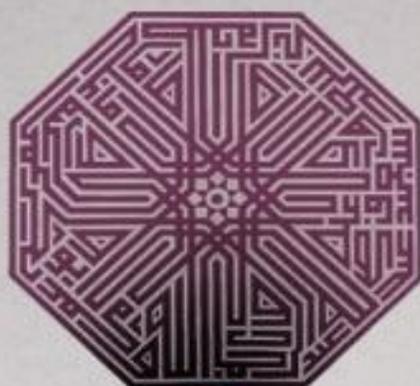


شریعت و سیاست

دین در حوزه‌ی عمومی



محسن کدیور

۱۳۸۷

شریعت و سیاست

دین در حوزه عمومی

محسن کدیور

فهرست

مقدمه	۹
بخش اول: قرآن و سیاست	
۱. زندان در قرآن	۱۷
۲. تفرعن در قرآن	۳۹
بخش دوم: سنت و سیاست	
۳. عالمان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع)	۵۳
۴. امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع)	۶۳
۵. ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع)	۷۵
۶. ستم‌شناسی و زمان‌شناسی (سیری در آراء اجتماعی امام جواد(ع))	۸۹
بخش سوم: دین و سیاست	
۷. دینداری و دورویی	۹۹
۸. دینداری و پرسشگری	۱۰۷
۹. فلسطین و همزیستی ادیان	۱۳۳
بخش چهارم: سیاست دینی	
۱۰. حکومت قسری	۱۴۵
۱۱. از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایتی	۱۵۷
۱۲. ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران	۱۶۹
۱۳. معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی	۱۸۱
۱۴. شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس	۱۹۳
۱۵. فقهت و سیاست	۲۳۱
۱۶. فریضه نقد قدرت	۲۳۷

بخش پنجم: اسلام و مردم‌سالاری

۱۷. مردم‌سالاری دینی ۲۵۵
۱۸. شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی ۲۶۹
۱۹. ولایت فقیه و مردم‌سالاری ۲۸۵
۲۰. اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ ۳۰۵
۲۱. نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر ۳۲۹
۲۲. نقش روحانیت در گذار به دموکراسی ۳۴۵
۲۳. دین در قانون اساسی (مطالعه موردی افغانستان) ۳۵۷

ملحقات:

۱. اوین و دین ۳۷۷
۲. مردودیت حکومت بدون رضایت مردم و پاسخ استاد ۳۸۱
۳. تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار و نقد کلام ابن فهد حلی ۳۸۵
۴. پرسش از «شأن فقیه در تعیین مصداق» و پاسخ استاد ۳۹۱
۵. تشیع و دموکراسی (مناظره با دکتر حاتم قادری) ۳۹۵

فهرست‌ها و نمایه‌ها

- فهرست منابع ۴۲۱
- نمایه آیات ۴۲۵
- نمایه روایات ۴۲۹
- نمایه اشعار ۴۳۳
- نمایه قواعد و قوانین ۴۳۵
- نمایه اعلام ۴۳۷
- نمایه کتب ۴۴۱
- نمایه امکنه ۴۴۳
- فهرست تفصیلی مطالب ۴۴۵

مقدمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ

بررسی نسبت دین و سیاست از مهمترین مباحث معاصر در دو حوزه دین‌پژوهی و فلسفه سیاسی است. تا اواخر دهه هفتم قرن بیستم میلادی اندیشه سیاسی رایج سکولاریسم (تقلیل نقش دین در عرصه عمومی) و انحصار دین‌ورزی به عرصه خصوصی بود. هرچند در اندیشه فلسفی معاصر نیز سکولاریسم (تقلیل نقش دین در صحنه حیات) مطرح است، اما هرگز تفکر غالب نبوده و نیست. از حدود سی سال پیش با وقوع برخی اتفاقات از جمله انقلاب اسلامی ایران، با روند غیر قابل انکار افزایش نقش دین در عرصه عمومی، بسیاری از فیلسوفان و جامعه‌شناسان سیاسی به فکر تجدید نظر در آراء پیشین خود می‌افتند. هرچه هست هیچ کس دیگر نمی‌تواند نقش دین را در عرصه عمومی نادیده بگیرد و بر سیاق گذشته دین را صرفاً امری خصوصی و شخصی دانسته، از جدائی مطلق عرصه عمومی از ارزش‌ها و سازوکار دینی دفاع کند. این دیدگاه را امروز می‌باید در موزه‌ها و آرشيو اندیشه سیاسی دنبال کرد.

پرسش اساسی مرحله اخیر، «نحوه حضور دین در عرصه عمومی» است، چراکه اصل حضور دین غیر قابل انکار و اغماض است. این حضور می‌تواند حداقل به دو گونه صورت گیرد. حضوری توأم با رعایت آزادی و حق انتخاب دائمی شهروندان و رعایت حقوق پایه همگان از جمله غیر معتقدان و غیر مؤمنان، و در یک کلام حضور دموکراتیک دین؛ و

حضور مبتنی بر حق پیشین هدایت آدمیان و تعیین افضل و اصلح برای ایشان از سوی اولیاء منصوب ولو خود مردم به شعور درک انتخاب اصلح واقف نشده باشند، و در یک کلام حضور تکلیف‌گرایانه و ولائی. در نحوه حضور اول، فضیلت در انتخاب ارزش‌ها و خط مشی‌ها و اصول دینی توسط افکار عمومی و وجدان بیدار جامعه است. در نحوه حضور دوم، فضیلت در اداره امور جامعه توسط فقیهان دادگر و تبعیت محض توده مکلفان از ایشان است. تفاوت این دو نحوه حضور بسیار جدی است و ابعاد مختلف عرصه عمومی را دربرمی‌گیرد، از حقوق مساوی شهروندان در قانون یا حق ویژه شریعتمداران در سپهر عمومی، تا امکان یا عدم امکان تغییر و تفسیر همه مواد قوانین اساسی و عادی به اراده ملی.

اسلام به شهادت آمار گرایش به آن در نقاط مختلف جهان و میزان باور پیروانش و نقش برجسته آن در حیات سیاسی مسلمانان در دهه‌های اخیر زنده‌ترین دین جهان بوده است. در مهمترین چالش‌های دنیای معاصر، اسلام و پیروانش همواره حضوری مؤثر و غیر قابل اغماض داشته‌اند. نرخ نازل توسعه‌یافتگی اکثر قریب به اتفاق جوامع مسلمان‌نشین باعث شده تفسیری نه چندان مناسب از اسلام در عرصه بین‌المللی از سوی خود مسلمانان عرضه شود. تصویر و تفسیری سنت‌گرایانه و گاه بنیادگرایانه که به نحوه دوم حضور پیش گفته نزدیک‌تر است. کوشش جمعی از دانشمندان بصیر جهان اسلام مصروف تدوین مبانی حضوری خردمندانه و خداپسندانه در جهان معاصر بوده است. تفسیر روشنفکرانه و نوگرایانه ایشان به نحوه اول حضور مذکور نزدیک‌تر است.

جمهوری اسلامی ایران به‌منابه زنده‌ترین و شاخص‌ترین آزمایشگاه تجربه حضور دین در عرصه عمومی در زمانه ماست. هردو نحوه حضور در بین متفکران ایرانی پیروان و مدافعانی دارد. اسلام سیاسی در تفکر ایرانی به دو اردوگاه مهم تقسیم می‌شود. چالش بین این دو دیدگاه از اسباب رشد و تعالی اندیشه سیاسی اسلام شیعی است. اندیشه و فقه سیاسی در خلأ و به دور از عمل سیاسی امکان تولید و اصلاح ندارد. مهم این است که آراء این دو مدرسه فکری در فضائی آزاد، امکان بررسی و نقد عالمانه بیابند. اگرچه سکان سیاست معاصر ایران در دهه‌های اخیر در اکثر قریب به اتفاق مواقع در دست تکلیف‌گرایان ولایت‌مدار بوده است، اما حضور اسلام دموکراتیک نیز در عرصه اندیشه ایرانی غیر قابل انکار است.

«شریعت و سیاست، مباحثی در نحوه حضور دین در عرصه عمومی» کتابی است در موضوع اندیشه و فقه سیاسی در اسلام شیعی با نگاهی به تجربه معاصر ایران. این کتاب مبتنی بر دو مبنای ذیل است:

یک، دفاع از اسلام سیاسی و نقد دیدگاه جدائی مطلق دین و سیاست.
دو، دفاع از نحوه حضور دموکراتیک اسلام در عرصه عمومی و نقد منصفانه دیدگاه رسمی تکلیف‌گرای ولایی.

نگارنده بر این باور است که انتساب استبداد و یگانه‌سالاری و سیاست آمرانه و اقتدارگرایانه به قرآن کریم، سنت پیامبر(ص) و سیره ائمه هدی(ع) جفا در حق ایشان است. بلکه اسلام رحمانی و حضور دموکراتیک مسلمانان در عرصه عمومی با تعالیم دینی ما سازگارتر است. فقه، کلام و اخلاق اسلامی به‌ویژه براساس قرائت علوی از اسلام نبوی پشتیبان مستحکمی برای سیاست‌ورزی خردمندانه و توأم با آزادی و اختیار مسلمانان در دنیای معاصر است. اجتهاد دوباره می‌تواند فقه را از بوته اتهام حمایت از نظریه سلطنت یگانه‌سالارانه مطلقه رها سازد. نگارنده کوشیده است با طرح پرسش‌های تازه سیاسی و پاسخ به آنها براساس مبانی قرآنی و نبوی و قواعد کلامی و فقهی و اخلاقی، قدمی در گسترش و تعمیق اندیشه و فقه سیاسی اسلامی بردارد. بیشک نتیجه کار مثل هر کوشش بشری دیگری قابل نقد و گفت‌گوست. پیشاپیش دست همه آنها که به نقد مباحث این کتاب همت می‌کنند، می‌فشارم و از آنها صمیمانه تشکر می‌کنم.

«شریعت و سیاست» مجموعه بیست و سه نوشتار است که در فاصله سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۴ هجری شمسی به رشته تحریر درآمده‌اند. هشت مقاله ارائه شده در همایش‌ها (دو همایش بین‌المللی خارج از کشور، دو همایش بین‌المللی داخلی، و چهار همایش دانشگاهی داخلی)، شش مقاله مستقل، دو کارگاه آموزشی در تهران، شش سخنرانی (شامل سه سخنرانی در جمع دانشجویان ایرانی خارج از کشور، دو سخنرانی در جمع دانشجویان دانشگاه تهران و یک سخنرانی در جمع فضلا و طلاب در قم)، و یک مصاحبه کارنامه این کتاب را تشکیل می‌دهد. یک یادداشت کوتاه، دو نامه فقهی و یک مناظره علمی نیز به‌عنوان ملحقات در آخر کتاب آمده‌اند.

اکثر قریب به اتفاق این مکتوبات قبلاً در ایران منتشر شده‌اند. نشانی مطبوعاتی که برای نخستین‌بار این مکتوبات در آنها منتشر شده‌اند، در انتهای هر مکتوب ذکر شده است. اکثر قریب به اتفاق این نشریات امروز از انتشار باز ایستاده‌اند. چرائی این توقف

خود از اموری است که نسبت دین و سیاست و امکان آزادی بیان در حکومت دینی را مورد آزمون قرار می‌دهد. شش مقاله نخستین این مجموعه یادگار اوین است. نویسنده بی‌هیچ نfertی این سو یا آن سوی میله‌ها و در بند کوچک یا بند بزرگ، واقع‌گرایانه در نسبت شریعت و سیاست تأمل کرده است. به هر حال اوین هم جزئی از سیاست شرعی جامعه ماست.

این مکتوبات به شکل موضوعی در پنج بخش چیده شده‌اند. نخستین بخش به «قرآن و سیاست» اختصاص یافته است. دو موضوع زندان و تفرعن در این بخش نظر نگارنده را جلب کرده، از زاویه قرآنی مورد تحقیق قرار گرفته‌اند. دومین بخش متعلق به «سنت و سیاست» است. تعالیم سیاسی چهار امام هم‌امام حسین، امام صادق، امام رضا و امام جواد (علیهم‌السلام) در ضمن چهار مقاله مستقل مورد بحث قرار گرفته است.^۱ مقاله «ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم امام علی بن موسی‌الرضا(ع)» مهمترین مقاله این بخش است. در بخش سوم با عنوان «دین و سیاست»، سه مقاله دینداری و دورویی؛ دینداری و پرسشگری؛ و فلسطین و همزیستی ادیان؛ سه موضوع دورویی، پرسشگری و فلسطین جداگانه مورد بحث و تأمل واقع شده‌اند.

بخش چهارم به «سیاست دینی» اختصاص یافته است. هفت مقاله حکومت قسری (وام‌گرفته از یک مفهوم فلسفی)؛ مقایسه مشروطه سلطنتی با حکومت ولایتی؛ ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران؛ معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی؛ بحث مهم کارشناسی نحوه اجرای اصول ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی در خصوص انطباق مصوبات مجلس با موازین شرع تحت عنوان شرع و قانون؛ نسبت فقاقت و سیاست؛ و فریضه نقد قدرت و امر به معروف و نهی از منکر مقالات این بخش را تشکیل می‌دهد.

نسبت «اسلام و مردم‌سالاری» در بخش پنجم کتاب مورد بحث قرار گرفته است. در نخستین مقاله مفهوم مردم‌سالاری دینی تشریح شده است. نقش مرحوم محمد مهدی شمس‌الدین در تکوین مردم‌سالاری دینی در مصاحبه‌ای به مناسبت چهلمین روز درگذشت وی تحلیل شده است. در مقاله ولایت فقیه و مردم‌سالاری دیدگاه تأثیرگذار بنیانگذار جمهوری اسلامی و دیدگاه رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی جمهوری اسلامی جداگانه مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است و از عدم امکان جمع این دو

۱. در نیمسال آخر تجربه اوین طرحی آغاز کردم با عنوان «نگاهی به اندیشه سیاسی اولیاء مذهب» ترتیب بحث را نیز براساس نزدیک‌ترین سالروز تولد یا وفات ائمه(ع) قرار دادم. چهار بحث نوشته و در مناسبت خاص مذهبی همان امام در روزنامه صبح امروز منتشر شد. درحین نگارش پنجمین بحث (نگاهی به اندیشه سیاسی امام باقر(ع)) بودم که با تعلق قضا بر توقیف شبانه سی مطبوعه در اوایل اردیبهشت ۱۳۷۸ جف‌القلم شد.

مفهوم دفاع شده است. در مقاله بعدی از شرایط سه‌گانه سازگاری اسلام و مردم‌سالاری بحث شده است. این دو مقاله جدی‌ترین مقالات این مجموعه را تشکیل می‌دهند. دو مقاله بعدی به نقش دوگانه اسلام و روحانیت در گذار به دموکراسی در ایران پرداخته‌ام. آخرین مقاله دربارهٔ دین در قانون اساسی با تکیه بر تجربه افغانستان است.

در بخش انتهائی ملحقات دو بحث فقهی شاگرد و استاد درباره جایگاه شرعی رضایت مردم در حکومت حق و شأن فقیه در تعیین مصداق قابل ذکر است. نسبت تشیع و دموکراسی طی مناظره‌ای علمی با یکی از اساتید محترم علوم سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است.

این مقالات در یک سطح نیستند. اما همگی حاکی از دغدغه‌ای واحدند و حول موضوعی واحد یعنی نسبت شریعت و سیاست قابل جمعند. چه‌بسا اگر فرصت یار بود، این کتاب با شمول و گستردگی بیشتری به محضر ارباب معرفت عرضه می‌شد. اما شاید در این نگارش‌های از سر درد و تلاش صمیمانه برای حل مشکل در حین واقعه لطفی باشد که در طرق دیگر سراغ نباشد.

شریعت و سیاست همهٔ گفته‌ها و نوشته‌های این قلم در فاصلهٔ مذکور زمانی نیست. غیر از «حکومت انتصابی» که در قالب کتابی مستقل در انتظار انتشار است؛ این مجموعه مقالاتی است که از میان سخنان و دست‌نوشته‌های این سالیان آماده انتشار بودند. امیدوارم توفیق انتشار دیگر گفته‌ها و نوشته‌ها نیز فراهم شود. «شریعت و سیاست» را می‌توان جلد دوم کتاب «دغدغه‌های حکومت دینی» (۱۳۷۹) به حساب آورد. دغدغه‌ها مقالات سیاسی قبل از اوین است.

حساسیت موضوع این کتاب پوشیده نیست. سنت نقد هم در ادبیات دینی و حوزه‌های علمیه ما متاع تازه‌ای نیست. نویسنده، آراء سیاسی را فارغ از گویندگان‌شان مورد نقد قرار داده است. اگر کتابی که در آن نظریهٔ رسمی با ادب و انصاف علمی نقد می‌شود، امکان انتشار بیابد، نشانهٔ آن است که هنوز در خانه کورسوی امیدی باقی است.
 إِنَّ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ
 (هود/۸۸)

محسن کدیور

دانشگاه ویرجینیا، ۳ آذر ۱۳۸۷

بخش اول: قرآن و سیاست

زنداد در قرآن
تفرعن در قرآن

زندان در قرآن*

از جمله حربیه‌هایی که در طول تاریخ، به شکل گسترده‌ای علیه منتقدان و مخالفان به کار گرفته شده، حربیه کهنه زندان است. از آنجا که در توجیه و تجویز زندان از دین فراوان هزینه می‌شود، مناسب دیدم از زاویه نگاه قرآن کریم — به‌عنوان نخستین منبع اندیشه دینی — پدیده زندان را مورد بررسی قرار دهم.

پدیده زندان را از چند ناحیه می‌توان مورد مطالعه و پژوهش قرار داد: مطالعه تاریخی، مطالعه حقوقی، مطالعه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و بالاخره مطالعه دینی. در مطالعه دینی پدیده زندان، این مباحث شایسته تحقیق است: اول، زندان در قرآن؛ دوم، زندان در روایات؛ سوم، زندان در فقه و احکام دینی؛ چهارم، زندان در سیره متشرعه و تاریخ دینداران. نخستین بحث از مباحث چهارگانه زندان در اسلام، «زندان در قرآن» است. بحث «زندان در قرآن» بحثی تفسیری است، از سنخ «تفسیر موضوعی» که پایه دو بحث زندان در روایات و زندان در فقه را تشکیل می‌دهد.

اهمّ پرسش‌های بحث زندان در قرآن

مهمترین سوالاتی که در بحث «زندان در قرآن» مطرح می‌شوند، عبارتند از: کلام الهی از چه منظری به پدیده زندان نگریسته‌است؟ آیا قرآن مجید مجازات زندان را تجویز و تأیید کرده است یا اینکه آن را مورد مذمت و تقبیح قرار داده یا اصولاً به ارزشگذاری آن نپرداخته است؟ کلام‌الله مجید سرگذشت کدام زندانیان را بازگفته، گناه این زندانیان چه بوده و چه کسانی آنان را به زندان افکنده‌اند یا تهدید به زندان کرده‌اند؟ هدف قرآن مجید از بیان قصه زندان چه بوده و چه عبرت‌هایی در آن نهفته است؟ آیا در قصص قرآنی، زندان و تهدید به حبس، حربیه مستبدان و مستکبران علیه مصلحان و پاکان است

زندان در قرآن □ ۱۹

یا مجازات مجرمان و بدکاران توسط صالحان و اخیار؟ در قرآن کریم برای چه جرایمی مجازات زندان تعیین شده است؟ به بیان دیگر دلیل شرعی کدام مجازات زندان، آیات قرآن است؟ آیا در مجازات‌های اخروی، زندان جایی دارد؟ قرآن کریم در بحث زندان از چه واژه‌ها و تعبیری استفاده کرده است؟ مراد از زندان مطرح در قرآن چیست؟ محل متعارفی که حکومت‌ها به این منظور بنا می‌کنند، یا محصور کردن فرد در خانه خود یا ممنوعیت فرد از برخی تصرفات و محدود کردن آزادی‌های شخص بدون محبوس کردن وی در محل خاص؟ در مجموع از قرآن کریم در باب زندان و زندانی چه اصول، قواعد، ضوابط و احکامی قابل استخراج است؟

واژه‌شناسی زندان در قرآن

در بحث زندان در قرآن به ترتیب از چند واژه استفاده شده است: سجن، حبس، حصر، امساک و احیاناً نفی(۱). مهمترین و پراستعمال‌ترین واژه قرآنی زندان سجن است. سجن (به فتح سین) مصدر و به معنای حبس کردن در زندان است، سجن (به کسر سین) به معنای محبس و زندان است. سجن یکی از اسامی جهنم به ازای علیین است، که دوبار در قرآن به کار رفته است. (۲) واژه سجن (زندان) شش بار در قرآن کریم استعمال شده که همگی در قصه حضرت یوسف(ع) و در سوره‌ای به همین نام است. (۳) از مشتقات این ماده سه بار در قالب فعل در همین قصه به کار رفته (۴) و یک بار نیز در قالب اسم مفعول مسجون در سوره شعرا در قصه موسی(ع) و فرعون به چشم می‌خورد. (۵) دومین واژه قرآنی زندان، حبس است که دو بار در قالب فعل در قرآن کریم به کار رفته است. (۶) حبس به معنای جلوگیری و ممانعت از برخاستن (المنع من الانبعاث) است که اخیراً به معنای زندان متعارف نیز استعمال می‌شود. (۷) سومین واژه قرآنی زندان حصر است، حصر به معنای تضییق و تنگ‌گرفتن و احاطه و استیجاب است. از این ماده چهار بار در قالب فعل (۸) و دو بار در هیأت اسم در قرآن استعمال شده است. حصر و احصار به معنای منع از تشرف به حج به کار رفته، احصار در منع ظاهر مثل دشمن و راهزن، و منع باطن مانند مرض، و حصر فقط در منع باطن گفته می‌شود. (۹) حضور به مردی گفته می‌شد که برای ریاضت خود را از زنان بازمی‌دارد، و نیز از صفات حضرت یحیی(ع) است. (۱۰) حصر که یک بار بیشتر در قرآن به کار نرفته به معنای سجن و محبس و از صفات جهنم است. (۱۱)

چهارمین واژه امساک فرد به معنای حفظ و نگهداری و حبس است، که یکبار در قرآن به کار رفته است (فامسکوهن فی البیوت) (۱۲). و بالاخره آخرین واژه «نفی من الارض» که به معنای تبعید از سرزمین است و برخی آن را به معنای حبس در زندان دانسته‌اند (او ینفوا من الارض). (۱۳)

از پنج واژه یادشده سجن و مشتقات آن دقیقاً در زندان متعارف ظهور دارد، اما واژه‌های حبس، حصر، امساک و نفی اگرچه دلالت به نوعی محدودیت، تضییق و تنگ‌گرفتن دارند، در زندان متعارف متعین نیستند و اعم از آن هستند و با عنایت به قراین موجود در آیات مربوطه، برخی از آیات مشتمل بر واژه‌های چهار ماده اخیر هیچ دلالتی به زندان یا دیگر انواع تضییق مورد بحث ندارد.

دسته‌بندی موضوعی آیات زندان

بحث زندان در قرآن در آیات ذیل محدود می‌شود: کلیه مشتقات سجن (سوره یوسف و شعراء/۲۹)، حبس (مائده/۱۰۶)، حصر (توبه/۵ و بقره/۲۷۳ و اسراء/۸)، امساک (نساء/۱۵)، نفی (مائده/۳۳). فارغ از ۱۸ آیه یادشده در مباحث تفسیری، روایی و فقهی به هیچ آیه دیگری در بحث زندان استناد یا استشهاد نشده است و از هیچ آیه دیگری چنین استظهاری به نظر نمی‌رسد.

مجموعه آیات یادشده را می‌توان در سه دسته موضوعی تنظیم کرد: دسته اول، زندان حربه مستبدان علیه مصلحان؛ دسته دوم، زندان، مجازات مجرمان؛ دسته سوم، زندان اخروی، سجن و حصر. با توجه به دسته‌های سه‌گانه آیات مرتبط با زندان، بحث را در سه مقام برگزار می‌کنیم.

الف: زندان حربه مستبدان علیه مصلحان

قرآن کریم در مباحث اخباری و قصص عبرت‌آمیز پیامبران الهی به دو مورد مرتبط با زندان اشاره کرده است: حضرت موسی (ع) که از جانب فرعون به زندان تهدید می‌شود؛ و حضرت یوسف (ع) که ابتدا به زندان تهدید می‌شود و بالاخره حدود ده سال از جوانی خود را در زندان سپری می‌کند و سمبل زندانی قرآنی است و بیشترین حجم آیات مربوط به زندان را به خود اختصاص داده است (۹ آیه). ابتدا به حربه تهدید به زندان پرداخته، سپس ابعاد مختلف زندانی اسوه قرآنی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

اول: حربه کهنه تهدید صالحان به زندان

شیوه رایج همه ناصالحان در طول تاریخ در مواجهه با صالحان و مصلحان تهدید و ارباب بوده است. ناصالحان که با زور و به ناحق قدرت سیاسی را به چنگ آورده‌اند و با استبداد و فشار بر مردم حکومت می‌کنند، هیچ صدای مخالفی را بر نمی‌تابند و به‌ویژه از آنان که پایه‌های نظری سلطه شیطانیشان را مخدوش می‌کنند، و در خانه ذهن مردم گل سؤال غرس می‌کنند، و در مردابِ راکدِ جامعه موجِ چرا ایجاد می‌کنند، به شدت واهمه دارند. پیامبران الهی مصلحانی هستند که مردم را از اطاعت طاغوت‌ها به عبادت خداوند دعوت می‌کنند، و لذا همواره از سوی طاغوت‌ها و مستبدان با انواع فشارها، محدودیت‌ها و تهدیدها مواجه می‌شوند. پیامبران و مصلحان همواره بین یک دوراهی دشوار قرار داده می‌شوند، یا اینکه دست از دعوت به رهایی و آزادی و خداخواهی بردارند و هم‌رنگ زمانه شوند، و یا خود را برای تحمل تبعید از شهر و دیار، سنگسار شدن، به صلیب کشیده شدن و بریده شدن دست و پا برخلاف هم، سوزانده شدن در آتش، به زندان افکنده شدن و بالاخره قتل آماده کنند.

قرآن کریم در عبرت‌های نافذ خود به کرات این تهدیدها را به دقت ترسیم کرده است. حضرت شعیب(ع) و به‌طور کلی پیامبران به تبعید تهدید می‌شوند(اعراف/۸۸ و ابراهیم/۱۳). نوح(ع)، ابراهیم(ع)، شعیب(ع) و کلاً همه پیامبران به سنگسار شدن و رجم ترسانیده می‌شوند (شعراء/۱۱۶، مریم/۴۶، هود/۹۱ و یس/۱۸). ساحرانی که به آیین موسی(ع) ایمان آوردند به صلیب کشیده شدن و قطع دست و پا برخلاف هم تهدید شدند (اعراف/۱۲۴، طه/۷۱، شعراء/۴۹). حضرت ابراهیم(ع) به در آتش سوختن و کشته شدن تهدید شد (عنکبوت/۲۴، انبیاء/۶۸). حضرت هابیل(ع) و حضرت موسی(ع) به قتل تهدید می‌شوند (مائده/۲۷ و غافر/۲۶). اما فقط دو پیامبرند که به زندان تهدید می‌شوند یوسف(ع) و موسی(ع).

همسر عزیز مصر پس از اینکه خبر ناکامی‌اش در اظهار عشق به یوسف(ع) در شهر منتشر شد، زنان شهر را دعوت می‌کند و جمال بی‌مثال یوسف را در مقابل دیدگان شیفته آنان به نمایش می‌گذارد و وقتی که آنان رأی همسر عزیز مصر را تایید می‌کنند، خطاب به آنان می‌گوید: این همان است که مرا به خاطر او سرزنش کردید، من از او کام دل خواستم، اما او خودداری کرد و اگر به آنچه به او فرمان داده‌ام عمل نکند، حتماً او را به زندان خواهم افکند تا از جمله زبوان گردد. «قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَ لَقَدْ

رَأُودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاَسْتَعَصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف/۳۲). یوسف بر سر دو راهی قرار داده می‌شود یا به خواهش نفسانی ملکه تن می‌دهد و دامان خود را می‌آلاید یا اینکه زندانی می‌شود؛ یا به ناپاکی فروغلتیدن یا به کنج زندان افتادن. فارغ از ظرایف اخلاقی احسن‌القصص، این آیه حاوی چندین نکته سیاسی است:

نکته اول: ملکه مصر ابایی ندارد که خواسته پلید خود را علناً اعلام کند. به زندان افتادن انسان صالحی همچون یوسف (ع) زنگ خطر فروریختن همه ارزش‌های اخلاقی در چنین جامعه‌ای است. زندانها میزان الحراره جامعه‌اند. برای اینکه بدانی جامعه‌ای بیمار است یا سالم، به زندان‌های آن بنگر، اگر صالحی چونان یوسف (ع) در بند است، معنایش این است که در آن جامعه پاکدامنی جایی ندارد. اگر آزادیخواهی به زنجیر کشیده می‌شود، معنایش این است که در آن جامعه آزادیخواهی جرم است نه ارزش، و بر همین منوال قیاس کن. زندان‌ها دروغ نمی‌گویند، زندان‌ها آینه صادق جامعه و نظام سیاسی خود هستند. برای آزمودن سلامت یک نظام سیاسی قبل از هر چیز باید دید آن نظام چه کسی را زندانی می‌کند.

