، این مورد مال مأمورین حکومتی است که مردم به‌دستش امانت سپرده شدند. همین‌که بازرس تو خبر داد که اینها خیانت کردند کفایت می‌کند. «فبسطت علیه العقوبة فی بدنه» اگر دیدی مأموری از مأمورین تو خیانت کرد، این امور را نسبت به او انجام ده، و ما منتظریم این عقوبت‌های شرعی را ببینیم. دقت بکنید در روایات معتبر داریم اگر حدی واجب الاجرا باشد و آن حد اجرا نشود، در روایت است که آسمان چهل روز حداقل از باریدن خواهد ایستاد. و وقتی که این حد جاری شود تطهیر زمین صورت می‌گیرد. و حالا حضرت می‌فرماید حتماً با مأمور خیانتکار، باید به شکل فیزیکی برخورد بکنید. می‌فرماید «فبسطت علیه العقوبة فی بدنه»، باید با او مجازات بدنی بکنید. «واخذته بما اصاب من عمله»، هرچیزی که گرفته برمی‌گردانیم. «ثم نصبته بمقام المذلة»، در جامعه ذلیلش می‌کنی، «نصبته بمقام‌المذلة»، یعنی کاری می‌کنی که دیگر سر نتواند بلند کند در جامعه، ذلیل باید بشود. فردی که در امانت عمومی خیانت کرده است او باید در مقام مذلّت بنشیند وگرنه در خط علی نخواهیم بود. «و وسمتهُ بالخیانة»، وسم یعنی داغ زدن، نه این که داغش بزنیم یعنی با خیانت

علامت‌گذاریش می‌کنی. هرجا رفت می‌گوییم این خائن است. خائن کسی است که در جان و مال و ناموس مردم خیانت کرده است. «وسمته بالخیانه و قلّدته عارالتهمة»، و به گردنش می‌نهی طوق بدنامی، تهمت، بدی، زشتی و سوء. این مجازاتی است که حضرت برای خائن در امور حکومتی پیش‌بینی کرده است. یعنی بحث ذلت، بحث علامت‌گذاری، به زبان امروزی باید علناً آنها را به مردم معرفی بکنی و در جامعه خوار و ذلیلشان بکنی، غیر از مجازاتهائی که به‌واسطه تک تک گناهانشان شامل حالشان می‌شود.

آخرین سخن من، امام علی(ع) در نامه شصتم ***نهج‌البلاغه*** دستورالعملی دارد که این را پیشنهاد می‌کنم در شبی که متعلق به علی است به عنوان خواست عاجل همه ما مطرح شود، سپاهیان علی(ع) از شهری می‌گذشتند. حضرت نامه‌ای می‌نویسد به عمّال خودش، به عاملین صدقات در مورد این سپاهیان. به آنها ذکر می‌کند، تصریح می‌کند که من به سپاهیانم گفتم که به مردم اجحاف نکنید، به مردم دست درازی نکنید. اما اگر خدای ناکرده فردی از افراد من به‌نحوه‌ای تعرض کرد بلافاصله با او برخورد کنید. منتهی از حد هم نگذرانید. بعد می‌فرماید: «وانا بین اظهرالجیش» من در بین لشگرم «فادفعوا الیّ مظالمکم»[1] هر شکایتی از لشگر من، از مأموران من داشتید به من گزارش کنید. این دیوان مظالم چقدر مناسب است که در هر حکومت دینی هرکسی که از مأموران امنیتی، نظامی و انتظامی، و هرکسی که به نحوی از انحاء با امنیت مردم سروکار دارد و مردم احیاناً از او شکایتی دارند به آن مراجعه کنند، مسئولین محترم امر موردی را پیش‌بینی کنند که همه اینها بگوششان برسد و خدای ناکرده در جامعه شاهد تکرار این گونه مسائل و فجایع نباشیم، یعنی همان روشی که امیرالمؤمنین(ع) پیشنهاد کرد: به من مظالم را گزارش بکنید. صندوقی گذاشته شود هرکسی که احیاناً تاکنون از این نهاد امنیتی یا از آن نهاد نظامی و انتظامی یا از آن نهاد قضایی شکایتی دارد، اجحافی به او شده است، مأمورین خودسر یا متجاسر و نادانِ، یا جاهلِ کج‌اندیش حقوق او را زیر پا گذاشته گزارش بکنید تا به‌وسیله قضات صالح بررسی شود و به‌طور کلی شاهد یک جامعه سالم و امن باشیم. آیا فکر می‌کنید که فرمایش امیرالمؤمنین جز این می‌گوید؟ نامه ۶۰ ***نهج‌البلاغه*** بحث دیوان مظالم است، پیشنهادی است که علی(ع) برای زمان خودش عمل کرده و فکر می‌کنم ما هم موظفیم به شیوه و طریقه امیرالمؤمنین عمل کنیم.

خوب، بحث من به درازا کشید، خلاصه کنم بحثم را، خلاصهٔ سخن من این بود که یکی از موانع اجابت دعا مسئله تضییع حقوق مردم است، یکی از حقوق مردم بحث حق حیات و حق امنیت است. ذکر کردیم که دین این مسئله را به رسمیت شناخته است، و فتک، ترور، قتل به غیلة و مانند آن شرعاً حرام شمرده شده است، و کسی حق ندارد به این امور به عنوان دین دست بیازد. روایات معتبری را خدمت شما خواندیم. در این شب مبارک توفیق مباحثه‌ای علمی نصیب شد چند دعا می‌کنم و

---

۱. ***نهج‌البلاغه***، نامه ۶۰.

قسمت بحث خاتمه می‌دهم. و اگر احیاناً ابهامی در عرایضم بود در سؤالات منتظر خواهم بود.
خدایا تو را به عظمت این شب قدر قسم می‌دهیم تا ما را نبخشیده‌ای از این دنیا مبر.
خدایا به ما بصیرت در امر دین عنایت بفرما.
خدایا انس با ***قرآن کریم*** را شامل حال همه بفرما.
خدایا بیش از این ما را با تعالیم اهل بیت آشنا بفرما.
خدایا دلهای ما را منوّر به نور ***قرآن*** و عترت بفرما.
خدایا پدر و مادر ما را از ما راضی بگردان.
خدایا به ما توفیق بده که بتوانیم حقوق شهدا و ذوی‌الحقوق را رعایت کنیم.
خدایا روح امام راحل عالی است متعالی بفرما.
خدایا به همهٔ مسئولین جمهوری اسلامی توفیق عمل دقیق به وظایف شرعی عنایت بفرما.
خدایا به توفیق علمای اعلام، فقهای عظام و مراجع مکرّم بیفزا.
خدایا به همه ما توفیق بده که حقوق دینیمان را بیش از اینها رعایت بکنیم.
بالنبی و آله

سؤال و جواب

● شرایط احراز ولایت فقیه چیست؟ وکالت فقیه کدام است؟

○ بحث حکومت دینی از مباحثی است که در بین علمای ما آرای مختلفی در آن عرضه شده است. یکی از آرای مطرح در این زمینه قول به ولایت فقیه است. مراد از ولایت فقیه یعنی این‌که مردم در حوزه امور عمومی بدون اذن قبلی یا اجازه بعدی ولی‌فقیه مجاز به تصرف نیستند. وقتی می‌توانند در امور عمومی تصرف کنند که یا قبلاً اذن گرفته باشند یا این‌که بعداً کسب اجازه کنند. چراکه حوزه عمومی را ملک خدا و بعد منتقل به نایبش یعنی فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت می‌دانند. این می‌شود قول به ولایت شرعی فقیه بر مردم که برخی از فقهای عظام به این مسئله قائل هستند.

نظر دیگری هم در این زمینه اخیراً عرضه شده این‌که حوزه امور عمومی ملک خداداد مردم است، یعنی همچنانکه در اصل ۵۶ قانون اساسی آمده، حاکمیت در جهان و انسان از آن خداوند است و خداوند این حاکمیت را به انسان داده است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق خداداد را از انسان سلب کند. اگر فقیه هم در این حوزه عمومی تصرف می‌کند به نمایندگی و نیابت از جانب مردم است تصرف می‌کند این خلاصه ساده بحث وکالت فقیه یا نیابت فقیه یا نیابت رهبر از جانب مردم است.

فرق این دو مبنا این است که در مبنای اول در غیر حوزه الزامیات شرعی واجبات و محرمات به کنار، یعنی در حوزه مباحات، این مردمند که باید رضای ولی فقیه را تأمین کنند، مردم می‌باید خود را با او هماهنگ کنند. اما در مبنای دوم در غیر الزامیات شرعی، یعنی در حوزه مباحات یا منطقه‌الفراغ، این رهبر و مسئولین حکومت هستند که باید رضایت مردم را تأمین کنند و به رأی و جهتی که مردم

در حوزه مباحات تعیین کردند تن بدهند. این تفاوتی است که بین این دو مبنا مشاهده می‌شود هردو هم قائلانی دارند.

● با توجه به سخنان جنابعالی ترور حسنعلی منصور را چگونه می‌توان توجیه نمود؟

○ بحث ترور در زمان استقرار حکومت دینی با زمان عدم استقرار حکومت دینی متفاوت است. اجرای اعدام قبل از استقرار حکومت عادلانه و قانونی نیازمند اذن مستقیم از مرجع اعلم وقت به‌عنوان حاکم شرع است. صدور چنین اجازه‌ای مستلزم تشکیل دادگاه توسط حاکم جامع‌الشرائط و درنظرگرفتن تمام زوایای شرعی مسئله است. تا آنجا که من اطلاع دارم حضرت آیت‌الله‌العظمی بروجردی رضوان‌الله تعالی علیه با عمل فدائیان اسلام به‌طور کلی موافق نبودند. این را مرحوم آقای مطهری هم در «خدمات و مزایای آیت‌الله بروجردی» نوشته است. مرحوم امام خمینی نیز حاضر نشد چنین اجازه‌ای بدهد. این گروه چه بسا از مرجع دیگری اذن گرفته باشند. اگر اذن گرفتند به لحاظ شرعی مسئله به پای همان کسی است که به آنها اذن داده است، هرچند الان در مقام بحث تاریخی نیستم. با این حال ترور منصور را چه از حیث فقهی چه از حیث حقوقی قابل ارزیابی، بررسی و نقد می‌دانم، امیدوارم فضای چنین بحثی فراهم شود. در زمان حکومت اسلامی صرفاً در زمان جنگ یا این که یک گروهی مسلحانه علیه حکومت اسلامی وارد جنگ شده باشند، و چون آنها به ما اعلام جنگ دادند فی‌الواقع اقدام متقابل ما هم در حکم جنگ محسوب می‌شود، واضح است که در زمان استقرار حکومت عادلانه و حق هرگز نمی‌توان بدون حکم دادگاه صالحهٔ علنی و با امکان دفاع متهم، فردی را اعدام کرد، بویژه دربارهٔ شهروندانی که در پناه حکومت زندگی می‌کنند. صدور حکم اعدام آن هم بصورت پنهانی، از سوی افراد فاقد صلاحیت قانونی، و اجرای حکم ترور مطلقاً در زمان استقرار حکومت دینی نسبت به شهروندان ممنوع و حرام است و تمسک به چنین روشهایی ملازم نفی مشروعیت و اقتدار حکومت قانونی است. ضمناً بحث مستوفی دربارهٔ این مسئله منوط به روشن شدن بعضی از نقاط تاریک تاریخی هم هست.

● آیا مطلق بودن ولایت فقط شامل خدا، رسول(ص) و امامان (ع) می‌باشد یا فقیه جامع الشرایط نیز این مطلق بودن را دارا می‌باشد.

○ بسته به این است که ما مطلقه را چگونه معنی بکنیم. مطلقه به یک معنی فقط مختص ذات باریتعالی است ولاغیر. فعال مایشاء اوست «لایُسئل عمّا یفعل»[1] فقط اوست، لاغیر. حتی پیامبر(ص) و ائمه هم از چنین اطلاق اختیاراتی برخوردار نیستند. این به یک معنی، در این مورد حتی مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایه در حاشیه‌اش بر **مکاسب** به همین معنای از اطلاق ولایت اشاره کرده و قائل شده که من چنین ولایت مطلقه‌ای برای ائمه هم قائل نیستم، چه رسد برای فقها. حکمی که از جانب حاکم براین اساس صادر می‌شود فقط مبتنی بر اضطرار و حرج و ضرر و

---

۱. سوره انبیاء، آیه ۲۳.

امثالهم نیست، بلکه با مصلحت هم امکان صدور حکم هست. بنابراین ولایت مطلقه یعنی غیر مقید به احکام شرعی اولیه و ثانوی، منتهی برای رسیدن به اهداف دینی، یعنی بالاخره باز فقیه مقیّد به دین است، می‌خواهد به هدف دین جامهٔ عمل بپوشاند منتهی بعد از حضرت امام یک مطلبی مطرح شد که استناد آن به حضرت امام دشوار است. و آن مسئله این است که آیا این اطلاق ولایت که بعضی آن را عدم تقید به امور حسبیه معنی می‌کنند و ما عدم تقید به امور احکام اولیه و ثانوی معنی کردیم، آیا عدم تقید به قانون را هم لازم دارد یا ندارد؟ یعنی وقتی می‌گویند ولایت مطلقه یعنی غیر مقید به قانون بویژه مافوق قانون اساسی؟

من ابا دارم که این را به امام نسبت بدهم، چون در سال ۶۷ نمایندگان خدمتشان نامه‌ای نوشتند که این مواردی که الان انجام شده خلاف قانون است، چه می‌فرمائید؟ حضرت امام سرکوب نکردند، برخورد هم نکردند، نوشتند از تذکر شما نمایندگان متشکرم، اگر اتفاقی افتاده ضرورت زمان جنگ بوده از این به بعد بنا داریم که بر مبنای قانون عمل بکنیم. اگر این را در نظر بگیریم یعنی امام خود را مقید به قانون می‌دانسته، اگر این برداشت صحیح باشد در این صورت ولایت مطلقه هرگز به معنای مقام فوق قانون آن چنان که احیاناً بعضی در این دهه معنا کرده‌اند نخواهد بود. لذا وقتی بحث مطلقه می‌شود، این را در نظر داشته باشیم که آیا منظور عدم تقید به قانون است یا عدم تقید به احکام اولی و ثانوی، یا عدم تقید به امور حسبیه؟ هرکدام از این برداشتها قائلی دارد. بعضی از فقهای عالیقدر قائل هستند که فقیه مقید به قانون اساسی (شرط ضمن عقد زمان بیعت) است و خارج از قانون هیچ اختیاری ندارد.