نکته دوم: ملکه مصر به یک قاعده کلی اشاره می‌کند، قاعده‌ای که در همه نظام‌های استبدادی و طاغوتی جاری است. اگر آنچه او را امر کرده‌ام انجام ندهد، حتماً به زندانش می‌افکنم و خوارش می‌کنم؛ یا اطاعت محض از حاکمیت یا به زندان افتادن. حاکمیتی که مردم را نسبت به اوامر خود بر سر چنین دوراهی قرار می‌دهد و ضمانت اجرای فرامین خود را زور و ارباب قرار می‌دهد، مطلوب دین نیست. ملکه مصر با دو تأکید مجازات سرپیچی از فرمان خود را زندان اعلام می‌کند (لام تأکید و نون تأکید ثقیله در لَيَسْجَنَنَّ). در یک جامعه ناسالم زندان سرنوشت محتوم کسانی است که به اوامر ناصواب حاکمیت تسلیم نمی‌شوند، از خود اراده دارند و برای درهم شکستن چنین اراده‌های مستقلی باید به زندان افکنده شوند. صالحان باید صاغر، خوار و ذلیل شوند، باید تحقیر شوند، باید خُرد شوند، تا دیگر کسی هوس سرپیچی از اوامر جهان مطاع حاکمیت را در سر نپروانند.

موسی کلیم‌الله (ع) نیز از سوی فرعون به زندان تهدید می‌شود. موسی (ع) فرعون را به پرستش پروردگار جهانیان دعوت می‌کند، فرعون رسول خدا را دیوانه می‌خواند، موسی (ع) با براهین خود عقل حاضران را به چالش می‌طلبد، فرعون عاجز از پاسخ به

زندان در قرآن □ ۲۳

ادله موسی(ع) او را تهدید می‌کند: اگر خدایی جز من اتخاذ کنی، حتماً از زندانیان خواهی بود. منطق فرعون بسیار ساده است: اگر از من اطاعت محض نکنی جای تو زندان خواهد بود. فردی را خدا دانستن، در این خلاصه نمی‌شود که رو به سوی او نماز بخوانیم و برایش روزه بگیریم.

پیامبر اسلام(ص) در فهم صحیح این‌گونه آیات قاعده‌ای کلی به دست داده است: «مَنْ أَطَاعَ مَخْلُوقًا فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ فَقَدْ كَفَرَ وَ اتَّخَذَ إِلَهًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (۱۴) هر کس مخلوقی را در غیر طاعت خداوند اطاعت کند، کافر شده و غیر خداوند را خدا گرفته است. براساس این قاعده عمیق نبوی اطاعت از آدمیان در باطن کفر است و از آن سو مردم را به اطاعت محض فراخواندن خدایی کردن است. براین اساس همه حکومت‌های استبدادی و طاغوتی به شیوه فرعون سلوک می‌کنند و هر کس اوامر آنها را نپذیرد و خدایگانی آنان را با تردید مواجه کند، جزایش زندان است. فرعون نیز همانند ملکه مصر با دو تأکید (لام تأکید و نون تأکید ثقیله) تهدید خود را غلیظتر می‌کند: «لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» و شنونده آگاه است که مسجونین چه قصه دردناک و ترس‌آوری دارند.

نحوه مواجهه فرعون با موسی(ع) به ما می‌آموزد که حاکمیتی به زندان تهدید می‌کند که در آوردگاه برهان و استدلال و امانده باشد (۱۵) و ضعف نظری خود را با داغ و درفش و غل و زنجیر جبران می‌کند. وقتی موسی(ع) به زندان تهدید می‌شود، یعنی حاکمیت در دلیل و منطق کم آورده و اگر موسی(ع) آزاد بماند و سخن بگوید خانه عنکبوت اقتدار فرعون فروری‌ریزد. وقتی فردی به زندان افکنده می‌شود یعنی وجود او تهدیدی برای جامعه است. اگر زندانی از مصلحان باشد، یعنی نظام سیاسی آن جامعه از اصلاح‌طلبی احساس خطر می‌کند. حاکمیتی که مصلحان را به زندان می‌افکند به فساد خود اعتراف می‌کند. به یاد داشته باشیم در هر جامعه‌ای زندانی و نظام سیاسی با هم نسبت عکس دارند. اگر در جامعه‌ای مصلحان و پاکان و حق‌طلبان زندانی‌اند، در سلامت نظام سیاسی آن جامعه باید به شدت تردید کرد. تهدید به زندان حربه‌ای کهنه و قدیمی است. قرآن کریم چنین تهدیدی را شیوه فراعنه و طواغیت معرفی می‌کند.

دوم: زندانی اسوه قرآنی

قرآن کریم خود قصه یوسف(ع) را احسن‌القصص خوانده است (یوسف/۳). این سوره آکنده از ظرایف فراوان اخلاقی و تربیتی است. در این مجال تنها به امور مرتبط به مسأله زندان حضرت یوسف(ع) در ضمن ده نکته می‌پردازیم:

نکته اول: پس از اینکه همسر عزیز مصر خود را بر یوسف صدیق(ع) عرضه کرد و یوسف(ع) در نهایت پاکدامنی از ملکه گریخت و در آستانهٔ در، با عزیز مصر مواجه شد، زلیخا به همسرش می‌گوید جزای کسی که به همسرت اراده سوء کرده باشد چیست؟ جز اینکه زندانی شود یا شکنجه دردناک (را متحمل شود)؟ «قَالَتَ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ يُعَذَّبَ أَلَيْمٌ» (یوسف/۲۵). یوسف(ع) گناهی مرتکب نشده جز اینکه از بستر هوس گریخته است. ملکه مصر به دروغ یوسف(ع) را به سوء اراده و ناپاکی متهم می‌کند. بحث زندان یوسف(ع) با دروغ آغاز می‌شود، دروغی آشکار از جانب ملکه. یوسف(ع) انکار می‌کند و شاهی با تمسک به پاره‌شدن عقب پیراهن یوسف(ع) به صداقت او شهادت می‌دهد. عزیز مصر از یوسف(ع) می‌خواهد که از این مساله درگذرد.

نکته دوم: قصه خواهش‌های نفسانی ملکه مصر از یوسف(ع) در چارچوب قصر باقی نمی‌ماند و در شهر شایع می‌شود. ملکه زنان شهر را به قصر دعوت می‌کند آنان چون یوسف را می‌بینند تصدیق می‌کنند که ملکه در دل‌باختن به چنین جمالی مُحَقَّق بوده است. آنچنان که گذشت، ملکه به زنان گفت این همان است که مرا به خاطرش سرزنش کردید. من از او کام دل خواستم، او خودداری کرد که اگر به آنچه او را امر کرده‌ام عمل نکند حتماً او را به زندان می‌افکنم و از زبونان خواهد بود. «لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمُرُهُ لَيُسَجَّنَنَّ وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف/۳۲). یوسف(ع) به زندان تهدید می‌شود، اگر از او امر ملکه اطاعت نکند زندانی می‌شود.

نکته سوم: یوسف(ع) چون تهدید به زندان را می‌شنود با خدایش نجوا می‌کند: خدایا زندان، نزد من محبوب‌تر از آن است که مرا به آن می‌خوانند. «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» (یوسف/۳۳). یوسف(ع) در دو راهی آلودن دامن به گناه و زندان آگاهانه و مختارانه زندان را برمی‌گزیند. نکته سوم همین عنصر آگاهی و اختیار یوسف است. یوسف ندانسته و نخواسته به زندان نمی‌رود، بلکه در شرایط نامطلوبی که در آن قرار گرفته عالمانه و مختارانه زندان را برمی‌گزیند. این سرنوشت محتوم همه صالحان است که آگاهانه و آزادانه زندان را بر اطاعت از منویات حاکمیت ناصالح ترجیح می‌دهند. به عبارت دیگر در یک جامعه ناسالم، مصلح پیش‌بینی می‌کند که پاک‌بودن و دعوت دیگران به پاکی، عاقبتی جز زندان ندارد.

زندان در قرآن □ ۲۵

جامعه‌ای که در آن یوسف(ع) برای پاک‌ماندن از خدا می‌طلبد که زندان نصیبش کند، جامعه‌ای ناپاک و منحط است. وقتی اصلاح‌طلبی احساس می‌کند چاره‌ای جز زندان رفتن ندارد، در واقع عملاً به جامعه اعلام می‌کند که حاکمیت از مشروعیت ساقط شده است. حاکمیتی که در برابر مخالف خود غیر از اطاعت تنها گزینه را زندان نهاده، به فقدان صلاحیت خود رأی داده است. خداوند دعای حق یوسف(ع) را به خلعت اجابت می‌آراید و با زندان افکندن او، یوسف(ع) را از کید مکاران می‌رهاند. زندان اولیای الهی فارغ از آگاهانه و مختارانه‌بودن، خدایی است، عبادت است، مقبول درگاه خداوند است، انجام وظیفه و تکلیف دینی است. مصلح با اختیار کردن زندان، آگاهانه و آزادانه عبادتی دشوار را آغاز کرده است. تحمل زندان در چشم مصلحان عبادت است.

نکته چهارم: دربار مصر با اینکه بی‌گناهی یوسف(ع) برایش اثبات شده بود، بر آن شد تا زمانی که آب‌ها از آسیاب بیفتند و یاد پاکی یوسف(ع) و ناپاکی اهل دربار از خاطره‌ها برود او را به زندان افکند. و بر این تصمیم قسم یاد کرد. «ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ» (یوسف/۳۵). یوسف(ع) زمانی به زندان افکنده می‌شود که حقانیت و بی‌گناهی او بر حاکمیت روشن است. حاکمیتی که برای جبران اقتدار مخدوش‌شده‌اش مصلحان را به زنجیر می‌کشد، پیش از هر چیز به ضعف مفرط خود اعتراف کرده است.

نکته پنجم: قرآن کریم از میان هم‌بندان یوسف(ع) تنها به دو نفر اشاره می‌کند؛ دو جوان از کارگزاران عزیز مصر، یکی ساقی دربار و دیگری کارگر آشپزخانه که به تقصیر به زندان افتاده‌اند. یوسف اولاً با تعبیر خوابشان آن دو را به سوی خود جذب می‌کند، و ثانياً آنان را به خداپرستی و توحید دعوت می‌کند، «يا صاحِبِى السَّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/۳۹). یوسف(ع) در زندان بیکار نیست، او به تبلیغ دین حق در میان زندانیان مشغول است. از دو هم‌بند یوسف(ع) کارگر آشپزخانه اعدام می‌شود، اما ساقی دربار پس از چندی آزاد می‌گردد.

نکته ششم: حضرت یوسف(ع) به یکی از دو کارگزار هم‌بندش گفت: آنگاه که آزاد شدی نزد عزیز مصر از من یاد کن، باشد که این یادآوری باعث شود او مرا از زندان آزاد کند. اما شیطان، هم‌بند آزادشده‌اش را به فراموشی انداخت و از یاد برد که نزد عزیز مصر زندانی بودن یوسف را تذکر دهد. در نتیجه حضرت یوسف(ع) چند سال دیگر (کمتر از ده سال) در زندان باقی ماند. «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسِيَهُ

الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» (یوسف، ۴۲). حضرت یوسف(ع) علی‌رغم یقین به بیگناهی خود و با اینکه خود، بین معصیت و زندان، آگاهانه و با اختیار زندان را برگزید و خدا را خواند که به زندانش افکند اما از طرق و وسایل مشروع برای رهایی از زندان غافل نیست. لذا از هم‌بندی که در شرف آزادی است می‌خواهد که به مَلِک تَذکر دهد که یوسف(ع) در زندان است.

یوسف هرگز از عزیز مصر تقاضای عفو نمی‌کند، آنچه او خواست صرفاً یک یادآوری بود «أَذْکُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ». درعین اینکه یوسف صدیق(ع) تردیدی نداشت که خلاص و نجات به دست خداست، اما توسل به اسباب مباح هیچ منافاتی با اخلاص ندارد. اینکه شیطان، هم‌بند آزاد شده یوسف(ع) را به فراموشی انداخت، نشان از آن دارد که تذکر در زندان بودن یوسف(ع) به عزیز مصر مورد رضایت شیطان نبوده است. در تفاسیر روایی فریقین در ذیل این آیه روایات متعددی نقل شده به این مضمون که چون یوسف(ع) به‌جای اینکه آزادی‌اش را از خدا بخواهد با بیان «أَذْکُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ»، آزادی‌اش را از غیر خدا خواست لذا خداوند او را چند سال بیشتر در زندان نگاه‌داشت.

مطابق این روایات خداوند به یوسف(ع) پیغام می‌فرستد که چه کسی آن رؤیای صادقه را به دلت انداخت؟ چه کسی تو را محبوب پدر کرد؟ چه کسی آنگاه که در چاه افتاده بودی کاروان را به‌سویت روانه کرد و از چاه سالم بدر آوردت؟ چه کسی تو را از مکر زنان حفظ کرد؟ چه کسی در فتنه عزیز مصر به زبان شاهد آورد تا به نفع تو شهادت دهد؟ چه کسی تأویل خواب به تو آموخت؟ و یوسف در پاسخ همه این سؤالات عرض کرد که خدایا تو این نعمت‌ها را به من ارزانی داشتی. مطابق این روایات خداوند می‌فرماید: ای یوسف پس چگونه به‌جای اینکه به من استغاثه کنی و از من بخواهی از زندان نجات دهم به دامان بنده‌ای از بندگان من متوسل شدی، تا تو را نزد مخلوقی از مخلوقان من یاد کند؟ پس به‌واسطه این گناه که بنده‌ای را به‌سوی بنده دیگر فرستادی چند سال دیگر در زندان بمان. (۱۶)

مطابق یکی دیگر از همین روایات جبرئیل در زندان بر یوسف وارد می‌شود و مورچه یا کرمی را درون خاک به او نشان می‌دهد و می‌گوید: بنگر من روزی این موجود ریز را در قعر خاک از یاد نبرده‌ام، پنداشتی تو را فراموش کرده‌ام؟ این چه کاری بود که به‌جای اینکه از من بخواهی پیغام می‌فرستی «أَذْکُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ». یوسف می‌گرید به آن حد که زندانیان از گریستن او آزرده می‌شوند. (۱۷) علامه طباطبایی اینگونه روایات را مخالف

زندان در قرآن □ ۲۷

نصّ کتاب و منافی عصمت و نزاهت یوسف(ع) می‌شمارد. (۱۸) حق با المیزان است. یوسف صدیق(ع) در تقاضای «اذکرنی عند ربّک» تنها از وسیله‌ای مباح برای رهایی از زندان سود جست و خداوند در قرآن کریم هرگز فعل یوسف(ع) را تقبیح نکرده است. دربار مصر با به زندان انداختن یوسف(ع) می‌خواست یوسف(ع) از خاطره‌ها محو شود. یوسف(ع) با این تذکر دقیقاً برخلاف نظر عزیز مصر عمل می‌کند. این وظیفه همه صالحان خارج از زندان است که برای رهایی مصلحان از غلّ و زنجیر با رعایت عزّت زندانی اقدام کنند و کمترین خدمت، زنده نگاه‌داشتن یاد اوست. یوسف(ع) به هم‌بند از زندان رسته و به حق پیوسته خود، این وظیفه شرعی و اخلاقی را متذکر می‌شود. یوسف(ع) نمی‌گوید نزد ملک از جانب من چنین بگو، می‌گوید از من یاد کن، نگذار خاطره من فراموش شود و این درست برخلاف نظر ارباب قدرت است. زنده نگاه‌داشتن یاد مصلحان زندانی ادامه راه آنان است. واضح است که این تذکر یوسف(ع) نه با عزّت نبوی منافی است نه با اخلاص اولیای الهی. صاحب مجمع‌البیان نیز بر همین باور است. (۱۹)

نکته هفتم: ملک خوابی عجیب می‌بیند، هفت گاو فربه توسط هفت گاو لاغر خورده می‌شوند، هفت خوشه سبز گندم در کنار هفت خوشه خشک گندم. بزرگان دربار از تعبیر خواب ملک درمی‌مانند. هم‌بند آژادشده یوسف(ع)، تذکر یوسف(ع) را پس از چند سال به یاد می‌آورد و از عزیز مصر درخواست می‌کند برای تعبیر خواب او را به زندان نزد یوسف(ع) بفرستند. یوسف(ع) استادانه خواب را تعبیر می‌کند و خبر از هفت سال قحطی و خشکسالی از پس هفت سال فراوانی می‌دهد و توصیه می‌کند که هفت سال زراعت کنید و محصولات خود را برای هفت سال قحطی بعدی ذخیره کنید (آیات ۴۳ تا ۴۹ سوره یوسف).

یوسف(ع) می‌توانست علم خود را دریغ کند و آن را تنها به شرط رهایی از زندان در اختیار فرستاده ملک قرار دهد. درحالی‌که یوسف صبر کرد و بی‌مزد و منت و بدون هیچ قید و شرطی خواب ملک را تعبیر کرد، چرا؟ اولاً فاجعه قحطی در راه بود و شفقت یوسف صدیق(ع) بر مردم اقتضا می‌کرد تا به‌سرعت به مصلحت آنان اقدام کند. مصلحان درخواست حکومت‌های جائز را تنها در اموری که مصلحت عمومی و خیر عامّه در آن است می‌پذیرند. ثانیاً یوسف(ع) منتظر بود تا برائت خود را به ارباب قدرت اثبات کند و با اعتراف حاکمیت به بیگناهی او، از زندان آزاد شود.

نکته هشتم: عزیز مصر با شنیدن تعبیر صادقانه رؤیایش بلافاصله دستور احضار و آزادی یوسف را صادر می‌کند. «وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ». یوسف(ع) به‌جای اینکه خوشحال شود و بدون فوت وقت از زندان خارج شود، درنگ می‌کند و به فرستاده ملک می‌گوید به نزد اربابت برگرد از او سؤال کن چرا زنان مصر در مواجهه با وی انگشتان خود را بریدند؟ «فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسئَلُهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» (یوسف/۵۰) بعد از اینکه ملک مصر از زنان حقیقت ماجرا را جویا شد، آنان بر پاکی یوسف(ع) شهادت دادند و ملکه نیز به گناه خود اعتراف کرد، یوسف(ع) پس از اثبات براءت خود با عزت از زندان بیرون می‌آید. یوسف(ع) با اختیار زندان را بر ارتکاب معصیت برگزید و باز با اختیار پس از اعتراف حاکمیت بر براءت وی از زندان بدرآمد.

نکته نهم: یوسف(ع) آزادی خود از زندان را از جانب خدا می‌داند: «قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ» (یوسف/۱۰۰). این خداست که باید اسباب رهایی را فراهم آورد و آنگاه که صلاح بداند حق جویان و اولیای خود را از زندان بدر می‌آورد. متذکر شدیم که این اخلاص‌لله منافاتی با کوشش‌های بندگان از طرق مشروع برای رهایی ندارد. اما همواره باید به خاطر داشته باشیم آنان که برای رضای خدا رنج زندان را به جان خریدند رهاییشان از زندان را نیز تنها از او می‌طلبند و از خدای خود خواسته‌اند تا زمانی که در زندان بودن آنان در استمرار دین و ادامه روند اصلاحات مؤثر است، در زندان بمانند.

در تفسیر مجمع‌البیان روایت زیبایی است از آنچه یوسف(ع) در ابتدای آزادی از زندان بر زبان رانده است. یوسف(ع) چون از زندان آزاد شد برای زندانیان دعا کرد و فرمود: «اللَّهُمَّ اعْطِفْ عَلَيْهِمْ بِقُلُوبِ الْأَخْيَارِ وَ لَا تَعُمَّ عَلَيْهِمُ الْأَخْبَارَ». خداوندا دل‌های نیکان را به‌سوی آنان متمایل بگردان و خبرها را از ایشان مپوشان. «فَلِذَلِكَ يَكُونُ أَصْحَابُ السِّجْنِ أَعْرَفَ النَّاسِ بِالْأَخْبَارِ فِي كُلِّ بَلَدٍ». از این‌رو زندانیان در هر شهری بیش از دیگر مردم در جریان اخبارند. «و كَتَبَ عَلَيَّ بَابِ السِّجْنِ»، یوسف(ع) بر در زندان نوشت: «هَذَا قُبُورُ الْأَحْيَاءِ وَ بَيْتُ الْأَحْزَانِ وَ تَجْرُبُ الْأَصْدِقَاءِ وَ شِمَاتُ الْأَعْدَاءِ» (۲۰) اینجا (زندان) قبر زندگان، خانه اندوه‌ها، آزمون دوستان و سرزنش دشمنان است.

از جمله محدودیت‌هایی که زندانی به‌شدت از آن رنج می‌برد محرومیت از اطلاعات و اخبار است. با این همه غالباً خبرها در زندان زود می‌پیچد. نبض زندگی در یک جامعه ناسالم در بند زندانیان سیاسی تندتر می‌تپد. محرومیت زندانی از جریان آزاد اطلاعات و اخبار (در عرف زمان ما از روزنامه، مجله، رادیو، اینترنت، تلفن و...) کمتر از دوری از اهل

زندان در قرآن □ ۲۹

و عیال نیست. تعبیر چهارگانه حضرت یوسف(ع) از زندان، سخت جذاب است: زندان قبرستان زندگان است. ما دوگونه قبرستان داریم: قبرستان مرده‌ها و قبرستان زنده‌ها. خارج از زندان همگان می‌کوشند تا زمان دیرتر بگذرد. اما زندانیان همه در پی آنند تا زمان زودتر سپری شود. آزادی و اختیار ملازم زندگی است. هر جا آزادی آدمی سلب شود آنجا قبرستان است و زندان قبرستان زندگان است.

در یک جامعه ناسالم، سالم‌ترین افراد را باید در زندان سراغ گرفت. نظام سیاسی ناصالح، مخالفان خود را به زندان می‌افکند تا از شر آنان در امان بماند. اگر می‌توانست آنها را می‌کشت. چون افکار عمومی اجازه قتل مخالفان حکومت را نمی‌دهد با سلب آزادی مصلحان، حذف فیزیکی از جامعه، خاموش کردن نام و یاد آنان، تبعید به قبرستان زندگان، مرگ تدریجی را برایشان تجویز می‌کنند. یوسف(ع) که خود رنج زندان را چشیده است، زندان را «بیت‌الاحزان» می‌نامد، حزن از بابت سلب آزادی. دوستان زندانی تجربه می‌اندوزند، زندان آینه عبرت است، و بدخواهان زندانی زبان به شماتت و طعن می‌گشایند، «تَجَرَّبَ الْاَصْدِقَاءُ وَ شَمَاتِ الْاَعْدَاءُ».

نکته دهم: خداوند بلای زندان یوسف(ع) را وسیله نیل او به عزت و اقتدار قرار می‌دهد. بدخواهان با به زندان افکندن یوسف(ع) بنای آن داشتند که یاد یوسف(ع) را از دل‌ها بزایند و او را از سراچه دل مردم بیرون کنند و او را از چشم مردم بیندازند. اما خداوند بر یوسف(ع) منت نهاد و زندان را طریق رسیدن به اریکه عزت و اقتدار کرد. (۲۱) «وَ كَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْاَرْضِ يَتَّبِعُوْا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَّشَاءُ وَ لَا نُنْصِیْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ وَ لَاجِرُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا يَتَّقُوْنَ» (یوسف/۵۶ و ۵۷). بدینسان یوسف(ع) را بر زمین سیطره دادیم، او هر آنجا که می‌خواهد برگزیند، رحمت خود را شامل هر که بخواهیم می‌کنیم و پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌کنیم، هر چند پاداش آخرت برای مؤمنان و پرهیزکاران بهتر است.

ب: زندان، مجازات مجرمان؟

آیا قرآن کریم، زندان را به‌عنوان یکی از مجازات‌های شرعی به رسمیت شناخته است؟ اگر پاسخ مثبت است، کلام‌الله مجید برای کدامیک از جرایم مجازات زندان را تجویز کرده است؟ تفحص در آیات قرآن و تفاسیر و همچنین کتب فقهی نشان می‌دهد که از جانب برخی مفسران و فقیهان حداکثر از چهار آیه مجازات شرعی زندان استظهار شده

است. این چهار آیه را از دو زاویه تفسیری و فقهی مورد بررسی قرار می‌دهیم تا مشخص شود اولاً کدام یک از عالمان از این آیات چنین استظهاری کرده‌اند؟ ثانیاً قول این دسته از عالمان در مقایسه با قول مشهور و رایج چه محلی از اعتبار دارد؟ ثالثاً آیا با حدس این دسته از عالمان می‌توان موافق بود و به رای آنان فتوا به زندان داد؟

اول: جزای محارب

«إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده، ۳۳). جزای کسانی که با خدا و رسولش محاربه می‌کنند و به فساد در زمین می‌کوشند به این است که کشته شوند یا به صلیب کشیده شوند یا دست‌ها و پاهایشان برخلاف هم قطع شود یا از زمین رانده شوند، این خواری‌شان در دنیاست و بر ایشان در آخرت عذابی سنگین خواهد بود. محارب کسی است که مسلحانه در جامعه ارباب می‌کند و مخل امنیت عمومی و مفسد فی الارض است.

چهار مجازات برای محارب پیش‌بینی شده است. آیه از این حیث که مراد از «أو» در آیه تخییر است یا به حسب درجات افساد و محاربه ترتیب، مبهم است و برخی روایات ذیل آیه قول دوم را تأیید می‌کنند یعنی نفی تخییر و اثبات ترتیب به حسب درجات محاربه. اگر محارب مرتکب قتل شده باشد مجازات اول یعنی قتل شامل حال وی می‌شود. اگر محارب علاوه بر قتل سرقت نیز کرده باشد، مجازات دوم یعنی قتل از طریق دار، مجازات وی خواهد بود و اگر سرقت مسلحانه بدون قتل مرتکب شده باشد مجازات سوم، قطع دست‌ها و پاهای مقابل نصیب وی خواهد شد و اگر در اخلال مسلحانه در امنیت عمومی مرتکب قتل و سرقت نشده باشد، نفی از ارض می‌شود. «يَعْنِي يُنْفَى مِنَ الْمِصْرِ الَّذِي فَعَلَ فِيهِ مَا فَعَلَ إِلَى مِصْرٍ غَيْرِهِ سَنَةً» یعنی به مدت یک سال از شهری که در آن مرتکب جرم شد، تبعید می‌شود و به اهالی تبعیدگاه ابلاغ می‌شود که او محارب است تا از همنشینی با وی بپرهیزند. (۲۲) برخی از روایات نیز انتخاب هریک از مجازات‌های چهارگانه را به اختیار امام می‌گذارد. (۲۳)

درباره مجازات چهارم «يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» دو قول است: قول اول، مراد از آن تبعید به شهر دیگر به مدت حداکثر یک سال. روایات معتبر متعدد از جمله دو روایت یاد شده از کافی، همین تفسیر را از آیه ارائه کرده‌اند. ظاهر آیه نیز همین را اقتضا می‌کند و مشهور

زندان در قرآن □ ۳۱

نیز بر همین قول فتوا داده است. (۲۴) قول دوم: مراد از نفی از ارض، زندانی کردن محارب است تا اینکه توبه کند یا بمیرد.

مستند این قول دو روایت است، یکی در تفسیر عیاشی: اگر محاربان فقط اخلال در امنیت و ایجاد ترس کرده باشند اما کسی را نکشته باشند و مالی را نبرده باشند، محبوس می‌شوند، این معنای نفی از ارض است. (أَمْرٌ بِإِدَاعِهِمُ الْحَبْسِ، قَالَ ذَلِكَ مَعْنَى نَفَيْهِمْ مِنَ الْأَرْضِ بِإِخَافَتِهِمُ السَّبِيلِ). (۲۵) روایات دوم در مُسْنَدِ زَيْدِ بْنِ أَبِي عَدِيٍّ (ع) است: راهزنان مسلحی که کسی را نکشته و مالی را نبرده باشند، بگیرید و حبس کنید تا بمیرند. (إِحْبَسُوا حَتَّى يَمُوتُوا وَ ذَلِكَ نَفَيْهِمْ مِنَ الْأَرْضِ). (۲۶)

از فقهای امامیه شیخ الطائفه طوسی در المبسوط مجازات تعزیری نوع چهارم از محاربان را این‌گونه تعیین کرده است: «يُنْفَى عَنِ بَلَدِهِ وَ يُحْبَسُ فِي غَيْرِهِ وَ فِيهِمْ مَنْ قَالَ لَا يُحْبَسُ فِي غَيْرِهِ وَ هَذَا مَذْهَبُنَا غَيْرَ أَنَّ أَصْحَابَنَا رَوَوْا أَنَّهُ لَا يَقْرَأُ فِي بَلَدِهِ» (۲۷). محارب از شهرش تبعید می‌شود و در شهر دیگر زندانی می‌شود، برخی اصحاب قائلند که در شهر دیگر زندان نمی‌شود و مذهب ما نیز همین است، آلا اینکه اصحاب ما روایت کرده‌اند که در شهرش باقی گذاشته نمی‌شود.

ابوالصلاح حلبی مجازات این‌گونه از محارب «ان ينفيه من الارض بالحبس او النفى من مصر الى مصر حتى يومنوا او يرى الصفح عنهم» (۲۸) یعنی مجازات چهارم را تخيير بين حبس و تبعيد دانسته است. سيدبن زهره نیز همین نظر را تأييد کرده است «نفوا من الارض بالحبس او النفى من مصر الى مصر، كل ذلك بالاجماع من الطائفة عليه» (۲۹) اما يحيى بن سعيد در مجازات محاربه قسم چهارم تخيير بين سه امر قائل شده است: «فان اخاف و لم يجن نفى من الارض بان يغرق — على قول — او يحبس على آخر، او ينفى من بلاد اسلام سن حتى يتوب» (۳۰) یعنی یا غرقش می‌کنند یا به زندانش می‌افکنند یا تبعیدش می‌کنند. دو مورد اول را وی دو قول در مسأله دانسته و ظاهراً فتوای خود وی نیست. اما علاء‌الدین حلبی تبعید به‌علاوه زندان را تا توبه یا مرگ جزای این قسم از محاربان دانسته است «و ان لم يحدث منهم سوى الاخافه و الارجاف نفوا من بلد الى بلد و اودعوا السجن الى ان يتوبوا او يموتوا» (۳۱)

در مجموع قائلان به مجازات حبس درباره محاربی که مرتکب قتل و سرقت نشده باشد، چهارگونه نظر داده‌اند:

اول، حبس در شهر خودش (ظاهر شیخ در مبسوط).

دوم، حبس در تبعید (علاءالدین حلبی).
سوم، تخییر بین تبعید و حبس (ابوالصلاح و سید بن زهره).
چهارم، تخییر بین غرق، حبس و تبعید (یحیی بن سعید).
اما شیخ الطائفه در دیگر کتبش به ویژه کتاب فتاوی النهایه برخلاف ظاهر مبسوط به رأی مشهور یعنی به تبعید فتوا داده است. (۳۲) به هر حال مستند مجازات حبس در قسم چهارم محارب ضعیف است، و در مقابل مستندات معتبر قوی دیگر توان ایستادگی ندارد. در مجموع مجازات حبس (اعم از تخییری و تعیینی، در شهر خودش یا در تبعید) قولی ضعیف در مسأله است و نظر مشهور علمای امامیه برخلاف آن است.

دوم: مجازات زانیه

«وَ الْأَتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء/۱۵). زنانی از شما که مرتکب فاحشه می شوند، بر آنان چهار شاهد بگیرید، اگر شهادت دادند، در خانه‌ها حبسشان کنید تا مرگشان برسد یا خدا راهی برای آنان بگشاید.

درباره این آیه چند بحث است:

یک. مراد از فاحشه در این آیه چیست؟ زنا یا مساحقه یا اعم از زنا و مساحقه؟
دو. آیا مجازات امساک در بیوت حد شرعی به عنوان مجازات ارتکاب فاحشه است یا از قبیل دفع منکر است؟
سه. آیا مراد از سبیل در ذیل آیه، تازیانه (سوره نور آیه ۲) است یا اینکه مراد از آن توبه صادقه یا سقوط زن از قابلیت ارتکاب فاحشه به واسطه کبر سن و مانند آن یا میل به ازدواج مشروع یا دیگر اسباب ایمنی از ارتکاب فاحشه است؟
چهار. آیا حکم امساک در بیت از احکام دائمی و غیرمنسوخ قرآن کریم است و یا باتوجه به نزول آیه ۲ سوره نور، سبیل ذیل آیه سوره نساء محقق شده و این آیه از منسوخات قرآن کریم محسوب می شود؟

در پاسخ به سوالات چهارگانه فوق اکثر قریب به اتفاق علمای امامیه معتقدند که: اولاً، مراد از فاحشه در آیه مورد بحث زنا است. ثانیاً، در زمان نزول آیه و در صدر اسلام مجازات امساک در بیوت از حدود امضایی (و نه تأسیسی) شرع محسوب می شده است. ثالثاً، بنابر تصریح روایات معتبری از رسول اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) آیه جلد (نور/۲،

زندان در قرآن □ ۳۳

مجازات تازیانه برای زانی و زانیه) همان سبیل معهود در ذیل آیه ۱۵ سوره نساء است. رابعاً، با نزول دومین آیه سوره نور، آیه ۱۵ سوره نساء نسخ شده است یا مدت آن پایان گرفته است و در هر صورت دیگر به آیه یادشده عمل نمی‌شود:

«الرَّأْيِيَّةُ وَ الرَّأْيِيُّ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَ لَاتَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لِيَشْهَدَ غَدَابَتُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور/۲)

زن و مرد زناکار را صد ضربه تازیانه بزنید، مبدا به آنها در دین خدا ترحم کنید، اگر به خدا و قیامت ایمان دارید، می‌باید گروهی از مؤمنین شاهد اجرای حد باشند. واضح است که در زمان اعتبار آیه (قبل از نزول آیه جلد) مراد از امساک در بیت، حبس در خانه برای جلوگیری از ادامه ارتکاب فحشاست، این حبس توسط خویشاوندان و اقربا به صورت خانوادگی انجام می‌شده و به هیچ وجه مراد زندانی‌شدن در زندان متعارف (سجن) زیر نظر حاکم شرع و اولیای حکومت نبوده است، که از آن امروز به حصر در خانه تعبیر می‌شود.

امام صادق(ع) از امیرالمومنین(ع) در حدیث ناسخ و منسوخ روایت کرده است که در شریعت جاهلی زن اگر مرتکب زنا می‌شد، در خانه‌اش محبوس می‌شد تا بمیرد، و اگر مرد مرتکب زنا می‌شد او را از مجالسشان طرد می‌کردند و او را دشنام داده، آزارش می‌کردند، و جز این حکمی نبود تا این دو آیه (نساء/۱۵ و ۱۶) نازل شد، پس چون مسلمانان فراوان شدند و اسلام قوی شد و مسلمین از امور جاهلی استیحاخ پیدا کردند، خداوند آیه جلد را نازل فرمود (نور/۲)، پس آیات حبس و ایذا منسوخ شد.(۳۳) علی‌بن ابراهیم و عیاشی، نیز نسخ آیه را در تفاسیر خودشان گزارش کرده‌اند.(۳۴) به‌رحال از مسلمات است که حکمی که در اواخر عهد نبوی بر زنان زانیه جاری می‌کرده‌اند تازیانه بوده نه حبس در خانه‌ها.(۳۵)

اما در مورد این آیه مرحوم آیت‌الله خوئی در تفسیر البیان نظر دیگری دارد. به نظر وی: اولاً، مراد از فاحشه در آیه صرفاً زنا نیست، یا سحوق است یا اعم از سحوق و زناست. ثانیاً، ظاهر آیه در این است که امساک زن در خانه‌اش به واسطه تعجیزش از ادامه ارتکاب فاحشه است که از قبیل دفع منکر محسوب می‌شود، دفع منکر در امور مهم (أعراض و نفوس) بدون تردید واجب است، نه حدّ شرعی. ثالثاً، مراد از جعل سبیل در ذیل آیه، جعل طریقی برای وی جهت رهایی از عذاب است، لذا نمی‌توان مراد از سبیل جلد و رجم باشد، اگر «سبیل لها» جلد و رجم است پس «سبیل علیها» چه خواهد بود؟

بنابراین سبیل یا توبه یا سقوط از قابلیت ارتکاب فحشا یا ازدواج یا غیر آن است. رابعاً، حکم آیه امساک مستمراً باقی است. اما حکم جلد و رجم حکمی دیگر برای تأدیب مرتکبان فحشاست و ناسخ آیه امساک محسوب نمی‌شود. به عبارت دیگر حکم امساک برای تحفظ از وقوع در فاحشه دیگری است و حکم دوم (جلد و رجم) برای تأدیب بر جریمه اول و صیانت باقی زنان از ارتکاب امثال این اعمال ناپسند تشریح شده است. (۳۶)

نظر مرحوم آیت‌الله خوئی مبتنی بر قول مضیق ایشان در بحث ناسخ و منسوخ در علوم قرآنی است و ظاهراً حتی خود ایشان نیز در کتب استدلالی و فتوایی خود به قول مشهور فتوا داده است. (۳۷) به هر حال مجازات موضوع آیه مورد بحث به نظر اکثر قریب به اتفاق علمای امامیه منتفی است.

سوم: حبس شهود تا وقت نماز عصر

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ إِنَّنَا نَدْوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانَ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ آرْتَبْتُمْ لَأَنْشُرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَ لَأَنْكَسْتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِينَ الْأَيْمِينَ» (مائده/ ۱۰۶) ای مومنان آن هنگام که مرگ یکی از شما فرا رسد، در موقع وصیت می‌باید دو نفر عادل را از میان خودتان به شهادت بطلبید یا اگر مسافرت کردید و مرگ شما فرا رسد [و در راه مسلمانی نیافتند] دو نفر از غیر شما، و اگر به‌هنگام ادای شهادت در صدق آنها شک کردید آنها را بعد از نماز نگاه دارید تا سوگند یاد کنند که حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم اگرچه درمورد خویشاوندان ما باشد و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم که از گناهکاران خواهیم بود.

مضمون مورد بحث در این آیه «تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ» است، آیه دستور می‌دهد که به هنگام ادای شهادت اگر شک و تردیدی در شهادت باشد، شاهدان را وادار کنند که به نام خدا سوگند یاد کنند، چه مسلمان و چه غیرمسلمان و این حکم برای احتیاط بیشتر و محکم‌کاری در حفظ مال مردم است. انتخاب وقت نماز به‌خاطر خداترسی بیشتر در آن زمان است. همچنان که واضح است حبس در این آیه به‌معنای به زندان افکندن نیست، بلکه به‌معنای نگاه داشتن برای قسم یادکردن است و هیچ ارتباطی به بحث زندان متعارف ندارد.

چهارم: مجازات کافر حربی

«فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ، فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (توبه، ۵) هنگامی که ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر کجا بیابید به قتل برسانید و آنها را اسیر سازید و محاصره کنید و در هر کمینگاه بر سر راه آنان بنشینید، پس هرگاه توبه کنند و نماز را به‌پا دارند و زکات را بپردازند، آنها را رها کنید، زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.

بحث در «خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ» است، آیا مراد از این دو دستور به زندان انداختن آنان است؟ پاسخ منفی است. مراد آیه این است که در میدان جنگ با شرایط شرعی اگر بر آنان پیروز شدید و قتلشان ممکن بود می‌کشیدشان و اگر ممکن نبود اسیرشان می‌کنید و اگر اسارت نیز میسر نشد، محاصره‌شان می‌کنید و از خروجشان به‌سوی مردم و پراکنده‌شدنشان بین مردم جلوگیری می‌کنید و اگر از محلشان مطلع نیستید در هر جایی در کمینشان بنشینید. (۳۸) به هر حال آیه مربوط به احکام جهاد است و «خُذُوهُمْ» دالّ بر لزوم اسارت است و حکم اسارت در عرف حقوقی و شرعی با حکم زندان تفاوت دارد. «احْصُرُوهُمْ» هم هیچ دلالتی بر به زندان‌افکندن ندارد و دالّ بر محاصره در جهاد ابتدایی است، و در مجموع آیه از بحث زندان اجنبی است.

ج: زندان اخروی، سِجِّین و حَصِیر

جهنم جزای اخروی مجرمان است. خداوند در دو موضع از قرآن کریم از جهنم به حصیر و سِجِّین تعبیر کرده است. حصیر از ماده حَصَرَ به‌معنای حبس است، به هر نقطه‌ای که راه خروج ندارد، حصیر گفته می‌شود. «وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا» (الإسراء/۸) ما جهنم را برای کافران زندان سختی قرار داده‌ایم.

«كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينَ وَ مَا أَدْرِيكَ مَا سِجِّينَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَّيْلٌ لِّمُكْذِبِينَ» (مطففین/۷ تا ۱۰) چنین نیست، کتاب فاجران در سِجِّین است و توجه می‌دانی سِجِّین چیست؟ سرنوشتی است محتوم، وای در آن روز بر تکذیب‌کنندگان. سِجِّین مقابل عَلِیِّین است، عَلِیِّین علوّ مضاعف است و در سِجِّین دو معنای پستی و حبس (سفل و انحباس) مضمّر است. سِجِّین مبالغه از سِجِن است به‌معنای حبس. سِجِّین چیزی است که هر که داخل آن می‌شود جاودانه یا بسیار طولانی در آن محبوس

می‌شود. کتاب مورد اشاره آیه قضای محتوم است. این مقتضای تدبر در آیات چهارگانه با مقایسه با دیگر آیات است. (۳۹)

هرچند اقوال دیگری نیز در مورد آیات مورد بحث در کتب تفسیر دیده می‌شود از جمله: سیجین کتاب جامعی است که نامه عمل بدکاران در آن گرد آمده و محتویات آن سبب زندانی شدن فاجران در جهنم می‌شود، دیگر اینکه مراد از سیجین طبقه هفتم زمین و محلی در جهنم است. (۴۰) از بهشت اخروی کسی نمی‌گریزد، ابواب بهشت برای این است که غیر مستحقین به آن داخل نشوند. اما جهنم زندانی است که جزای اعمال بدکاران در آخرت است.

نتیجه بحث

اکنون با توجه به بررسی فوق می‌توان سؤالات آغاز مقاله را به اجمال چنین پاسخ گفت:

۱. زندان به‌عنوان مجازات شرعی مستند قرآنی ندارد. جرایمی که به‌لحاظ دینی مجازاتشان زندان تعیین شده است، مستفاد از روایات است (که خارج از بحث این مقاله و موضوع مقاله‌ای مستقل است). از چهار آیه‌ای که به بحث زندان مرتبط است، مجازات محاربی که مرتکب قتل و سرقت نشده‌است به نظر مشهور تبعید است نه حبس، حبس زانیه در خانه به آیه جلد منسوخ شده است، مراد از حبس شهود تا وقت نماز عصر به زندان افکندن نیست، نگهداشتن است، از جمله مجازات‌های کافر حربی اسارت است که با زندان به‌لحاظ حقوقی و شرعی متفاوت است.

۲. قرآن کریم تنها در دو موضع بحث زندان در دنیا را مطرح کرده است: یکی تهدید موسی (ع) از جانب فرعون، و دیگری قصه حضرت یوسف (ع). یوسف صدیق زندانی اسوه قرآنی است.

۳. در قرآن، زندان حربیه مستبدان و طواغیت علیه مصلحان معرفی شده است. زندانیان و تهدیدشده‌های به زندان در قرآن دو پیامبرند و هر دو در مصر، آنکه به زندان تهدید می‌کند فرعون است و آن که به زندان می‌افکند عزیز مصر است.

۴. زندانی اسوه قرآنی بیگناه است و با آگاهی و اختیار زندان را بر ارتکاب معصیت و اطاعت از حاکمیت منحرف برگزیده است. او به‌خاطر دین خدا و احیای حق رنج زندان را به جان خرید و آزادی‌اش از بند را نیز احسان الهی می‌داند.

زندان در قرآن □ ۳۷

۵. یوسف(ع) زندان را «قبرستان زندگان» می‌خواند. بدخواهان، با به زندان‌افکندن یوسف خواستند که نام او از یادها برود و راه او فراموش شود، اما خداوند بلاى زندان را وسیلهٔ نیل او به عزت و اقتدار در دنیا و اجر و ثواب در آخرت قرار داد. ۶. زندان جزای بدکاران بدخواه در آخرت است. امیدوارم در مجالى دیگر توفیق ارائه مباحث زندان در روایات، زندان در فقه و احکام، و زندان در تاریخ دینداران و سیره متشرعه را بیابم. بحث «زندان در اسلام» حاصل این چهار بحث خواهد بود. از دوستداران بافضیلت قرآن کریم انتظار است که با تذکرات و انتقادات خود این قلم را یاری فرمایند. زندان اوین، ۱۴ بهمن ۱۳۷۸

یادداشت‌ها

- * ماهنامهٔ کیان، تهران، سال دهم، شمارهٔ سوم (شماره مسلسل ۵۳)، شهریور ۱۳۷۹، ص ۱۰-۲.
۱. رجوع کنید به راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن و ابن منظور، لسان‌العرب.
 ۲. مطفّیین/ ۷ و ۸.
 ۳. یوسف/ ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۱، ۴۲ و ۱۰۰.
 ۴. یوسف، ۲۵، ۳۲، ۳۵.
 ۵. شعراء/ ۲۹: «قَالَ لَئِن آتَّخَذتْ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ»
 ۶. مائده/ ۱۰۶ و هود، ۸.
 ۷. رجوع کنید به المنجد، ماده حبس، حَبَسَه: سَجَنَه.
 ۸. نساء/ ۹۰؛ توبه/ ۵؛ بقره/ ۱۹۶ و ۲۷۳.
 ۹. اصفهانی، پیشین.
 ۱۰. آل عمران/ ۳۹.
 ۱۱. اسراء/ ۸.
 ۱۲. نساء/ ۱۵.
 ۱۳. مائده/ ۳۳.
 ۱۴. تحف‌العقول، کلمات امام رضا(ع) و امام جواد(ع) به مامون در جوامع‌الشرایع.
 ۱۵. رجوع کنید به المیزان، ج ۱۵، ص ۲۷۲.

۱۶. رجوع کنید به تفسیر عیاشی، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر مجمع البیان طبرسی و تفسیر الدر المنثور ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف (ع).
۱۷. تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر نورالثقلین و تفسیر البرهان ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف (ع).
۱۸. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۱۸۳.
۱۹. مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۶۹.
۲۰. مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۷۰، ذیل آیه ۵۵ سوره یوسف (ع).
۲۱. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۵۸، کلام فی قصّه یوسف (ع).
۲۲. روایت عبیدالله مدائنی از امام رضا (ع) در کافی، ج ۷، ص ۲۴۶، حدیث ۸ و تهذیب، ج ۱۰، ص ۱۴۳ و ۱۳۲؛ وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۴، المیزان، ج ۵، ص ۳۳۲، روایات در این معنی مستفیض است.
۲۳. روایت جمیل بن دراج از امام صادق (ع) در کافی، ج ۷، ص ۲۴۵، حدیث ۳ وسایل الشیعه، ابواب حدّ المحارب، باب ۱، حدیث ۳.
۲۴. از جمله آیت الله خمینی، تحریر الوسیله، کتاب الحدود، الفصل السادس فی حد المحارب، مسأله ۱۰، ج ۲، ص ۴۹۳.
۲۵. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۱۴، ج ۹۱، وسایل الشیعه، ابواب حد المحارب، باب ۱، ج ۱۸، ص ۵۳۶.
۲۶. مسند زید، ص ۳۳۳.
۲۷. مبسوط، ج ۸، ص ۴۷: «و فیهم من قال: یحبس فی غیره و هذا مذهبننا.» مطلب را براساس نقل صاحب جواهر از مبسوط ذکر کردم (جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۹۳).
۲۸. الکافی فی الفقه، ص ۲۵۲.
۲۹. غنیة النزوع (الجوامع الفقہیة)، ص ۵۲۲.
۳۰. الجامع للشرائع، ص ۲۴۲.
۳۱. اشاره السبق (الجوامع الفقہیة)، ص ۱۳۲.
۳۲. شیخ طوسی، نهاية الاحکام، ص ۷۲۰.
۳۳. رساله المحکم و المتشابه، ص ۸؛ وسایل الشیعه، ابواب حد الزنا، باب ۱، حدیث ۱۹، ج ۱۸، ص ۳۵۱.

زنداد در قرآن □ ۳۹

۳۴. تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۱۳۳، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۲۸، حدیث ۱۱.

۳۵. تفسیرالمیزان، ج ۴، ص ۲۵.

۳۶. آیه الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، البیان، ص ۲۳۱ (با تلخیص).

۳۷. آیه الله خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۱۹۸، مساله ۱۵۵.

۳۸. رجوع کنید به مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۲ و المیزان، ج ۹ ص ۱۵۲.

۳۹. تلخیص رای المیزان، ج ۲۰، ص ۲۳۲ و ۲۳۱.

۴۰. رجوع کنید به مجمع البیان، ذیل آیات ۸ و ۷ مطلقین.

تفرعن در قرآن*

سخن گفتن پس از هجده ماه سکوت کمی دشوار است، آن هم در جلسه‌ای چنین فاخر. تعیین موضوع برای چنین جلسه‌ای نیز از حساسیت‌های خاص خود برخوردار است. به یادداشت‌های دوران سخن مراجعه کردم. عنوان «تفرعن در قرآن» نظرم را جلب کرد. موضوعی میان رشته‌ای بین فلسفه سیاسی و قرآن‌پژوهی. می‌پندارم رهایی را با عنوان «تفرعن در قرآن» آغاز کردن، نشان از سمت‌وسویی دارد که انتخاب کرده‌ام و به یاری خدا بر آن استوار می‌مانم. فارغ از تدبیرات قرآنی، ناگفته‌های چنین بحثی برای شنونده یا خواننده نکتہ‌سنج قابل توجه خواهد بود. به این امید که با اشارات قرآنی از گفته‌ها به ناگفته‌ها راه بریم و از خزانه کتاب الهی توشه و جهت راه بگیریم:

فرعون وار لاف اناالحقّ همی زنی آنگاه قرب موسی عمرانت آرزوست

دو نکته مقدماتی

اما قبل از آغاز بحث ناچارم به دو نکته مقدماتی بپردازم:

نکته اول: در یکی دو سال اخیر در جامعه ما مردم سه بار سمت‌وسوی خود را با صراحت و در مجاری قانونی اعلام کردند. با این حال نزدیک به هشتاد درصد مردم حدود بیست درصد قدرت جامعه را در دست دارد. به عبارت دیگر در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که توزیع قدرت در آن به شدت ناعادلانه است. اکثریت جامعه چیزی می‌خواهد و اقلیت مسلط چیزی دیگر. تضاد ناشی از اصطکاک خواست و تمایل اکثریت با منویات و اراده اقلیت، به‌ویژه اینکه هر یک در جای دیگری نشسته است، عامل اصلی ایجاد

تفرعن در قرآن □ ۴۱

بحران‌های اجتماعی است. بحران‌های ناشی از یک مجموعه نامتعادل و بیمار و ایجاد شرایط غیرطبیعی برای ادامه بقای سلطه قسری. به نحوی که هروقت سر به بالین می‌نهمیم و صبح از بستر برمی‌خیزیم، انتظار داشته باشیم که صاحب اندیشه‌ای را به بند کرده باشند، روزنامه‌ای را توقیف کرده باشند، بزرگی را محصور نموده باشند، شخصیتی را ترور کرده باشند و... یعنی هرروز منتظر حادثه‌ای باشیم.

بحران‌سازی شأن آنهاست که درمیان مردم پایگاهی ندارند. بحران می‌سازند تا توسط مسیر طبیعی جریان اجتماعی که برخلاف آنهاست، حذف نشوند. بحران می‌سازند تا جامعه فرصت اندیشیدن پیدا نکند، تا تولید فرهنگ صورت نگیرد. سر و صدا ایجاد می‌کنند تا صدای واقعی مردم به گوش نرسد. امواج مزاحم می‌پراکنند تا صدای اندیشه‌های یکدیگر را نشنویم و تنها بلندگوی رسمی فریاد بکشد و تعیین تکلیف کند. نباید به روزمرگی خو کرد و تسلیم بحران‌سازان شد و فرهنگ را به سیاست‌پیشگان سپرد. رشد و ارتقای فرهنگ بیش از همه چیز به فضایی آرام و امن نیازمند است. اکثر ایرانیان به اندیشه اصلاحی دل سپرده‌اند که برای گفتن و از آن مهمتر عمل کردن مجال وسیع دارد.

نکته دوم: جامعه‌ای که اکثریتش را دین‌داران تشکیل می‌دهند طبیعی است که زیرساخت آن متأثر از مبانی و ضوابط دینی باشد. نهضت اصلاح‌طلبی ایران معاصر از این قاعده مستثنی نیست. جنبش اصلاحات رنگ و بوی دینی دارد و اهداف متعالی اسلامی را در سرلوحه برنامه خود قرار داده است، و در برابر نوعی قشری‌نگری، ظاهربینی و سطحی‌اندیشی و در یک کلمه تحجر رسمی، پیام‌آور محتوا و غایت دین و روح و مغز شریعت است. قبل از آنکه سیاست و اقتصاد و مدیریت نیازمند اصلاح باشد، این فرهنگ و اندیشه و منش و روش ماست که محتاج اصلاح و بازسازی است. اصلاحات از بنیادهای معرفت دینی می‌باید آغاز شود. در اصلاح اندیشه دینی، قرآن کریم منبع و سرمایه اصلی و اوّل است.

قرآن به برخی مسائل و موضوعات عنایت ویژه دارد و مکرراً از زوایای مختلف آنها را مورد بحث و بررسی قرار داده است، درحالی که به برخی مباحث که حجم وسیعی را در تلقی مذهبی ما اشغال کرده یا اصولاً نپرداخته یا اشاره وار گذاشته است. در حوزه مطالب مرتبط با فلسفه سیاسی در قرآن کریم، جنبه سلبی از جنبه ایجابی افزون‌تر است. مرادم از جنبه سلبی یعنی آنچه خداوند و پیامبرش برای جامعه مسلمانان و

مؤمنان نمی‌پسندد، یعنی آنچه قرآن در سیاست دین‌باوران روانمی‌دارد. اینکه عنایت قرآن به سیاست منفی بیشتر از سیاست مثبت است، پیام دارد. آن پیام می‌تواند این باشد: قرآن و اسلام سازوکار نظام سیاسی مسلمانان را به عقل آنان وانهاده است و در این عرصه به بیان خطوط کلی از قبیل عدالت و کرامت و رشد بسنده کرده و مابقی را به تجربه بشری و سیره عقلای مؤمنان سپرده است.

فرعون در قرآن

بحث من یکی از مباحث سیاست منفی در قرآن است. جالب است بدانیم در ۷۴ آیه قرآن کریم واژه «فرعون» بکار رفته است. فرعون لقب پادشاهان قدیم مصر است. قرآن فقط از فرعون زمان موسای کلیم یاد کرده است. تعداد آیاتی که در باره روش و منش و شیوه عملکرد فرعون است چند برابر استعمال آن در دیگر موارد است. تأمل در این آیات متعدد ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که قرآن، مسلمانان را در سیاست‌ورزی به‌شدت از «تفرعن» برحذر داشته است. به‌عبارت دیگر «تفرعن» فلسفه سیاسی منفور و مطرود و نامطلوب قرآنی است. اگر از آیات قرآن عبرت باید آموخت، بیشک مسئله در تاریخ زمان موسی (ع) محدود نمی‌شود، و بحث منحصر در رامسس دوم نمی‌ماند. قرآن در مقام محکومیت تفرعن در همیشه و همه‌جاست. قرآن می‌خواهد مسلمانان را با ضوابط و ملاک‌های تفرعن آشنا کند تا پیروانش این شیوه نادرست سیاسی را در هر لباس و با هر عنوانی بشناسند، تا با اقتدا به موسی به حذف و طرد آن اقدام کنند. تأمل در قرآن اثبات می‌کند، قرآن بیش از آنکه به یک شخص پرداخته باشد، در پی رسواکردن یک «شیوه» بوده است، شیوه فرعون یا تفرعن.

در لغت، تفرعن یعنی زشت‌خویی و ستمکاری، ظلم‌کردن و طغیان‌کردن و تخلق به اخلاق فراعنه، در تکبر و ستم به فرعون شبیه‌شدن. فرعون در ادبیات فارسی سمبل تکبر و زورگویی و سرکشی است.
ناصر خسرو می‌گوید:

فرعون روزگار ز من کینه‌جوی گشت چون من به علم در کف موسی عصاشدم

مولوی «فرعون نفس» را این‌گونه توصیف می‌کند:

نفس از پس مدح‌ها فرعون شد کن ذلیل‌النفس هوناً لا تسد

تفرعن در قرآن □ ۴۳

در میان قصص قرآنی مفصل‌ترین و مکررترین قصه‌ای که خداوند به آن پرداخته است، داستان موسی(ع) است؛ و درمیان وقایع عصر موسی کلیم بیشترین بحثی که اهتمام قرآن را برانگیخته، قصه موسی و فرعون است. آیا جای آن ندارد که ببینیم این همه تأکید قرآن بر بحث فرعون به‌خاطر چه بوده است؟ قضیه فرعون در حدود ده سوره کتاب خدا با تفصیل و بیان جزئیات ذکر شده است، بی‌شک این همه تأکید به‌خاطر امکان وقوع تفرعن در اعصار و سرزمین‌های مختلف است. انگار خداوند به مسلمانان هشدار می‌دهد که تفرعن خلاف اسلام است. مسلمانی با فرعون‌وار زیستن و فرعون‌وار با مردم رفتار کردن نمی‌سازد. مسلمانی در حوزه فردی و سیاسی با ساقط کردن فرعون از زمام نفس و پالایش مدیریت جامعه از روش تفرعن است. دو وظیفه‌ای که می‌باید موازی هم پیش رود: جان و جامعه را از تفرعن پاکسازی کردن. اصلاحات جز این نیست. فرد و جامعه صالح به میزان دوری از تفرعن محقق می‌شود. قرآن بیش از آنکه از فرعون بگوید، از آل فرعون، از قوم فرعون و از ملأ فرعون می‌گوید. انگار می‌خواهد بگوید فرعون یک جریان است، نه شخص؛ و تفرعن یک شیوه و روش است.