● **جنابعالی از شاگردان محقق مرجع مجاهد حضرت آیت‌الله منتظری می‌باشید و نسبت به ایشان شناخت نسبی دارید. ما شاهد بوده‌ایم که عده‌ای به فقیه عالیقدر اتهامات و تهمت‌های ناروائی وارد می‌کنند. لطفاً برای رفع ابهام پیرامون شخصیت ایشان توضیح فرمائید.**

○ بله من افتخار تلمذ خدمت فقیه عالیقدر را داشتم و به این مسئله مفتخرم و در توان خود عشری از اعشار حق استاد را تذکر داده‌ام. اکرام عالم در جامعه جزو مسلمات دینی است، آن هم عالمی که عمر، جوانی و جوان خودش را در راه انقلاب داده باشد. من هرگز فراموش نمی‌کنم وقتی که قبل از انقلاب می‌شنیدیم که مرحوم شهید محمد منتظری را در جلو چشمان پدرش روی صندلی آهنی گذاشته بودند و زیر آن اجاق گاز روشن کرده بودند و بوی کباب‌شده پای مرحوم محمد به مشام پدرش می‌رسید که کلمه‌ای بگوید و ایشان مقاومت می‌کردند. این پایمردی‌ها به این سادگی از ذهنیت جامعه ما قابل حذف نیست. حضرت استاد از شخصیت‌های اصلی انقلاب هستند و هر بار هم سخنی فرموده‌اند دلسوزانه و برای کیان انقلاب و حفظ نظام بوده است. حضرت امام رضوان‌الله‌علیه در آخرین و مستندترین نامه‌شان درباره ایشان تذکر دادند که «حوزه و نظام از ایشان گرمی بگیرد». قطعاً اختلاف نظرهایی در این زمینه مشاهده می‌شود. این اختلاف نظرها علمی است. مسائلی که اخیراً پیش آمد هر فرد منصفی را به تأمل وامی‌دارد که چرا به تذکرات و انتقادات این

بزرگوار عنایت کافی مبذول نشد؟ انتقاداتی که به بعضی از نهادها و دستگاهها (از قبیل وزارت اطلاعات، دادگاه ویژهٔ روحانیت، سپاه، بسیج و مجموعهٔ مدیریت کلان کشور) ذکر می‌کردند کمتر شنیده می‌شد. آیا اگر از همان آغاز به این تذکرات گوش داده شده بود ما باز شاهد این بلیه‌ای که آبروی نظام در دنیا رفت بودیم؟ انشاءالله با سرپنجه تدبیر مسئولین آب رفته به جوی بازگردد. آیا امکان نداشت که زودتر از این با این انحرافات و کج‌روی‌ها برخورد بشود؟ در مجموع آنچه که ما از ایشان مشاهده کردیم همواره دلسوزی و تذکراتی از سر شفقت بوده است. تذکراتی از قبیل احتیاط جدی در استقراض خارجی، یا رعایت ضوابط شرعی در روابط دولت با مردم و پافشاری در آزادی و حقوق مشروع مردم دربارهٔ مواضع و تذکرات معظم‌له هربار می‌باید چندسال بگذرد تا جامعه به حقانیت ایشان در مواضع اتخاذشده برسد. به‌عنوان نمونه تذکراتی در مورد بعضی دادگاههای ویژه دادند که اینها را در چهارچوب قانون اساسی و تحت ضوابط قوه قضاییه در بیاورید تا امنیت، جان و مال و ناموس مردم و روحانیون با ضوابط دقیق شرعی رعایت بشود. این موارد تذکرات ایشان در مرئیٰ و منظر مردم و تاریخ است، خدا هم به همه گفته ها و کرده‌های ما شاهد است. این که اشاره کردم که «بارض عالمها ملجم و جاهلها مکرم» نباید بگونه‌ای باشد که کسی که این گونه برای انقلاب زحمت کشیده، مبانی نظری جمهوری اسلامی بعد از حضرت امام مرهون مجاهدت‌های علمی او هست، در بحث جمهوری اسلامی به مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی مراجعه بکنند و ببینند که چه دقت‌هایی و ظرافت‌هایی ایشان به کار برده. اگر امروز ما می‌توانیم از کیان نظام از حیث نظری دفاع کنیم ازجمله مرهون زحمات ایشان است. اگر اختلاف سلیقه است اینها با گفت‌وگو هم قابل حل است. وقتی که گفت‌وگوی تمدن‌ها مطرح می‌شود چرا گفت‌وگوی مرجعیت و حاکمیت مطرح نشود؟ آیا چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است؟ این گفت‌وگو را از داخل شروع بکنیم. آیا میسر نیست که مرجعیت صالح ما و حاکمیت جامعه ما با هم بنشینند و گفت‌وگو کنند؟ این حصرها و این تضییقات برداشته شود و مردم شاهد باشند که علمایشان، مراجعشان، و افراد مورد اعتمادشان آزادانه توان سخن گفتن را داشته باشند. اگر ما از انتقاد علماء و مراجع جلوگیری بکنیم، مطمئن باشید که مشکلات فراوانی در جامعه شاهدش خواهیم بود.

● چرا در مورد صدور حکم غیر علنی در باب قتل‌های مشکوک اخیر مبهم صحبت می‌کنید؟ اگر حقیقت را سراغ دارید، واضح بگویید و سعی کنید از ایجاد شک و تردید و اشاره جناحی بپرهیزید.

○ اطلاعیه‌ای که وزارت اطلاعات منتشر کرد مطلب را به صراحت ذکر کرده است. بالاخره این را هیچکس نمی‌تواند کتمان کند. متأسفانه و سوگوارانه برخی از مأمورین وزارت مسئول این قتلها شمرده شدند که وزارت اطلاعات آنها را «مأمورین خودسر، متجاسر و کج اندیش» ذکر کرده بود. ما در همان محدوده‌ای که در اطلاعیه رسمی آمده بود بحث کردیم. این که این مأموران متجاسر کج اندیش خودسر آلت دست اجنبی بوده‌اند یا احیاناً به شکل داخلی به چنین عمل شنیعی دست زده‌اند، در اصل مسئله تفاوتی نمی‌کند. بالاخره این مسئله در کشور و توسط مأمور امنیتی ایرانی صورت

گرفته است. ببینید چه فضایی ایجاد شده است که افرادی به این نتیجه می‌رسند که شهروند بی‌دفاع را به این شکل فجیع می‌توان کشت؟ به زمینه‌های فرهنگی چنین فاجعه‌ای توجه کنید. اگر تماماً از تریبون‌های جامعه طبل خشونت بکوبند، روزنامه‌ها قساوت و عصبیّت را تبلیغ بکنند، صدا و سیما برنامه «هویت» بسازد، گر حکم شود که مست گیرند... دقت بکنید از وقتی که چنین برنامه‌هایی ساخته شد، و هر دگراندیشی مهدورالدم معرفی شد، در مجلات و روزنامه‌ها برای دگراندیشان رسماً خط و نشان کشیده شد و مدعی‌العموم و دادستان کل با اینها برخورد نکرد، حاصلش این می‌شود که یا چند نفر بنشینند، خودشان عقل ناقصشان را روی هم بگذارند، و به چنین نتیجه‌ای برسند یا این‌که در صورتی که اثبات شد، عامل دست اجنبی شوند. اصل مسئله که قابل انکار نیست. همان چیزی است که وزارت اطلاعات می‌گوید ما بیش از این نه به کسی نسبت دادیم، نه در موردی سخن گفتیم اما جا دارد بگوییم مأمور امنیتی ما را که نمی‌توانیم با مأمور امنیتی کشورهایی که حکومت دینی ندارند مقایسه بکنیم. ما خودمان را با علی علیه السلام مقایسه کردیم، قرار بود جا پای علی علیه‌السلام بگذاریم. لذا اگر خدشه‌ای اینجا می‌بینیم می‌گوییم چرا ضوابط دینی کمتر مورد توجه قرار گرفته است؟ می‌خواهد اجنبی چنین دستوری صادر کرده باشد می‌خواهد داخلی چنین حکم و فتوایی داده باشد. آیا در اصل مسئله که جامعه ما تحت یک اندیشه بیمار خشن قرار گرفته است و این نتایج را به بار آورده است تفاوتی می‌گذارد؟ عزیزان، باور کنیم که با یک فاجعهٔ ملی مواجهیم. رحمت دینی کجا و قساوت و خشونت آشکار قدرت کجا؟

والسلام

دین، مدارا و خشونت[1]

اشاره: تأمل درباره ریشه‌ها، ابعاد و پیامدهای گسترش خشونت در جامعه، اکنون بیش از پیش ضرورت یافته است. از همین رو، کیان پرسشهای زیر را با آقایان محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور درمیان گذاشت:

۱. کدام مبانی معرفتی زمینه‌ساز اعمال خشونت دینی است؟

۲. کدام ساختارهای سیاسی مولد خشونت هستند؟ آیا ساخت قدرت سیاسی در یک جامعه می‌تواند در شکل‌گیری و رواج قرائت‌های خشونت‌گرا از دین تأثیر بگذارد؟

۳. خشونت‌گرایی دینی تا چه حد ناشی از گوهر دین است؟

۴. قرائت‌های کلامی، فقهی و عرفانی از اسلام چه نسبتی با خشونت و مدارای دینی دارند؟

۵. آیا اجتهاد در فروع و رفوکردن پارادایم سنتی می‌تواند بحرانهایی نظیر گسترش خشونت در جامعه دینی را مهار کند یا جز با اجتهاد در اصول و تغییر پارادایم نمی‌توان بر بحرانهای موجود فائق آمد؟

امیدواریم این میزگرد بر پاره‌ای از زوایای تاریک بحث پرتو افکند.

کیان

● **در این میزگرد به موضوع «دین، مدارا و خشونت» می‌پردازیم. در این بحث، منظور ما از «خشونت» آن نوع خشونتی است که به مثابهٔ یک روش برای نیل به اهدافی خاص اعمال می‌شود. اولین پرسش ما این است که کدام مبانی معرفتی، پشتوانهٔ خشونت‌ورزیدن، علی‌الخصوص در جوامع دینی هستند؟**

○ **مجتهد شبستری:** بحث خود را بر جوامع مسلمان متمرکز می‌کنم. متأسفانه در جوامع مسلمان شاهد خشونت، به معنایی که مطرح شد، هستیم. در این جوامع، قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است و قرار براین است که گروه‌ها و جمعیت‌ها مقاصد سیاسی و اجتماعی خود را از راه‌های مسالمت‌آمیز تعقیب کنند. لذا جای این پرسش باقی است که این خشونت‌ها مبتنی بر کدام مبادی نظری و عملی است.

نوشتن قانون اساسی برمبنای اعتراف به حقوق بشر؛ محدود و مقیدکردن قدرت و اموری از این

---

۱. **کیان**، شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.

دست، بر مبانی معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و دین‌شناسانهٔ خاص مبتنی است. در جوامع مسلمان، گرچه این گونه قانون اساسی نوشته شده است، بخشی از مردم این جوامع، به‌جای آن مبانی، به مبانی دیگری اعتقاد دارند. ظاهراً این امر یکی از ریشه‌های اصلی خشونت در جوامع مسلمان است.

قانون اساسی دمکراتیک، مبتنی بر به رسمیت‌شناختن حقوق بشر و متکثردیدن حقیقت است؛ یعنی اعتقاد به این‌که انسان می‌تواند فلسفه‌های مختلفی داشته باشد و از جهان، انسان و ایمان تفسیرهای متفاوتی عرضه کند. اگر کسانی معتقد باشند که در عرصهٔ دین، سیاست، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، مجموعه‌ای از حقایق ابدی وجود دارد که تنها عده‌ای از آن آگاهند و همه انسان‌ها باید زندگی اجتماعی خود را گرچه با اجبار و الزام آشکار و ناآشکار با آنها تطبیق دهند (در تاریخ تفکر دینی مسلمانان معتزله همین حرف را می‌زدند و امروز نیز عده‌ای همین را می‌گویند)، چنین کسانی نمی‌توانند برای انسانها حقوق اساسی قائل باشند و براین مبنا قانون اساسی بنویسند.

ما انسان‌ها به صورت جمعی زندگی می‌کنیم و کثرت‌های موجود در عالم انسانی ایجاب می‌کند پایه و مبنایی برای زندگی اجتماعی مشترک خویش ایجاد کنیم، به نحوی که در این زندگی اجتماعی مشترک، افراد بتوانند آنچه را حقیقت و مصلحت می‌دانند، بازگو و طبق آن عمل کنند. قانون اساسی درواقع برای فراهم‌کردن چنین پایه و مبنایی نوشته می‌شود. این قبیل قانون اساسی‌ها بر مبانی معرفتی خاصی استوارند و ساختار اجتماعی ویژه‌ای را پدید می‌آورند. اگر آن مبانی معرفتی درنظر گرفته نشوند، قانون اساسی‌نویسی دمکراتیک معنای خود را از دست می‌دهد. در جوامع مسلمان، قانون اساسی را روشنفکران، اعم از دینی و غیردینی، نوشته‌اند. این روشنفکران، قانون‌های اساسی را غالباً براساس مبانی معرفتی جدید و با مراعات اصول دمکراسی نوشته‌اند. اما روشنفکران و اندیشمندان جوامع مسلمان با توده‌های مسلمان فاصله و بیگانگی داشته‌اند و مبانی معرفتی جدید در ذهن این توده‌ها رسوخ نداشته است. در جوامع مسلمان قانون اساسی نوشته شده و برای انسانها حقوق اساسی و آزادی در نظر گرفته شده است، اما در مقام عمل بسیاری از گروه‌های مسلمان مبانی معرفتی این قانون اساسی را نپذیرفته‌اند و همچنان به مبانی سنتی معرفتی اقتدارگرای خویش پایبند و معتقد مانده‌اند. در چهارچوب این مبانی سنتی، تکثر، حقوق بشر، آزادی‌های سیاسی ـ اجتماعی و آزادی دین پذیرفته شده نیست. بنابراین، نوعی ناهماهنگی میان آن مبانی معرفتی سنتی که هنوز در جوامع مسلمان مقبولیت گسترده‌ای دارد و این مبانی معرفتی جدید که پایه قانون‌های دمکراتیک است، وجود دارد. در میان روشنفکران دینی و غیردینی بحث‌هایی دربارهٔ این ناهماهنگی جریان دارد، اما این بحث‌ها هنوز میان توده‌های مسلمان نفوذ نکرده است. مباحث معرفتی هیچ‌گاه در سطحی که برای متفکران، فیلسوفان و متکلمان مطرح می‌شود، برای عامهٔ مردم طرح نمی‌شود، و اگر میان فرهنگ خواص و فرهنگ عوام نوعی تضاد وجود داشته باشد، موجب پدیدآمدن مشکلاتی می‌شود (متأسفانه در جوامع مسلمان این طور است). در کشورهای غربی، شکل ساده‌شدهٔ مبانی

معرفتی جدید از میان خواص به میان عوام آمده و عوام نیز از مفاهیمی نظیر حقوق بشر، تکثر و آزادی درکی ساده به‌دست آورده‌اند. اما این اتفاق در جوامع مسلمان نیفتاده و این ایده‌های جدید به میان توده‌های مسلمان راه نیافته است.

امروز در جوامعی که برمبنای قانون اساسی مدرن و دمکراتیک سازمان یافته‌اند، ساختارهای سیاسی و اجتماعی با مبانی معرفتی همان قانون اساسی هماهنگ شده‌اند. ولی در جوامع مسلمان، ساختارهای سیاسی که متناسب با مبانی سنتی شکل گرفته، همچنان باقی است و این امر یکی از سرچشمه‌های خشونت در جوامع مسلمان است.

در جوامع مسلمان، افراد و جماعاتی هستند که قانون اساسی و مبانی معرفتی آن و ارزش‌ها و ساختار سیاسی و اجتماعی منتج از آن (مثلاً جامعهٔ مدنی) را در تعارض با مبانی معرفتی و ساختار اجتماعی و سیاسی مقبول خود می‌بینند و چون نمی‌خواهند مبانی معرفتی خود را از دست دهند و خود را با شرایط جدید تطبیق دهند، طبیعتاً از جامعه‌ای دفاع می‌کنند که ساختار آن متناسب با مبانی معرفتی و ارزشهایشان باشد. ایمان، عقیده و تعصب و منافع هم پشتوانهٔ این دیدگاه می‌شود و درنهایت اظهار می‌کنند که همان ساختار سیاسی قرن‌های گذشته را می‌خواهند. این افراد و جماعات علی‌رغم تحولات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی این جوامع می‌خواهند به هر قیمت شده آن وضعیت پیشین را بازتولید کنند و چون آن وضعیت قابل بازتولید نیست، خشونت ایجاد می‌شود آن هم با پوشش دین و دینداری.