ضوابط قرآنی تفرعن

تدبر در آیات مختلف و متعدّد قرآن در زمینه تفرعن نشان می‌دهد که این بحث منضبط و مبتنی بر اصول و ضوابطی است. ضوابط تفرعن در قرآن کریم در هشت معیار قابل تبیین است:

ضابطه اول: خدایی کردن انسان زمینی

انسان از حدّ بشری خارج شده مناسبات خدایی به خود می‌گیرد، طغیان می‌کند، سرکشی می‌کند، و به حوزه کبریایی وارد می‌شود. خروج موسی بر فرعون با این امر الهی آغاز می‌شود: «إِذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ». ای موسی، به‌سوی فرعون برو، او طغیان کرده است. این آیه دو بار در قرآن تکرار شده است، یک‌بار در سوره طه و یک‌بار در سوره نازعات. بار سوم در سوره طه خطاب به موسی و هارون با صیغه تثنیه آمده است: «إِذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ». مراد از طغیان فرعون چیست؟ فرعون خود را از آنچه واقعاً هست، برتر می‌داند، «وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس/۸۳). و همانا فرعون در زمین سرکش و برتری‌جویی و از گزاف‌کاران بود. این

برتری جویی فرعون تا به آنجا می‌رسد که خود را خداوندگار مردم می‌پندارد: «قال فرعون یا ایها الملائمات ما علمت لکم من إله غیري» (قصص / ۳۸). و فرعون گفت ای مهتران من برای شما خدایی جز خود نمی‌دانم.

آنگاه که موسی کلیم به معرفی خداوند ربّ‌المشرق والمغرب می‌پردازد، فرعون او را تهدید می‌کند: «قال لئن اتَّخَذتَ إلهاً غیري لأجعلنَّک من المسجونین» (شعراء / ۲۹). فرعون گفت اگر خدایی جز من بگزینی هرآینه تو را از زندانیان گردانم. و بالاخره در صریح‌ترین ادعا فرعون خود را خداوند می‌خواند: «فقال أنا ربُّکم الأعلى» (نازعات / ۲۴). گفت: منم خدای برتر شما. بیشک فرعون و دیگران نیک می‌دانسته‌اند که فرعون خالق نیست. اما ربوبیت اقسامی دارد. یکی از شئون ربوبیت، انتظار اطاعت مطلقه از یک‌سو و مقام فوق سؤال بودن از سوی دیگر است. «لا یُسألُ عما یفعل و هم یُسألون» (انبیاء / ۲۳). او را از آنچه می‌کند نپرسند و آنان را بپرسند.

انسانی که از همگان بازخواست می‌کند، اما کسی را یاری بازخواست از او نیست، بشری است که از حدّ انسانی تجاوز کرده و به حریم کبریایی گام نهاده است. به تعبیر دقیق‌تر نخستین ضابطه تفرعن قائل بودن به مقام غیرمسئول است. مقام فراتر از نقد و پرسش و سؤال. فرعون کسی است که از مردم انتظار اطاعت بی‌چون و چرا و تبعیت مطلقه دارد.

روایات ذیل آیه ۳۱ سوره توبه این برداشت را تأیید می‌کند: «وَ اتَّخَذُوا أَحِبَّائَهُمْ وَ رُهبانَهُمْ أرباباً من دون الله». آنان روحانیون را به جای خدای یکتا به خدایی گرفتند. در روایات آمده است که «یهودیان و مسیحیان به علمایشان رکوع و سجود نکردند، بلکه از آنان بی‌چون و چرا تبعیت کردند». آنان که از مردم اطاعت محض می‌خواهند، خدایی می‌کنند، آنان فرعون‌اند.

از امام محمد باقر (ع) نقل شده است: «کبریایی ردای خداوند است. متکبر در ردای خداوند با وی به نزاع برخاسته است» (اصول کافی، ۳۰۹/۲). فرعون متکبری است که از مردم می‌خواهد همان‌گونه که با خدا رفتار می‌کنند با او رفتار کنند. مقام غیرمسئول و فوق قانونی که از مردم اطاعت مطلقه می‌خواهد، و خود را دارای اختیارات مطلقه در جامعه می‌داند. فرعون فعال مایشاء است.

ضابطه دوم: استخفاف و تعبید مردم

زمانی جا برای کبریایی در زمان فرعون باز می‌شود که مردم خود را حقیر و بی‌مقدار بپندارند. بنابراین واضح است که لازمه اطاعت محض و تبعیت بی‌چون و چرای مردم، استخفاف آنهاست. آنکه خفیف می‌شود همچون موم سست و در دست ارباب قدرت به هرشکلی درمی‌آید. پیام آیه «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ» (زخرف / ۵۴) همین است. موسی کلیم به این حقیقت اشاره می‌کند: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء / ۲۲). و آن چه نعمتی است که بر من منت می‌نهی که بنی‌اسرائیل را برده ساخته‌ای. رابطه فرعون با مردم رابطه بنده و مولی است. مولی می‌باید فرمان براند و بنده اطاعت کند. امام جعفر صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «بالاترین کبریایی تحقیر مردم و کوچک شمردن حق است». راوی مراد از تحقیر مردم و کوچک شمردن حق را جويا می‌شود. پیامبر (ص) می‌فرماید: «حق را نادیده گرفتن و طعنه‌زدن به اهل حق. آنکه چنین کند در ردای الهی با خداوند به نزاع برخاسته است.» (اصول کافی، ۳۱۰/۲).

آنان که در اداره جامعه به رضایت و رأی مردم وقعی نمی‌نهند، درحقیقت مردم را استخفاف و خود را بزرگ کرده‌اند، و از این زاویه تفرعن ورزیده‌اند. امام علی (ع) در نهج‌البلاغه تأمین رضایت عامه را یکی از وظایف حکومت صالح پس از اجرای عدالت رعایت حق می‌داند (نامه ۵۳).

ضابطه سوم: استفاده ابزاری از دین مردم

فرعون خود را حافظ و پاسدار دین جامعه معرفی کرده است، پاسدار دین سنتی. درواقع او با دین تزویر می‌کند و زور را تقدیس می‌کند. او هر مصلحتی را دشمن دین مردم معرفی می‌کند. به معرفی قرآن کریم، فرعون سودای دین مردم دارد و موسی از سوی او منحرف از دین معرفی می‌شود.

آنگاه که ساحران حقایق موسی را درمی‌یابند و به خدای موسی ایمان می‌آورند، فرعون برآشفته اعتراض می‌کند: «أَمَنْتُمْ قَبْلَ أَنْ أَدْنِ لَكُمْ» (أعراف / ۱۲۳، طه / ۷۱). آیا پیش از آنکه به شما اجازه دهم، به او ایمان آوردید؟ در آئین تفرعن، ایمان اجازه حکومتی لازم دارد، و فرعون کلیددار ایمان مردم است. ایمان به چیزی بدون اجازه حاکمیت ممنوع است و مجازات دارد.

مهتران دربار فرعون شکایت از موسی به محضر فرعون می‌برند که چرا ساکت نشست‌های او کاری نمی‌کند؟ موسی دارد با تبلیغ خدایش در زمین فساد می‌کند، و دین مردم را از دستشان می‌گیرد. «وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذُرُكَ وَ آلِهَتِكَ» (اعراف/۱۲۷). مهتران قوم فرعون گفتند آیا موسی و قوم او را وامی‌گذاری تا در این سرزمین تباهی کنند و تو و خدایانت را فروگذارند؟ در آنچه قرآن از نظام فرعون‌نی تصویر می‌کند، دین و قدرت به هم آمیخته‌اند و اصلاح فکر دینی در آویختن با فرعون را به دنبال دارد. صریح‌ترین آیه در معرفی این ضابطه، آیه ۲۶ سوره مؤمن است: «وَ قَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَ لِيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ». و فرعون گفت مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او خدایش را بخواند (شاید به فریادش برسد)، من می‌ترسم که دین شما را دگرگون کند، یا در این سرزمین تباهی پدید آورد. فرعون از اینکه دین مردم دچار تغییر و تحوّل شده، خائف و ترسان است. فرعون برای حفظ قدرت خویش هر مصلحی را مفسد فی‌الارض معرفی می‌کند و هیچ اصلاح دینی را بر نمی‌تابد. در این نظام منفی و منحطّ که قرآن ترسیم می‌کند فرعون حافظ دین و آیین مردم است و موسی برانداز و منحرف.

ضابطه چهارم: معرفی شیوه مدیریت خود به‌عنوان بهترین شیوه بدون ارائه کوچک‌ترین مدرک

بلندگوه‌های جامعه فرعون‌زده، این ترجیع‌بند را دائماً تکرار می‌کنند که سیاست‌های مدبرانه و داهیانۀ فرعون دست شرق و غرب را از پشت بسته است، و احدی نمی‌تواند در حسن و رجحان و برتری این سیاست بر سیاست‌های رقیب شک کند. اصولاً هر کسی که در برتری این خطّ مشی بر دیگر خطّ‌های مشی تردید کند، خائن است. قرآن در دو مورد به این تبلیغات گسترده فرعون‌نی اشاره می‌کند. یکی آنجا که موسی و هارون را ساحرانی معرفی می‌کنند که می‌خواهند مردم را با جادوی خود بی‌سرزمین کنند. «وَ يَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَى» (طه/۶۳). می‌خواهند روش افضل شما را بزایند. «مُثَلَى» تائیت أمثل است، و معنای آن افضل و أشبه به حقّ است. فرعون شیوه مدیریت خود را «طريقة مثلى» یعنی شیوه برتر معرفی کرده است.

فراعنه همواره می‌پندارند بهتر از همگان تدبیر می‌کنند و جهانیان می‌باید ببینند و درس سیاست و کشورداری را از محضر آنان بیاموزند. وقتی زبان‌ها بسته باشد، چگونه

تفرعن در قرآن □ ۴۷

می‌توان نشان داد که خطّ مشی و سیاستِ جایی عیب و اشکال و نقصان دارد. وقتی امکان مقایسه و ارزیابی و نقد نباشد، بی‌دلیل و مدّرك می‌توان ادعاهای گزافِ شیوه برتر و طریقهٔ مثلی مطرح کرد. اینکه خطّ مشی و سیاست مستبدان و فراعنه چه هزینه‌هایی برای مردم داشته است در یک فضای آزاد انتقادی قابل استنتاج است، و آلا یک‌طرفه به قاضی رفتن و بی‌دلیل گنده‌گویی کردن که خرجی ندارد. براساس آیه ۲۹ سوره غافر «قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى و ما أهدیکم إلا سبیل الرّشاد». فرعون گفت: شما را جز آنچه (صواب) می‌بینم نمی‌نمایم، و جز به راه راست و درست رهنمونی نمی‌کنم. سیاست فرعونی اینگونه تبلیغ می‌کند که تنها راه سعادت جامعه، تنها راه برون‌رفت از مشکلات، تنها راه رهایی مردم راه و سیاستی است که حاکمیت درپیش گرفته است، راه منحصراً به فردِ رشد و هدایت، صواب و درستی راه فرعون است لاغیر. این جادهٔ یک طرفه، این قضاوت‌های یک‌سویه، این مسابقه‌های یک نفره، شیوه جوامع بسته و سیاست‌های فرعونی است.

ضابطه پنجم: ناحق‌بودن و ضدّ رشدبودن خطّ مشی

قرآن بردو ویژگی فرعونیان پافشاری می‌کند: یکی ناحق‌بودن و دیگری رشیدنبودن. «وَ اسْتَكْبَرَ هُوَ وَ جُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يَرْجِعُونَ» (قصص/۳۹). او و سپاهیان‌ش به ناحق سرکشی و بزرگ منشی کردند و پنداشتند که به‌سوی ما باز گردانیده نمی‌شوند. اما درباره رشد و غیّ در سوره هود آیه ۹۷ تصریح شده است: «ما امرُ فرعونَ بِرَشِيدٍ». فرمان فرعون بر طریق رشد نبود. فرعون سیاست خود را طریقهٔ مثلی و روش برتر معرفی می‌کند و خطّ مشی خود را «سبیل الرّشاد» می‌نامد، و خداوند، سیاست او را استکبار و ناحقّ و خطّ مشی او را سبیل غیّ و غیر رشید معرفی می‌کند. رشد، راه تعالی و ترقی است، و غیّ بیراههٔ گمراهی و تنزّل و فلاکت.

ضابطه ششم: تطمیع و تملّق، راه تقرّب به فرعون

فرعون در مرکز دایره است، هرکه به او نزدیک‌تر است از امکانات مادی بیشتری برخوردار است. و هرکه می‌خواهد بیشتر بهره مادی ببرد و به فرعون نزدیک‌تر شده و می‌باید بیشتر متّاحی کند، بیشتر تملّق بگوید. در یک نظام سالم، شایسته‌سالاری حاکم است، هرکه صلاحیت بیشتری دارد، بالاتر می‌رود، اما در نظام بیمارِ فرعونی از شایستگی

خبری نیست، هر که بیشتر از فرعون تعریف و تمجید کند بیشتر برخوردار می‌شود و تقرب بیشتری می‌یابد.

به این آیات سوره شعراء توجه کنید: زمانی که برای مقابله با منطق الهی موسی، فرعون از ساحران دعوت کرد، «قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ». ساحران به فرعون گفتند اگر ما پیروز باشیم آیا ما را هیچ مزدی خواهد بود؟ «قَالَ نَعَمْ وَإِنَّا لَنَكْفُرُ بِكُم إِذْ لَمِنَ الْمَقْرَبِينَ». فرعون پاسخ داد: بله و شما آنگاه از مقربان درگاه من خواهید بود. زمانی که ساحران ریسمان‌ها و عصایشان را انداختند، «قَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ» (شعرا/ ۴۴). ساحران گفتند به جاه و شکوه فرعون سوگند که هرآینه ما پیروزیم. این همان ربوبیت پیش گفته است، موسی به نام خدا آغاز می‌کند، و ساحر به نام فرعون. کلیم‌الله به خدا سوگند می‌خورد و ساحر به عزت و جلال فرعون.

در جامعه فرعون زده، بنام نامی فرعون کارها آغاز می‌شود، با سلام و درود به مقام معظم وی امور شروع می‌شود. فرعونیان بدون اجرت و حق حساب کاری نمی‌کنند. جامعه فرعونی جامعه مذاحان و متملقان است. در هر جامعه‌ای که بیشتر مدح و تملق رواج دارد، بیشتر به شیوه فرعون نزدیک است.

ضابطه هفتم: مخالفت با فرعون، جرم ضد امنیتی با مجازات سنگین

فرعون انتقاد را بر نمی‌تابد. هر نوع انتقاد از فرعون اقدام علیه امنیت ملی محسوب می‌شود. مخالفت با فرعون یعنی خلاف امنیت اقدام کردن. به این آیات صریح قرآن توجه فرمائید: بزرگان قوم فرعون، موسی را ساحر می‌خوانند. «يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ» (اعراف/ ۱۰۹). موسی می‌خواهد شما را از شهرتان بیرون کند، اینک چه رأی می‌دهید؟ هر که با فرعون مخالفت کند دست‌وپایش قطع می‌شود، به صلیب کشیده می‌شود. (اعراف/ ۱۲۳، طه/ ۷۱). فرعون موسی را این‌گونه تهدید می‌کند: «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء/ ۲۹). ای موسی اگر خدایی جز من برگزینی هرآینه از زمره زندانیان خواهی بود.

پذیرش ربوبیت فرعون یعنی اطاعت محض و بی‌چون و چرا از او، یعنی پذیرش ولایت مطلقه او. حاکمیتی که مخالف ولو مخالف قانونی را بر نمی‌تابد و به زندان می‌فرستد، بدون تعارف «حاکمیت فرعونی» است، هر چند خود را به دروغ موسوی بنامد. در جامعه‌ای که انتقاد از رهبر، و مخالفت مسالمت‌آمیز با حاکمیت مجاز نباشد، تفرعن جاری است.

تفرعن در قرآن □ ۴۹

فرعون به درباریان می‌گوید: «ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى» (غافر/۲۶). رهایم کنید، بگذارید موسی را بکشم، غائله تمام می‌شود. خفه کردن صدای مخالف، سرکوب منتقد و درنهایت حذف فیزیکی او سیره فراعنه است. فرعون به مجازات موسی اکتفا نمی‌کند، همه موافقان و همراهان او نیز باید مجازات شوند، تا دیگران عبرت گیرند. «أَقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَ اسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ» (غافر/۲۵). پسران آنها که به او ایمان آورده‌اند بکشید و زنانشان را (برای کنیزی) زنده بگذارید. نسل موسویان منتقد باید منقرض شود تا تفرعن باقی بماند. فرعونیت تنها با نابودی منتقدان و مخالفان امکان بقا دارد.

قرآن کریم به اختصار دو منطق را در مقابل هم تصویر می‌کند. یکی منطق مؤمن آل فرعون و یکی منطق فرعون. منطق مؤمن آل فرعون انتقاد و آزادی بیان است. «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضَ الَّذِي يَعِدُكُمْ» (غافر/۲۸). مردی مؤمن از آل فرعون که ایمان خویش پوشیده می‌داشت گفت: آیا مردی را می‌کشید که می‌گوید: پروردگار من خدای یکتاست و با نشانه‌های روشن از پروردگار شما نزدتان آمده است؟ و اگر دروغگو باشد پس دروغش براوست و اگر راستگو باشد برخی از آنچه شما را وعده می‌کند به شما می‌رسد. مؤمن آل فرعون با شفافیت می‌گفت چرا نمی‌گذارید موسی سخن بگوید؟ چرا می‌خواهید او را سر به نیست کنید؟ اگر خلاف می‌گوید افشایش کنید. مشتتش را باز کنید و اگر راست می‌گوید، به گفته‌هایش عمل کنید. این منطق در همه زمان‌ها جاری است. اگر منتقد بتواند سخن بگوید از این دو راه خارج نیست. حاکمیتی که اجازه انتقاد نمی‌دهد، پذیرفته که سخن منتقد برحق است و در فضای آزاد مردم سخن حق او را می‌پذیرند و به حاکمیت ناحق پشت می‌کنند، پس برای حفظ قدرت ظالمانه خود چاره‌ای جز داغ و درفش ندارد.

ضابطه هشتم: تکیه فراعنه بر قدرت نظامی و ترور شخصیت مخالفان

حاکمیتی که فاقد پایگاه مردمی است، برای ادامه حیات چاره‌ای جز اتکاء به قدرت نظامی ندارد. «فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ وَإِنَّهُمْ لَنَا لِعَاظُونَ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ» (شعراء/۵۶ - ۵۳). پس فرعون قاصدانی را به شهرها فرستاد [تا بگویند] همانا اینان [بنی اسرائیل] گروهی اندکند، و هرآینه ما را به خشم آورده‌اند، و بی‌گمان ما گروهی هم‌پشت و سلاح‌داران آماده پیکاریم. به این آیات دقت

کنید، فرعون مخالفانش را «شِرْذَمَةٌ قَلِيلٌ» می‌خواند، حاکمیت‌های فرعون‌ی همواره مخالفان و منتقدان را اقلیت فریب خورده معرفی می‌کنند. «حاذِرٌ» یعنی صاحبِ حذر، حذر یعنی سلاح. ما فرعونیان مسلحیم، شیوه مواجهه فرعون با اقلیتِ ایمانی بنی‌اسرائیل شیوه نظامی است.

فرعون موسی را ساحرِ کذاب معرفی می‌کند، یا می‌گوید: «إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا» (اسراء/۱۰۱). در تبلیغات فرعون موسی مصلح، کذاب و ساحر و مسحور و مفسد معرفی می‌شود. این شیوه جاری همه مستبدان تاریخ بوده است.

تدبیر در تفرعن قرآنی

تفرعن یک شیوه مذموم و ناپسند اداره جامعه است. بی‌شک این شیوه مدیریت و کشورداری اختصاص به گذشته ندارد. در هر زمان و هر مکان امکان تکرار دارد. مؤمنانی که همنشین قرآن‌اند موظفند با بهره‌گیری از این تعالیم و حیانی تفرعن را در هر لباسی شناسایی کنند، و برای امحاء آن به احسن وجه کوشش کنند، و مطمئن باشند بدون ریشه‌کن کردن این هشت ضابطه فرعون‌ی هرگز نمی‌توان امید برقراری حاکمیت الهی، حکومت مقبول اسلام و قرآن داشت. تفرعن در جامعه ابراهیمی در قامت نمود بروز کرد. در جامعه موسوی در لباس رامسس و فرعون، در جامعه علوی به شکل معاویه، در جامعه حسینی در سیمای یزید. بدا به حال جامعه‌ای که فرعون صفتان، قرآن به نیزه کنند، در لباس دیانت و فقاقت و شریعت، روش و منش فراعنه دنبال کنند، و به نام موسی راه فرعون بپویند.

ره‌آورد من از سجن ولایت، برگ سبزی از تأملات قرآنی بود: «لزوم بازشناسی تفرعن». امیدوارم به همت آزادگان و عدالت‌جویان و حق‌طلبان بتوانیم جامعه مان را از این انحراف بنیادین نجات دهیم. عرایضم را با دعای موسی کلیم‌الله(ع) در سوره طه به پایان می‌برم: «إِذْ هَبْ إِلَىٰ فرعون إِنَّهُ طَغَىٰ، قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي». و الحمد لله رب العالمين و السلام عليكم و رحمته الله و برکاته.

- متن نخستین سخنرانی پس از آزادی از زندان اوین، مراسم تجلیل اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان سراسر کشور در دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۹/۵/۹

بخش دوم: سنت و سیاست

عالم‌ان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع)

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام صادق(ع)

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع)

سنت‌شناسی و زمان‌شناسی از نظر امام جواد(ع)

عالمان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع)*

در میان اولیاء مذهب ما از هیچکس به اندازه امام حسین(ع) سخن گفته نشده است. از سوی دیگر نهضت حسینی بیشترین تأثیر را در فرهنگ ما داشته، حرکت و شور آفریده، سوز و اشک را باعث شده و به همدلی و تأسی منجر شده است. و از جانب سوم، آنچنان که سرنوشت همه امور مردمی است، دست تحریف و زنگار و پیرایه به آن راه یافته، نهضتی که یکپارچه حماسه و عزت و شعور است، درهاله‌ای از مسئله‌ای شخصی و تاریخی و عادت‌ی برای کسب ثواب یا معاش فرو رفته است.

اگرچه به سیدالشهداء(ع) بیش از همه پرداخته‌ایم. اما هنوز نگفته درباره‌ی وی فراوان است. اگرچه هر مسلمان دوستدار اهل بیت(ع) در طول عمر خود ساعات فراوانی را به ذکر و یاد حسین(ع) اختصاص داده است، اما بسیاری از ابعاد قیام و راه و روش حسینی هنوز محتاج التفات، عنایت و توجه مجدد است. مکتب عاشورا هنوز درس‌های تازه‌ای برای حق‌جویان دارد، برگزاری عزای حسینی خود هدف نیست، وسیله‌ای بیش نیست، وسیله‌ای برای دستیابی به معرفت و شناخت دینی. راهی برای تعمیق ایمان و باور مذهبی و روشی برای توأم کردن شور و شعور.

برای آشنایی با عظمت نهضت کربلا و اقتدا به سیره حسینی چاره‌ای نداریم جز اینکه در قید و بند تاریخ نماییم و بکوشیم اصول و قواعد ثابت حسینی را کشف کنیم و

با بصیرت به کار بندیم. نباید در جزئیات شهادت مظلومانه ابا عبدالله(ع) و یاران باوفایش و نیز قساوت بی‌رحمانه یزید و ابن زیاد و شمر در جا بزنیم، نهضت حسینی منطقی قوی و بنیادی مستحکم و مبادی روشنی دارد که اشراف بر آنها وظیفه هر دیندار پاک نهادی است. مطمئن‌ترین منبع و معتبرترین روش در دستیابی به بصیرت حسینی آراء بجا مانده از این امام شهید است. بحمدالله از امام حسین(ع) خطبه‌ها، حکمت‌ها، احکام و روایات کوتاه و بلند فراوانی در دست است که مطالعه روشمند آنها بهترین معرف این نهضت اصیل است. اگر در محافل و مناظر مذهبی ما به میزانی که مقتل و روضه بها داده شده است، به مجموعه روایات و احادیث بجا مانده از سیدالشهداء(ع) پرداخته شده بود، امروز با شوری باشعورتر و عاطفه‌ای عالمانه‌تر مواجه بودیم. سلوک بر راه و روش حسین(ع) بیشتر از آنکه نیازمند تهییج عواطف و احساسات باشد، محتاج تعمیق معرفتی و علمی است. اگر عواطف و احساسات عزاداران و محبان حسینی معرفت و علم و بصیرت حسینی نباشد. دین به دنیا فروشان به راحتی از آن شور بی‌شعور سوء استفاده می‌کنند و به نام امام حسین(ع) ترویج یزید می‌کنند.

در میان میراث علمی به جا مانده از سید الشهداء(ع) خطبه‌ای است مشهور که حسن بن علی بن شعبه حرّانی (متوفای ۳۸۱) در کتاب شریف «تُخَفَّ الْعُقُول» روایت کرده است. اگرچه متأسفانه صاحب تحف‌العقول سند هیچیک از روایات کتاب خود را نقل نکرده، اما فارغ از اعتبار فراوان کتاب و مؤلف آن، این خطبه به میزانی از متانت و استحکام محتواست که در میان متخصصان فن به «خطبه عالیة المضمین» مشهور شده و صدور محتوایی با این عمق را جز از حضرات ائمه هدی(ع) ممکن نمی‌دانند. برخی از قطعات این خطبه شریفه از امیرالمؤمنین(ع) نیز روایت شده و در خطبه‌های ۱۰۶ و ۱۳۱ نهج‌البلاغه به چشم می‌خورد.

امام حسین(ع) در این خطبه انتظارات خود را از عالمان دین تشریح می‌کند و با تذکرات قرآنی درباره احبار، به تفصیل نگرانی‌ها، دغدغه‌ها و انتقادات خود را از عالمان دین در عصر خود باز می‌گوید، و درانتها اهداف چهارگانه قیام خود را ابراز می‌کند. سیدالشهداء(ع) درعین ایجاز و اختصار عوامل انحطاط یک جامعه دینی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و به ریشه‌یابی آفات و آسیب‌های متوجه به عالمان دین می‌پردازد. این خطبه در چهارچوب شرایط و مقتضیات قرن اول هجری باقی نمی‌ماند. ابا عبدالله(ع) در این خطبه به نکاتی اشاره کرده که فراتر از مسائل زمانی خاص است. انتظارات امام

حسین(ع) از عالمان دین منحصر به علمای دهه اول نیمه دوم قرن اول نیست. این انتظار اولیاء دین از همه علما و دین‌یاران و دین‌پژوهان در تمام تاریخ است. متأسفانه انتقادات حسینی نیز در عصر او متوقف نمی‌شود. آفات برشمرده در این خطبه نوعی آسیب‌شناسی عالمان دین در همه اعصار است. امام حسین(ع) در این خطبه ضوابط و ملاک‌هایی را به‌دست دینداران می‌دهد که با آن ضوابط و معیارها عالمان دین را ارزیابی کنند. از آنجا که در یک جامعه دینی، عالمان دین رفیع‌ترین جایگاه و منزلت را دارند، آفات و انحرافات آنها نیز خطرناک‌ترین آفات و سهمگین‌ترین انحرافات است. بنابراین طبیعی است که اولیاء دین به بهداشت معنوی و آسیب‌شناسی عالمان دین اهتمام ویژه داشته باشند. با عنایت به این خطبه عالمان منصف و طلاب شائق فرصت آن خواهند داشت که خود را با معیارهای حسینی منطبق سازند و با شاقول اهل بیت میزان شوند. بهداشت و آسیب‌شناسی عالمان دین در میراث علمی دیگر امامان(ع) نیز بسیار برجسته است از جمله این موضوع در تعالیم امام باقر(ع) و امام صادق(ع) گسترده‌تر مطرح شده که امیدوارم در مجال مناسب توفیق عرضه این تعالیم ارزشمند نصیب شود.

ملا محسن فیض کاشانی نیز این حدیث را از «تحف العقول» در مجموعه با ارزش «وافی» در بحث امر به معروف و نهی از منکر نقل کرده است. برای بهره‌وری بیشتر از تعالیم حسینی، ابتدا ترجمه کامل این خطبه شریف را از نظر می‌گذرانیم، سپس به تحلیل اجمالی مفاد بلند آن خواهیم پرداخت.

خطبه حسینی در انتظارات و انتقادات از عالمان دین

«ای مردم، از آن نکوهش‌ها که خداوند به‌منظور پند اولیاء خود از احبار (عالمان دین یهود) کرده، عبرت بگیرید، آنجا که می‌فرماید: «چرا علمای ربانی و احبار مردم را از سخنان گناه‌آمیز باز نمی‌دارند؟» (مائده / ۶۳) و همچنین «آن گروه از بنی‌اسرائیل که کافر شدند به زبان داود(ع) و عیسی(ع) لعنت شدند. چراکه سرکشی کردند و تجاوز نمودند و از اعمال ناپسندی که مرتکب می‌شوند جلوگیری نکردند، چه ناپسند کارها که کردند» (مائده / ۷۹ و ۷۸). خداوند (این‌گونه عالمان را) سرزنش می‌کند، زیرا از ستمگرانی که در برابرشان بودند زشتی و تبه‌کاری را می‌دیدند، اما آنان را از این منکرات منع نمی‌کردند، چراکه (به برخورداری‌های مادی و امتیازاتی که) از جانب آنان به ایشان می‌رسید، رغبت داشتند و از عواقب اعتراضاتشان بیم داشتند. علیرغم اینکه خداوند

فرموده است: «از مردم بیم نداشته باشید، از من بترسید.» (مائده/۴۴)، و نیز: «مردان و زنان با ایمان بعضی اولیاء بعضی دیگرند، به نیکی امر می‌کنند و از زشتی جلوگیری می‌کنند» (توبه/۷۱). خداوند با امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان فریضه‌ای الهی آغاز کرده است، چه او آگاه است که اگر (این فریضه) انجام گیرد و اقامه شود، فرائض دیگر اعم از آسان و دشوار برپا می‌گردند، چراکه امر به معروف و نهی از منکر دعوت به اسلام است با بازستاندن حقوق ستمدیدگان، و مخالفت با ستمگر، و تقسیم فیء و غنائم و گرفتن صدقات از مواضعش و صرف آن در جای خود است.