● **به نظر می‌رسد بسیاری از نواندیشان نیز در ایجاد و زمینه‌ساز خشونت در جامعهٔ دینی مؤثر بوده‌اند. برای مثال، می‌توان به روشنفکران متأثر از ایدئولوژی‌های چپ اشاره کرد که می‌کوشیدند با ایدئولوژیک‌کردن دین، آن را به عرصه‌های اجتماعی بازگردانند یا موقعیت دین را تثبیت کنند. در واقع آنها مروج ایدئولوژی‌های مدرنی بودند که برای اهداف خشونت‌آمیز استفاده شدند. یعنی در اردوی نواندیشان و نوگرایان هم گروه‌هایی را می‌بینیم که در کار تدارک نظری برای اعمال خشونت هستند، مثلاً گروه‌های فاشیستی و شبه‌فاشیستی. لذا می‌توان پرسید که آیا بروز خشونت را صرفاً ناشی از تعارض میان نواندیشها و سنت‌گرایان می‌دانید یا در اردوی نواندیشها هم قرائت‌های خاصی مطرح بوده که به خشونت در جامعه دامن می‌زده است؟**

○ **مجتهد شبستری:** به نکتهٔ خوبی اشاره شد. بخش اعظم خشونت‌هایی که در این جوامع وجود داشته و دارد از ناحیهٔ غیرنواندیش‌ها بوده، ولی بخشی از خشونت‌ها نیز با آرای پاره‌ای از نواندیشان دینی ارتباط دارد. این نواندیشان متأثر از ایدئولوژی‌های چپ بودند و می‌خواستند از دین یک ایدئولوژی سیاسی به‌وجود بیاورند. گروهی دیگر از نواندیشان تعلق خاطر به سنت دینی نداشتند و از دین صرفاً به‌عنوان ابزاری برای مبارزه بهره می‌بردند. پاره‌ای از کسانی که در جهان اسلام نواندیش دینی لقب گرفته‌اند، در ارزیابی دقیق، نباید در ردهٔ نواندیشان دینی قرار بگیرند. آنها بدون این‌که دغدغهٔ دینی داشته باشند، دین را به وسیله‌ای برای مبارزه تبدیل کردند. چنان‌که دسته‌ای دیگر

از نواندیشان دینی نیز در عین تظاهر به نواندیشی بیش از حد در اسارت سنت باقی ماندند و نتوانستند رابطهٔ منتقدانه‌ای با سنت برقرار کنند. این گروه دغدغهٔ دینی داشتند، اما فرزند این عصر نبودند.

● **آیا سنت‌گرایان را مسئول اعمال خشونت می‌دانید؟**

○ **مجتهد شبستری:** بله، اما بحث بنده در اینجا این نیست که در تعلیمات سنت ما خشونت وجود دارد یا ندارد. بحث این است که زندگی در این عصر، بدون رویارویی منتقدانه با سنت گذشته، موجب خشونت می‌شود. اصلاح‌نکردن تفکر اقتدارگرای گذشته و ممانعت از طرح مبانی معرفتی سازگار با ساختار سیاسی دمکراتیک و اصرار بر حفظ ساختار سیاسی گذشته از عوامل مهم تولید خشونت در جامعه‌های مسلمان در عصر حاضر است.

● **جناب آقای کدیور نظر شما در این زمینه چیست؟**

○ **کدیور:** به نظر من نه سنت کاملاً اقتضای خشونت دارد، نه مدرنیته به طور مطلق اقتضای عدم خشونت، قرائت‌ها و گرایشهایی از سنت خشونت‌طلبند و در مدرنیته هم با گرایشهایی مواجهیم که سر از خشونت درمی‌آورند. فاشیسم و استالینیسم فرزندان مشروع مدرنیته‌اند. در سنت ملی-دینی جامعهٔ خودمان، هم قرائت‌های مسالمت‌آمیز از دین و سنت داریم، هم برداشت‌های خشن. این هردو امکان دارد. لذا لازم است بحث را از منظر دیگری مطرح کنیم و صرفاً از منظر سنت و تجدد به مسئله نپردازیم. البته باید اذعان کرد که گرایش غالب تجدد در جهت نفی خشونت است و متأسفانه در جوامع شرقی غالب گرایش‌های مبتنی بر سنت به نحوی خشونت را هم تجویز می‌کنند.

برای پاسخ‌دادن به سؤال اصلی بحث لازم است ابتدا دو نوع خشونت را از هم تفکیک کنیم: خشونت مجاز و خشونت غیرمجاز یا خشونت مشروع و خشونت نامشروع. خشونت مشروع به چند قسمت تقسیم می‌شود و در هر جامعه‌ای، اعم از دینی و غیردینی، این نوع خشونت‌ها را مشاهده می‌کنیم. اولین نوع خشونت مشروع، خشونت در مقام مجازات است، خشونت‌های بازدارنده و خشونت‌های تنبیهی که هردو در برابر مجرمان جوامع اعمال می‌شوند، نوع دوم خشونت مشروع که سیرهٔ عقلا در همهٔ جوامع این نوع خشونت را تجویز می‌کند، خشونتی است که در برابر ظلم اتفاق می‌افتد، اعم از این‌که ظلم فردی باشد یا ظلم جمعی. مثلاً در عرصهٔ فردی اگر شخصی مورد تعدی و تجاوز خشونت واقع شود هر قانونگذاری او را مجاز می‌داند که از خود دفاع مشروع کند، حتی اگر این دفاع به قتل منجر شود. هکذا از منظر اجتماعی، اگر جامعه‌ای تحت ستم واقع شود، این جامعه حق دارد قیام کند و لزوماً قیام مسالمت‌آمیز نخواهد بود. یعنی در قیام‌ها، شورش‌ها، انقلاب‌ها و نهضت‌های اجتماعی غالباً رگه‌هایی از خشونت دیده می‌شود و نوعی خشونت مجاز در آنها به کار رفته است.

ظاهراً در این بحث، خشونت‌های مشروع مورد نظر نیست، بلکه آنچه مورد بحث است نوع دیگری از خشونت است که عبارت است از اعمال روش‌های غیرمسالمت‌آمیز و غیرقانونی برای

تغییر ساختارهای فرهنگی و سیاسی در فرد یا اجتماع. یکی از وجوه ممیزهٔ این نوع خشونت، عدم رضایت فردی است که مورد خشونت قرار گرفته است. این نوع خشونت مبانی نظری متعددی دارد.

ابتدا از خداشناسی شروع می‌کنیم. کسانی که از خشونت استفاده می‌کنند چه تلقی‌ای از «خداوند» دارند؟ ظاهراً چهره‌ای که از خدا به‌دست می‌دهند، نه خداوند رحمان است، نه خداوند رحیم و نه خداوند رحمان رحیم. خدای آنها، خدایی شدیدالعقاب است که از هیچ رحمتی برخوردار نیست. خدایی که «کتب علی نفسه‌الرحمه» است، یعنی خدایی که رحمت را به‌عنوان یک سنت لایتغیر در روابط خود با مخلوقاتش لازم دانسته، نزد آنها کمترین محلی از اعراب ندارد. این چهرهٔ خشن از خداوند، در رفتار کسانی که چنین تصویری از خداوند دارند، متجلی می‌شود. درست است که در ادبیات دینی، خداوند در مقابل مجرمان چهره خشنی از خود نشان می‌دهد، اما این خشونت ناظر به مجرمان است و ما بحث مجازات را کنار گذاشتیم. اینجا بحث درباره تک‌تک مردم است. آحاد شهروندان یک جامعه لزوماً مجرم نیستند و صرفاً ممکن است در قیاس با افرادی که خشونت را به‌کار می‌گیرند، دگراندیش باشند. مگر این‌که همهٔ دگراندیشان را مجرم بدانیم.

نکتهٔ دوم این‌که خشونت‌ورزان از «دنیا» هم تصویر خاصی دارند. از نظر این افراد دنیا مزرعهٔ آخرت نیست، بلکه سرای مجازات است و خطاکاران باید در همین دنیا به جزای خود برسند.

نکتهٔ سوم این‌که خشونت‌ورزان تصویر خاصی از «انسان» دارند. آنها به نحو افراطی دربارهٔ انسان و ذات انسان بدبین هستند. در این نحوهٔ تفکر، تحول در انسان و اصلاح انسان غالباً از طریق تحول درونی معنا ندارد. به‌نظر آنها غالباً در جو ارعاب، ترس و وحشت ــ یعنی به صورت قسری ــ است که انسان اصلاح می‌شود و تحول می‌پذیرد. اگر عامل تربیت و تکامل انسان را عوامل درونی بدانیم باید یقین داشته باشیم عوامل خشونت‌آمیز در اکثر موارد به تحول درونی منجر نمی‌شود. انسان‌شناسی خشونت‌گرایان مهمترین عامل تربیت را تنبیه و مجازات می‌داند. از نظر آنها، انسان حیوانی است که می‌ترسد. در چنین تفکری همه چیز برای انسان ممنوع است، جز اموری که به او ابلاغ شود که مجاز است.

نکتهٔ چهارم این‌که خشونت‌ورزان تصویر خاصی از «حقیقت» دارند. یعنی معتقد به نوعی جزمیت و مطلق‌انگاری هستند. دگماتیزم ویژگی اصلی معرفت‌شناسی تفکر خشونت‌گراست. خشونت‌گرایان معتقدند حقیقت به‌طور مطلق در اختیار آنهاست و دیگران هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند.

نکتهٔ پنجم این‌که خشونت‌گرایان استفاده از هر روشی را برای رسیدن به هدفِ مقدس، مجاز می‌دانند و این نوعی «اباحه در روش» است. به نظر آنها فقط مقصود و مقصد باید مقدس و مشروع باشد و در روش مجازیم به هر شیوه‌ای دست یازیم، ولو آن روش خشونت‌بار یا غیرمسالمت‌آمیز و یا در عرف قانونی آن جامعه ممنوع باشد. به این ترتیب مصلحت معنی ویژه‌ای پیدا می‌کند، یعنی برای رسیدن به هدف مقدس مصلحت اقتضا می‌کند از هر روشی استفاده شود. اما آنها به این پرسش

پاسخ نداده‌اند که آیا می‌توان برای مصالح ملی یا دینی حد یقفی قائل شد؟ آیا می‌توان این امور را مضبوط کرد؟ یا این‌که مصلحتِ وصول به هدف مقدس ما را به استفاده از هر روشی مجاز می‌کند؟ یعنی این‌که در راه رسیدن به هدف آیا همهٔ محرمات شرعی در اینجا مجاز شمرده می‌شود و همهٔ واجبات شرعی ممنوع؟

نکتهٔ ششم این است که در دیدگاه خشونت‌گرایان، تعقل، علم و آگاهی نقشی اساسی ندارد. به زبان ساده‌تر در سعادت انسان «معرفت» نقش اول را بازی نمی‌کند. امور دیگری غیر از آگاهی، معرفت و تعقل هستند که در سعادت نقش دارند. این افراد با چنین اندیشه و تفکری وقت کافی برای کسب آگاهی‌های مختلف و آگاهی‌های دینی صرف نمی‌کنند و از جانب علمای دینی هم تقبیح نمی‌شوند. لذا بر عوامل غیرمعرفتی از قبیل قضا و قدر بیشتر تکیه می‌شود. این موضوع بسیار مهمی است، زیرا اگر علم و معرفت در یک جریان نقش اساسی بازی نکند، از آن جریان سوءاستفاده شده و به یک آفت اجتماعی تبدیل می‌شود.

نکتهٔ هفتم ناظر به تلقّی خشونت‌گرایان از «سیاست» است. آنها اولاً به قانون اهمیتی نمی‌دهند. آنها در جوامعی زندگی می‌کنند که قانون به شکل قسری پذیرفته شده، نه به‌عنوان یک ضرورت اجتماعی که مثلاً مردم به یقین رسیده باشند که جامعه را بدون یک قرارداد اجتماعی موردپسند عموم نمی‌توان حفظ کرد. قانون غالباً از خارج آمده و به شکل یک نهضت میان روشنفکران آن جامعه مطرح شده و در شرایط ویژه اجتماعی هم در آن جامعه پذیرفته شده است. اما در ذهنیت تودهٔ مردم و مهم‌تر از آن در ذهنیت علمای دینی، قانون جایگاه مهمی ندارد.

ظاهراً این نحله به‌ویژه علمایشان معتقدند قانون بشری فقط در شرایط ویژه‌ای موجه است و آن قانونی که اصیل است و نباید نقض شود، فقط احکام الهی است. هرچند ممکن است قانون بشری در مجلس مؤسسان یا شورا براساس قوانین شرعی نوشته شود، در عمل دیده می‌شود که به این قانون بشری که مبتنی بر شرع هم تدوین شده هیچ عنایتی ندارند. یعنی حاضرند به سادگی آن را زیرپا بگذارند، بدون توجه به این‌که زیرپاگذاشتن آن ممکن است به مشکلات اجتماعی منجر شود. به زبان فقهی، نوعاً تمسک و رجوع به قانون در حکم عناوین ثانوی شمرده می‌شود. یعنی در صورت اضطرار به قانون مراجعه می‌شود و آنها خود را مجاز می‌دانند که از هرچه شرع مجاز می‌داند استفاده کنند، چه قانونی باشد، چه نباشد.

ثانیاً، رأی و خواست مردم نزد آنها هیچ قدر و منزلتی ندارد. در پاره‌ای قرائت‌ها از دین، رضایت عمومی در بسیاری از مسائل اجتماعی تعیین‌کننده شمرده می‌شود. ولی در قرائت خشونت‌گرا در هیچ حوزه‌ای ولو حوزهٔ مباحات لازم نیست به رأی و خواست مردم تمسک شود. یعنی اگر فرض کنیم تمام مقدرات اجتماعی و سیاسی ملک خداوند است و خداوند آن را در هر زمان به فرد خاصی سپرده است، لذا تصرف در حوزهٔ عمومی بدون رضایت قبلی یا بدون اذن بعدی او غصب است. پس اگر این غصب باشد، مرتکب‌شدن هر نوع فعل سیاسی و اجتماعی از جانب مردم تصرف در حوزهٔ

غیر محسوب می‌شود، مثل این‌که فردی بخواهد خانهٔ مرا تصرف کند. در آن صورت مجازم با چنین فردی برخورد کنم. در چنین دیدگاهی، تمسک به انتخاب و رضایت مردم از باب «اکل میته» است، تا دشمنان اسلام، دین را متهم به استبداد نکنند.

ثالثاً، حقوق انسان در این اندیشه جایی ندارد. نه فقط در مباحث سیاسی، بلکه با توجه به حکمت خداوند و با توجه به تکالیفی که خداوند برای انسان قرار داده اصلاً در هیچ حوزه‌ای حقوق انسان جا ندارد. حق همان است که از تکلیف انتزاع می‌شود و این حقوق همه در احکام نهفته است. صلاح انسان در این احکام پیش‌بینی شده است و اگر ما همان تکالیف فقهی موجود را اعمال کنیم اصلاً نیازی به حقوق بشر نداریم. واضح است که در متون دینی ما به بخشی از حقوق اصلاً اشاره نشده و این حقوق اخیراً مورد توجه انسان معاصر قرار گرفته است. لذا آن تکالیف در فضایی تدوین شده که این حقوق اصلاً مطرح نبوده است. لذا اگر حقوقی زیر پا گذاشته شود، این افراد ناراحت نخواهند شد، زیرا به نظر آنها هیچ تکلیفی زیر پا گذاشته نشده است.

رابعاً، این افراد در حوزهٔ سیاست امور غیرمقدس را «تقدیس» می‌کنند. این قداست‌آفرینی‌ها مشکلات اجتماعی فراوانی ایجاد می‌کند، زیرا موجب گسترش بیش از حد دایرهٔ امور مقدس در حوزهٔ امور عمومی، اجتماعی و دنیوی می‌شود و وقتی امری تقدیس می‌شود، دیگر نمی‌توان آن را نقد کرد. فقدان نقد، مشکلات اجتماعی بسیاری به‌بار می‌آورد.

خامساً، در سیاست‌ورزی خشونت‌گرایان، «آزادی» جای اندکی دارد. در عصر مشروطه، علما از «کلمهٔ شوم آزادی» یا «کلمهٔ خبیثهٔ حریت» سخن می‌گفتند و این امر البته اختصاصی به عصر مشروطه ندارد. این افراد آزادی را پدیده‌ای شیطانی و از دستاوردهای فرهنگ منحط غرب می‌دانند.