پس شما، ای جماعت (عالمان)، ای جماعتی که به علم مشهورید، نامتان به نیکی یاد می‌شود، به نصیحت و خیرخواهی معروفید، به‌خاطر خداوند در نظر مردم صاحب هیبت هستید، شریفان از شما حساب می‌برند، ضعیفان احترامتان می‌کنند، کسانی شما را بر خود مقدم می‌کنند که شما را بر آنها فضیلتی نیست و حتی بر ذمه آنان ندارید. آنجا که حاجت حاجتمندان روا نشود، با وساطت شما پذیرفته می‌شود، در راه‌ها با هیبت سلاطین و کرامت بزرگان رفت و آمد می‌کنید.

آیا این همه (عزت و احترام) برای این نیست که از شما انتظار دارند که به حقوق الهی قیام کنید؟ حال آنکه شما از بیشتر این حقوق کوتاه آمده‌اید. حق ائمه(ع) را کوچک شمرده‌اید، حق ضعیفان و زیر دستان را تزییع کرده‌اید، اما آنچه را حقوق خود می‌پندارید مطالبه کرده‌اید. شما (عالمان) نه مالی در راه خدا بذل کرده‌اید، نه جانی (در راه او) به‌خاطر آنچه شما را آفرید به خطر انداخته‌اید و نه با اقوام و خویشاوندتان در راه خدا در افتاده‌اید. (با این همه) آرزوی بهشت خداوند و همنشینی با پیامبر و رهایی از عذاب را در سر می‌پرورانید؟!!

ای آنان که از خدا نابجا آرزوها کرده‌اید، از آن می‌ترسم که به عذاب و انتقام الهی گرفتار شوید. چراکه به لطف و کرم الهی از مزایا و امتیازاتی برخوردار شده‌اید. اما آنان که (واقعاً) به خدا (پرستی و خدا ترسی) شناخته شده‌اند ارج نمی‌گذارید، حال آنکه خودتان به‌نام خدا در میان بندگانش اکرام می‌شوید. به چشم خود می‌بینید که پیمان‌های الهی (به‌دست ارباب قدرت) نقض می‌شود و از شما صدایی بلند نمی‌شود، اما همین شما به‌واسطه بعضی میثاق‌های پدرانتان فریادتان بلند است. قرار و ذمه پیامبر(ص) زیر پا گذاشته شده، و نابینایان، ناشنویان، زمین‌گیرها در شهرها بی‌پناه رها شده‌اند، شما به آنان ترحم نمی‌کنید و با استفاده از موقعیت خود به نفع آنان قدمی

بر نمی‌دارید، و به آنان که به ایشان خدمت می‌کنند اعتنا نمی‌کنید، با بند و بست و سازشکاری با ستمکاران خود را تأمین کرده‌اید همه این رفتارها همان منکراتی است که خداوند امر کرده مرتکب نشوید و از آنان نهی کنید، (اما افسوس) شما از آنها غافلید.

مصیبت و گرفتاری شما (عالمان دین) از مصائب همه مردم بیشتر و بزرگتر است، چراکه اگر متوجه باشید منزلت و جایگاه (واقعی) عالمان را از شما بازگرفته‌اند، چراکه درحقیقت جریان امور و احکام به‌دست عالمان خدا ترس است که امین او در بیان حلال و حرامند، اما شما این منزلت را از کف داده‌اید، و این سلب (منزلت رفیع) حاصل نشده جز به‌واسطه پراکنده‌شدن شما از گرد محور حق و اختلاف شما در سنت بعد از دلایل آشکار. اگر شما در برابر فشارها و آزارها برای خدا استقامت می‌کردید، امور الهی به نزد شما آورده می‌شد، از شما صادر می‌شد، و شما مرجع امور بودید (نبض جامعه واقعا به‌دست شما بود).

اما افسوس که ستمکاران را بر موقعیت خود مسلط کرده‌اید، و امور الهی را به‌دست آنان سپرده‌اید، تا براساس شبهات عمل کنند و در راه شهوترانی گام نهند، آنچه باعث پذیرش تسلط ستمکاران بر امور از جانب شما شد، این است که شما از مرگ گریزانید و به این زندگی (ننگین) ناپایدار دل خوش کرده‌اید. مردم ناتوان را تسلیم آنان کرده‌اید، جمعی برده‌وار بی‌اراده و مقهورند و گروهی گرسنه و مغلوب، ستمکاران به دلخواه در امور مملکت تصرف می‌کنند و با هوسرانی رسوایی‌ها به‌بار می‌آورند. سیره اشرار پیش گرفته‌اند و بر خداوند جبار دلیری می‌کنند. در هر شهر خطیبی سخنور بر منبر دارند، همه سرزمین را قبضه کرده‌اند و دستشان همه‌جا باز است. مردم همچون برده در برابرشان هیچ تقاضایی را رد نمی‌کنند. برخی جبار و سرکش‌اند و برخی قدرتمداران بر ناتوانان سختگیر. از کسانی اطاعت می‌شود که خداوند آفریننده و بازگرداننده را نمی‌شناسند. شگفتا و چگونه تعجب نکنم که زمین در قبضه کسانی است که یا خائن و ستمکارند، یا باجگیر و نابکار، و یا حکمران مؤمنان نسبت به آنان بی‌رحم و بی‌انصاف. میان ما و شما (عالمان فاسد) در آنچه نزاع داریم، داور خداوند است و او در آنچه مشاجره داریم قضاوت خواهد کرد.

خداوند! تو می‌دانی که آنچه (در اعتراض به ظلم و فساد و منکر) از جانب ما صورت گرفت، نه در طمع سلطنت و جاه بود نه در طلب ازدیاد ثروت و مال، و لکن ما

عالمان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع) □ ۵۹

می‌خواهیم نشانه‌های دینت را ارائه کنیم. شهرهای تو را اصلاح کنیم، بندگان مظلوم تو احساس امنیت کنند، و به فرائض، سنن و احکام تو عمل نمایند.

اگر شما انصاف ندهید و به یاری نشتابید، ستمگران بر شما قوت خواهند یافت و در خاموش کردن نور پیامبرتان خواهند کوشید، (با این همه) خدا ما را بس است، بر او توکل کرده‌ایم، به درگاهش توبه آورده‌ایم و بازگشت همه به سوی اوست.»

مفاد این خطبه شریفه را می‌توان در سه محور مورد بحث قرار داد: اول انتظارات از عالمان دین و وظایف آنان؛ دوم، انتقاد از شیوه سلوک عالمان دین در آن عصر؛ سوم، اهداف قیام امام حسین(ع).

مهمترین وظایف عالمان دین

سیدالشهداء(ع) اهم انتظارات خود را از عالمان دین برمی‌شمارد. این انتظارات که از وظایف عالمان دین است به شکل ذیل قابل تنظیم است:

اول: عالمان دین هرچه دارند از قبل دین است، هر منزلتی دارند به واسطه انتساب به خداست، لذا مهمترین انتظاری که از یک عالم دین می‌رود «قیام بحق‌الله» است، پافشاری بر «عهد الهی» است، پاسداری از «ذمه رسول‌الله» است، «امانتداری در بیان حلال و حرام الهی» است. حق‌الله چیزی جز تکالیف و احکام الهی نیست که قطعاً شامل حقوق دینی مردم نیز می‌شود و اتفاقاً تکیه بحث بر همین بخش از حقوق و احکام الهی است.

از عالمان دین انتظار می‌رود: اولاً، احکام و تعالیم و معارف دینی را کامل و تام به مردم عرضه نمایند، چیزی از دین را فروگذار نکنند. به آن نيفزایند، از آن نیز کم نکنند، امری را کتمان نکنند، تحریف نکنند، نه مسئله‌ای را بزرگتر از آنچه هست نمایش دهند، نه آن را کوچکتر از آنچه هست بنمایانند.

ثانیاً: پس از بیان معارف و تعالیم الهی نسبت به عمل و قیام به حقوق و احکام الهی اقدام کنند، نسبت به اقامه دین و رعایت ضوابط شرعی حساس باشند، در پاسداری از حقوق الهی همانقدر اهتمام داشته باشند که در حقوق شخصی خود، بلکه بالاتر، هم خود عمل کنند، هم کوشش کنند در جامعه این ضوابط پیاده شود.

دوم: اجرای دقیق فریضه امر به معروف و نهی از منکر. اگرچه این فریضه، فریضه‌ای همگانی است، اما مسئولیت و وظیفه عالمان دین در آن از همه سنگین‌تر است. فارغ از

مسئولیت عمومی تک تک آحاد جامعه در امر به معروف و نهی از منکر، و شریک بودن عالمان دین در این بخش، آنان در بخش امر به معروف و نهی از منکر نسبت به ارباب قدرت و متصدیان امور عمومی و حکمرانان مسئولیت مضاعف دارند. چراکه تنها کسانی امکان امر به معروف و نهی از منکر را در این مرحله خطیر دارند که از منزلتی رفیع و پشتوانه‌ای قوی برخوردارند و در جامعه تنها عالمان دین هم به واسطه علم دین و هم به واسطه پشتوانه مردمی چنین موقعیتی را دارند.

تنزل این فریضه مترقی به معروف و منکر فردی و منحصرکردن آن در امور جزئی، جفا در حق این حکم عمیق دین است. عالمان دین به منزله پاسبانان این جامعه ناظر عمل حکمرانان باشند و اجازه ندهند ذره‌ای به مردم اجحاف کنند و از قدرت سوء استفاده کنند. عمل به این فریضه در سطح ملی از سوی عالمان دین ضامن سلامت قدرت سیاسی خواهد بود.

سوم: مسئولیت شدید عالمان دین در حمایت از ضعفا و ناتوانان. اگرچه عالمان دین نسبت به تمامی مردم در برابر خداوند مسئولند، اما نسبت به ضعفا و آنان که فریادرسی جز خداوند ندارند مسئولیت مضاعف دارند و موظفند در رفع حوائج آنان بکوشند و نگذارند ارباب قدرت نسبت به آنان اجحاف کنند و در دادخواهی‌ها به کمک آنان بشتابند. عالمان دین هم نسبت به جهل توده مردم و هم نسبت به فقر و فاقه آنها و هم نسبت به اشاعه فساد در میان آنها مسئولند. درحقیقت علمای دین دادستان ضعیفای جامعه‌اند، و خداوند در آخرت از رعایت حقوق ضعفا و دفاع از آنها از عالمان دین جداگانه حساب می‌کشد.

چهارم: استقامت در راه خدا و تحمل شداید و فشارها وظیفه عالمان دین است. اقامه دین و عمل به فریضه امر به معروف و نهی از منکر و دفاع از حقوق ضعفا قطعاً با مقاومت زورمندان و ارباب قدرت مواجه خواهد شد. عالمان وارسته دین می‌باید خود را آماده مواجهه با مشکلات در راه خدا بنمایند. عالمان تن‌پرور و جبون نمی‌توانند پاسداران خوبی برای دین حنیف باشند. برای دفاع از حقوق الهی مردم شجاعت و تهور لازم است. عالم دین به عزت الهی مستظهر است او نباید درمقابل ارباب قدرت، در راه انجام وظیفه از چیزی بترسد. آنان که در این راه صبر و شجاعت لازم را ندارند مطمئن باشند که در اشاعه و دفاع از تعالیم دینی سربلند نخواهند بود.

عالمان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع) □ ۶۱

پنجم: نتیجه منطقی عمل عالمان دین به وظایف الهی این است که جامعه بدون اشراف و نظارت عالیه عالمان دین قدمی بر نمی‌دارد. اینگونه عالمان خداترس و عامل که نسبت به ارباب قدرت سختگیرند و نسبت به ضعفا و بیچارگان اهل تساهل و در اقامه دین از اصحاب صبر و استقامتند در چشم مردم جا دارند و جامعه با رضا و رغبت در نزاع‌های ملی و مسائل کلان رأی آنان را فصل‌الخطاب می‌داند، اینگونه عالمان بصیر وجدان بیدار جامعه‌اند و برکت دین.

این است معنای عبارت «وَ ذَلِكَ بِأَنَّ مَجَارِيَ الْأُمُورِ وَ الْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ» در این صورت واقعا نبض تفکر و سلوک عملی جامعه در دست با کفایت عالمان بصیر خواهد بود. و البته این به معنای کلیشه حقوقی نصب صنفی خاص به مدیریت سیاسی نیست، بلکه خبر از نتیجه منطقی عملکرد مثبت عالمان دین در یک جامعه دینی می‌دهد. در عدم دلالت عبارت مذکور از این خطبه شریفه بر ولایت عامه یا مطلقه فقیه در جای دیگر بحث کرده‌ام، تکرار نمی‌کنم (رجوع کنید به حکومت ولایی [چاپ پنجم] / ۲۹۱-۲۸۶) در یک جامعه دینی انتظار است که به‌طور طبیعی نه با اکراه و زور امور الهی از عالمان دین صادر شود و آنان مرجع رتق و فتق مسائل دینی باشند.

انتقاد امام حسین(ع) از عالمان عصر خود

اول: کوتاهی در اقامه احکام و تعالیم دینی، تقصیر در رعایت پیمان‌های الهی و سنن نبوی، غفلت از زیر پا گذاشته‌شدن احکام دینی. سکوت و انفعال در برابر ظلم و منکرات و فساد. شأن اصلی عالم دین حفظ و اشاعه دین و اقامه تعالیم دینی است، اگر کسانی این وظیفه اصلی را مرتکب نشوند به چه جرأتی عنوان رفیع عالم دینی را یدک می‌کشند؟ عالم دین همچون سربازی است که عمری استراحت کرده تا در لحظه جنگ از مملکت خود دفاع کند، اگر در همان لحظه‌ای که به او احتیاج است سنگر را ترک کند شایسته نام سربازی نیست. سالیان سال تعلیم و تعلم برای بیان و اقامه دین بوده، آنکه در این وظیفه اصلی کوتاهی می‌کند نابجا به این کسوت در آمده است.

دوم: عدم اجرای فریضه امر به معروف و نهی از نسبت به ارباب قدرت. سیدالشهداء با دقت و ظرافت به ریشه‌یابی علل آن تقصیر و این ترک فریضه می‌پردازد. امام حسین(ع) دو عامل را برای ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر نسبت به ارباب قدرت و نیز تقصیر در بیان و اقامه دین ذکر می‌کند که بسیار مهم است:

یکی برخورداری‌های مادی و امتیازات دنیوی که از سوی ارباب قدرت در اختیار برخی عالمان دین قرار می‌گیرد و به تدریج شاقول اندیشه شان را به سوی منافع حکومت منحرف می‌کند. چرب و شیرین دنیا و تمتع از حکمرانان عالم دین را فاسد می‌کند. همین امتیازات و برخورداری‌ها چشم عالم دین را کور می‌کند و دیگر انحراف از صراط مستقیم دین را نمی‌بیند، زبان او را بند می‌آورد، آنکه وامدار ارباب قدرت است چگونه می‌تواند زبان به انتقاد از او بگشاید. پیامبر(ص) مردم را نهی کرد که از چنین عالمانی که به دربار سلاطین رفت و آمد می‌کنند و مطیع قدرتند، دینتان را اخذ نکنید، آنان قابل اعتماد نیستند، آنها را متهم بدانید. (کافی ۴۶/۱)

دیگر: ارباب و ترس از ارباب قدرت، ترس از دست دادن منافع، بیم از به زندان افتادن و آزار دیدن. مرعوبان و مجذوبان صلاحیت بیان و اقامه دین ندارند. آنان که در برابر ارباب قدرت و منکرات آنان یا به ترس یا به واسطه برخورداری از امتیازات مالی مماشات می‌کنند عالم ربانی نیستند و مشمول نگرانی‌ها و اندازهای امام حسین(ع) هستند. **سوم:** عدم دفاع از حقوق ضعفا و بیچارگان. عالمانی که مردم بی‌پناه را در چنگال ارباب قدرت رها می‌کنند تا استثمار شوند و آبرو و ناموسشان بر باد رود، یقین بدانند به وظایف دین خود عمل نکرده‌اند. اگر حق حیات، حق آزادی، حق مساوات و عدالت در جامعه رعایت نمی‌شود چه کسانی جز عالمان دین مسئولند؟ به‌ویژه اگر تجاوز به جان و آبرو و حقوق مردم به نام دین و مقدسات صورت بگیرد.

امام حسین(ع) با صراحت نهیب می‌زند: «انتم اعظم الناس مصیبة»، مصیبت این عالمان سوء از مصیبت تمام مردم بالاتر است. هر که بامش بیش برفش بیشتر. اگر در مسئولیت بزرگتر و منزلت رفیع تر تقصیر و سوء تدبیر رخ داد به مصیبت بزرگتر می‌انجامد. لذاست که در پل صراط ده‌ها عامی می‌گذرند و هنوز حسابرسی یک عالم به پایان نرسیده است. علت‌العلل اکثر مفاسد و عقب‌افتادگی‌های فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تقصیر و کوتاهی عالمان به‌ویژه عالمان دین در انجام وظایف است.

اهداف نهضت حسینی

سید الشهداء(ع) به اختصار چهار هدف را به‌عنوان اهداف قیام مقدس خود برمی‌شمارد: **اول:** ارائه معالم دین. معالم یعنی نشانه‌ها. علائمی که در راه نصب می‌کنند تا رونده گمراه نشود. دین هم معالمی دارد. علائم و نشانه‌هایی دارد که بدون آنها دین، دین

عالمان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع) □ ۶۳

نیست، قشری بی محتوا است. زمانی که دین در پیچ و خم حوادث زنگار گرفته و اصول و ضوابط آن از چشم دینداران مخفی مانده است، مصلحان و احیاگران به اظهار و ابراز و نشان دادن معالم دین همت می‌گمارند، تا دین در میان انحرافات و بدعت‌ها و تقصیرها مسخ نشود و از یاد نرود. ظلم‌ستیزی، امر به معروف نهی از منکر و اخلاص در عمل قطعاً از معالم دین است.

دوم: اصلاح در شهرها. اصلاح مقابل فساد است. اصلاح فسادزدایی و رفع منکرات و زشتی‌ها است. چه فساد بالتر از سفک دماء و حراج آبرو؟ بالاترین فساد بی‌ارزشی جان آدمیان به‌ویژه مخالفان حکومت‌ها و ارزان‌بودن آبروی آنان است که چون ما نمی‌اندیشند. جهل، فقر، فحشاء از مصادیق بارز فساد است، و اصلاح رفع همه این مفاسد است. این مفاسد مستقل از دین نیز قبیح و زشتند. هر عاقلی به محکومیت این مفاسد رأی می‌دهد لذا اصلاح نیز امری عقلایی است و احکام دین نسبت به آن می‌تواند ارشادی باشد.

سوم: امنیت، به‌ویژه امنیت ستم‌دیدگان. بالاترین فساد که فساد زشت‌تر از آن متصور نیست، ناامنی است. و والاترین نعمت که خداوند به اعطای آن بر مردم منت نهاده است، امنیت است. امنیت جانی، امنیت فرهنگی، امنیت مالی و اقتصادی و امنیت سیاسی از مصادیق بارز امنیت است. نیاز به امنیت امری ماقبل دین است. هیچ مصلح دینی نمی‌تواند نسبت به مقوله امنیت بی‌تفاوت باشد. در مجازات‌های شرعی برای برهم‌زننده امنیت مردم (محارب) سخت‌ترین مجازات‌ها پیش‌بینی شده است.

چهارم: عمل به فرائض و سنن و احکام الهی. چهارمین و آخرین هدف امام حسین(ع) عمل به احکام دینی است به ترتیب این چهار هدف بنگرید، امام حسین ارائه نشانه‌های دینی و آشنایی مردم با علائم و ضوابط دینی، اصلاح‌گری و تأمین امنیت را بر عمل به احکام مقدم ذکر کرد. بی‌شک اگر سه هدف اول محقق نشود نوبت تحقق به هدف نهایی نمی‌رسد.

امید آنکه عالمان دین در عصر ما با جامه عمل پوشانیدن به انتظارات سیدالشهداء(ع) از عالمان دین از جمله علماء بالله و امناء در حرام و حلال الهی باشند و با تحقق اهداف چهارگانه حسینی هرگز شاهد مصادیق انتقادات تلخ یادشده نباشیم. اوین، فروردین ۱۳۷۹، (اول محرم ۱۴۲۱)

• روزنامه صبح امروز، ۱۳۷۹/۱/۲۳، ص ۶

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع)

دومین منبع اندیشه اسلامی روایات بجا مانده از پیامبر(ص) و ائمه هدی(ع) است. بیشترین حجم روایات، احادیثی است که از امام صادق(ع) نقل شده است، اهمیت معارف منقول از جعفر بن محمد(ص) به میزانی است که شیعه به ایشان منسوب شده است: «شیعه جعفری». کمتر مسئله دینی (اعم از اعتقادی، اخلاقی و فقهی) بدون رجوع به قول امام صادق(ع) قابل حل است.

کثرت روایات منقول از امام صادق(ع) به دو دلیل است: یکی اینکه از دیگر ائمه عمر بیشتری نصیب ایشان شد و ایشان با شصت و پنج سال عمر شیخ‌الائمه محسوب می‌شود (۸۳-۱۴۸ هجری)، و دیگری که به مراتب مهمتر از اولی است، شرایط زمانی خاص حیات امام صادق(ع) است. دوران امامت امام ششم مصادف با دوران ضعف مفرط امویان، انتقال قدرت از امویان به عباسیان و آغاز خلافت عباسیان است. امام با حسن استفاده از این فترت و ضعف قدرت سیاسی به بسط و اشاعه معارف دینی همت می‌گمارد. گسترش زائدالوصف سرزمین اسلامی و مواجهه اسلام و تشیع با افکار، ادیان، مذاهب و عقاید گوناگون اقتضای جهادی فرهنگی داشت و امام صادق(ع) به بهترین وجهی به تبیین، تقویت و تعمیق «هویت مذهبی تشیع» پرداخت.

از عصر جعفری است که شیعه در عرصه‌های گوناگون کلام، اخلاق، فقه، تفسیر و... صاحب هویت مستقل می‌شود. عظمت علمی امام صادق(ع) در حدی است که ائمه مذاهب دیگر اسلامی از قبیل ابوحنیفه و مالک خود را نیازمند به استفاده از جلسه درس

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع) □ ۶۵

او می‌یابند. مناظرات عالمانه او با ارباب دیگر ادیان و عقاید نشانی از سعه صدر و وسعت دانش امام است. اهمیت این جهاد فرهنگی امام صادق(ع) کمتر از قیام خونین سیدالشهداء(ع) نیست.

علی‌رغم اهمیت فراوان معارف و تعالیم جعفری، محافل و مناظر مذهبی ما همّت خود را مصروف بیان فضائل و مناقب ائمه کرده‌اند و در اعیاد و وفیات، بیشتر به تاریخ زندگی ائمه(ع) پرداخته می‌شود. حال آنکه اسوه‌بودن امامان(ع) اقتضای آن دارد که از وقایع خاص حیات آن بزرگواران به تعالیم عام آنان هجرت کنیم، با آراء مختلف آنان آشنا شویم، از روش زندگی و سیره عملی آن الگوهای جاوید درس بیاموزیم و عملاً به آنان اقتدا کنیم. مهم این است که در مباحث نظری مبتلابه بتوانیم عمق و کارایی و اعتبار آراء اهل بیت(ع) را نشان دهیم.

جامعه ما بیش از آنکه به دانستن تاریخ تولد و وفات، نام مادر و همسر و فرزندان، القاب و کنیه‌ها، اسم سلاطین معاصر، معجزات و خوارق عادات، فضائل و مناقب و کرامات ائمه(ع) نیاز داشته باشد به استخراج آراء امامان(ع) در عرصه‌های مختلف انسانی نیازمند است. شرمسارانه باید اذعان کنیم که ما تشنه‌لبان در ساحل دریای معارف اهل بیت(ع) در عرضه مبانی، اصول و قواعد آراء پیشوایان دینمان به زبان روز عذر تقصیر داریم و از بسیاری امامانمان هیچ نکته نظری و عملی به‌خاطر نداریم. اگر در هر سال در سالروز تولد یا وفات هریک از امامان بکوشیم از مکتب آنان یک درس زندگی — ولو کوتاه — بیاموزیم و مقید به عمل همان یک درس شویم، شاید به حداقل وظائف یک شیعه اهل بیت جامعه عمل پوشانده باشیم. تعالیم ائمه(ع) از «درس زندگی» آکنده است. بدون آشنایی با این تعالیم مطمئن باشیم به بیراهه می‌رویم.

از جمله ابعاد معارف اهل بیت(ع)، تعالیم سیاسی ایشان است. مرادم از سیاست مباحث مسائل مربوط به قدرت و سلطه است. این تعالیم سیاسی را از دو منبع می‌باید استخراج کرد: یکی آراء و اقوال سیاسی و دیگری رفتار و عمل سیاسی ائمه(ع). در بین تعالیم سیاسی امامان(ع)، سیاست علوی و سیاست حسینی تا حدودی از اقبال بیشتری برخوردار بوده و مطالعات و مباحث مختلفی درباره آن انجام گرفته و منتشر شده است، اما نسبت به دیگر ائمه در این زمینه کمتر بحث شده است. درباره سیاست حسنی، سیاست جعفری یا سیاست رضوی چه کرده‌ایم؟ امید آن دارم که با تدوین اصول،

ضوابط و مبانی سیاست امامان(ع)، آنچه در عصر ما سیاست دینی نامیده شده، در بوته نقد گذاشته شود و با ارزیابی و مقایسه با این الگوهای متعالی امکان اصلاح آن فراهم آید. در این مجال بحث را بر آراء سیاسی امام صادق(ع) متمرکز می‌کنم، به این امید که در فرصتی دیگر با تکمیل بحث با مطالعه رفتار سیاسی آن امام همام توفیق ترسیم «سیاست جعفری» نصیب شود. با توجه به گستردگی فراوان روایات به‌جا مانده از صادق آل محمد(ص) و در دست‌نبودن مسند جعفر بن محمد(ع) (مجموعه کامل روایات منقول از امام ششم) به بیان نمونه‌هایی از آراء سیاسی ابوعبدالله(ع) اکتفا می‌کنیم. به این امید که به تدریج توفیق تدوین و انتشار مجموعه آراء سیاسی امام(ع) حاصل شود، که «ما لایدرک کله لایترک کله». پیشاپیش از تذکرات و انتقادات دوستداران اهل بیت(ع) استقبال می‌کنم.

یک: نیازهای اصلی جوامع بشری

جوامع انسانی فارغ از عقیده و دین و مذهب و رنگ و نژاد و موقعیت جغرافیایی و پیشینه تاریخی نیازهای مشترکی دارند، این نیازها را می‌توان به نیازهای اصلی و نیازهای فرعی یا نیازهای اولیه و نیازهای ثانویه تقسیم کرد. شناخت صحیح نیازهای اولیه و اصلی نخستین شرط یک سیاست موفق است. مدیریتی که نیازهای اولیه و اصلی جامعه خو را به رسمیت نشناسد و بجای بر آوردن این نیازهای حیاتی امور دیگری را وظیفه خود بداند و با تبلیغات به برجسته کردن آن امور ثانوی و غیر اصلی بپردازد و در عمل از رفع حاجات اصلی مردم سرباز زند، چنین مدیریتی غیر علمی، غیر دینی و محکوم به شکست است.

امام صادق(ع) در گفتاری کوتاه و موجز سه نیاز اولیه جوامع بشری را بر شمرده است: «ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ يَحْتَاجُ النَّاسُ طَرَأً إِلَيْهَا: الْأَمْنُ وَالْعَدْلُ وَالْخَصَبُ» (۱). «سه چیز است که تمامی مردم به آنها نیازمندند: امنیت، عدالت، و فراوانی». در این حدیث شریف سخن از نیاز تمامی مردم است، نه تنها نیاز مسلمانان، مؤمنان و متدینان. به عبارت دیگر سخن از نیاز جامعه بشری است.

امام(ع) از این نیازهای طبیعی خبر می‌دهد، جمله اخباری است، انشایی نیست، نمی‌فرماید مردم می‌باید به این امور احساس نیاز کنند، از یک حقیقت گزارش می‌دهد، بشر — از آن حیث که انسان است، از آن حیث که اجتماعی است — نیازها، حاجت‌ها و

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع) □ ۶۷

مطالباتی دارد. صادق آل محمد(ص) بر این نیازها صحه می‌گذارد، آنها را رد نمی‌کند، آنها را حقیر نمی‌شمارد، تهذیب نفس و بزرگ‌منشی را در بی‌اعتنایی به آنها نمی‌داند. بلکه برعکس این نیازها را تصدیق می‌کند، مقایسه این عبارت پرمغز با دیگر توضیحات امام صادق(ع) این مهم را اثبات می‌کند، مثلاً امام نفرموده است مطلوبات مردم در دنیای فانی از این قرار است(۲) تا دلالت بر مذمت این مطلوبات کند، بلکه تصدیق‌گونه واقعیتی اجتماعی را گزارش کرده است. آن سه نیاز چیست؟ امنیت، عدالت و رفاه. خصب در لغت به معنای فراوانی گیاه و خیر است، از آن — در اصطلاح امروز — می‌توان به رفاه تعبیر کرد. مراد از رفاه، دردسترس بودن حوائج مادی یک زندگی است از خوراک و پوشاک و مسکن و در نتیجه کار. خصب مقابل قحطی است.

در صدر نیازهای برحق مردم هر جامعه‌ای امنیت است. مراد از امنیت، محفوظ بودن جان، ناموس، مال و آبروی مردم است، یعنی اینکه آحاد جامعه در پناه قانون در این چهار ناحیه نترسند، خائف نباشند، احسان ناامنی نکنند، احساس خطر نکنند. بدون امنیت نه سیاست و اقتصاد پیشرفت می‌کند، نه دین و فرهنگ رشد می‌کند. نه دیندار توفیق عبادت می‌یابد، نه خوشگذران امکان عیاشی. بالاترین وظیفه حکومت‌ها در طول تاریخ برقراری امنیت بوده است. اگر حکومتی موفق به برقراری امنیت در جامعه می‌شد بسیاری از کاستی‌ها و نواقص آن حکومت عملاً مورد اغماض مردم قرار می‌گرفت. امنیت جانی یعنی اینکه خون افراد محترم است و کسی بدون قانون و دادگاه کشته نمی‌شود. امنیت مالی یعنی دارایی افراد بدون دلیل و قانون مورد تعرض قرار نمی‌گیرد و سرمایه و ملک افراد در چهارچوب قانون محترم است. در یک جامعه سالم با آبروی افراد بازی نمی‌شود. به شخصیت افراد احترام گذاشته می‌شود.

دومین نیاز برحق جوامع بشری عدالت است: توزیع عادلانه امکانات، موقعیت‌ها و منابع جامعه در میان مردم. عدالت مقابل ظلم و تبعیض است. قوام یک جامعه سالم به عدالت است. به فرموده پیامبر(ص) «الْمَلِكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ» فرمانروایی با کفر می‌ماند، اما با ظلم نمی‌ماند. به عبارت دیگر ظلم موریانه قدرت است و عدل سیمان بقا. جوامع به میزان پای بندیشان به عدالت می‌مانند، بعد از امنیت نوبت به عدالت می‌رسد. عدالت نیز همانند امنیت از حوائج ما قبل دینی است. عدالت همزاد حق است. عدالت رعایت حق است. در جامعه‌ای که حقوق شهروندان رعایت نمی‌شود، از عدالت خبری نیست. آنچه مردم را همواره رنج می‌دهد تبعیض و ظلم است. عدالت تنها

به حوزه اقتصاد منحصر نمی شود. عدالت مطلوب همه حوزه‌های انسانی اعم از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است. جامعه‌ای که به‌جای ایفای حقوق بر مبنای تفضلات، امتیازات، عنایات و مصالح ویژه اداره می‌شود از عدالت دور است.

سومین نیاز یک جامعه انسانی رفاه و فراوانی است، اینکه آحاد مردم امکان رفع حوائج اولیه خود را داشته باشند. در تهیه حداقل خوراک، پوشاک، مسکن در مضیقه نباشند. افرادی که امکان برآوردن نیازهای مادی خود و خانواده خود را نداشته باشند، دغدغه اصلی‌شان جز این نیست و تمامی مطالبات فرهنگی برای چنین افرادی در درجه دوم و مرتبه ثانوی قرار می‌گیرد. فرمایش نبوی «كادَ الفقرُ أنْ يَكُونَ كُفْرًا» در راستای همین سخن قابل فهم است.

واضح است که نیازهای تمام مردم و همه جوامع، در این سه امر خلاصه نمی‌شود. اما قطعاً این سه امر نیاز اولیه همگانی است. و دیگر امور با همه اهمیت‌شان در مرتبه ثانوی قرار می‌گیرد. در جامعه‌ای که از امنیت، عدالت و حداقل رفاه خبری نباشد، چگونه می‌توان از آزادی یا دینداری یا استقلال یا معنویت دم زد؟ دین، آزادی و... با همه ارزش و منزلت‌شان در مقایسه با سه امر یاد شده حاجت ثانوی عامه مردم است. از زاویه دیگر بدون تحقق امنیت، عدالت و حداقل رفاه جامعه دینی شکل نمی‌گیرد. میزان توفیق هر حکومتی اعم از دینی و غیر دینی ابتداءً با میزان توفیق آن حکومت در سه عامل یاد شده سنجیده می‌شود. این سه امر از مقومات و ذاتیات یک جامعه موفق است. حکومت دینی حق ندارد به بهانه پرداختن به ارزش‌ها و ظواهر دینی از تحقق امنیت، عدالت و تأمین رفاه سرباز زند، مگر ارزشی بالاتر از امنیت، عدالت و تأمین حداقل رفاه عمومی سراغ داریم؟ جالب اینجاست که رئیس مذهب، دینداری و تقیّد به ارزش‌ها را نیاز عام مردم ذکر نکرده است، چراکه در یک جامعه امن و عادلانه و مرقّه نیازهای ثانوی که پرداختن به همان امور متعالی از قبیل دینداری، آزادگی و... باشد، آغاز می‌شود. به هر حال جامعه مطلوب امام صادق (ع) جامعه‌ای است امن، عادلانه و مرقّه. کوشش در ارتقای امنیت، عدالت و رفاه جامعه حرکت در راستای رئیس مذهب و دین است. جامعه‌ای که مردم از جان و آبروی خود بترسند، از تبعیض و ظلم رنج ببرند و به مشکلات معیشتی مبتلا باشند، ولو در آن اذان به گوش برسد و نمازهای جمعه و جماعت برگزار شود و صوت قرآن در آن بلند باشد، چنین جامعه‌ای دینی نیست. دیندار ضابطه دارد.

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع) □ ۶۹

از امام صادق(ع) در همین زمینه روایت شده است: «ما قُدِّسَتْ أُمَّةٌ لَمْ يُوْخَذْ لِضَعِيفِهَا مِنْ قَوِيَّهَا بِحَقِّهِ غَيْرَ مُتَعْتِعٍ» (۳) «امتی که حقّ ضعیف از قویّ بدون لکنّت زبان گرفته نمی‌شود، فاقد قداست و پاکی است.» در یک جامعه سالم فرودستان بی‌آنکه با مشکلی مواجه شوند، بدون ترس و واهمه، بدون لکنّت زبان حقوق خود را از فرادستان استیفاء می‌کنند. جامعه‌ای که احقاق حقّ در آن نیازمند پارتنی و رابطه و واسطه و امثال آن است، جامعه‌ای بیمار است. امکان دادخواهی عادلانه از جمله ویژگی‌های یک جامعه سالم است. این روایت از جمله لوازم دو صفت امنیت و عدالت است که پیشتر به آن اشاره شد. جامعه‌ای که ضعفای آن نتوانند از اقویای آن شکایت کنند و اگر شکایت کنند امید رسیدگی عادلانه نداشته باشند، چنین جامعه‌ای نه دینی است نه محترم. در جامعه مطلوب امام صادق(ع) فرودستان جامعه در دادخواهی خود زبانشان به لکنّت و نفس‌شان به‌شماره نمی‌افتد. در چنین جامعه‌ای زور حاکم نیست. عدالت‌وقانون و رحمت‌حاکم است.

دو: وظائف حکومت در پاسخ امام صادق(ع) به نامه عبدالله نجاشی

عبدالله نجاشی از اصحاب امام صادق(ع) است که در زمان ایشان از سوی خلیفه به استانداری خوزستان منصوب می‌شود. نجاشی طی نامه‌ای به امام جعفر صادق(ع) خبر می‌دهد که به ولایت اهواز مبتلا شده است، از امام(ع) راهنمایی می‌خواهد تا کارش باعث تقربّ به خدا و رسول(ص) شود. عبدالله نجاشی از امام(ع) درخواست می‌کند تا برنامه‌ای عملی برای یک والی به‌طور خلاصه تدوین کند. امام صادق(ع) تقاضای عبدالله نجاشی را اجابت کرده به تفصیل وظائف یک والی را متذکر می‌شود.

امام صادق(ع) در آغاز نامه می‌نویسد: «از این خبر که به ولایت اهواز مبتلا شده‌ای هم شادمان شدم و هم غمگین، اما شادمانی من از این است که چه بسا خداوند توفیق این را داده باشد که به داد بی‌پناهی برسی و ذلیلی توسط تو عزیز شود، اما غمگین شدنم از این است که کمترین چیزی که از آن نسبت به تو خائفم این است که به مؤمنان خیانت کنی که در این صورت بوی بهشت به مشامت نخواهد رسید.»

پاسخ امام صادق(ع) به نامه والی اهواز عبدالله نجاشی را شهید ثانی با سند خود در کتاب «کشف الریبه عن احکام الغیبه» نقل کرده است. شیخ حرّ عاملی در وسائل‌الشیعه آنرا در بابی تحت عنوان «ما ینبغی للوالی العملُ به فی نفسه و مع أصحابه و مع رعیتِهِ» (آنچه شایسته است والی نسبت به خودش، به یاران و مردم انجام دهد) ذکر کرده

است. (۴) شیخ مرتضی انصاری نیز به علت اهمیت آن، در انتهای بحث ولایت از جانب جائر از کتاب مکاسبش متن کامل رساله نجاشی را به‌عنوان (خاتمه فیما ینبغی للوالی‌العمل به فی نفسہ و فی رعیتہ) گزارش کرده است. (۵)

در این مجال تنها به قطعاتی مختصر از این رساله با ارزش اشاره می‌کنم.

«وَ اعْلَمَ أَنَّ خَلَاصَكَ وَ نَجَاتَكَ فِي حِقْنِ الدِّمَاءِ وَ كَفِّ الأَذَى عَنِ أولِيَاءِ اللَّهِ وَ الرَّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ وَ التَّائِي وَ حُسْنِ المُعَاشِرَةِ مَعَ لِيْنٍ فِي غَيْرِ ضَعْفٍ وَ شِدَّةٍ فِي غَيْرِ غَنْفٍ» ای عبدالله نجاشی، رهایی و نجات تو در حفظ جان، و جلوگیری از آزار اولیاء الهی و نرمش با مردم و مهلت‌دادن و برخورد نیکو توأم با ملایمت بدون ضعف و قاطعیت بدون درشتی است.

می‌دانیم که شیعه در آن عصر در اقلیت بود، و همواره مورد آزار و ایذاء حکومت بوده است، عبدالله نجاشی با تکیه ایمان خود را مخفی کرده و از جانب خلیفه جائر ولایت بر اهواز را پذیرفته است، او برای مشروعیت استناداری خود از امام صادق (ع) استیذان کرده و امام شرائط مشروعیت تصدی استناداری را در حکومت جور متذکر می‌شوند. واضح است که به‌طریق اولی در حکومت حق این شرائط با تأکید بیشتری لزوم رعایت دارد. امام در آغاز نامه رهایی و نجات نجاشی را در رعایت سه امر می‌داند.

نخستین وظیفه حکمران حفظ جان مردم است: «حِقْنِ الدِّمَاءِ»، حِقْنِ مقابل سَفَك است. سَفَك الدِّمَاءِ یعنی خونریزی. حِقْنِ الدِّمَاءِ یعنی صیانت نفس و حفظ جان. حفظ جان چه کسی؟ امام (ع) نفرمود «حِقْنِ دِمَاءِ أولِيَاءِ اللَّهِ وَ كَفِّ الأَذَى عَنْهُمْ» تا حفظ جان منحصر به اولیاء الله و مؤمنان شود. عبدالله نجاشی والی و استاندار خوزستان است و حفظ جان همه مردمی که تحت ولایت او زندگی می‌کنند بر وی واجب است، همه ساکنان آن منطقه خونشان محترم است، مهدورالدم تنها کسی است که به مجازات حد یا قصاص محکوم شده باشد یا کافر حربی باشد (علیه مسلمانان اعلام جنگ کرده باشد)؛ غیر از این دو مورد چه مسلمان چه غیر مسلمان، چه شیعه چه سنی جانشان محترم و خونشان محفوظ است.

امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل کرده که زمین از خونی که به ناحق ریخته شده نزد خدا ضحّه می‌زند. (۶) و سَفَاكِ دَمِ رَنَگِ بَهْشْتِ نَمِی‌بَیْنِد. (۷) قتل نفس محترمه از گناهان کبیره است. همه مردم حق حیات دارند. نخستین وظیفه حکومت رعایت حق حیات شهروندان است. در برابر تکلیف حفظ جان مردم، همه آحاد جامعه مساویند.

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع) □ ۷۱

دین، مذهب، عقیده، رنگ، جنس، نژاد و فضیلت تفاوتی در تکلیف رعایت حق حیات مردم از سوی حکومت ایجاد نمی‌کند. این همان امنیت‌جانی است که قبلاً ذکرش گذشت. امام صادق(ع) کوچک شمردن سَفکِ دِماء را از خصوصیات یک جامعه بیمار و منحرف می‌شناسد. (۸) صادق آل محمد(ص) خلاص و نجات عبدالله نجاشی را در حَقنِ دِماء مردم می‌داند. واضح است که اگر والی در این وظیفه حیاتی کوتاهی کند و عُمالش بدون اطلاع وی دست به خون مردم بیالیند یا اینکه والی خود در کشتن مخالفانش دخیل باشد دیگر از خلاص و نجات از آتش جهنم خبری نیست. به عبارت دیگر اینجا مرز مشروعیت یک حکومت است. حاکم و حکومتی که به کشتار مخالفانش مبادرت کند از دیدگاه امام صادق(ع) نامشروع است.

حاکمیت‌های جائز آزار اولیاء الهی را در دستور کار خود دارند. در آن عصر شیعیان، اقلیت معترضی بوده که خلافت اموی و عباسی همواره از آنان واهمه داشته و به کمترین بهانه‌ای به ایذاء و شکنجه آنان اقدام کرده است. واضح است که از جمله اولین وظائف نجاشی جلوگیری از ادامه شکنجه و تعقیب و فشار بر مؤمنان و آزادی‌خواهان بوده است، در یک حکومت مطلوب اولیاء الهی، علماء و مصلحان نباید تحت فشار، حبس، حصر و آزار باشند. در آزاربودن اولیاء الهی نشانه بارز نامطلوب‌بودن و منحرف‌شدن و بیماربودن حاکمیت آن جامعه است. امام صادق دومین وظیفه والی را جلوگیری از آزار مومنان می‌داند.

سومین وظیفه‌ای که امام صادق(ع) برای یک والی خداترس تعیین می‌کند مدارا و نرمش با مردم است. امام(ع) نفرمود «الرَّفْقُ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ»، بلکه فرمود «الرَّفْقُ مَعَ الرَّعِيَّةِ»، حکومت موظف است با تمامی آحاد مردم، نه فقط موافقان و هم مسلکانش، با ملایمت و مدارا رفتار کند. به آنان مهلت بدهد، با آنان خوشرفتاری کند. نرمش اما بدون ضعف، قاطعیت اما بدون عُنف و تندى و خشونت. حکومت خدمتگزار مردم است و موظف است با ولی‌نعمتان خود در کمال ادب و تواضع و نرمی مواجه شود. امام صادق(ع) در روایت دیگری فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ كُلَّ خَيْرٍ فِي التَّزَجِيَةِ» (۹) خداوند هر نیکویی را در آسان‌گیری امور قرار داده است. جعفر بن محمد(ع) عُسر و سختگیری را از جمله صفاتی می‌داند که با ایمان سازگار نیست. (۱۰) به نظر صادق آل محمد(ع) رفق و مدارا برادر مؤمن، و لین و نرمی والد اوست. (۱۱) امام صادق(ع) شرائط لازم برای تصدی مدیریت جامعه را سه صفت می‌داند:

«إِنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِرَجُلٍ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: وَرَعٌ يَحْجُزُهُ عَنِ الْمَحَارِمِ، حِلْمٌ يَمْلِكُ بِهِ غَضَبَهُ وَ حُسْنُ الْخِلَاقَةِ عَلَيَّ مَنْ وَآلِي حَتَّى يَكُونَ لَهُ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ». (۱۲) کسی صلاحیت رهبری ندارد جز اینکه در او سه خصلت باشد: پرهیزکاری که او را از ارتکاب حرام بازدارد، بردباری که او را از غضب منع کند و اخلاق نیکو بر آنها که حکومت می‌کند، تا اینکه برای آنان همچون پدری مهربان باشد. این سه خصلت را می‌توان در صفت «رحمت» جمع کرد. محبتی که پدر نسبت به فرزندان دارد باعث می‌شود رابطه محبت و رأفت و رحمت همواره بین امام و امت برقرار باشد.

امام صادق(ع) افضل فرمانروایان را صاحب سه خصلت معرفی می‌کند: رأفت و جود و عدالت. «أَفْضَلُ الْمُلُوكِ مَنْ أُعْطِيَ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الرَّأْفَةَ وَ الْجُودَ وَ الْعَدْلَ». (۱۳)

رئیس مذهب جعفری راستای رفق و مدارا را نیز تعیین می‌کند: «وَ أَرْفَقَ بِرَعِيَّتِكَ بِأَنْ تَوْقَفَهُمْ عَلَيَّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ وَ الْعَدْلَ» با مردم نرمی کن تا آنان را به آنچه موافق حق و عدل است واقف گردانی. هدف رفتار نرم و ملایم آشنایی مردم با حق و عدالت است.

امام صادق(ع) در ادامه نامه اش به نجاشی او بر سه حق مؤمنین متذکر می‌شود: «إِيَّاكَ أَنْ تَخِيفَ مُؤْمِنًا فَإِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) يَقُولُ: مَنْ نَظَرَ إِلَى مُؤْمِنٍ نَظْرَةً لِيَخِيفَهُ بِهَا أَخَافَهُ اللَّهُ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ». (۱۴) برحذر باش از اینکه مؤمنی را بترسانی، پدرم از پدرش از جدش امیرالمؤمنین(ع) روایت می‌کرد که کسی که به مؤمنی به‌گونه‌ای بنگرد که او را بترساند، خداوند در روز قیامت او را خواهد ترسانید. حکومتی که قرار است با مردمش همچون ولد رحیم (پدر مهربان) باشد چگونه ممکن است مردمش را بترساند؟

آنان که با ترسانیدن مردم احترام‌گذاری می‌کنند ناتوانانی هستند که به دروغ لباس اقتدار به تن کرده‌اند. یک حکومت صالح هرگز از روش‌های ناصواب و غیرمشروع برای ادامه حکومت و بقای اقتدار خود استفاده نمی‌کند. ایجاد رعب و وحشت کار صالحان نیست. حکومتی که با ایجاد ترس و خوف، مردم را به اطاعت وادار می‌کند، از خط قرمز مشروعیت گذر کرده است. ارباب و ترسانیدن شهروندان از روش‌های رسوای حکومت‌هایی است که در میان مردم پایگاهی ندارند و می‌خواهند با زور به حیات ننگینشان ادامه دهند.

دومین نکته‌ای که امام صادق(ع) به نقل از پدرانش از رسول خدا نقل می‌کند برحذر داشتن رهبر از تفحص برای یافتن لغزش‌های مؤمنان است: «فَلَا تَتَّبِعُوا غَثَرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ،

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع) □ ۷۳

فَأِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَثْرَةَ مُؤْمِنٍ تَتَّبِعْ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ فَضَحَهُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ» (۱۵). برای یافتن لغزش‌های مؤمنان تفحص نکنید، کسی که به‌دنبال لغزش‌های مؤمن بگردد، از لغزش خودش در قیامت تفحص می‌شود و در کنج خانه‌اش رسوا می‌شود.

از عادات جاریه حکومت‌های استبدادی و ناصالح این است که دستگاه‌های امنیتی‌شان به‌دنبال یافتن نقطه ضعف‌های مردم هستند تا در موقع مقتضی از آن نقطه ضعف سوء استفاده کنند. هیچ‌کس بی‌عیب نیست. و از جمله صفات خداوند ستار العیوب بودن اوست.

خداوند تجسس را حرام کرده است. اما حکومت‌های ناصالح که عملاً دعوی خدایی دارند، اقتدار نداشته خود را از طریق نامشروع اتکاء بر نقطه ضعف شهروندان دنبال می‌کنند. امام صادق(ع) از این رویه به‌شدت نکوهش می‌کند. به نظر صادق آل محمد حرمت و احترام مؤمن از احترام کعبه بزرگتر است: «الْمُؤْمِنُ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنَ الْكَعْبَةِ» (۱۶) و رعایت آبروی مؤمن واجب است. آنان که میکروسکوپ گذاشته به‌دنبال ضعف‌ها و لغزش‌های دیگران هستند، موجودات حقیری هستند که در حقارت دیگران بزرگی و عظمت می‌جویند. امام صادق(ع) رئیس مذهبی است که در آن اصل بر براءت است. آنچه نیاز به اثبات دارد گناه است نه بی‌گناهی. همگان پاکند مگر خلاف آن اثبات شود. عدم صلاحیت افراد را باید اثبات کرد نه اینکه با پیش فرض عدم براءت به‌دنبال احراز صلاحیت افراد باشیم. آنان که به‌دنبال کشف لغزش و نقطه ضعف دیگرانند یا جاهلند یا بیمار.

در فرمایشات امام صادق(ع) روایتی به چشم می‌خورد که می‌تواند قاعده‌ای بنیادی برای سلوک اجتماعی به‌دست دهد: «قَالَ الصَّادِقُ(ع): صَلَاحُ حَالِ التَّعَايُشِ وَ التَّعَاشْرِ مِثْلُ مِكْيَالٍ: ثُلَاثُهُ فِطْنَةٌ وَ ثُلَاثُهُ تَغَافُلٌ» (۱۷) صلاح حال زندگی و معاشرت پیمان‌های است که دو ثلث آن زیرکی و یک ثلث آن تغافل است. در مسائل مختلف اجتماعی بسیاری از امور را می‌باید نادیده گرفت و با تسامح و تساهل از کنار آنها بزرگوارانه گذشت. «إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (۱۸) تغافل دیدن و روی خود نیاوردن است. تغافل هشیار بودن و خود را به غفلت‌زدن است. این تغافل نه از سر جهل و ضعف است، بلکه برعکس سیطره فطنت و زیرکی است. آنان که بیشتر می‌دانند کمتر به روی خود می‌آورند و همچون دریا رازها را در دل خود مخفی می‌کنند. رازدانی و رازداری.

عیش و معاشرت صالحانه مبتنی بر زیرکی و تغافل است. حکومت صالح بر لغزش شهروندان با زیرکی و هشیاری تغافل می‌کند، نه اینکه مأمور بگذارد و از ضعف‌ها و

لغزش‌ها پرونده بسازد. ببین فاصله از کجاست تا کجا؟ بیاد داشته باشیم در مکتب امام صادق(ع) حرمت آبرو و عرض مؤمن همانند حرمت خون اوست. سیاستی که با آبروی مؤمنان بازی می‌کند و عرض مؤمن را به حراج می‌گذارد، سیاست دینی نیست، تزویر و خدعه است که لباس دین به تن کرده است.

سومین نکته‌ای که امام صادق(ع) به عبدالله نجاشی تذکر می‌دهد پرهیز از اهانت به مؤمنان است. «یا عبدالله حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: نَزَلَ جِبْرَائِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَقْرُوكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ اسْتَقْقْتُ لِلْمُؤْمِنِ إِسْمًا مِنْ أَسْمَائِي سَمَّيْتُهُ مُؤْمِنًا فَالْمُؤْمِنُ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ، مَنْ اسْتَهَانَ بِمُؤْمِنٍ فَقَدْ اسْتَقْبَلَنِي بِالْمُحَارِبَةِ». ای عبدالله پدرم از قول پداریش از امیرالمؤمنین از رسول الله(ص) روایت کرده‌اند که در حدیثی قدسی جبرئیل به پیامبر می‌گوید: ای محمد خداوند، به تو سلام می‌فرستد و می‌گوید از اسم خودم برای مؤمن مشتق کردم و او را مؤمن نام گذاشتم، مؤمن از من است و من از مؤمنم، کسی که مؤمنی را کوچک شمارد و استهزا کند و، به او اهانت کند، به جنگ با من برخاسته است.

حکومتی که انسان‌شناسی او چنین حرمتی برای مردم قائل است چگونه می‌تواند آنرا تحقیر کند، استخفاف کند و به آنان اهانت روا دارد، حکومت بر آدمیان با شخصیت و محترم افتخار است، حاکمیتی که با شکستن و تحقیر شهروندان، فرعون وار اطاعت محض می‌طلبد نمی‌پاید؛ «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ». (۱۹) استخفاف و استهانه شیوه فرعونی است. احترام و تواضع شیوه جعفری است.

در این مجال تنها دو نمونه از تعالیم سیاسی امام صادق(ع) مورد بحث و تحلیل قرار گرفت. امیدوارم خداوند توفیق معرفت به دیگر ابعاد تعالیم صادق آل محمد و عمل به آنها را عنایت فرماید. اوین، بهمن ۱۳۷۸ (۲۵ شوال ۱۴۲۰)

یادداشت‌ها

- روزنامه صبح‌امروز، ۱۱ بهمن ۱۳۷۸، ص ۶.
- (۱) ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی، تحف‌العقول، کلمات امام صادق(ع)، نشر الدرر، حدیث ۴۴.

امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع) □ ۷۵

- (۲) به عنوان نمونه رجوع کنید به خصال شیخ صدوق، باب الاربعه، حدیث ۷: «مطلوباتُ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا الْفَانِيَةُ أَرْبَعَةٌ...».
- (۳) کافی ج ۵ ص ۵۶، تهذیب ج ۶ ص ۱۸۰، وسایل الشیعه، ابواب الامر والنهی، باب ۱، حدیث ۹، ج ۱۶ ص ۱۲۰. این حدیث شریف را امیرالمؤمنین(ع) در عهدنامه مالک اشتر (نهج البلاغه، نامه ۵۳) از پیامبر(ص) نیز نقل کرده است: از رسول خدا(ص) در مواضع متعددی شنیدم که می فرمود: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ يُؤَخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّبِعَتِهِ».
- (۴) وسایل الشیعه، کتاب التجارة، ابواب مایکتسب به، باب ۴۹، حدیث ۱، ج ۱۱ ص ۱۵۵-۱۵۰
- (۵) المکاسب، ج ۱ ص ۸۳-۱۷۸ (قم، طبع سه جلدی)
- (۶) قال رسول الله(ص): ما عَجَّتْ الْأَرْضُ إِلَى رَبِّهَا عَزًّا وَ جَلًّا كَعَجِجِهَا مِنْ ثَلَاثَةٍ: مِنْ دَمٍ حَرَامٍ يُسْفَكُ عَلَيْهَا... خصال شیخ صدوق، باب الثلاثة، حدیث ۱۶۰.
- (۷) ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: السَّفَاكُ لِلدَّمِ... پیشین، حدیث ۲۴۴.
- (۸) «... وَرَأَيْتُ سَفَكَ الدَّمَاءِ يُسْتَحْفَ بِهَا...» وسایل الشیعه، ابواب الامر والنهی، باب ۴۱، حدیث ۶.
- (۹) تحف العقول، کلمات قصار امام صادق(ع)، ص ۳۶۶.
- (۱۰) سِنَّةٌ لَا تَكُونُ فِي مُؤْمِنٍ: الْعُسْرُ... (پیشین)
- (۱۱) «الْعَلْمُ خَلِيلُ الْمُؤْمِنِ وَالْجِلْمُ وَزِيرُهُ، الصَّبْرُ أَمِيرُ جُنُودِهِ وَالرَّفْقُ أَخُوهُ وَ اللَّيْنُ وَالذُّهْ» (پیشین)
- (۱۲) خصال شیخ صدوق، باب الثلاثة، حدیث ۹۷.
- (۱۳) تحف العقول، کلمات امام صادق(ع)، نشر الدرر، حدیث ۳۷.
- (۱۴) رساله نجاشی، پیشین.
- (۱۵) پیشین.
- (۱۶) خصال شیخ صدوق، باب الواحد، حدیث ۹۵.
- (۱۷) تحف العقول، کلمات قصار امام صادق(ع).
- (۱۸) سوره فرقان، آیه ۷۲.
- (۱۹) سوره زخرف، آیه ۵۴.

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع)

سیاست علم به کارگیری و مواجهه با قدرت است. سیاست دینی به کارگیری و مواجهه با قدرت با رعایت ضوابط دینی است. به گزارش قرآن کریم، از انبیاء گذشته سلیمان(ع)، داود(ع) و یوسف(ع) در عصر خود زمامدار بوده اند. (۱) به علاوه ذوالقرنین و طالوت نیز از اولیاء الهی بوده اند که در مقطعی قدرت سیاسی را به کار گرفته اند. (۲) سرگذشت دیگر انبیاء و اولیاء مطرح در قرآن نیز خالی از مواجهه با قدرت سیاسی نیست. (۳) اولیاء آخرین دین الهی نیز هر یک به نحوی از انحاء با قدرت سیاسی عصر خود مواجه بوده اند. اما علاوه بر این مواجهه عام، برخی از اولیاء اسلام قدرت سیاسی را به کار گرفته اند. پیامبر اسلام حضرت محمد بن عبدالله(ص) در مدینه (۱۰ سال، ۱ تا ۱۱ هجری)، امیرالمؤمنین امام علی بن ابی طالب(ع) در کوفه (در حدود ۵ سال، ۴۰-۳۵ هجری)، امام حسن مجتبی(ع) (۶ ماه، ۴۱-۴۰ هجری). در کنار این سه دوران کوتاه، می باید از ولایت عهدی امام علی بن موسی الرضا(ع) در عصر مأمون عباسی (۲۰۳-۲۰۲ هجری) یاد کرد.