● **کدام ساختارهای سیاسی و اجتماعی و کدام دیدگاه تاریخی ـ فرهنگی مولّد خشونت است؟**

○ **مجتهد شبستری:** نمی‌دانم مطلبی را که می‌خواهم عرض کنم تا چه حد به سؤال شما مربوط می‌شود، اما معتقدم اصرارورزیدن بر ساختار سیاسی و اجتماعی گذشته و درصدد تغییر آن برنیامدن، خشونت ایجاد می‌کند. طی قرن‌های گذشته ساختار سیاسی و اجتماعی ویژه‌ای در جامعهٔ ما پدید آمده که فرهنگ سیاسی نیز با آن هماهنگ شده است. اصرار بر بقای این ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خشونت‌زاست. زیرا در دنیای امروز جامعه بدون مشارکت همگان در سراسر کوششهای سیاسی و غیرسیاسی موفق نخواهد بود. در زندگی مسابقه‌آمیز دنیای کنونی که توسعه و پیشرفت از مهمترین اهداف آن است، زندگی بدون فعال‌شدن و سازنده‌شدن و منشأ اثرشدن قشرها و افراد مختلف جامعه امکان‌پذیر نیست. در جامعه باید شرایطی فراهم شود که افراد به حد اعلای شکوفایی مادی و معنوی برسند. اما نکتهٔ مهم این است که این‌گونه زندگی‌کردن جز در سایهٔ نظام‌های سیاسی دمکراتیک ممکن نیست. یعنی تنها در نظام‌های سیاسی دمکراتیک است که می‌شود افراد یک جامعه را به حد اعلای سازندگی رساند. در چنین جامعه‌ای است که افراد می‌توانند از حد اعلای توان و استعداد خود بهره گیرند؛ این فرآیند در سایهٔ ساختارهای دمکراتیک ممکن است.

اما ساختار سیاسی و اجتماعی و فرهنگی گذشتهٔ ما به هیچ وجه دمکراتیک نبوده است. ساختارهای گذشتهٔ ما شکل‌های مختلفی داشته، ولی وجه اشتراک این ساختارها، اطاعت وق و مراجع گوناگون اقتدار بوده است، به نحوی که هویت و شخصیت انسان‌ها در ارتباط با مقامات مافوق معنا می‌شده است. مشارکت در قدرت و تصمیم‌گیری وجود نداشته و انسان به‌عنوان موجودی که تعیین سرنوشت و انتخاب می‌کند، قلمداد نمی‌شده است. و اصولاً در آن روزگار این مبانی و اصول در هیچ‌جای دنیا مطرح نبوده است. امروزه اصرار بر بقای آن ساختار سیاسی و اجتماعی موجب توقف و سرکوب خلاقیت انسان‌ها می‌شود. در حالی که واقعیت زندگی و این جریان مسابقهٔ جهانی برای توسعه معنوی و مادی پایدار که جوامع اسلامی را هم دربرمی‌گیرد، نوع دیگری از زندگی را طلب می‌کند. اصرار بر حفظ آن ساختار سیاسی و اجتماعی به این علت موجب خشونت می‌شود که نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها تأمین نمی‌شود. و عده‌ای همچنان مانع توسعه معنوی و مادی می‌شوند.

این جوامع، تک‌فرهنگی نیستند. یعنی در عین حال که ساختار اجتماعی و سیاسی گذشته بر آنها حاکم است، بخش‌ها و جمعیت‌هایی در این جامعه‌های مسلمان به وجود آمده که طالب نوع دیگری از زندگی و فعالیت و خلاقیت هستند. گروه‌ها و نیروهایی که در دهه‌های اخیر در جوامع مسلمان به میدان آمده‌اند، نوع جدیدی از زندگی را می‌طلبند، درحالی که ساختار اجتماعی گذشته نوع دیگری از زندگی را تجویز می‌کند. درنتیجه میان آنها گفت‌وگو برقرار نمی‌شود و اصطکاک به وجود می‌آید. هم در کل جامعه و هم در داخل این گروه‌ها مشکل پیدا می‌شود و خشونت شکل می‌گیرد. این ساختار سیاسی-اجتماعی و فرهنگ سیاسی حاکم در جامعه‌های مسلمان امتداد همان زندگی سیاسی گذشته است. یعنی از زمان خلافت خلفای راشدین تا خلافت خلفای اموی و عباسی و تا سلطنت‌ها و نیمه‌سلطنت‌های بعدی، چارچوب‌های اصلی عوض نشده است. در آن ساختار اجتماعی و سیاسی حقوق بشر امروزی و مشارکت و آزادی و مساوات در معنای امروزی وجود نداشته است. مثلاً بیعت در دوران خلفای راشدین و عباسیان و امویان مطرح بوده، اما هرگز در بیعت مشارکت اجتماعی و سیاسی به‌معنای امروزین وجود نداشته است. عموم مردم در ارکان تصمیم‌گیری به هیچ‌وجه دخالت نداشتند. حداکثر چند نخبه دخالتی داشتند و بیعت هم که می‌کردند دیگر نمی‌توانستند آن را فسخ کنند. آزادی سیاسی در دوره خلفای راشدین وجود داشت، ولی آن هم فقط به این معنی بود که افراد می‌توانستند از حاکم انتقاد کنند. و این بسته به انصاف و عدالت حاکم بود که به انتقادها گوش کند یا نکند. اما آیا آزادبودنِ انتقاد به‌معنای مشارکت تصمیم‌گیرانه در ابعاد زندگی سیاسی است؟ آیا این همان آزادی سیاسی و اجتماعی است که در قانون‌های اساسی امروز مطرح می‌شود؟ هرگز به این معنی نیست. آزادی سیاسی در معنای امروزی آن با سیاست که امروز یک عمل برنامه‌ریزی جمعی است معنا پیدا می‌کند. در قرون گذشته که سیاست به این معنا وجود نداشته چگونه می‌شود از آزادی‌های سیاسی امروز سراغ گرفت. مراجعه به مباحث امامت در کلام و

فقه اسلامی نشان می‌دهد دایره سیاست چقدر محدود بوده است. بغدادی در کتاب ***الفرق بین‌الفرق*** می‌نویسد: وظایف امام عبارت است از نصب قضات، حفظ مرزها و تقسیم فیئ. دیگران هم با اندکی تفاوت همین چیزها را نوشته‌اند؛ در آن روزها که حدود وظایف امام همان حدود سیاست بوده است. به‌نظر بنده یکی از خلط‌هایی که در جامعهٔ ما می‌شود این است که هویت آزادی انتقاد از حاکم در صدر اسلام را با آزادی‌های سیاسی و اجتماعی موجود در دنیای امروز مساوی می‌دانند. اصلاً نمی‌توان گفت که چون انتقاد از حاکم در دوره‌ای آزاد بوده، پس متون و سنت و سیرهٔ اسلامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی امروزین را بنیان گذاشته یا تأیید کرده است. در گذشته آن کسی که در رأس ساختار سیاسی و اجتماعی قرار می‌گرفته گاهی ظالم بوده، گاهی عادل، گاهی اجازه می‌داده از او انتقاد شود و گاهی اجازه نمی‌داده است. این امر به‌کلی با آزادی سیاسی و اجتماعی امروز که آزادی در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و مشارکت در مدیریت جامعه است، تفاوت دارد. اصرار بر این‌که مفاهیم سیاسی امروز در متون دینی گذشته ما و یا در سیره سنت گذشته ما سابقه دارد، نه‌تنها مشکلات امروزی ما را حل نمی‌کند، بلکه آنها را چندین برابر می‌کند. راه درست این است که ما مسلمانان این پرسش را مطرح کنیم که ما با علوم و مفاهیم سیاسی عصر حاضر که بدون آنها نمی‌توانیم زندگی کنیم چه نسبتی باید برقرار کنیم؟ آیا ایمان دینی ما اجازه می‌دهد این مفاهیم را بپذیریم و به این علوم روی آوریم یا نه؟ پاسخ دینی نسبت به این پرسش کاملاً مثبت است.

دربارهٔ مطالبی که جناب آقای کدیور ذکر کردند، لازم است نکاتی عرض کنم. به نظر بنده، حتی اگر تصویر از خداوند، انسان، دنیا و... هم عوض شود، تا پاره‌ای مسائل بنیادین سیاسی را حل نکنیم، درد ما درمان نخواهد شد. یعنی ممکن است عوض‌شدن آن تصویرها در فلسفه یا کلام مناسب باشد و بتوانیم از خداوند یا سایر مفاهیم دینی تصاویری ارائه کنیم که معقول‌تر از گذشته باشد، اما از زاویه بحث ما یعنی خشونت، مشکلی حل نخواهد شد. ما باید ساختار سیاسی و اجتماعی گذشته را که رنگ دینی و کلامی هم به آن خورده، عوض کنیم و به ساختار سیاسی-اجتماعی و فرهنگ سیاسی جدیدی تن دهیم. این ساختار جدید همان است که امروز در دنیا فرهنگ سیاسی و اجتماعی دمکراتیک نام گرفته است. البته اگر بخواهیم از ساختار سیاسی و اجتماعی گذشته دست برداریم باید از مبانی فقهی، کلامی و معرفت‌شناسی‌ای که با آنها همراه بوده نیز دست برداریم. این کار، هم ممکن و هم ضروری است.

سؤال اصلی این است که آیا ما مسلمانان می‌توانیم به زندگی دنیوی خود از منظر قرارداد نگاه کنیم؟ آیا تفکر دینی به ما اجازه می‌دهد چنین دیدی داشته باشیم؟ و آیا می‌توانیم زندگی را شبیه قراردادی بدانیم که چند نفر هنگام تأسیس شرکت سهامی با یکدیگر می‌بندند؟ آیا حاضریم از منظر تفکر دینی بپذیریم که می‌خواهیم سازمانی اجتماعی با مسئولیت خود و به‌عنوان انسان‌های مستقل به‌وجود آوریم؟ آیا می‌توانیم بگوییم می‌خواهیم سازمانی اجتماعی براساس عدالت و حقوق بشر با تفسیرهای فلسفی پدید آوریم؟ دو جریان اکنون در چالش جدی با هم هستند. براساس تفکر یک

جریان می‌توان و می‌باید پایه‌های ساختار اجتماعی و سیاسی را برمبنای عدالت مستنبط از کتاب و سنت گذاشت. براساس تفکری دیگر عدالت مستنبط از کتاب و سنت معنا ندارد و اساس سازمان اجتماعی را باید بر اصول مستنبط از تفسیر عقلانی عدالت و حقوق بشر گذاشت. این بحث، مباحث بسیاری پدید می‌آورد؛ مثلاً چه مسائلی بر عدالت و حقوق بشر متفرع است و آزادی‌های سیاسی-اجتماعی، به تبع مفهوم عدالت اجتماعی و حقوق بشر، چه هستند و چه معنایی دارند؟ آزادی در چهارچوب عدالت چیست؟ و غیره. افرادی که می‌خواهند براساس چنین مبانی‌ای سازمان اجتماعی خود را بنا کنند، طبعاً باورهای دینی خود را مراعات خواهند کرد.

● **چرا ساختارهای سنتی غیردمکراتیک خشونت‌زا بوده است؟ سنتی‌بودن آنها یا غیردمکراتیک‌بودن آنها، یا هردو ویژگی موجب خشونت بوده است؟**

○ **مجتهد شبستری:** باید دو مسئله را از هم تفکیک کنیم. یک مسئله این است که آیا ساختارهای سیاسی و اجتماعی گذشتهٔ ما در عصرهای گذشته خشونت‌زا بوده یا نبوده است؟ مسئلهٔ دیگر این است که چرا جوامع اسلامی در حال حاضر با خشونت مواجهند؟

من با موضوع دوم کار دارم و عرض می‌کنم که اصرار بر نگهداری آن ساختارها در حال حاضر موجب خشونت می‌شود. اصرار در حفظ آنها در دنیای امروز و ممانعت از تبدیل‌شدن ساختارهای سیاسی و اجتماعی ما به ساختارهای دمکراتیک، امروز خشونت‌زاست. زیرا آن آفرینندگی که لازمهٔ زندگی دنیای امروز است تنها در ساختارهای دمکراتیک میسر می‌شود. امروز، چه بپسندیم و چه نپسندیم، نیروهای انسانی زیادی در جامعه‌های مسلمان به‌ویژه در جامعه ما رها شده است و کسی هم نمی‌تواند آن را کنترل کند و جامعه‌های اسلامی باید به آن تن دهند. حالا «چگونه این موضوع با نظام ارزشی ما جمع می‌شود و چه تدبیری باید اندیشید» همان معضل مهمی است که با آن روبه‌روییم. اما وجود معضل نباید باعث شود که چشمهایمان را ببندیم و نیروهای آزادشده را نادیده بگیریم و اصلاً ندانیم در چه دنیایی زندگی می‌کنیم و بر همان ساختارهای اجتماعی و سیاسی گذشته اصرار کنیم. این اصرار است که مشکل را حادتر می‌کند و خشونت‌های کلان می‌آفریند. معضل زمانی حل می‌شود که با چشمان باز با واقعیت روبه‌رو شویم و خطر کنیم. بدون خطرکردن نمی‌شود معضلات را حل کرد. زندگی امروز، سراسر خطرکردن است.

○ **کدیور:** اگر صحیح فهمیده باشم، جناب آقای مجتهد شبستری ساختار سیاسی خشونت‌زا را ساختاری دانستند که اصرار بر حفظ گذشته دارد؛ یعنی درواقع اصرار بر حفظ ساختاری که دوران تاریخی آن به‌سر آمده است، می‌تواند زمینه‌ساز خشونت باشد. ضمن پذیرش نکتهٔ اصلی بحث ایشان باید عرض کنم که هر ساختاری سیاسیِ تاریخ مصرف گذشته‌ای ضرورتاً مولّد خشونت نیست. این ساختار در جامعه‌ای مولّد خشونت خواهد بود که مردم با آن ساختار سیاسی هماهنگی نداشته باشند. یعنی مردم یک قدم جلوتر از حکومت باشند و متحول شده باشند و آن ساختار سیاسی را نپسندند. اگر جامعه‌ای را فرض کنیم که مردم نیز همانند حکومت، تأخیر فاز داشته باشند،

لزوماً در چنین جامعه‌ای خشونت تولید نخواهد شد، چون بین حاکمیت و تودهٔ مردم نوعی هماهنگی وجود دارد و مردم پذیرای ساختار عقب‌ماندهٔ سیاسی هستند. به این ترتیب، یکی از علل بروز خشونت در جامعه را ناسازگاری بین اکثریت مردم و ساختار سیاسی موجود می‌دانم. اگر ساختار غیردمکراتیک در جامعه‌ای باشد که مردم منفعلانه آن را بپذیرند و درست بدانند، یعنی قبول کرده باشند که نظام حکومتی همین است، حکومت هیچ نیازی به اعمال خشونت نخواهد داشت، چون مردم اوامر و نواهی حکومت را اطاعت می‌کنند. مشکل در جامعه‌ای پیش می‌آید که توده‌های مردم از نوعی آگاهی برخوردار باشند و به‌ویژه نخبگان اجتماعی به مرحله‌ای از آگاهی رسیده باشند که به تعارض و عدم پاسخگویی ساختارهای سیاسی و به نیازهای اجتماعی زمانه واقف شده باشند. در این صورت است که حاکمیتی که متعلق به گذشته است، یعنی به لحاظ سیاسی توان پاسخگویی ندارد، برای ادامهٔ اقتدار سیاسی‌اش هیچ چاره‌ای ندارد جز اعمال خشونت و تمسک به زور.

اما سؤالی که ایشان مطرح کردند، این بود که آیا از منظر دینی حاضریم ساختار سیاسی گذشتهٔ خود را عوض کنیم و به ساختار سیاسی جدید و دمکراتیک تن دهیم یا نه؟ یعنی آیا حاضریم از مبانی کلامی، فقهی و معرفت‌شناسی ساختار قدیم دست برداریم یا نه؟ پاسخ مثبت است. زیرا ساختار سیاسی گذشتهٔ جامعهٔ ما منبعث از دین و مذهب ما نبوده بلکه برخاسته از عرف استبداد دیرپای شرقی بوده است. اما اگر مراد از گذشته تمامی فرهنگ دینی باشد، در این زمینه نکاتی قابل بحث است، از جمله این نکات یکی تمسک به اسوه‌های صدر اسلام است؛ اسوه‌هایی که برای آنها قداست ویژه‌ای قائلیم. آیا این موضوع ما را موظف می‌کند در قالب خاصی باقی بمانیم؟ معتقدم ممکن است بعضی، چنین ضرورتی را ببینند اما تبعیت از اسوه‌ها لزوماً قالب خاصی به ما تحمیل نخواهد کرد. یعنی درست است که آن بزرگان در حکومت شیوه‌های خاصی به‌کار می‌بردند و احکام ویژه‌ای داشتند، اسوه‌بودن آنها برای ما، در حد کلیات و اصول است و نه در حد جزییات و فروع و مسائل متأثر از زمان. اگر پیامبر(ص) امروز مبعوث می‌شدند، قطعاً شیوه‌ای به کار می‌بردند که با حفظ اصول، با شیوهٔ هزار و چهارصد سال پیش خودشان تفاوت داشت. هیچ دلیل فقهی و کلامی دراختیار نداریم که اگر آن بزرگان امروز حکومت می‌کردند، طابق‌النعل بالنعل مانند قرنها قبل حکومت می‌کردند. اگر بخواهیم برپایه کتاب و سنت عمل کنیم، اصول کلی مثل حفظ کرامت و عزت انسان و رعایت عدالت و قسط و این‌که در جامعهٔ اسلامی نباید غیرمسلمان حاکمیت داشته باشد و مواردی از این قبیل می‌باید رعایت شود و در سایر امور هیچ راهی وجود ندارد، جز این‌که به رأی مردم و قرارداد اجتماعی رجوع شود، با این شرط که منافاتی با محرمات شرعی نداشته باشد. غیر از این هیچ نکتهٔ دیگری نیست که به لحاظ دینی لازم‌الاجرا باشد. بنابراین در چنین جامعه‌ای عقل جمعی مسلمانان است که حکم می‌کنند و هرچه مصلحت بداند (البته با این قید که منافاتی با احکام دینی نداشته باشد) مجاز به اعمال آن است. و مگر جز این می‌توان جامعه را اداره کرد و نام دین را هم بر آن نهاد؟

اگر نحوهٔ ارتباط پیامبر(ص) و علی(ع) با جامعه را مورد تأمل قرار دهیم، نباید فراموش کنیم آن

وجودهای مقدس دو ویژگی داشتند که امروز احدی آن ویژگی‌ها را ندارد. یکی عصمت است و دیگری علم غیب. فرض کنیم آن موقع هم روش خاصی به کار گرفته می‌شده، ولی کسی که واجد آن ویژگی‌ها نیست حق ندارد با آن شیوه‌ها جامعه را اداره کند. افراد عادی در زمان غیبت عدم حضور معصوم برای ادارهٔ جامعه هیچ راهی جز رجوع به عقل جمعی ندارند. اگر کسی معتقد است الگویی خاص برای اداره جامعه باقی مانده و شرعاً موظف به تبعیت از آن الگو است، باید دلایل خود را اقامه کند. من پس از تفحص و تحقیق در متون دینی به این نتیجه رسیده‌ام که فارغ از پاره‌ای اصول و مبانی هیچ الگویی در عصر غیبت برای ادارهٔ جامعه در دست نداریم.

اما دربارهٔ سؤال اصلی بحث شما یعنی این‌که «کدام ساختار سیاسی مولّد خشونت است؟» باید عرض کنم که اگر یک ساختار سیاسی واجد خصایص ذیل باشد، قطعاً خشونت‌زا می‌شود. مهمترین عامل خشونت این است که حکومت برخاسته از مردم نباشد. این برخاستگی از مردم فقط شرط حدوث نیست، شرط بقا هم هست. به بیان دیگر اگر جهت‌گیری حکومت با جهت‌گیری اکثریت مردم سازگار نباشد، خشونت‌گریز ناپذیر خواهد بود. گاهی ممکن است حکومتی در خاستگاه خود مردمی باشد، اما در بقا هم باید رأی مردم و خواست آنها را دخیل کند. این حکومت و حاکمیت است که باید رضای مردم را تأمین کند، نه این‌که مردم موظف به تأمین امیال و خواسته‌های حکمرانان باشند. در بعضی جوامع تبلیغ می‌شود که مردم باید خود را با حاکمیت سازگار کنند، در صورتی که این کارگزاران حکومتند که باید خود را با سمت و سوی مردم هماهنگ کنند.

نکتهٔ دوم این‌که حکومت نباید خود را دارای مأموریت ویژه از سوی خدا بداند. یعنی اگر پذیرفتیم الگوی خاصی برای زمان غیبت وجود ندارد، دیگر به این صورت نیست که احدی دارای مأموریت و اختیارات ویژه و خاص برای هدایت جامعه باشد و دیگران از چنین اختیاری برخوردار نباشند. اگر فرد یا صنفی خاص معتقد باشد مأموریت ویژه‌ای دارد، مشکلات بزرگی در جامعه ایجاد خواهد شد.

مورد سوم این‌که حکومتهایی که متمرکز، یکه‌سالار و مبتنی بر روش اتوکراتیک هستند به‌نوعی خشونت نهادینه شده منجر می‌شوند. چون در حکومت یکه‌سالار و متمرکز به شکل طبیعی تمرکز قدرت پدید می‌آید و تمرکز قدرت به‌ویژه در انسان‌های عادی و متوسط فسادآفرین است.

نکتهٔ چهارم این‌که اگر در جامعه‌ای نوعی برخورد طبقاتی و آپارتاید سیاسی، فرهنگی و اجتماعی وجود داشته باشد خشونت شکل خواهد گرفت. به بیان دیگر اگر همگان را شهروند مساوی ندانیم، یعنی بعضی را شهروند درجه یک و بعضی را شهروند درجه دو بدانیم، شهروندان درجه یک برای ادامهٔ سلطهٔ خود بر شهروندان درجه دو، قطعاً به خشونت متوسل خواهند شد. یعنی آپارتاید سیاسی خشونت‌زاست به‌ویژه اگر تعداد کسانی که از دیدگاه رسمی شهروند درجه دو محسوب می‌شوند، فراوان باشد و کسانی که حاکمیت را به دست دارند اقلیت، عدم اعتقاد به برابری سیاسی و حقوقی مشکل‌زا و خشونت‌بار است.

نکتهٔ پنجم این‌که اگر در جامعه‌ای حاکمیت ادواری نباشد، به بیان دیگر اگر رأس هرم قدرت سیاسی مادام‌العمر باشد، آفت فساد بروز می‌کند. چون ادواری‌بودن و دست به‌دست شدن حاکمیت سیاسی، مانع مرداب‌شدن قدرت می‌شود. وقتی حاکمیت امتداد زمانی داشته باشد، در ادامهٔ کار چاره‌ای نخواهد داشت، جز این‌که به روش‌های خشونت‌بار متوسل شود.

نکتهٔ ششم تحت نظارت‌نبودن و غیرمسئول‌بودن قدرت سیاسی است. اگر در جامعه‌ای آزادی‌های سیاسی، آزادی‌های مشروع و آزادی‌های سیاسی که در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر آمده، رعایت نشود، تردیدی نیست که خشونت ظاهر می‌شود. بنابراین مردم باید ناظر بر حکومت و مجاز به سؤال از حکومت باشند. در جامعه‌ای که تفاوت رأی و اختلاف‌نظر با حاکمیت جرم باشد و محور فعل سیاسی «دشمن» باشد، یعنی معتقد باشند که «با من دشمنی می‌کنند پس من هستم»، خشونت‌گریزناپذیر است. اگر در جامعه‌ای اقلیت به قدرت رسیده باشد و از لحاظ دینی هم تمامت‌خواه باشد، این اقلیت تمامت‌خواه هیچ راهی جز توسل به خشونت ندارد. چون اگر این اقلیت بخواهد به رأی اکثریت رجوع کند باید عرصه را رها کند و چون نمی‌خواهد کنار برود، برای حفظ خود چاره‌ای جز اعمال خشونت ندارد.

نکتهٔ هفتم این‌که اگر در حکومتی که از شهروندان اطاعت بی‌چون و چرا خواسته شود، یعنی هرگز پذیرفته نشود که حق قانونی آنهاست که مخالف باشند و سلیقه‌ای را نپذیرند و بتوانند حزب تشکیل دهند و در چهارچوب قانون با تمامی اجزای حاکمیت «مخالفت قانونی» کنند، چاره‌ای جز برخورد خشونت‌آمیز با افراد نیست. زیرا اطاعت محض و تبعیت بی‌چون و چرا امری خلاف عقل و مخالف شرع است و صاحبان اندیشه و فکر هرگز آن را برنمی‌تابند. چنین حکومتی برای استمرار و بقای قدرت چاره‌ای جز سرکوب و حذف فیزیکی مخالفانش نخواهد داشت.

به‌هرحال، پاسخ این سؤال که «آیا ساختار قدرت سیاسی در جامعه به‌نحوی در شکل‌گیری و رواج قرائت خشونت‌گرا از دین اثر می‌گذارد؟» صددرصد مثبت است. دین در عرصهٔ سیاست بیشتر مسائل را به عقل بشری وانهاده و فقط اصول کلی را ارائه کرده است. آنچه در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی به نام دین مطرح شده، بیشتر عرفیات و پیش‌فرضهای عالمان دینی است، تا خود متن دینی. بنابراین واضح است که اگر حاکمیت دینی دارای ساختار قدرتی با ویژگی‌های مطرح‌شده باشد، قرائت دینی‌ای که ترویج می‌کند، خشونت‌زاست. لذا بنا بر سخن مرحوم نائینی که «عظیم‌ترین و وحشتناک‌ترین استبداد، استبداد دینی است»، باید بپذیریم قرائتی که تجویزکننده و مباح‌کنندهٔ چنین ساختار سیاسی است، قطعاً وحشتناک‌ترین شکل خشونت را داراست. چون خشونت در حکومت‌های غیردینی پشتوانهٔ شرعی ندارد، اما در چنین ساختاری اخلاق و شرع هم ابزار قدرت سیاسی قرار می‌گیرند. لذا چه‌بسا خشونت‌ورزیدن واجب شرعی هم محسوب شود.

● **برداشت ما این است که به نظر شما قرائت‌های خشونت‌آمیز از دین، محصول جهان سنتی و تفکر سنتی بوده است، نه ناشی از ذات دین. یعنی اگر ما به خود دین، به حقیقت دین دسترسی داشتیم،**

این خشونت‌ها را در آن نمی‌دیدیم. آیا چنین سخنی صحیح است؟

○ **مجتهد شبستری:** پاسخ بستگی دارد به آنکه کدام تلقی از دین را مدنظر داشته باشیم. اگر منظور ما از دین آن باشد که عرف دینداران از دین می‌فهمند، پاسخ یک چیز است و اگر منظور ما از دین، فهم یک متفکر یا متکلم امروزی از دین باشد، پاسخ چیز دیگری است. در تلقی اول، دین مجموعه‌ای از واقعیت‌های عقیدتی، اخلاقی و عملی است که در تاریخ محقق شده است. اگر ما این تلقی را درنظر آوریم، پاره‌ای از اعمال که امروز خشونت‌آمیز به‌نظر می‌آید، بخشی از دین بوده است. اما اگر گوهر دین را از صدف دین تفکیک کنیم و نگاه پدیدارشناسانه به دین داشته باشیم، پاسخ ما به آن سؤال عوض خواهد شد. در این صورت ممکن است کسی دین را نوعی سلوک بداند، نه مجموعه‌ای از اعمال و عقاید و اخلاقیات؛ ممکن است کسی بگوید دین نوعی زندگی‌کردن معنوی است؛ نوعی زندگی‌کردن با جهت‌گیری به سوی خداوند. در این نوع زندگی فرد در یک وضعیت ایمانی قرار می‌گیرد. روشن است که این تلقی از دین با تلقی رایج دینداران سنتی تفاوت دارد. همان‌طور که دین عارفان درجه اول با دین متکلمان و فقیهان فرق داشته است.

بنابر قرائت سنتی از دین، دین مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی نیز باید بر آنها گذارده شود. در قرائت سنتی، وحی عبارت است از فرودآمدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات مشخص و بی‌نیاز از تفسیر و تأویل. انسان پاره‌ای معلومات را خود به‌دست می‌آورد و پاره‌ای معلومات را نیز وحی به او منتقل می‌کند. معلومات وحیانی نیز دو دسته‌اند: بخشی از آن علی‌الاصول برای عقل بشر دسترس‌پذیر است و بخشی از آن فوق عقل بشر است. معلومات وحیانی، عقاید، ارزشها و اعمال ما را شکل می‌دهند. این تفکر و تصور که قبل از فهم متون وحیانی قرار دارد و از پیش‌فهم‌ها یا پیش‌فرض‌های فهم آنهاست، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناسی و کلامی خاصی است. اصرار بر این تلقی از دین، قطع‌نظر از اعتبار و یا عدم اعتبار فلسفی آن، با توجه به واقعیات زندگی جدید انسانی مشکل‌آفرین است. اگر جامعه‌ای دین را این‌طور بفهمد، توانایی معرفتی و ایمانی و عملی ایجاد جامعه دمکراتیک را نخواهد داشت. اگر جماعتی بر این تلقی از دین در عصر حاضر اصرار داشته باشند، به دلیل عدم توانایی بر انعطاف در برابر واقعیت‌های دنیای امروز، برای حفظ آنچه دین می‌دانند راهی جز خشونت‌ورزیدن نخواهند داشت. اگر چنان درکی از دین داشته باشیم، نمی‌توانیم صرفاً با اجتهاد در فروع، از خشونت فرار کنیم. البته می‌توان از آزمایشگاه تاریخ نیز پاسخ این سؤال را پرسید که صرفاً با اجتهاد جدید در فروع و بدون اجتهاد در اصول یعنی بدون تغییر نگرش به معنا و مفهوم دین و ایمان تا چه اندازه عالمان توانسته‌اند جلوی خشونت را بگیرند؟ اما دین به معنای سلوک معنوی در زندگی و تأدب به آدابی است که شایسته حضرت حق‌تعالی است و وحی به معنای عالیترین تجربه معنوی و دینی انسان است که افق هستی او را می‌گشاید و او را در جذبه خداوند قرار می‌دهد و بدون این‌که ساحتهای دانش و تجربه انسانی را تخریب کند به آنها معنا می‌بخشد و چراغی فراراه زندگانی شخص نبی و

مؤمنان می‌افروزد، این دین و وحی با واقعیات هیچ عصری در تضاد قرار نمی‌گیرد.

● **به نظر جنابعالی، تجربه دهه‌های اخیر در ایران نمی‌تواند به ما در این داوری مدد برساند؟ مثلاً تلاش مرحوم نائینی برای پذیرش پاره‌ای ساختارهای سیاسی جدید یا تلاشهایی که در بیست‌سالهٔ اخیر صورت گرفته است، نمی‌تواند به ما نشان دهد که آیا اجتهاد در فروع مشکلات ما را حل خواهد کرد یا نه؟**

○ **مجتهد شبستری:** بنده در ادامهٔ سخنانم به این پرسش پاسخ خواهم داد. همان‌طور که گفتم در تلقی دوم از دین، ممکن است دین را نوعی سلوک به‌شمار آورد و دین را در قالب واقعیات اجتماعی و تاریخی عصرهای گذشته محصور نکرد.