این مجموعه با اعتراض نافذ و عمیق حضرت فاطمه زهرا(س) به حاکمیت پس از پیامبر(ص) در سال ۱۱ هجری و نهضت خونین سیدالشهداء امام حسین بن علی(ع) در سال ۶۱ هجری علیه انحراف آشکار یزید بن معاویه از ضوابط نبوی تکمیل می شود. بر این همه فشار حاکمیت های وقت بر اولیاء دین از جمله حبس امام موسی بن جعفر(ع) و نحوه به شهادت رسیدن ائمه(ع) که غالباً از سوی حکومت های وقت مسموم شده اند را باید افزود.

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع) □ ۷۷

معتقدان به سیاست دینی بر این باورند که از مجموعه رفتار سیاسی اولیاء دین — پیامبر(ص) و ائمه(ع) — و بیانات سیاسی ایشان می‌توان ضوابط، قواعد، مبانی و اصولی را استخراج کرد که مبانی سیاست دینی را به‌دست می‌دهد. این مبانی اموری کلی و عام هستند که فراتر از مسائل متغیر، جزئی و خاص زمانی و مکانی، همواره و در هر شرائطی صادق و از سوی دینداران لازم‌الاجرا می‌باشند.

«سیری در تعالیم سیاسی اولیاء دین» کوششی است برای استخراج این ضوابط. استخراج این ضوابط از سر تفتن یا دین‌پژوهی صرف نیست، ضوابط سیاست دینی محکی است برای ارزیابی و نقد آنچه اخیراً به‌عنوان سیاست دینی و حاکمیت فقهی در جامعه ما شکل گرفته است. به این امید که با عنایت به تعالیم سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام توفیق اصلاح امور نصیب شود.

آنچه در این مجال به مطالعه آن پرداخته‌ایم، تعالیم سیاسی امام علی‌بن موسی‌الرضا(ع) (۲۰۳ - ۱۴۸) است. فارغ از غلغله‌های عمومی، علاقه خاص ایرانیان به امام هشتم(ع) — از این‌رو که تنها امامی است که مدفن شریفش در خاک این سرزمین است — از نظر دور نبوده است. زیننده است که دوستداران آن امام همام در کنار زیارت و توسل و بزرگداشت، در کسب معارف رضوی بیش از پیش کوشا باشند و شور و شوق را با شعور دینی قرین سازند.

امام رضا(ع) خود در این زمینه فرموده است: «رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَى أَمْرًا. فَقِيلَ لَهُ: وَ كَيْفَ يُحْيَى أَمْرُكُمْ؟ قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا». (۴) عبدالسلام بن صالح هروی از امام رضا(ع) روایت کرده است: «خدا رحمت کند کسی را که امر ما را احیا کند». راوی می‌پرسد: چگونه امر شما احیا می‌شود؟ امام فرمود: «علوم ما را فرا گیرد و به مردم آموزش دهد. اگر مردم محاسن کلام ما را بدانند، حتماً از ما پیروی می‌کنند.» محاسن کلام ائمه(ع) — زیبایی‌های سخن پیشوایان دین — همانا استخراج مبانی و اصول اندیشه و روش امامان و پاسخگویی به مسائل مبتلابه روز بر آن اساس است.

بی‌شک از جمله محاسن کلام ائمه(ع) تنظیم تعالیم سیاسی ایشان است. این تعالیم سیاسی از دو بخش بیانات سیاسی و رفتار سیاسی تشکیل می‌شود، که از مجموع این دو تدوین سیاست امامان(ع) ممکن می‌شود. واضح است که بیانات سیاسی به‌واسطه شمول و عمومیت از اهمیت بیشتری برخوردار است. احادیث منقول از امام ابوالحسن علی‌بن

موسی‌الرضاء(ع) فارغ از مجموعه‌های عمومی روایی هم در قرون اولیه و هم اخیراً در مجموعه‌های خاصی گرد آوری شده است. از جمله قدیمی‌ترین مجموعه‌های خاص احادیث منقول از امام هشتم، کتاب «عیون اخبارالرضاء(ع)» «چشمه‌های اخبار امام رضاء(ع)» تألیف شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) است که در ۶۹ باب تنظیم شده است. جدیدترین مجموعه احادیث امام رضاء(ع) «مُسْنَد الامام‌الرضاء(ع)» تألیف شیخ عزیزالله عطاردی است.

از مجموعه روایات منقول از امام رضاء(ع) و گزارش‌های معتبر تاریخی درباره امام هشتم(ع) «سیاست رضوی» قابل استخراج و ترسیم است. در نخستین گام تکیه ما بیشتر بر بیانات سیاسی است، هرچند از رفتار سیاسی امام(ع) نیز غافل نبوده ایم. در راه رسیدن به این مقصود با تبیین چند قاعده از قواعد سیاست رضوی بحث را آغاز می‌کنیم. باشد تا با تذکرات و انتقادات دوستداران اهل بیت(ع) شاهد تدوین تعالیم سیاسی ائمه(ع) باشیم. ان شاءالله.

قاعده اول: تمامی اطاعت‌های انسانی محدود و مقید به عدم معصیت خداوند است
یکی از واقعیات زندگی اجتماعی تبعیت انسان‌ها از یکدیگر است. در حیات خانوادگی اطاعت فرزندان از والدین، یا تبعیت زوجه در زندگی زناشویی از زوج، و در جامعه فرمانبرداری از قوانین و نظم حاکم، بالاخره اطاعت از صاحبان قدرت، امیران، سلاطین و حکام.

در زمینه واقعیت یادشده که از ضروریات زندگی خانوادگی و اجتماعی است سؤالاتی از دیر باز مطرح بوده است. واضح است که در این عرصه از یک‌سو امر و نهی است و از سوی دیگر اطاعت و تبعیت، از یک طرف امر و فرمانروا و صاحب سلطه و از طرف دیگر مأمور و فرمانبر و مطیع و تابع.

نخستین سؤال این است که در مشروعیت و مجازبودن «امر و اطاعت» رعایت چه شرائطی لازم است؟ حسن فعلی (مجاز بودن امر و اطاعت) یا حسن فاعلی (اینکه امر و فرمانروا واجد شرائطی باشد) یا هر دو یا هیچکدام؟ سؤال دیگر این است که آیا اختیارات فرمانروا به‌طور کلی، یا سلطان حق، مطلق است یا مقید به رعایت ضوابط و شروطی است؟ به‌عبارتی دیگر ولایت مطلقه یا مقیده؟

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع) □ ۷۹

بر همین سیاق آیا اطاعت از آمران اعم از والدین، زوج و سلطان مطلق است یا مقید؟ آیا اطاعت محض و تبعیت بی چون و چرا از فرمانروایان انسانی در جایی مجاز است؟ آیا حق بودن یا عادل بودن سلطان، اطاعت بی چون و چرا از وی را تجویز می کند؟ به بیان دیگر آیا حسن فاعلی آمر در جواز تبعیت محض کفایت نمی کند؟ قاعده «المأمور معذور» در کجا جاری است؟ ضوابط سیاست دینی در این زمینه چیست؟

امکان رعایت حسن فاعلی در بعضی موارد محقق نیست، انتخاب پدر و مادر بدست فرزندان نیست، والدین ممکن است نه مسلمان باشند و نه عادل. در صحت زوجیت نیز عدالت زوجین شرط نشده است. اگرچه زمامدار دینی می باید واجد شرائطی از قبیل کاردانی، امانتداری و ایمان باشد، اما نگاهی اجمالی به جوامع دینی بلکه مطلق جوامع نشان می دهد که اکثریت قریب به اتفاق زمامداران فاقد شرایط شرعی بوده اند، به زبان دقیق تر واجد حسن فاعلی نبوده اند.

به دور از آرمان گرایی واقعیت خارجی خبر از فقدان حسن فاعلی فرمانروایان و آمران می دهد. اکنون سؤال این است، در مواجهه با چنین واقعیتی حسن فعلی اطاعت و تقید آن به ضوابط شرعی لازم است یا نه؟ امام رضا(ع) در پاسخ کتبی به مأمون درباره اسلام خالص و شرایط دین متذکر شده است: «وَبِرِّ الْوَالِدَيْنِ وَاجِبٌ وَإِنْ كَانَا مَشْرِكِينَ، وَ لَا طَاعَةَ لَهُمَا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا لِغَيْرِهِمَا، فَإِنَّهُ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (۵). «نیکی به پدر و مادر واجب است، حتی اگر مشرک باشند، از والدین و غیر آنها نمی توان در معصیت خداوند اطاعت کرد، در معصیت خالق، فرمانبرداری از مخلوق روا نیست».

نیکی به والدین، همانند وفای به عهد و ادای امانت، از جمله سه امری است که خداوند به احدی رخصت ترک آنها را نداده است، این سه تکلیف نسبت به نیکوکار و فاجر یکسان است (۶). به عبارت دیگر این سه تکلیف نسبت به حسن فاعلی والدین، طرف عهد و امانت گذار مطلق است و مقید به دین و ایمان آنها نمی باشد. اما اطاعت از پدر و مادر مطلق نیست، بلکه مقید به عدم معصیت است، یعنی اگر به گناه فرمان دهند یا از واجب بازدارند نه تنها اطاعت آنها واجب نیست، بلکه چنین تبعیتی جایز هم نمی باشد. این قید منحصر به اطاعت از والدین نیست، بلکه از هیچ کس نمی توان در معصیت فرمان برد.

امام رضا(ع) در اینجا به قاعده‌ای بسیار مهم اشاره می‌کند: «اطاعت از مخلوق، مقید به عدم معصیت از خالق است». به عبارت دیگر از هیچ انسانی اطاعت مطلق روانیست. تمام اطاعت‌های انسانی مقید به یک قید است: اطاعت در گناه ممنوع می‌باشد. بنابراین اطاعت محض و تبعیت بی‌چون و چرا براساس تعالیم امام رضا(ع) نه تنها مردود، بلکه خلاف شرع است. چنین اطاعتی را شارع مقدس به رسمیت نشناخته است. خدا و رسول(ص) و ائمه(ع) از پیروان خود اطاعت کورکورانه نخواستند.

اما خداوند بهانه‌های اهل جهنم را اینگونه نقل می‌کند «وَ قَالُوا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (۷). گفتند: «خدایا ما از رؤسا و بزرگانمان اطاعت کردیم، پس آنان ما را گمراه کردند». بزرگی بزرگان دلیل حق‌بودن مواضعشان نیست، مسلمان می‌باید در عمل خود حجت شرعی داشته باشد. اما پیامبر(ص) نخستین بار فرمود: «لا طاعةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (۸) «اطاعت از مخلوق در معصیت خالق روا نیست». امیرالمؤمنین(ع) نیز بر این قاعده تأکید کرده است. (۹)

امام رضا(ع) فارغ از موضع فوق، در دو موضع دیگر به این قاعده بنیادی استناد کرده است. یکی اینکه «دین ندارد، آنکه با اطاعت از مخلوق و معصیت خالق دینداری می‌کند». (۱۰) «قَالَ الرَّضَاءُ(ع): قَالَ عَلِيٌّ(ع): لَا دِينَ لِمَنْ دَانَ بِطَاعَةِ الْمَخْلُوقِ وَ مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ». دیگر اینکه امام رضا(ع) از رسول‌الله(ص) روایت می‌کند: «کسی که صاحب قدرتی را به آنچه خداوند را خشمگین می‌کند، راضی کند، از دین خداوند خارج شده است». «مَنْ أَرْضَى سُلْطَانًا بِمَا يَسْخُطُ اللَّهُ حَرَجَ عَنِ دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». (۱۱) آیا می‌توان در مورد انسان‌های عادی و متعارف قائل شد که اطاعت از آنان اطاعت از خداست؟

امیرالمؤمنین(ع) در تذکری عبرت‌آموز به این سؤال مهم پاسخ داده است. به فرموده امام علی(ع): «از سه نفر نسبت به دینتان حذر کنید،... سومینشان کسی است که خداوند به او قدرتی اعطا کرده، پس می‌پندارد که اطاعت از او اطاعت از خداست و مخالفت با او مخالفت با خداوند است، و چنین کسی دروغ می‌گوید زیرا اطاعت از مخلوق در معصیت خداوند روا نیست، شایسته نیست که حبّ مخلوق به مخالفت با خداوند تعلق گیرد. بنابراین در معصیت خداوند نمی‌توان از او اطاعت کرد، و اطاعت از آنکه معصیت خداوند می‌کند روا نیست. فقط اطاعت از آن خداوند، رسول او و اولی‌الامر است. خداوند از آن جهت به اطاعت پیامبر(ص) امر کرده است که او معصوم و مطهر

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع) □ ۸۱

است و به گناه امر نمی‌کند، و نیز از این جهت به اطاعت اولی‌الامر امر کرده است، که آنان معصوم و مطهرند و به گناه امر نمی‌کنند.»

«أَحْذَرُوا عَلَى دِينِكُمْ ثَلَاثَةً ... وَ رَجُلًا آتَاهُ اللَّهُ سُلْطَانًا فَرَعَمَ أَنْ طَاعَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْصِيَتَهُ مَعْصِيَةُ اللَّهِ، وَ كَذَبَ لِأَنَّهُ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ، لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمَخْلُوقُ حُبَّهُ لِمَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَلَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَتِهِ وَ لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِرِوَاةِ الْأَمْرِ. وَ إِنَّمَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِطَاعَةِ الرَّسُولِ لِأَنَّهُ مَعْصُومٌ مُطَهَّرٌ لَا يَأْمُرُ بِمَعْصِيَةٍ، وَ إِنَّمَا أَمَرَ بِطَاعَةِ أَوْلِي الْأَمْرِ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ لَا يَأْمُرُونَ بِمَعْصِيَتِهِ.» (۱۲)

ذیل این حدیث رفیع در واقع تفسیر آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۱۳) است. اطاعت مورد بحث این آیه به نظر قاطبه مفسران، اطاعت مطلقه است و از هر نوع تخصیص و تقییدی امتناع دارد. اطاعت مطلقه تنها از معصوم سزاوار است و آیه شریفه اطاعت مطلقه را در سه مورد منحصر کرده است: اطاعت از خداوند، اطاعت از پیامبر(ص) و اطاعت از اولی‌الامر. به اجماع مفسران شیعه چون اطاعت مورد نظر این آیه اطاعت مطلقه است و اطاعت مطلقه از غیر معصوم قبیح است. لذا اولی‌الامر قرآنی منحصر در ائمه معصومین(ع) است. (۱۴)

از نتایج بسیار ارزنده آیه کریمه فوق‌الذکر و حدیث شریف یادشده این است که: اولاً، اطاعت مطلقه یعنی اطاعت از کسی که از او اطاعت از خدا و مخالفت با او مخالفت با خدا محسوب می‌شود. ثانیاً، چنین اطاعتی منحصر در اوامر و نواهی معصوم است و لاغیر. ثالثاً، هیچ غیر معصومی حق ندارد از دیگران انتظار اطاعت مطلقه داشته باشد، یعنی این پندار که موافقت با کسی مطلقاً موافقت با خداوند و مخالفت با او مخالفت با خداوند است، پنداری باطل است. به دستور امیرالمؤمنین(ع) از چنین کسی بر دینتان بترسید، یعنی دینتان را از چنین افراد قدرت طلبی أخذ نکنید. آنان شایسته نیستند که شما در امور دینی به ایشان رجوع کنید.

اشتباه نشود، نفی اطاعت مطلقه از غیر معصوم به معنای نفی مطلق اطاعت از غیر معصوم نیست. شارع مقدس با رعایت شرائطی اطاعت از غیر معصوم در مواردی را مجاز بلکه واجب دانسته است. اما تمامی این اطاعت‌ها اطاعت مقیده و مشروط است. به لحاظ شرعی اطاعت فرزندان از والدین، اطاعت زن از شوهر در مسائل زناشویی، اطاعت عبد از مولی، اطاعت متنازعین از قاضی، اطاعت مقلد از مفتی، اطاعت سرباز از فرمانده و

اطاعت مردم از حاکمیت عادل لازم است. اما تمامی اطاعت‌های شرعی یادشده مقید به قاعده مذکور است: اطاعت در گناه و معصیت شرعاً ممنوع است.

بخشی از اطاعت‌های شرعی به واسطه اهمیت مورد، علاوه بر تقید به قید یادشده در اطاعت، به حسن فاعلی آمر و مُطاع نیز مقید شده است. یعنی در اطاعت از والدین، همسر و مولی عدالت آنان شرط نیست، همین‌که از فرزندان، همسر و مملوک گناه و حرام نخواهند کفایت می‌کند، اما در قضاوت، افتاء و سلطنت برای تحقق لزوم شرعی اطاعت، اولاً عدالت و ثانیاً علم قاضی، مفتی و سلطان شرط است. و با احراز شرائط، اوامر این سه گروه در محدوده‌ای که شارع تعیین کرده است «حجت شرعی» محسوب می‌شود. مراد از حجت شرعی این است که عمل به آنها رافع عقاب و مؤمن از عذاب اخروی است، حتی اگر مفتی، قاضی یا سلطان خطا کرده باشد، و قول او مطابق با واقع نباشد.

لذا واضح است که حجت شرعی تلازمی با انطباق با واقع ندارد. بنابراین اگر کسی با رعایت شرائط شرعی لازم در مفتی، قاضی و سلطان به آنان رجوع کند اما به فتوی، حکم قضایی یا سلطانی آنان وقعی ننهد، و «حجت شرعی» را زیر پا بنهد گناه کرده است. فردی که در احکام شرعی متخصص نیست موظف است به مجتهد واجد شرائط رجوع کند و در حیطة احکام شرعی غیر ضروری مکلف است که تقلید کند و حق ندارد به دلخواه عمل کند و نظر مفتی را زیر پا بگذارد، دو نفر که در امری نزاع دارند و به حاکم شرع مراجعه کردند موظفند به رأی قاضی واجد شرائط گردن بنهند و حق ندارند پس از صدور حکم به بهانه اینکه حکم به نفع آنان نیست حکم حاکم شرع را نقض کنند (۱۵). هکذا در اوامر سلطان واجد شرائط، و آلا هرج و مرج و اخلال در نظام حاصل شود که مورد رضایت شارع نیست.

اما و هزار اما، حجت شرعی بودن قول مفتی یا قاضی یا سلطان واجد شرائط به معنای این نیست که «اطاعت مطلقه» از آنها واجب شده است، زیرا اولاً، رأی مفتی جز در بیان احکام شرعی (فتوی) پذیرفته نیست، همچنانکه رأی قاضی تنها در مورد نزاع متبع است، و رأی سلطان در حوزه عمومی. و در خارج از قلمرو یادشده رأی مفتی، قاضی و سلطان اعتبار شرعی ندارد. به اعتبار دیگر این مناصب شرعی اختیارات مطلقه ندارند، بلکه قلمرو اختیارات آنان محدود و مقید است، و اطاعت از آنها نیز مقید به همین قلمرو

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع) □ ۸۳

است. ثانیاً، رأی مفتی، قاضی و سلطان واجد شرائط در قلمرو معتبر شرعی در صورتی متبع است که رأی صادره معصیت نباشد.

سه قید همه اطاعت‌های شرعی

به عبارت دیگر در هر اطاعت شرعی رعایت سه قید لازم است: حسن فاعلی، حسن فعلی و قلمرو و اعتبار امر. این سه قید از هم مستقل هستند و هیچ‌یک ما را از دیگری بی‌نیاز نمی‌کند. واضح است که حسن فاعلی و حسن فعلی با هم مرتبند. اما با اتکاء به حسن فاعلی (واجد شرائط بودن آمر) نمی‌توان از لزوم ارزیابی حسن فعلی (معصیت نبودن اطاعت) چشم پوشید. سلطان با ارتکاب یک معصیت چه‌بسا از صلاحیت اعمال سلطه ساقط نشود و با اعتراف به خطا و جبران مافات و توجه به درگاه حق بتواند به سلطنت خود ادامه دهد(۱۶)، اما علی‌رغم بقای حسن فاعلی باز در همان امر منجر به معصیت، او شرعاً مطاع نبوده است. واضح است که با استمرار صدور او امر منجر به معصیت به صورتی که تبدیل به یک رویه سینه شود، سلطان از حسن فاعلی نیز ساقط شده و مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

از سوی دیگر چه‌بسا در آغاز به دست گرفتن زمام قدرت، سلطان واجد شرائط شرعی بوده است، اما هیچ تضمینی نیست که سلطان دائماً واجد شرائط باقی بماند. به‌ویژه که او قبلاً به این شدت در معرض ابتلاء نبوده است و طبع قدرت در انسان‌های عادی و غیرمعصوم فسادآور است. به عبارت دیگر واجدیت شرائط هم شرط حدوث سلطه شرعی است، هم شرط بقای آن، لذا نظارت دائمی عمومی بر قدرت سیاسی همواره لازم است. می‌توان این نظارت را به شکلی عقلایی و به صورتی نهادینه اعمال کرد تا همواره از سلامت قدرت سیاسی اطمینان داشت. به هر حال صرف صدور امر از سلطان واجد شرائط در صورتی که مأمور یقین به معصیت بودن آن داشته باشد هرگز مجوز اطاعت نمی‌آورد.

از جانب دیگر اگر سلطان واجد شرائط به واسطه ارتکاب مجموعه‌ای از افعال ناصواب سیاسی در واقع فاقد شرائط شرعی شود، مثلاً از عدالت ساقط شده باشد، یا تدبیر لازم برای اداره جامعه را از دست داده باشد، مشخص است که چنین شخصی شرعاً حق اعمال قدرت و صدور امر حکومتی ندارد، اما اگر او به هر دلیلی از قدرت کناره نگرفت یا به واسطه دنیاپرستی یا غیر آن به سلطه ادامه داد، افراد جامعه یا توان اصلاح امر و

تعویض رأس هرم قدرت سیاسی را دارند یا از چنین قابلیت‌بی‌بهره‌اند. در صورت دوم تنها مجاز به اطاعت در اوامری هستند که معصیت نباشد. یعنی مواردی هست که با نبود حسن فاعلی سلطان، ملاک شرعی صحت اطاعت تنها حسن فعلی است. به علاوه در زمان اقتدار جائز تردیدی نیست که قدرت سیاسی فاقد جاهت شرعی است، اما در چنین زمانی نیز مؤمن همواره می‌باید تنها در مواردی از حاکمیت اطاعت کند که به معصیت نیانجامد، مگر در موارد تقیه. به عبارت دیگر قاعده شرعی «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» که بارها از جانب اولیاء دین مورد تأکید قرار گرفته است، همواره لازم‌الرغایه است.

در تعالیم سیاسی اهل بیت (ع) تذکراتی جدی به چشم می‌خورد که حکایت از دید نافذ ائمه (ع) در آسیب‌شناسی عالمان دین و تضمین بهداشت و سلامت دائمی جامعه دینی دارد. در جوامع دینی عالمان دین از منزلت و اختیارات فراوانی برخوردارند. مردم دینشان را از آنان اخذ می‌کنند و در مسائل مختلف فردی و اجتماعی به آنان اقتدا می‌کنند و از دستورات آنان اطاعت می‌کنند. این جایگاه رفیع مخاطرات عظیمی نیز به دنبال دارد. عالمان دین می‌باید همواره به خاطر داشته باشند که در هدایت مردم «طریقت» دارند و هرگز «موضوعیت» ندارند، آنان می‌باید معالم و نشانه‌های هدایت باقی بمانند، اما اگر به جای اینکه مردم را به سوی خدا بخوانند، به سوی خود دعوت کنند، و به عوض آنکه امور را با میزان و ضوابط دین بسنجند، خود را شاقول حق و باطل جلوه دهند، و موافقت با خود را موافقت با خدا و مخالفت با خود را مخالفت با خدا قلمداد کنند، به ویژه اگر در جامعه اقتدار سیاسی را نیز در دست داشته باشند، آنگاه است که از منار هدایت به مانع راه و وسیله ضلالت استحاله شده‌اند.

قرآن کریم قبل از همه به این خطر اشاره کرده است: «إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (۱۷). اهل کتاب عالمان دینی خود را به جای خداوند ارباب گرفته بودند. آیا واقعاً یهود و نصاری احبار و رهبان، پاپ و کشیش و قدّيسان خود را به جای خدا عبادت می‌کردند و به درگاه آنان سجده می‌کردند؟ ائمه اهل بیت (ع) در تفسیر این آیه تصریح کرده‌اند که «این عالمان هرگز مردم را به عبادت خودشان دعوت نکردند، اگر هم دعوت می‌کردند مردم اجابت نمی‌کردند، بلکه اموری را برای مردم حلال و اموری را حرام کردند، و مردم نیز بدون آنکه بدانند آنان را عبادت کردند.» (۱۸) «مردم درحقیقت

آنان را ربّ نپنداشتند، اما همینکه تحت اطاعتشان در آمدند به منزله این بود که آنان را ارباب گرفته‌اند» (۱۹)

امام رضا(ع) در جواب کتبی به مأمون در باب شریعت با تکیه بر روایاتی از امیرالمؤمنین(ع) و پیامبر اکرم(ص) به قاعده‌ای بس مهمّ اشاره می‌کند: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: مَا صَامُوا لَهُمْ وَ لَاصَلُّوا لَكِن أَمَرُوهُمْ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَأَطَاعُوهُمْ. ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: مَنْ أَطَاعَ مَخْلُوقًا فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ فَقَدْ كَفَرَ وَ اتَّخَذَ إِلَهًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (۲۰). «امام رضا(ع) از جد بزرگوارش امام علی(ع) نقل می‌کند که فرمود: مردم برای عالمان دینشان روزه نگرفتند، بر ایشان نماز هم نخواندند، تنها مردم را به معصیت خداوند امر کردند، مردم هم اطاعت کردند، سپس فرمود از پیامبر خدا(ص) شنیدم که می‌فرمود: کسی که مخلوقی را در غیر طاعت خداوند عزّ و جلّ اطاعت کند کافر شده و خدایی را جز خداوند به خدایی گرفته است.»

پس یکی از آفات جدی جامعه دینی تبدیل شدن عالمان دین به «ارباب من دون الله» است، به اینکه کورکورانه اطاعت شوند، و مردم از آنان تبعیت محض و اطاعت بی چون و چرا کنند، آنان نیز حلالی را حرام یا حرامی را حلال کرده به معصیت فرمان دهند و مردم ندانسته، به عادت پیشین از آنان فرمان برند. مردم اگر زمانی نعوذبالله از منتسبان به دین «فسق آشکار، عصبیت شدید، و تکالّف بر دنیا و حرام مشاهده کنند» (۲۱) حق ندارند از چنین افرادی تبعیت کنند. اولیاء دین(ع) با فرض امکان وقوعی چنین بلیه‌ای در جامعه دینی با تنظیم دقیق ضوابط اطاعت شرعی، سلامت رفتار دینی را تضمین کرده‌اند. برای تشخیص اینکه در اوامر عالمان معصیت هست یا نه، چاره‌ای جز لزوم نظارت بر عملکرد آنان متصوّر نیست. نظارتی عالمانه و معقول. جامعه دینی می‌باید گفتار و رفتار عالمان خود را به دقّت زیر نظر داشته باشد و همواره آنان را با ضوابط دینی بسنجد و به مجرد مشاهده انحراف، از اخذ دین خود از آنان اجتناب کند.

جامعه دینی باید بررسی کند به چه کسی گوش فرا می‌دهد، از چه کسی تبعیت می‌کند و به دنبال چه کسی یا کسانی طی طریق می‌کند. امام رضا(ع) از پدران خود از رسول خدا(ص) روایت می‌کند: «مَنْ أَصَغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ مِنْ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ مِنْ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ» (۲۲). «کسی که به گوینده‌ای گوش فرا می‌دهد، او را پرستیده است، اگر گوینده از خداوند است خدا را پرستیده است، و اگر گوینده از ابلیس است، ابلیس را پرستیده است.» وقتی مسئله شنیدن، إصغاء و

استماع اینگونه حساس است، معلوم است مسئله تبعیت، اطاعت، پیروی و فرمانبرداری از چه حساسیت، ظرافت و اهمیتی بطریق اولی برخوردار است. از آنچه یاد شد واضح می‌شود که در مجموعه تعالیم دینی قاعده‌ای به نام «المأمورُ مَعذُورٌ» نداریم. به لحاظ شرعی هیچ مأموری معذور نیست، بلکه موظف است به اوامر خلاف شرع عمل نکند. در مورد فرامین انسان‌های عادی، «چو فرمان یزدان، چو فرمان شاه/سلطان» شعاری مغایر تعالیم دینی است.