اگر دین را سلوک ویژه انسانی بدانیم، خواهیم گفت دین نبی نیز سلوک ویژه اوست که با تجربه‌ای وحیانی همراه بوده است. از منظر پدیدارشناسانه، به‌طور خلاصه، دین نبی یک اعتراف است و یک شهادت. اعتراف به خداوندی خدا؛ و شهادت‌دادن به آنکه جنبه بیرونی دارد، نبی دیگران را نیز دعوت می‌کند که به خداوندی خدا اعتراف کنند. و پیام رسالت نبی همین دعوت است. دین نبی بر تجربه او استوار است. تجربهٔ نبوی، تجربه‌ای لبریزشده است و از خود به بیرون سرازیر می‌شود (برخلاف تجربه عارفان). این اعتراف و شهادت، ذاتی تجربه نبوی پیامبران است. می‌توان با بیان قاصر چنین گفت که آنها تجربه می‌کردند که خداوند ایشان را به ادای سخنی قادر کرده که خود آنها اصلاً بدان قادر نبودند. معنای مرکزی و جوهر اصلی آن سخن همان اعتراف و شهادت بوده است. آنها تجربه می‌کردند که خداوند با قدرتی خداگونه آنها را مسخّر اعتراف و شهادت کرده است. البته این اعتراف و شهادت در زبان و فرهنگ خاصی بیان می‌شود و به همین دلیل در قالب محدودیت‌های آن زبان و فرهنگ درمی‌آید. تمام آنچه به آن زبان و زمانه و فرهنگ ارتباط می‌یابد، از عرضیات تجربه نبوی است. اگر کسی وحی را عامل برانگیختگی و اعتراف و شهادت نبی بداند و معتقد باشد زبان بیان آن تجربه نیز، زبانی سمبولیک است، آنچه را در تحقق تاریخی-اجتماعی-فرهنگی آن برانگیختگی (بعثت) پدید آمده است، پیام ذاتی و وحی به حساب نخواهد آورد و درنتیجه آن را گوهر دین نبی نخواهد دانست.

به‌هرحال، به نظر بنده در جهان حاضر باید از خود بپرسیم: «پیام اصلی آن بزرگواران چه بوده است و این پیام در طول تاریخ چه رنگهایی به خود گرفته است؟». این پرسش، پرسشی علمی است و می‌توان به شیوه پدیدارشناسانه به آن پاسخ داد. اگر چنین پرسشی را مطرح کنیم، می‌توانیم در پاسخ بگوییم که گوهر پیام آنها «معنویت» است، گوهر این پیام که منشأ تدیّن ما و اعتراف و شهادت ما نیز می‌شود اشاره به خداوند دارد و بنابراین در گوهر دین خشونت راه ندارد. پیامبر، انسانی است که در شرایط تاریخی خاصی برانگیخته شده و افق معنوی خاصی را نشان داده و گشوده است. این‌که آن افق معنوی کجاست، باید به‌وسیله علم کلام توضیح معقول داده شود. در این نوع نگاه به دین، تصویرهای جدیدی از خدا، نبی، وحی، ایمان و... عرضه می‌شود. البته این تصویرهای جدید

مباحث کلامی مهم و پیچیده‌ای پدید می‌آورند که در اینجا قصد طرح آن مباحث را نداریم.

به‌هرحال، آنچه در فوق ذکر شد، نوعی اجتهاد در اصول است که روش اجتهاد در فروع را هم متحول می‌کند. به تعبیر مرحوم اقبال، ایجاد تحول در کل دستگاه مسلمانی است. در دستگاه جدید، خدا، وحی، نبی، قانون و ارزشهای دینی و مفاهیمی از این دست، معنایی خاص خود دارند و تحول دستگاه، هرگز به معنای خروج از اسلام نیست، بلکه به معنای عرضه فهمی از نبوت پیامبر اسلام در این عصر است. ممکن است چاره‌ای جز ارائه فهمی جدید از پیام اسلام وجود نداشته باشد. این فهم جدید به ما امکان انطباق با واقعیات زندگی در هر عصر و تحولات ساختارهای اجتماعی و سیاسی را می‌دهد و از خشونت بی‌نیاز می‌کند.

ما در زمانه خود با عصر نبی هزار و چهارصدسال فاصله تاریخی پیدا کرده‌ایم، و به این فاصله آگاهی داریم و نمی‌توانیم این آگاهی را رها کنیم. باید از همین نقطه‌ای که در آن قرار داریم، با عصر رسول و پیام نبی ارتباط برقرار کنیم. طبیعی است که فهم ما از پیام نبی، که در افق عصر حاضر زندگی می‌کنیم، با فهم کسانی که در افق‌های تاریخی پیش از ما زندگی کرده‌اند، متفاوت خواهد بود. اما نه ما از مسلمانی خارج می‌شویم، و نه آنها از مسلمانی خارج بودند. نه متکلمی که قرنها قبل، اعمال و سخنان پیامبر را فهم می‌کرده، لزوماً اشتباه کرده است، نه متکلم پدیدارشناسی که امروز، با این فاصلهٔ بلند تاریخی، به آن اعمال و سخنان نظر می‌کند، لزوماً مرتکب اشتباه می‌شود. برای آنها آن فهم میسر بود و برای اینها این فهم میسر است. اگر این فهم جدید حاصل شود، تغییر پارادایم رخ داده است و این تغییر پارادایم بسیاری از مسائل و از جمله مسئله خشونت به‌معنای فوق‌الذکر را حل خواهد کرد.

● **در طول تاریخ، قرائت‌های مختلفی از دین عرضه شده است، از جمله قرائت‌های کلامی عرفانی، فقهی و غیره، آیا هیچ‌کدام از این تلقی‌های سنتی، به پارادایم جدید نزدیکتر هستند یا فاصله آنها با این پارادایم یکسان است؟**

○ **مجتهد شبستری:** این سه قرائت که در واقع ارکان اصلی قرائت سنتی از دین اسلام را تشکیل می‌دهند، با یکدیگر هم‌افقند و تقریباً تفاوت چندانی با هم ندارند. متکلمان، فقیهان و متصوفه همگی به همان اصول و مبادی پارادایم گذشته پایبند بوده‌اند. فیلسوفان و بخشی از عارفان مسلمان اولین کسانی بودند که از آن تلقی فاصله گرفتند؛ یعنی مفاهیمی که برای درک خدا، نبوت، وحی و شریعت به‌کار گرفتند، همان مفاهیمی نبود که متکلمان، فقیهان و متصوفه به‌کار گرفتند. مثلاً مفهوم واجب‌الوجود و یا اتصال با عقل فعال (وحی) یا خداوند به‌عنوان معشوق اصلاً آن مفهوم‌هایی نیستند که متکلمان قرون نخستین بر خداوند وحی اطلاق می‌کردند. البته وقتی کلام، فلسفی شد، این مفاهیم نیز به آن نفوذ کرد. اما حتی در این دوره نیز عموم دینداران درک دیگری از دین داشتند.

به‌هرحال فلاسفه و بخشی از عارفان مقولات و مفاهیم متفاوتی مطرح کردند و اگر بخواهیم دربارهٔ دوری و نزدیکی قرائت‌های گوناگون از اسلام به این پارادایم جدید داوری کنیم، باید بگوییم قرائت بخشی از عارفان، از جهت عواقب و آثارش نه از جهت مضمونش، به پارادایم جدید نزدیکتر

است. یعنی این قرائت، انسان‌ها را در تنظیم زندگی دنیوی آزادتر می‌گذارد و به انسان‌ها اجازه می‌دهد مثلاً آن‌گونه که درست تشخیص می‌دهند، سازمان اجتماعی خود را تنظیم کنند. اما اگر به محتوای قرائت این دسته از عارفان نیز نظر کنیم، می‌بینیم با پارادایم جدید متفاوت است.

○ **کدیور:** جناب آقای مجتهد شبستری دو قرائت و تلقی متفاوت از دین معرفی کردند و فرمودند تلقی جدید به خشونت راه نمی‌دهد. بدون آنکه بخواهم در این مجال دربارهٔ صحت و سقم تلقی جدید داوری کنم، این نکته را اجمالاً می‌پذیرم که قرائت جدید به خشونت راه نمی‌دهد. اما اکنون می‌خواهم به این سؤال پاسخ دهم که آیا قرائت کلامی-فقهیِ سنتی از دین، خشونت را مجاز می‌دارد؟ آیا دیندارانی که چنین درکی از دین دارند، با توجه به مبانی سنتی مجازند به خشونت متوسل شوند یا نه؟ پیش از ورود به بحث می‌توان گفت که براساس همین ضوابط فقهی و کلامی موجود، می‌توان حداقل دو تلقی متفاوت از کتاب و سنت عرضه کرد؛ یکی «تلقی رسمی» و دیگری «تلقی غیررسمی». نکتهٔ دیگر این که در چهارچوب ضوابط فقهی-کلامی سنتی اصلاً بحث ذاتی و عرضی و گوهر و صدف مطرح نمی‌شود. لذا به‌جای آنکه به این پرسش پاسخ دهم که آیا خشونت‌گرایی از گوهر دین نشأت می‌گیرد یا نه، به پاسخ این سؤال می‌پردازم که آیا لازمهٔ تلقی سنتی از دین، خشونت‌ورزیدن است یا نه؟ پاسخ من به این سؤال منفی است. بین این دو هیچ تلازمی وجود ندارد. می‌توان قرائتی ضابطه‌مند و مقبول حوزه‌های علمیه از دین عرضه کرد که به خشونت نینجامد. در چهارچوب همین پارادایم سنتی نیز می‌توان خشونت‌ورزی دینی را صریحاً محکوم کرد و مشکلات جدی کلامی و فقهی آن را نشان داد.

اجازه دهید بحث را بر احکامی متمرکز کنم که ادعا می‌شود مصادیق خشونت دینی هستند. این احکام را دسته‌بندی کرده‌ام. البته در این مجال به بحث مجازاتها وارد نمی‌شوم و به احکامی که منجر به قطع دست، تازیانه‌زدن، سنگسارکردن و امثال آن می‌شود، نمی‌پردازم. چراکه مطابق تعریفی که در ابتدای بحث ارائه شد بحث ما بر خشونت نامشروع و غیرمجاز متمرکز است، هرچند خوب است اشاره‌وار متذکر شوم اجتهاد مضبوط در نحوهٔ مجازات امری ممکن است و هیچ‌یک از انحاء مجازات‌های یادشده لزوماً جاودانی و ابدی نیست. سایر احکام را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد. اولین دسته از احکام، احکام مربوط به ارتداد و سبّ نبی است. دستهٔ دوم، احکام مربوط به جهاد ابتدایی است. جهاد ابتدایی یعنی این‌که جامعهٔ اسلامی می‌تواند به جوامع دیگر لشکرکشی کند تا آن جوامع را مسلمان کند. جهاد ابتدایی یعنی جنگیدن برای مسلمان‌کردن. دستهٔ سوم، احکام امر به معروف و نهی از منکر است. یعنی اگر مشاهده کنم کسانی معروف را انجام نمی‌دهند و مرتکب منکر می‌شوند، مجازم اولاً کراهت قلبی داشته باشم، ثانیاً لساناً مخالفت خود را ابراز کنم، ثالثاً درنهایت برخورد فیزیکی کنم. در فقه سنتی، تحت شرایطی حتی قتل هم مجاز شمرده شده است. به این ترتیب ممکن است، دگراندیشی و دگرباشی کاملاً مورد چالش قرار گیرد. سه دستهٔ مذکور در همه گرایش‌های فقهی دیده می‌شود، اما دستهٔ چهارم نزد بخشی از فقها، که تحقیقاً در اقلیت هستند

مطرح است. منظورم نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه است. بنابراین نظریه، ولی فقیه در جامعهٔ اسلامی واجد اقتدار بی‌حد و مرز شرعی است و حق دارد به آنچه صلاح می‌داند عمل کند. اگر ولی فقیه مصلحت بداند، می‌تواند در جامعهٔ اسلامی حکم به اعمال خشونت کند. اگر بخواهیم با توجه به مصادیق به بحث دین و خشونت بپردازیم، باید به چهار مورد فوق رسیدگی کنیم.

یک تلقی از کتاب و سنت، احکام فوق را بدون قید و شرط می‌پذیرد. در چهارچوب این تلقی، اولاً، مجازات فرد مرتد، مصادرهٔ اموال، جدایی از همسر و قتل است. مجازات کسی که مرتکب سبّ نبی یا سایر معصومین نیز شود، قتل است. ثانیاً، جهاد ابتدایی برای مسلمان‌کردن دیگر جوامع نیز مجاز دانسته می‌شود. (البته این بحث در زمانهٔ ما چندان مطرح نیست، چون مشهور فقها جهاد ابتدایی را منطوط به وجود معصومین می‌دانند. ولی در حال حاضر معصومین در میان ما نیستند. و این بحث منتفی است. البته می‌باید متذکر شوم در کتابهای استدلالی، بحث جهاد ابتدایی به‌صورت مطلق مطرح شده است و ضرورت حضور معصوم برای جهاد ابتدایی به اندازه ضرورت حضور معصوم برای اقامه نمازجمعه، اقامه حدود و نظایر آن است، یعنی چه‌بسا بتوان در غیاب معصوم نیز اقدام به جهاد ابتدایی کرد. لذا اگر زمانی یک از دُوَل اسلامی به ابرقدرت تبدیل شود، ممکن است با استناد به این بحث درصدد مسلمان‌کردن جوامع غیرمسلمان برآید.) ثالثاً، امر به معروف و نهی از منکر نیز سه مرتبه دارد: مرتبهٔ قلبی، مرتبهٔ لسانی، مرتبهٔ یدی. در مرتبه سوم، حاکم می‌تواند دستور اکید مجازات فیزیکی صادر کند، حتی اگر منجر به قتل شود. رابعاً، از نظر فقهایی که به ولایت مطلقهٔ فقیه قائل هستند، اگر ولی فقیه مصلحت ببیند، با هیچ مانع و رادعی مواجه نیست. آنچه ولی فقیه مصلحت تشخیص می‌دهد فراتر از همهٔ احکام اولیه و ثانویه و حتی بالاتر از قانون قرار می‌گیرد. این قرائت رسمی از دین است و به نظر من کاملاً خشونت‌بار است.

اما برای نفی خشونت لازم نیست دین‌شناسی جدیدی عرضه کنیم. زیرا در چهارچوب همان ضوابط و روش اجتهاد سنتی می‌توان قرائت دیگری از کتاب و سنت به دست داد که به خشونت نینجامد. خوب است به بحث اجتهاد در فروع و اصول هم اشاره کنم. استاد اشاره کردند با اجتهاد روشمند در فروع نمی‌توان از خشونت دینی اجتناب کرد اما من با ایشان اختلاف نظر دارم و معتقدم با اجتهاد روشمند در فروع فقهی و اجتهاد مضبوط در کلام می‌توان به نتیجهٔ مطلوب دست یافت.

○ **مجتهد شبستری:** یعنی منظور شما این است که بدون بازنگری در مفهوم خدا، وحی، نبوت، ایمان و امثالهم می‌توان به نتیجه مطلوب دست یافت؟

○ **کدیور:** منظورم از اجتهاد کلامی این است که مثلاً اگر گذشتگان در زمینه نبوت، امامت، غیبت و غیره ادله‌ای ارائه کرده‌اند، لزومی ندارند ما از آن دلایل تبعیت و تقلید کنیم. به‌عنوان مثال، می‌توان قرائتی کاملاً تازه از موضوع غیبت ارائه کرد. البته این قرائت تازه براساس همان ضوابط سنتی اجتهاد کلامی عرضه می‌شود. مفهوم خدا در قرن سیزدهم متفاوت از مفهوم خدا در قرن دوم هجری است. این تفاوت و تحول براساس چه ضوابطی صورت گرفته است؟ همان ضوابط، مبنای اجتهاد کلامی

معاصر نیز می‌تواند قرار گیرد. البته باید اذعان کرد که قرنهاست علم کلام ما دچار انجماد و رکود شده و حتی یک کتاب کلامی جدی و بدیع تألیف نشده است.

ضمناً قلمرو و مراد از اجتهاد در اصول را می‌باید به‌دقت مشخص کرد. اگر منظور این باشد که با حفظ منابع اصلی دین یعنی کتاب و سنت و رعایت ضوابط و روش فنی اجتهاد شود که بحثی نیست، اما اگر تجدیدنظر در ضوابط و روش اجتهاد و احیاناً تجدیدنظر در منابع اصلی باشد، باید اثبات کرد آنچه بجا می‌ماند و حاصل چنین فرایند اجتهادی است «دین» است و بحث از صحت و سقم چنین روشی مجال دیگری می‌طلبد.

لذا به طور خلاصه، به نظر من می‌توان در چهارچوب همان پارادایم سنتی، با اجتهاد فقهی و کلامی، احکام چهارگانهٔ ذکرشده را مورد تجدید نظر قرار داد. ارتداد یکی از مسلمات قرآنی است، اما آنچه در کتاب خدا ذکر شده، مجازات اخروی مرتد است. در قرآن دربارهٔ مجازات دنیوی مرتد کلمه‌ای به صراحت ذکر نشده است. بحث مجازات دنیوی مرتد در روایات آمده است و البته روایات مربوطه متعدد است. اما مرتد کیست؟ اگر بخواهیم با استفاده از همان ضوابط سنتی به این سؤال پاسخ دهیم، خواهیم دید که دایرهٔ مرتدین بسیار مضیّق می‌شود.

● **اما مسئلهٔ ارتداد منتفی نمی‌شود؟**

○ **کدیور:** خیر. اشاره کردم که ارتداد از مسلمات قرآنی است. اما مرتد مسلمانی است که نه از سر تحقیق بلکه از سر عناد و لجاجت با اسلام مخالفت ورزد، به‌علاوه به شکل تبلیغی نظر خود را اعلام کند و بخواهد جریان اجتماعی-سیاسی ایجاد کند. کسی که نظر خود را به‌صورت علمی در یک کتاب مطرح کند، مشمول این حکم قرار نمی‌گیرد. اصلاً در هیچ نظامی، حتی در نظامهای دمکراتیک نمی‌پذیرند کسی با اعلام آرای مخالف خود بخواهد دراساس دمکراسی و مردسالاری اختلال ایجاد کند. مثلاً در نظام‌های دمکراتیک با جریانهای فاشیستی به‌طور جدی برخورد می‌شود. نکتهٔ دیگر این‌که حکم ارتداد باید علنی صادر شود و در یک دادگاه صالحه به آن رسیدگی شود. در این دیدگاه باید متهم حق دفاع از خود داشته باشد. اصل بر عدم ارتداد است و اگر کمترین شبهه‌ای در اثبات ارتداد باشد، حد مرتفع می‌شود. مذاق شارع به سمتی است که حکم ارتداد (همانند حکم زنا) اثبات نشود. به هرحال اثبات این حکم بسیار دشوار است مگر آنکه خود فرد اعتراف کند که مرتد است. لذا مصادیق ارتداد بسیار اندک خواهند بود.

بحث سبّ نبی و سایر معصومین نیز چنین است. ممکن است گفته شود اگر کسی شنید که فرد دیگری پیامبر یا سایر معصومین را سب می‌کند، مجاز باشد در دم او را بکشد، اما اگر اولیای مقتول و یا مدعی‌العموم از آن فرد شکایت کنند، باید شاهد داشته باشد و بتواند در دادگاه صالحه سب را اثبات کند. در فقه و کلام سنتی، احتیاط‌ها و قیودی آمده که صدور حکم در این موارد را بسیار دشوار می‌کند. در حالی که اکنون در جامعهٔ ما آن چنان بی‌محابا این احکام صادر می‌شود که گویی شارع هیچ احتیاطی در این زمینه نکرده است.

در مورد جهاد ابتدایی نیز باید گفت لشکرکشی نظامی در هر شرایطی مجاز نیست. دینداری اکراه‌بردار نیست (لا اکراه فی‌الدین). مگر می‌توان به‌راحتی دیگران را مجبور به دینداری کرد. جهاد ابتدایی هنگامی ضرورت می‌یابد که یک نظام مانع روی‌آوردن مردم به دین شود و برای دیندارشدن آنها یک تلنگر لازم باشد. ایران در صدر اسلام چنین وضعیتی داشت. جهاد ابتدایی صرفاً رفع مانع می‌کند تا مردم بتوانند مختارانه ایمان بیاورند و هدف جهاد ابتدایی مؤمن‌کردن اجباری مردم نیست.

اما دربارهٔ مرتبهٔ سوم از امر به معروف و نهی از منکر، یعنی مرتبهٔ یدی، باید گفت در یک جامعهٔ قانونمند صرفاً ضابطین به حکم دادگاه صالحهٔ قانونی مجازند مجازات مربوطه را اعمال کنند، یعنی منکر و معروف باید به‌شکل مضبوط در قانون پیش‌بینی شده باشد و مجازاتها نیز به شکل قانونی اجرا شود.

دربارهٔ ولایت مطلقه فقیه نیز باید گفت بخش قابل توجهی از فقها چنین برداشتی از کتاب و سنت ندارند. اگر کسی این نظریه را قبول نداشته باشد، اصلاً فردی را واجد مأموریت ویژه‌ای از جانب شارع نمی‌داند تا آن فرد بتواند در حوزهٔ امور عمومی تصرف کند. از دید پاره‌ای فقها نیز منظور از اطلاق ولایت این نیست که ولی فقیه بتواند به نام مصلحت پا را از حدود شرع بیرون بگذارد. اگر ولی فقیه افعالی انجام دهد که مسلمات و واجبات شرعی مورد تردید قرار گیرد و اعتماد مردم به دین متزلزل شود، باید با افعال او مواجهه کرد. به بیان ساده‌تر، حاکم شرع مجاز نیست، از طرقی که در قانون پیش‌بینی نشده، خشونت بورزد.

حقوق فطری انسان‌ها و آنچه امروز به نام حقوق بشر پذیرفته شده مثل حق حیات، حق امنیت، حق آزادی، حق مقاومت در مقابل ظلم، در چهارچوب فقهی-کلامی سنتی قابل اثبات است. بعضی از این حقوق به صراحت در فقه و کلام سنتی ذکر شده و بعضی از آنها نیز قابل استنتاج است. بحث احتیاط در دماء و فروج و اعراض دقیقاً ملازمه با پذیرش و رعایت همین حقوق در شرع دارد. من می‌پذیرم که اجتهاد سنتی در بسیاری از موارد نیاز به بازبینی دارد و اگر این بازبینی صورت نگیرد، همچنان با سوءفهم‌های خشونت‌زا مواجه خواهیم بود، اما این امر باعث نمی‌شود کلاً در ضوابط اجتهادی خدشه وارد کنیم.

○ **مجتهد شبستری:** اگر مسئله ما چند حکم خشن فقهی بود، شاید این شیوه که آقای کدیور گفتند، مؤثر واقع می‌شد. اما به نظر من مسئلهٔ اصلی جوامع مسلمان معاصر چیزی فراتر از این است. خشونت در جوامع معاصر مسلمان ناشی از عدم رعایت حقوق انسان است. مشکل این است که نمی‌توانیم یک سازمان اجتماعی مبتنی بر حقوق کامل انسانها بنا کنیم. اگر قانون اساسی خود را براساس حقوق بشر آن‌چنان که در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر آمده و سپس تکمیل شده، ننویسیم و سازمان اجتماعی خود را براساس چنین قانونی طراحی نکنیم و به حقوق و آزادی‌های سیاسی-اجتماعی مندرج در آن قانون اساسی احترام نگذاریم، با انواع خشونتها مواجه خواهیم شد. در این صورت، مسئلهٔ اصلی ما این است که آیا مبانی فقهی-کلامی گذشته ما اجازهٔ بناکردن جامعه

مبتنی بر حقوق بشر را به ما می‌دهد یا نمی‌دهد؟ درواقع دو سؤال مطرح است: اولاً آیا حقوق بشر امروزی در آن مبانی سنتی مندرج است یا نه؟ و ثانیاً آیا آن مبانی مانع التزام ما به حقوق بشر می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر حقوق بشر با جان و دل پذیرفته نشود و نخبگان جامعه با تمام وجود در جهت استقرار آنها در جامعه تلاش نکنند، حتی خود قانون هم می‌تواند تجسم خشونت باشد و به خشونت مشروعیت ببخشد. قانون فی‌نفسه رافع خشونت نیست. قانون می‌تواند تجویزکنندهٔ خشونت باشد.

به‌نظر بنده مبانی فقهی-کلامی ما در مسائل و موضوع‌های سیاسی متعلق به دنیای گذشته است. در آن دنیا، مناسبات سیاسی انسانها مبتنی بر تابعیت مردم از حاکم عادل یا ظالم بوده است. در آن دنیا، حقوق اساسی انسانها مطرح نبوده و ظلم و عدل هم معنای دیگری داشته است. عدل در آن دوران معنایی فردی و مبهم داشته و عدل به آن معنا به هیچ وجه نمی‌تواند اساس سازماندهی اجتماعی و سیاسی دمکراتیک قرار گیرد. فقه و کلام سنتی، عاری از آن مفاهیمی است که پایهٔ سازمان‌دهی سیاسی در جهان جدید به‌شمار می‌آیند. اصرار بر پارادایم سنتی کلامی و فقهی یعنی صرف‌نظر از پدیدآوردن ساختار سیاسی دمکراتیک. یک راه دیگر هم وجود دارد و آن اجتهاد ناروشمند است؛ یعنی تلاش ناموفق و غیرعلمی برای بیرون‌کشیدن مفاهیم جدید نظیر «آزادی» مشارکت از دل کتاب و سنت. مثلاً کسانی می‌گویند چون حضرت علی(ع) با خوارج تا زمانی که شمشیر نکشیده بودند، با مدارا رفتار می‌کرد، پس بنا به عمل آن حضرت تمامی گروه‌های سیاسی می‌توانند آزادانه عقاید سیاسی خود را بیان کنند، مگر این‌که دست به سلاح ببرند، اشکال این اجتهاد ناروشمند این است که می‌خواهند از عملِ ناکردهٔ حضرت علی(ع)، اصل کلی اثباتی استخراج کنند و این ممکن نیست. باز از مصادیق اجتهاد نارشمند این است که بخواهیم ساختار شورایی در یک جامعهٔ دمکراتیک را بر آیات شوری در قرآن مجید مبتنی کنیم. این کار هم ممکن نیست چون شورای موجود در عصر نزول قرآن مجید هیچ ربطی به ساختار شورایی یک حکومت دمکراتیک که امروز از آن صحبت می‌شود ندارد. این قبیل اجتهادها ناروشمند و غیرعلمی است و قابل دفاع نیست و براساس آن نمی‌تواند نظریات محکمی پرداخت.

حضرت علی(ع) اسوهٔ عدالت است، اما اسوهٔ مصادیق عدالت در آن عصر. هرکسی اسوهٔ عدالت زمانهٔ خویش است. ما هیچ اسوهٔ فراتاریخی برای عدالت نداریم. در پارادایم سنتی معنای عدالت این بوده که حاکمی مطلق‌العنان نباشد و با رعایای خود رفتار ظالمانه نکند. اما امروزه با این سؤال مواجهیم که معیارهای سازماندهی عادلانهٔ اجتماعی چیست؟ اگر امروزه هم حضرت علی(ع) اسوهٔ ماست، به این دلیل است که نماد پیام‌آور یک جهت‌گیری خاص یعنی جهت‌گیری به‌سوی عدالت است. ما باید از آن جهت‌گیری کلی پیام بگیریم، ولی تفسیر مجدد عدالت و تعیین مصداقهای اثباتی یا غیراثباتی آن در این عصر برعهده خود ماست.

○ **کدیور:** جناب آقای مجتهد شبستری پرسیدند: «آیا مبانی فقهی-کلامی سنتی ما ظرفیت پذیرش

حقوق بشر، به‌عنوان پایهٔ سازمان اجتماعی، را دارند یا نه؟» به نظر من، با اتکا به مبانی فقهی-کلامی ما می‌توان اکثر حقوق بشر را اثبات و استخراج کرد. به‌عبارت دقیقتر، به‌جز آزادی‌های مذهبی و آزادی‌های جنسی سایر آزادی‌ها و حقوق را می‌توان با استناد به مبانی فقهی-کلامی سنتی اثبات کرد. سؤالم از جناب آقای مجتهد شبستری این است که آیا به نظر شما مبانی فقهی-کلامی ما مشروط به عدم حقوق بشر است، یعنی اقتضای عدم رعایت حقوق بشر دارد؟ یعنی آیا محال است با این مبانی فقهی-کلامی حقوق بشر را پذیرفت؟ البته می‌توان گفت پاره‌ای «مسائل» فقهی و کلامیِ قرائت موجود از دین، ناقضِ حقوق بشر است. اما معتقدم چنین نیست که «مبانی» فقهی-کلامی ما به حقوق بشر راه ندهند. من کوششهایی در این زمینه انجام داده و اثبات کرده‌ام که می‌توان با استناد به همان مبانی فقهی-کلامی، «حق تعیین سرنوشت» را اثبات کرد.[1] فکر می‌کنم سایر حقوق نظیر حق حیات، حق مقاومت در برابر ظلم، حق امنیت و سایر حقوق را به همین طریق می‌توان اثبات کرد. شما بحث عدل را طرح و نکتهٔ درستی ذکر کردید. در مسائل فقهی و کلامیِ ما از عدلِ فردی سخن رفته و کمتر بحثی دربارهٔ عدالت اجتماعی مطرح شده است. اما این‌که در فقه و کلام ما عدالت اجتماعی مطرح نشده، یک سخن است و این‌که با توجه به مبانی فقهی-کلامی نمی‌توان عدالت اجتماعی را به‌نام شرع پذیرفت، سخن دیگری است.

مسئلهٔ دیگری که آقای مجتهد شبستری مطرح کردند، مسئلهٔ اجتهاد ناروشمند بود. منظور من این نبود که حقوق بشر در کلام شارع یا سیرهٔ معصومین منحصر بوده و آن را استخراج می‌کنیم. منظور من این است که هر فعلی که در عصر حاضر انجام آن عقلایی باشد، یعنی سیرهٔ عقلاء انجام آن را مجاز بشمارد، می‌توان مشروع‌بودن آن را اثبات کرد. دینداران می‌خواهند افعالی که انجام می‌دهند، حرام نباشد و به نظر من می‌توان اثبات کرد که تأسیس سازمان اجتماعی برمبنای حقوق بشر، متعلَّق حرمت شرعی قرار نمی‌گیرد و همین امر برای مشروعیت‌بخشیدن به آن کفایت می‌کند. با شما کاملاً موافقم که «شورای» مطرح‌شده در کتاب و سنت الزام‌آور نیست، در حالی که در عصر جدید حاکمیت ملزم و موظف است به آرای شورا عمل کند، این شورا با شورای مطرح‌شده در کتاب و سنت اشتراک لفظی دارد. این شورا یک نهاد مدرن است و آن شورا صرفاً نوعی مشورت را مدنظر دارد. اگر بخواهیم این شورا را از آن مفهوم سنتی استخراج کنیم، اشکال ما وارد است، اما اگر بگوییم این شورا با آن مفهوم ناسازگاری ندارد و این شورای مدرن منع شرعی ندارد، سخن نادرستی نگفته‌ایم.

پس به‌طور خلاصه رأی من این است که در حوزهٔ مسائل عقلایی، در حوزهٔ معاملات و تعاملات انسانی و اجتماعی، لازم نیست در جست‌وجوی سندی از قول و فعل معصوم باشیم. آنچه کفایت می‌کند این است که منعی از طرف شارع در کار نباشد و در راستای اهداف متعالی دین باشد. اگر این

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ حقوق سیاسی مردم در اسلام (حق تعیین سرنوشت) در بخش چهارم همین کتاب.

امر اثبات شود، فعل مورد بحث پذیرفته است. اکثریت قریب به اتفاق مسائل حقوق بشر چنین وضعیتی دارند. پس به نظر من مبانی فقهی-کلامی سنتی ما، حقوق بشر و سازمان اجتماعی بناشده بر حقوق بشر را برمی‌تابند.

○ **مجتهد شبستری:** پس به نظر شما فقه و کلام موجود دربارهٔ مسائل معاصر ساکت است؟

○ **کدیور:** مرادتان از سکوت چیست؟ منظورم این است که با همان ضوابط و معیارها می‌توان تکالیف و حقوق بشر را اثبات کرد.

○ **مجتهد شبستری:** یعنی شما با استفاده از روش اجتهاد فقهی، از کتاب و سنت، حقوق بشر امروزی را استنباط می‌کنید؟

○ **کدیور:** منظورم از استنباط این است که نشان می‌دهیم منع شرعی ندارند، بعلاوه پس از اثبات این‌که در راستای اهداف متعالی دین هم قرار دارند مشروعیت آنها اثبات می‌شود.

○ **مجتهد شبستری:** این مسئله هیچ تفاوتی با این ندارد که بگوییم می‌خواهیم هواپیما بسازیم، به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم هواپیماساختن هیچ منعی ندارد. آیا واقعاً مسئله از این قرار است؟

○ **کدیور:** این دو مسئله با هم تفاوت دارند. هواپیماساختن در محدودهٔ انتظارات از دین قرار نمی‌گیرد، صرف نرسیدن منع شرعی اباحهٔ آن را اثبات می‌کند، اما در مباحث حقوق بشر: اوّلاً از یک دین اجتماعی انتظار آن می‌رود که موضع خود را مشخص کند، ثانیاً غیر از اثبات عدم منع شرعی لازم است استدلال شود در راستای اهداف متعالی دین هم واقع می‌شود. چگونه می‌توان اثبات کرد که جهت کلی دین با رعایت حقوق بشر در تنافی است؟ در بحث حقوق بشر فقهایی وجود دارند که به استناد پاره‌ای ادلّهٔ فقهی حقوق بشر را نمی‌پذیرند و برای خلع ید از این ادلّه باید بحثی جدی انجام داد. البته درست است که این اصول و حقوق، عقلایی هستند. ما ابتدا اصل را تأسیس و به لحاظ عقلایی آن را اثبات می‌کنیم و بعد این نکته را بررسی می‌کنیم که آیا ادلّهٔ فقهی‌ای وجود دارد که مانع تمسک ما به آن اصل عقلایی شود یا نه، اگر چنین ادلّه‌ای وجود داشته باشد باید ببینیم می‌توان از آن ادلّه خلع ید کرد یا نه. تنها در صورتی که نتوانیم از آن ادلّه خلع ید کنیم، باید از اصل عقلایی مذکور دست برداریم.

○ **مجتهد شبستری:** آیا حقوق بشر از کتاب به‌دست می‌آید؟ آیا از حدیث به دست می‌آید؟ مثلاً مساوات را در نظر بگیرید. به نظر بنده مساوات به معنای امروزی به هیچ وجه از کتاب و سنت به‌دست نمی‌آید.

○ **کدیور:** در روایت نبوی است که الناس کاسنان المشط سواء «مردم همانند دانه‌های شانه مساوی‌اند» و روایاتی از این دست کم نیستند. البته در برخی از روایات مقیداتی به‌چشم می‌خورد، مثلاً اکثراً ائمه از مساوات بین مؤمنان سخن گفته‌اند، اما در آن موارد بحث از حقوق مؤمنان بوده و اثبات شیءِ نفی ماعدا نمی‌کند.

○ **مجتهد شبستری:** در حقوق بشر مردم صرف‌نظر از عقایدشان مساوی هستند و این موضوع با بسیاری از احکام فقهی و روایات مورد استناد آنها ناسازگار است.

○ **کدیور:** همه افراد بشر در حق حیات، حق امنیت، حق تعیین سرنوشت، حق مقاومت در برابر ظلم، و... مساوی هستند. شرعاً فقط کافر حربی از این دایره خارج می‌شود.

○ **مجتهد شبستری:** این نوع نگاه به مسئله حقوق بشر به کلی متفاوت با نگاهی است که امروزه به حقوق بشر وجود دارد. نگاه جدید به حقوق بشر نگاهی فلسفی است و در آن، انسانیت انسان مقدم بر عقیدهٔ اوست. چگونه می‌شود یک دید فلسفی را از یک متن دینی استنباط کرد؟

○ **کدیور:** آیا امتناعی دارد که از یک متن دینی دید فلسفی استنباط شود؟! اجازه دهید مثالی بزنم. میرالمؤمنین در عهدنامه مالک اشتر می‌فرماید مردم بر دو دسته‌اند: یا برادران دینی تو هستند یا همنوعان تو. فانهم صنفان اما اخ لک فی‌الدین و اما نظیر لک فی‌الخلق (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) چه اشکالی دارد که از این حدیث شریف چنین امری را استخراج کنیم؟

○ **مجتهد شبستری:** نباید متن (text) را از زمینه (context) خارج کرد. باید ببینیم این سخن در آن زمینهٔ تاریخی-فرهنگی چه معنایی دارد.

○ **کدیور:** فکر نمی‌کنم در آن زمینهٔ تاریخی فرهنگی هم از آن امتناع استنباط شده باشد، مثال دیگر: مرحوم نائینی، به‌عنوان فقیهی برجسته، در کتاب ***تنبیه‌الامة*** می‌گوید: کسانی که در جامعهٔ اسلامی زندگی می‌کنند چه مسلمان چه غیرمسلمان مالیات می‌دهند، پس حق رأی دارند.[1] این استدلال کاملاً با مبانی فلسفی دمکراسی سازگار است.

○ **مجتهد شبستری:** به نظر من برای آنکه بحث روشن شود باید سؤالی فرضی از مرحوم نائینی بپرسیم و ببینیم احتمالاً چه پاسخی به این پرسش می‌داد. باید بپرسیم اگر در جامعهٔ اسلامی، مثلاً مسیحیان از راه‌های مسالمت‌آمیز و غیرخشن مسلمانان را مسیحی کنند و درنتیجه مسلمانان در اقلیت قرار گیرند و حکومت به دست مسیحیان بیفتد، آیا همچنان به قواعد بازی یعنی حق رأی و آزادی و مساوات (دمکراسی) پایبند می‌مانید یا نه؟

○ **کدیور:** نمی‌دانم ایشان چه پاسخی به این پرسش می‌داد، اما به نظر من پاسخ مثبت است. معتقدم باید قواعد بازی را پذیرفت و به لوازم آن پایبند ماند. احکام اسلامی و اصولاً حکومت اسلامی تنها در جایی امکان اقامه دارد که اکثریت مردم مسلمان باشند و به اجرای احکام و اقامهٔ حکومت دینی رضایت دهند.

○ **مجتهد شبستری:** بسیار خوب. اگر شما به لوازم این سخن پایبند باشید، وارد پارادایم جدیدی

---

۱. «... لکن گذشته از آنکه نظر به شورویه‌بودن اصل سلطنت اسلامیه چنانچه سابقاً مبین شد عموم ملت از این جهت و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامهٔ مصالح لازمه می‌دهند حق مراقبت و نظارت دارند...» ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة***، ص ۷۸.

شده‌اید که دین را نوعی سلوک برای برقراری ارتباط با خداوند می‌داند. اما فکر نمی‌کنم مرحوم نائینی چنین می‌کرد.

○ **کدیور:** پاسخ مثبت من مبتنی بر ضوابط و مبانی سنتی اجتهاد در کلام و فقه بود. اما چگونه از این رأی من استنتاج شد که دین نوعی سلوک برای برقراری ارتباط با خداوند است؟! از آن مقدمه چنین نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود.

● **در اینجا شاهد دو رویکرد بدیل هستیم. یک رویکرد معتقد است با اجتهاد در فروع و ذیل همان پارادایم سنتی می‌توان بحران‌های موجود را از سر گذراند، ولی رویکرد دوم معتقد است جز با اجتهاد در اصول و تغییر پارادایم نمی‌توان بر بحران‌های موجود فائق آمد.**

○ **کدیور:** قرائت دوم و جدید در چهارچوب پارادایم سنتی هنوز بسط کافی نیافته و بخشهای مهمی از آن هنوز تدوین نشده است. پارادایم جدیدی هم که به آن اشاره می‌کنید، در شرف تکوین است و بسیاری از ابعاد آن هنوز شکل نگرفته است. نکتهٔ مشترک در این دو مورد این است که هیچ‌کدام از این دو دیدگاه خشونت را تجویز نمی‌کنند. من بحث را بر موضوع خشونت متمرکز کردم و بر این باورم که بحث از حقانیت دو پارادایمی که در این جلسه مطرح شد، مجال دیگری می‌طلبد که امیدوارم توفیق چنین بحثی نصیب شود.

○ **مجتهد شبستری:** این دو پارادایم تفاوت بنیادین با یکدیگر دارند. در یک پارادایم پایه‌های اصلی زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بر استنباط از متون دینی مبتنی می‌شود. در پارادایم دیگر خداوند از طریق متون وحیانی با انسان سخن می‌گوید و به او معنای زندگی و شجاعت‌بودن می‌بخشد. اما این‌که انسان کدام پایه‌ها را برای زندگی اجتماعی خویش برگزیند، کار خود انسان است. کاملاً برعهدهٔ خود انسان است که مسئولیت بسیار سنگین و دهشتناک زندگی را بپذیرد و آن‌گونه که می‌فهمد و می‌تواند آن را بسازد. برای ساختن تئوریک و عملی این زندگی دست غیبی انسان را هدایت نمی‌کند. هدایت، ناظر به راه‌های علمی و فلسفی و صنعتیِ ساختن زندگی این جهانی نیست، هدایتِ غیبی یعنی شجاعت‌بودن و معنای زندگی را به انسان‌ها بخشیدن؛ انسان‌هایی که به حکم انسان‌بودن هر لحظه به گونه‌ای در تکاپوی ساختن زندگی هستند. شکی در این نیست که انسان‌هایی که نعمت چنان هدایت غیبی‌ای را شکرگزارانه می‌پذیرند و به تعبیر زیبای قرآن مجید در زمره «عبادالرّحمان» درمی‌آیند به داوری ایمانی-دینیِ نهایی خود دربارهٔ همه روندهای سیاست، فرهنگ و اقتصاد متعهد و ملتزم می‌مانند. این دو پارادایم در برابر مسلمانان این عصر قرار دارد و انتخاب با آنان است.

● **از اساتید گرامی به خاطر حضور در این گفت‌وگو سپاسگزاریم.**

به همین قلم

■ فلسفه و کلام

۱. **دفتر عقل** (مجموعه مقالات فلسفی کلامی)، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.

۲. **مجموعه مصنّفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی** [مقدّمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق]، سه جلد، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.

■ اندیشهٔ سیاسی

۳. **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، (اندیشهٔ سیاسی در اسلام ـ ۱)، نشرنی، تهران، ۱۳۷۶؛ چاپ چهارم، ۱۳۷۸.

۴. **حکومت ولایی**، (اندیشهٔ سیاسی در اسلام ـ ۲)، نشرنی، تهران، ۱۳۷۷؛ چاپ سوّم، ۱۳۷۸.

۵. **بهای آزادی** (دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژهٔ روحانیت)، به کوشش زهرا رودی، نشرنی، تهران، ۱۳۷۸؛ چاپ چهارم، ۱۳۷۸.

منتشر شده است

بهای آزادی

دفاعیات محسن کدیور

به کوشش زهرا رودی (کدیور)

خدایا از من بپذیر، این کمترین قدمی است که برای اقامه دین تو و اصلاح حکومت دینی می‌توانستم بردارم. من اطمینان دارم که نسبت به آنچه گفته و نوشته‌ام در قیامت مستوجب ثواب و اجر خواهم بود و خواهید دید که در دنیا نیز محکومیت به‌خاطر ابراز عقیده و دلسوزی برای نظام جمهوری اسلامی مایه افتخار و سربلندی است. دادگاه ویژه روحانیت حکم به محکومیت من صادر کرده اما سربلندم که در دادگاه عدل الهی و دادگاه افکار عمومی ملت ایران و دادگاه تاریخ نه تنها مستوجب عقوبت نیستم، بلکه سزاوار تشویقم.

نقد یک رویداد

نظرات موافق و مخالف بازداشت و محاکمه محسن کدیور

در مطبوعات از ۷۷/۱۲/۹ تا ۷۸/۱/۲۹

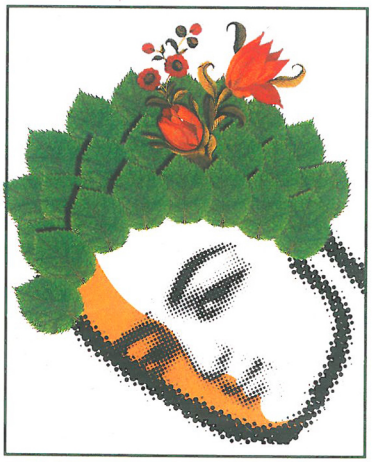
به کوشش زهرا رودی (کدیور)

هنگامی که در ابتدای اسفندماه سال ۱۳۷۷ محسن کدیور برای اولین‌بار به دادگاه ویژهٔ روحانیّت احضار شد، شاید کمتر کسی فکر می‌کرد که مبنای این احضار که بعداً به بازداشت تبدیل گردید دو فراز کوتاه از یک سخنرانی و یک مصاحبه باشد که در آن ایشان برداشت‌های خود را از دو مقولهٔ مبتلابه جامعه بیان کرده باشد. اما واقعیّت همین بود. صدور کیفرخواست و در نهایت رأی دادگاه که ایشان را به ۱۸ ماه زندان محکوم کرد متّکی بر همان دو فراز کوتاه است. همین موضوع باعث شد که صاحبان اندیشه و قلم مقالات و تحلیل‌های گوناگونی در مورد این واقعه به رشتهٔ تحریر درآورند.

خضوع سازمان سیاسی به تعالیم دینی لازمه یک جامعه دینی است، آن هم دینی که فراتر از اخلاق فردی در شریعت خود احکام اجتماعی هم دارد. احکام اجتماعی از قبیل فریضه امر به معروف و نهی از منکر به ویژه با توجه به سیره اسوه های دین که امکان سازگاری حق و تکلیف یا رحمت و قدرت را اثبات می کند.

دغدغه های حکومت دینی طرح سؤالی است از سر خیرخواهی و درد، اما نه سؤالات ذهنی و انتزاعی، بلکه سؤالاتی برخاسته از مطالعه عینی یک تجربه تاریخی، تجربه مبارک جمهوری اسلامی در دو دهه اول قرن پانزدهم. می توان به جای پاسخ منطقی، به بهانه های واهی صورت این سؤالات مشفقانه را پاک کرد و بر دهان پرسشگر لگام زد و او را به بند کشید و فاتحانه اعلام کرد: السؤال بدعه والتفکر ممنوع والانتقاد حرام، اما نه سؤال می میرد، نه تفکر از بین می رود و نه انتقاد زایل می شود.

دغدغه های حکومت دینی مجموعه هشتاد مقاله، یادداشت، سخنرانی، مصاحبه و میزگرد است که در حوزه سیاست از صاحب این قلم در نشریات کشور منتشر شده و اینک در کنار هم در یک مجموعه به زیور طبع آراسته می شود.



نشر نی

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

ISBN 964312508-4

9789643125080