نتیجه

از مجموعه معارف اسلامی به‌ویژه تعالیم سیاسی امام رضا(ع) درباره اطاعت شرعی، اصول و ضوابط ذیل را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. اطاعت‌های شرعی یا از فرامین معصوم است یا از فرامین غیر معصوم.
۲. اطاعت از فرامین معصوم منحصر در اطاعت از خداوند، پیامبر(ص) و ائمه(ع) است. این اطاعت، اطاعتی مطلق و غیر مقید است.
۳. شارع مقدس در تبعیت از فرامین غیرمعصومین اطاعت مطلقه، تبعیت محض و بی‌چون و چرا را ممنوع کرده است.
۴. مطلق اطاعت‌های انسانی، مقید به عدم معصیت خداوند است.
۵. اطاعت از غیر معصوم بر دو قسم است: اطاعت‌هایی که در مُطاع شرط خاصی لازم نیست، و اطاعت‌هایی که در مُطاع حسن فاعلی لازم است. هرچند هر دو قسم اطاعت مقید به حسن فعلی (عدم معصیت) هستند.
۶. اطاعت شرعی در امور سیاسی مقید به دو قید است اول: حاکمیت سیاسی واجد شرائط معتبر شرعی باشد، دوم: فرمان سیاسی معصیت نباشد.
۷. اینکه حاکمیت سیاسی واجد شرائط معتبر شرعی باشد، لزوم ارزیابی قید دوم (عدم معصیت) را منتفی نمی‌سازد.
۸. جهت رعایت قاعده دینی «تقیّد جمیع اطاعت‌های انسانی به عدم معصیت» نظارت مستمر عمومی بر تمامی مراکز قدرت (سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) لازم است.
۹. قاعده المأمور معذور یا اطاعت کورکورانه از ما فوق قاعده‌ای خلاف شرع و منافی عقل است.

ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع) □ ۸۷

۱۰. در میان غیر معصومان و در عصر غیبت، از جانب دین کسی که مطلقاً موافقت با او موافقت با خدا و مخالفت با او مخالفت با خدا باشد به رسمیت شناخته نشده است. یعنی هیچکس نمی‌تواند بگوید: اسلام یعنی من، و یا اسلام نام مستعار من است. در اینجا بررسی نخستین قاعده از تعالیم سیاسی امام رضا(ع) به پایان می‌رسد. بررسی دیگر قواعد سیاست رضوی مقال و مجالی دیگر می‌طلبد. اوین، بهمن ۱۳۷۸ (۱۱ ذیقعدہ ۱۴۲۰).

یادداشت‌ها

• روزنامه صبح امروز، ۳۰ بهمن ۱۳۷۸، ص ۶.

(۱) ص ۲۶ / نمل ۲۶ / ۱۷، یوسف/ ۵۵ و ۵۶.

(۲) کهف/ ۸۳ و ۸۴، بقره / ۲۵۰-۲۴۶.

(۳) از جمله نوح(ع)، ابراهیم(ع) و موسی(ع).

(۴) عیون اخبارالرضا(ع)، باب ۲۸، حدیث ۶۹، ج ۱ ص ۲۴۰.

(۵) عیون اخبارالرضا(ع)، باب ۳۵ حدیث ۱، ج ۲ ص ۱۲۰.

(۶) امام صادق(ع)، کتاب الخصال، شیخ صدوق، باب‌الثلاثه، حدیث ۱۲۹، و کتاب تحفالعقول، کلمات قصار امام صادق(ع).

(۷) احزاب/ ۶۷.

(۸) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، باب‌النوادر (و هو آخر ابواب‌الکتاب) حدیث ۸، ج ۴، ص ۲۷۳.

(۹) نهج‌البلاغه، سید رضی، حکمت ۱۶۵، صفحه ۵۰۰ (طبع صبحی صالح).

(۱۰) عیون اخبارالرضا(ع)، باب ۳۱، حدیث ۱۴۹، ج ۲ ص ۴۲.

(۱۱) پیشین، حدیث ۳۱۸، ج ۲ ص ۶۸.

(۱۲) الخصال، باب‌الثلاثه، حدیث ۱۵۸، ج ۱ ص ۱۳۹. در بعضی نسخ به جای «لَا یَنْبَغِیْ أَنْ یَكُونَ الْمَخْلُوقُ حُبَّهُ لِمَعْصِیَةِ اللَّهِ» عبارت ذیل آمده است: «یَنْبَغِیْ أَنْ یَكُونَ لِلْمَخْلُوقِ حُبُّ لِمَعْصِیَةِ اللَّهِ» (شایسته ایست که مخلوق را سپری [در مقابل] مخالفت با خداوند باشد).

(۱۳) نساء / ۵۹.

- (۱۴) رجوع کنید به علامه طباطبایی، المیزان تفسیر القرآن، ذیل آیه ۵۹ نساء، ج ۴ ص ۳۸۹.
- (۱۵) ذیل مقبوله عمر بن حنظله، اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰، ج ۱، ص ۶۷، و فروع کافی، ج ۷، ص ۴۱۲، حدیث ۵.
- (۱۶) رجوع کنید به آیت الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۹۵-۵۹۳.
- (۱۷) توبه ۳۱/
- (۱۸) روایت ابی بصیر از امام صادق(ع)، اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب التقليد، حدیث ۱ و ۳، ج ۱ ص ۵۳.
- (۱۹) روضة الواعظین، ص ۲۲، وسایل الشیعه، ابواب صفات القاضی، باب ۱۰، حدیث ۲۱، ج ۱۸، ص ۹۵.
- (۲۰) تحف العقول، کلمات امام رضا(ع)، جوابه للمأمون فی جوامع الشریعة.
- (۲۱) تعابیر به کار رفته در روایت امام حسن عسکری(ع)، وسائل الشیعه، ابواب صفات القاضی، باب ۱۰، حدیث ۲۰.
- (۲۲) عیون اخبار الرضا(ع) باب ۲۸، حدیث ۶۳، ج ۱ ص ۲۳۷.

ستم‌شناسی و زمان‌شناسی

سیری در آراء اجتماعی امام جواد(ع)

امام محمدبن علی‌الجواد (رمضان ۱۹۵- ذیقعدہ ۲۲۰) نهمین امام اهل بیت(ع) است. امام ابو‌جعفر ثانی محمدتقی(ع) در میان پدران و اجدادش زودتر از همه به امامت رسید و کمتر از همه عمر کرد. به بیانی دیگر امام جواد(ع) نسبت به اجدادش جوان‌ترین امام است.

امام جواد(ع) به‌واسطه جوانی بارها ازسوی عالمان آن زمان و حکومت وقت مورد امتحان و پرسش واقع شد. این جلسات علمی در کتب تاریخ و نیز در جوامع روایی ضبط شده است. مشهورترین این جلسات سؤالات فقهی یحیی بن اکثم قاضی‌القضات پایتخت عباسی است، که در حضور خلیفه - مأمون - و جمع کثیری از علما و مردم برگزار شد و امام جواد(ع) با استادی تمام با تشقیق شقوق، نمایی از علم گسترده خود را به نمایش گذاشت و حاضران را انگشت به دهان کرد. امام جواد(ع) در همین جلسه خود سؤالی فقهی مطرح کرد که هیچ‌یک از فقهای حاضر توان پاسخگویی نیافتند و زمانی که پاسخ فقیهانه امام محمدتقی را شنیدند به عجز خود دربرابر علوم اهل بیت(ع) اعتراف کردند.

از وقایع قابل ذکر زندگانی امام جواد(ع) قبل از جلسات یادشده نحوه مواجهه وی با خلیفه وقت در کودکی است. بعد از وفات امام رضا(ع) مأمون به بغداد وارد شد، روزی از شکار به شهر بازمی‌گشت. بچه‌ها در کوچه مشغول بازی بودند. امام محمدتقی نیز در بینشان بود. بچه‌ها با دیدن سربازان و خدم و حشم خلیفه از ترس گریختند، اما امام جواد(ع) از جای خود تکان نخورد، وقتی مأمون به او رسید، او را ورنانداز کرد و با تعجب

ستم‌شناسی و زمان‌شناسی از نظر امام جواد(ع) □ ۹۱

از او پرسید، چرا مثل بقیهٔ کودکان نگریختی؟ امام جواد(ع) به سرعت پاسخ داد: «راه تنگ نبود تا با رفتنم آن را برایت وسیع کنم، جرمی مرتکب نشده‌ام تا به واسطهٔ آن بترسم و بگریزم، به تو نیز حسن ظن دارم به این‌که به بی‌گناه ضرری نمی‌رسانی، لذا ایستادم.»

خلیفه از جواب حکیمانهٔ این کودک متعجب شد، درحالی که مسحور شجاعتش شده بود، نامش را پرسید و دانست که او محمد فرزند امام رضا(ع) است. (این واقعه را اربلی در کشف‌الغمه ۳۴۴/۲، ابن صباغ مالکی در الفصول‌المهمه ص ۲۶۶، و ابن شهر آشوب در المناقب ۴۳۳/۲ نقل کرده‌اند). مأمون عباسی جهت سرپوش‌گذاشتن بر ناجوانمردی که در حق امام رضا(ع) مرتکب شده بود، چندسال بعد در بازی سیاسی دیگری دختر خود ام‌فضل را به زوجیت امام جواد(ع) درآورد. گفته می‌شود، همین زن امام جواد را مسموم کرد. امام محمدتقی(ع) در کنار قبر جدش امام کاظم(ع) به خاک سپرده شد.

فارغ از تاریخ عصر امام جواد(ع) آنچه امروز برای دوستداران اهل بیت(ع) مفید است یکی سیرهٔ عملی ائمه(ع) است و دیگری میراث علمی آنان. شیعیان با تأمل در این دو منبع می‌کوشند با اقتدا به این اسوه‌ها زندگی خود را تراز دین کنند. متأسفانه حیات کوتاه امام نهم باعث شده که ما از بسیاری تعالیم این امام هم‌محروم شویم، اما با این همه میراث علمی امام جواد(ع) حاوی تعالیم حیات‌بخش و درس‌های زندگی‌ساز متعددی است. خوشبختانه مجموعه روایات منقول از امام محمدتقی(ع) در یک مجموعه به نام «مسند/امام الجواد(ع)» گردآوری و منتشر شده است. در این مجموعه تعالیم اعتقادی، احکام فقهی و مواعظ و حکمت‌ها از هم جدا شده است.

در این مجال به دو نمونه از تعالیم اجتماعی امام محمدتقی(ع) اشاره می‌کنیم، به این امید که این معرفت مقدمه عمل باشد. تعالیم اخلاقی امام جواد(ع) نیز در مجموعه اندیشهٔ ایشان برجستگی خاصی دارد که امیدوارم در مجال و مقالی دیگر توفیق عرضهٔ آن را بیابم.

درس اول: ستم‌شناسی

یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر دینداری، خداترسی و ایمان، عدالت و دادگری است. آن‌که از صراط عدالت منحرف می‌شود یقیناً قبلاً به خدا پشت کرده است، هرچند به زبان و در

ظاهر از خدا بگوید. اما این گونه نیست که هر عدالت‌پیشه و دادگستری لزوماً مسلمان و موحد باشد. عدالت حوزه‌های گسترده‌تر از دینداری دارد. در ادبیات دینی «عدالت» از منزلتی رفیع برخوردار است، تا آنجا که عدالت ارزش فرادینی و مقیاسی برای سنجش تعلیم دینی به حساب می‌آید. دین باید عادلانه باشد. شرط لازم احراز تمامی مناصب دینی عدالت است (امامت، قضاوت، شهادت، امامت جمعه و جماعت، افتاء و...). در مقابل ظلم مذموم‌ترین امور در ادبیات دینی است. برای شناخت همه‌جانبه عدالت و دادگری چاره‌ای نیست جز معرفت به جوانب مختلف، ابعاد و جلوه‌های گوناگون ظلم و بیداد. ستم‌شناسی و بیدادپژوهی و تحقیق در زوایای مختلف ظلم مقدمه لازم آشنایی با عدالت و دادگری است.

در میان تعلیم اجتماعی سیاسی جوادالائمه (ع) نکاتی در زمینه ستم‌شناسی و بیدادپژوهی به چشم می‌خورد. این نکات در کنار دیگر تعلیم‌نامه (ع) ارائه‌دهنده تحقیقی جامع در این زمینه است. امام محمدتقی (ع) می‌فرماید: «العالم بالظلم والمعین علیه والراضی شرکاء و یوم‌العدل علی‌الظالم اشدّ من یوم‌الجور علی‌المظلوم» (الفصول المهمه/ ۲۷۴) «ستمکار، یاور ستمکار، و کسی که از ستم راضی است، شریکند. روز دادگری بر ستمکار شدیدتر از روز ستمگری بر ستم‌دیده است». فارغ از مظلوم، در تحقق ظلم سه گروه دخیلند: عامل ظلم (ستمکار)، معاون ظالم (یاور ستمکار) و راضی به ظلم. غالباً همگان از زشتی و قبیح کار دو گروه اول باخبرند، حتی در مباحث فقهی و احکام حقوقی برای دو گروه اول مجازات دنیوی پیش‌بینی شده است. اما آنچه کمتر مورد عنایت است میزان دخالت گروه سوم در تحقق خارجی ظلم است. کسانی که با گفتار و رفتار و پندار خود با ستمکاری و بیدادگری همدلی می‌کنند زمینه‌گستر وقوع عینی ظلم‌اند. رضایت از ظلم شراکت در ظلم است. اگر این رضایت در سطح قلب و دل و باطن باقی می‌ماند، شراکت به همان میزان قلبی است و اگر رضایت به ابراز زبانی و تأیید قولی کشید، شراکت زبانی با ظلم محقق شده است و در مجموع این مسأله مشمول یکی از قواعد نبوی است: «الراضی بفعل قوم فهو منهم» «آن کس که از کردار قومی راضی است، از آنان محسوب می‌شود».

تأمل کنیم که کردار چه کسانی را تأیید و تقویت می‌کنیم و از رفتار چه کسانی احساس رضایت می‌کنیم، تا بدانیم ندانسته به کدام طبقه و گروه اجتماعی وابسته‌ایم. این قاعده نبوی و آن حدیث تقوی ضابطه نیکویی برای خودشناسی و تعیین پایگاه اجتماعی هر فرد است.

در دومین حدیث امام جواد(ع) پرده از حقیقتی اجتماعی برمی‌دارد، روزگار به یک منوال نمی‌ماند. بنابر آموزه قرآنی «و تلک الایام نداولها بین الناس» (آل عمران/۱۴۰) آسیاب زمانه به نوبت بین مردم می‌چرخد، روزی اقبال و شادمانی و روزی ادبار و غم. ظلم، دولتی مستعجل دارد. ظلم خلاف اصل است و بالاخره روزی به دست مردم ریشه‌کن می‌شود و به جرم ستمی که مرتکب شده است محاکمه و مجازات می‌شود. راستی کدام روزگار دشوارتر است؟ روزگار جور بر مظلوم یا روزگار دادگری بر ظالم؟ امام جواد(ع) به چنین سؤالی پاسخ می‌دهد: ظالم در نظام عادلانه روزگاری سخت‌تر از مظلوم در نظام جائزانه دارد. چرا؟ ظلم و جور خلاف اصل و فطرت و طبیعت است. مظلوم علی‌رغم فشاری که در روزگار سلطه جور تحمل می‌کند به دو نیرو مستظهر است یکی امید به یاری و نصرت خداوند که سکاندار عدالت هستی است و در مرتبه پایین‌تر همدلی و همراهی خاموش افکار عمومی. هریک از این دو درد جانکاه ستم را بر مظلوم تحمل‌کردنی می‌کند. اما ظالم نه در درگاه خداوند آبرویی دارد نه در پیشگاه مردم اعتباری. روزی که ورق برگردد و خانه عنکبوت ستمکار در مسیر طوفان قرار گیرد، برای او جز حسرت چه می‌ماند؟ واضح است که روزگار دادگری بر ستمکار به مراتب شدیدتر از روزگار بیداد بر ستم‌دیده است.

امام محمدتقی(ع) در حدیثی دیگر مضمون حدیث اول را در قالب قاعده‌ای عمومی مطرح می‌کنند: «من استحسن قبیحاً کان شریکاً فیه» (الفصول المهمه/۲۵) «هرکسی امر زشتی را نیکو شمارد، در زشتی آن شریک است». آنچه امام(ع) قبلاً مطرح کرد رضایت به ظلم بود و آنچه اکنون محور بحث قرار می‌دهد «استحسان قبیح» است، قبیح را حسن‌شمردن، زشتی را نیکویی محسوب‌کردن، بدی را تأییدکردن، ناپاکی را تطهیرکردن، سیئه را حسنه قلمدادکردن، شریک‌شدن در این امور است. این‌گونه افراد زمینه ذهنی و بستر فرهنگی رواج قبح و زشتی را فراهم می‌کنند، آنان شریکان فرهنگی زشتی هستند. شریک فرهنگی را باید شناخت و با شیوه فرهنگی به مقابله با او برخاست.

این حقیقت را امام جواد(ع) در حدیثی دیگر به زبانی دیگر بیان می‌کنند: «من شهد امرأً فکرهاه کان کمن غاب عنه و من غاب من امر فرضیه کان کمن شهده» (تحف العقول/۳۵۵) «کسی که در کاری حاضر است اما آن را نمی‌پسندد همانند فردی است که از آن کار غایب است و کسی که از کاری غایب است، اما از وقوع آن کار راضی

است، مانند کسی است که در انجام آن کار حاضر است». در هر جریان اجتماعی آنچه همراهی و همسویی و تعلق به آن جریان را شکل می‌دهد، حضور فیزیکی و سیاهی‌لشکر بودن نیست، همدلی و رضایت با آن جریان است. همدلان و رضایت‌پیشگان حتی اگر در صحنه حاضر نباشند، همراهند و حاضران در صحنه اگر همدل و راضی نباشند همسان غائبان‌اند. این است ملاک حضور و غیبت فرهنگی، دلت هرکجا باشد، تو اهل همانجایی. آشنایی با ژرفای ستم‌پیشگی نشان می‌دهد که برای رهایی از عاقبت دردناک ستمکاران لازم است در پندار و گفتار و رفتار خود را از این بلیهٔ انسانی نجات دهیم.

درس دوم: زمان‌شناسی

بصیرت به اوضاع زمانه و آشنایی به مقتضیات زمان به انسان امکان بهره‌برداری گسترده‌تر از نتایج کار را می‌دهد. اگر زمان‌شناسی در خدمت ایمان و باور دینی قرار گیرد، مؤمن در پناه چنین معرفتی در بسط و تعمیق دینداری عرصه‌های جدیدی درخواهد نوردید. یکی از اسرار عقب‌ماندگی مسلمانان در عرصه‌های علمی و اجتماعی عدم شناخت زمان و مقتضیات آن بوده است. مراجعه به متون دینی نشان می‌دهد که «زمان‌شناسی» به‌شدت مورد تأکید اولیای دین بوده است و ائمه(ع) در مواضع متعددی آثار و فوائد معرفت به زمانه را برشمرده‌اند و مؤمنان را از مضرات زمان‌ناشناسی برحذر داشته‌اند.

تأمل در میراث علمی جوادالائمه(ع) نشان می‌دهد که «زمان‌شناسی» از منزلتی رفیع در تعالیم ایشان برخوردار است.

یک: امام جواد(ع) از جمله صفات یک انسان تراز دین را زمان‌شناسی ذکر می‌کنند: «و من عرفانه علمه بزمانه» و از جمله معرفت‌های او علمش به زمانه است. واضح است که مراد از علم به زمان، آشنایی با مقتضیات، شرایط و موانع مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. به مجموعهٔ این شرایط و مقتضیات روزگار یا زمانه اطلاق می‌کنیم. هستند کسانی که در زمانی زنده‌اند، اما در آن زمان زندگی نمی‌کنند. در فضای گذشته نفس می‌کشند، انگار تأخیر فاز دارند یا دیر به دنیا آمده‌اند. ذهن و زبان آنها متعلق به عصر و روزگار ما نیست. آنان را می‌توان «قدمای معاصر» نامید. انسان متعادل انسانی است که تاریخ تولد او با تاریخ ذهن و زبان و فرهنگش تناسب داشته باشد.

دو: «اظهار الشی قبل ان يستحکم مفسده له» (تحف العقول/۳۳۶) «اظهار چیزی قبل از اینکه مستحکم شود باعث فساد آن است». زمان بیان هر مسأله‌ای کدام است؟ چه وقت باید امور را اظهار کرد؟ زمان اظهار هر چیزی وقت استحکام آن است، آنگاه که مطلب از قوت لازم برخوردار شده باشد. اظهار مطلب قبل از استحکام، آن را تباہ می‌کند. اظهار مسائل مانند زمان رسیدن میوه است، چیدن میوه زمان خاص خود را دارد. چیدن میوه قبل و بعد از آن زمان هدر دادن سرمایه است. باید زمان‌شناس بود تا دانست وقت مناسب اظهار هر مطلبی کدام زمان است. این سخن امام جواد(ع) از فروع اصل قرآنی «قولوا قولاً سدیداً» (احزاب/۷۰) است. امام محمدتقی(ع) در حدیث دیگری همین حقیقت را با تعبیری تازه ارائه کرده است. «لا تعجلوا الامر قبل بلوغه فتندموا» (الفصول المهمه/۲۷۵) قبل از بلوغ هر کاری به معالجه و مواجهه با آن نروید وگرنه پیشیمان می‌شوید.

سه: «الایام تهتک لک الامر عن الاسرار الکامنه» (بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۶۵) «روزگار برایت از رازهای پنهان پرده برخواهد داشت.» در هر زمانی اموری وجود دارد که منفعت افرادی در مخفی کردن آن امور است. اما خورشید همواره زیر ابر نمی‌ماند و روزی پرده‌ها کنار خواهد رفت و اسرار برملا خواهد شد. یکی از ویژگی‌های زمان، راززدایی و پرده‌برداری است. زمان میل به کشف حقیقت دارد. زمان نسبت به حق و باطل لاقتضا نیست، جهت‌دار است. به‌سوی باطل‌زدایی و حقیقت‌یابی. اما این سیر امیدوارکننده و بطئی است. در چرخ روزگار همه چیز هویدا خواهد شد.

قدرتمندان توانسته‌اند در مقطعی کوتاه حقایقی را از مردم پنهان کنند، اما تاریخ دست آنها را رو کرده و مشت آنان را وا کرده است. می‌توان برای مدت زمانی خود را به‌گونه‌ای دیگر آراست و به جامعه تحمیل کرد، اما نمی‌توان وجود باطل خود را همواره به تاریخ قالب کرد. اگرچه عرصه راززدایی کامل و عریانی تمام‌عیار حقیقت آخرت است، «یوم تبلی السرائر» (طارق/۹) اما تاریخ و گذر ایام در چارچوب مناسبات دنیوی از اسراری که با هزار زحمت پنهان کرده شده‌اند، پرده برمی‌دارد.

یکی از اموری که روزگار در عیان کردن و پرده‌برداری از آن سخت غیرتمند است، خون بی‌گناه است. آنان که راززدایی زمانه را دست‌کم گرفته‌اند، بی‌خردانی هستند که دست روزگار کوس رسوایی آنان را به صدا درخواهد آورد. تنها باید صبور بود و بازی بی‌اشتباه زمانه را به تماشا نشست. ابراز حقایق و عیان کردن واقعیات عینی از سنن

لایتغیر الهی است و برخلاف آنچه که در ادبیات ما آمده است که «زمانه میل به ادبار دارد»، این تمایل مقطعی است و زمانه در مسیر کلان خود امیدآفرین، راززدا و حقیقت‌یاب است. اگر زمانه و تاریخ مسیری جز این داشت، عبرت از آن بی‌معنا بود. بیان جوادالائمه(ع) اشاره به قاعده‌ای مهم در عرصهٔ زمان‌شناسی دارد.

اوین، بهار ۱۳۷۹

- روزنامهٔ دوران امروز، ۱۳۷۹/۱۲/۶، صفحهٔ ۹.

منابع:

قرآن کریم

اربلی، کشف‌الغمه

ابن صباغ مالکی، الفصول‌المهمه

ابن شهر آشوب، المناقب

ابن شعبه حرانی، تحف‌العقول

ملا محمدباقر مجلسی، بحارالانوار

شیخ عزیزالله عطاردی، «مسندالامام الجواد(ع)»

بخش سوم: دین و سیاست

دینداری و دو رویی
دینداری و پرسشگری
فلسطین و همزیستی ادیان

دینداری و دورویی

گرچه برواعظ شهر این سخن آسان نشود تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد وای اگر از پس امروز بود فردایی
(حافظ شیرازی)

دینداری و دین‌ورزی به‌همان میزان که برکت‌آفرین و پرسود بوده است، آنگاه که به آفات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی آلوده می‌شود، انسان‌ستیز و خردسوز خواهد شد. از جمله آفاتی که می‌تواند چهرهٔ پرفروغ دین و دینداری را به نکبت خود بیالاید، آفت دورویی و بسط روحیهٔ نفاق است. آسیب‌شناسی دینی از منظر اخلاق فردی و اجتماعی از ضروریات جوامع دینی است.

دورویی آفت دینداری

عنوان بحث «دینداری و دورویی» است. این عنوان نیاز به توضیح دارد. دینداری امر نسبتاً مشخصی است. محور فرهنگ ما دین ماست و هرکسی بخواهد در این جامعه کاری انجام دهد باید نسبتش را با دین و دینداری مشخص کند. آنچه در دین مهم است، تسلیم به درگاه و بارگاه خداوندی است. درواقع جوهر دینداری تسلیم خداوندبودن است و اسلام مهم‌ترین اسمی است که خداوند برای همهٔ ادیان توحیدی برگزیده است. این اسلام، اسلام ابراهیمی است. این خداوند است که ما را مسلمان نام نهاده است و جوهر اصلی اسلام هم تسلیم خداوندبودن است. مراد از تسلیم واگذاری و دل‌سپاری و اقبال و التفات به خداوند است. یعنی علاوه برآنکه شخص به زبان می‌گوید

دینداری و دورویی □ ۱۰۱

در دل نیز خدا را بخواهد. دینداری یعنی تسلیم خدابودن، خداپروایی، خداترسی و این که انسان در خفا هم به آنچه خدا نمی‌پسندد عمل نکند.

وجه اصلی دینداری، خداپروایی است. پروا را در زبان دینداری «تقوی» معرفی می‌کنند. تقوی به معنی وقایه و وقایه به معنی ترمز است. کسی را که در مقابل شهواتش می‌تواند خود را نگهدارد متقی یا خداترس می‌نامند. متقی هرچه را که می‌خواهد بگوید، بشنود و عمل کند، پسند و رضایت خداوندی بررسی می‌کند. دین آمده است تا انسان را متحول، خداگونه و تراز خداوند کند تا اولاً به آنچه از ما می‌خواهد آشنا و ثانیاً عامل باشیم. دین برای چنین تحولی آمده است. قطعاً اگر پیامبر جدیدی می‌آید می‌باید تحولات تازه‌ای در درون جان انسان‌ها ایجاد کند. پس دینداری عامل تحول انسان در راستای تعالیم خداوند است. مراد ما از واژه اول «دینداری» همین است. اما سرنوشت محتوم ادیان این است که وقتی در جامعه آمدند، گسترش تدریجی یافتند و بر عده دینداران افزوده شد و قدرت را در کف گرفت، آرام‌آرام دینداران آن جامعه، عادات و خرافه‌ها و رسوم سنتی آن جامعه را با دین درمی‌آمیزند و به این ترتیب خلوص دینداری کمرنگ می‌شود. نام دینداری باقی می‌ماند اما آن صفا و خلوص دینداری کم‌کم از دست می‌رود. برای بقای دینداری و تروتازه‌کردن آن در هر زمان احتیاج به یک نوع تحول و تذکر داریم. اما این آمیزه‌ها و ناپاکی‌ها چیست؟ شمار آنها فراوان است.

اما یکی از مهمترین‌شان «دورویی» است. دورویی آفت دینداری است. دلیل اینکه من واژه عربی آن، «نفاق» را انتخاب نکردم این است که واژه عربی در فضای فعلی به هیچ‌وجه بار معنوی خود را نمی‌رساند. مصادیق دورویی در ادبیات دینی بسیار متفاوت است. اما مسأله این است که یکی از آسیب‌هایی که به شدت متوجه هر جامعه نوپای دینی است پدیده دورویی و نفاق است. به زبان دیگر بحث من یک بحث آسیب‌شناسی دینی است و ما در زمان خود بیش از هر وقت دیگری به مباحث آسیب‌شناسانه و آفت‌شناسانه نیاز داریم. جامعه ما به آفات متعددی مبتلاست و لذا ما به آفت‌زدایی نیازمندیم. بحران‌ها و پدیده‌های اجتماعی که به تدریج ظهور می‌کنند نشانه این است که ما با بیماری مواجه هستیم. این بیماری را چگونه علاج کنیم؟

بیماری‌های فرهنگی با بیماری‌های پزشکی تفاوت‌هایی دارد. قبل از همه باید خود جامعه را با آن بیماری آشنا کرد. کفر و دورویی یک بیماری است. البته دورویی یا نفاق

مراتبی دارد. این گونه نیست که همواره کافری باشد و چهرهٔ مسلمان به خودش گرفته باشد این ساده‌ترین مرحلهٔ نفاق است. علمای اخلاق در کتاب‌های خود بحث‌های مفصلی را به این آفت جامعهٔ دینی اختصاص دادند اما غالباً به بعد فرهنگی آن پرداخته‌اند.

این بحث هم در کتاب «احیای علوم دین» غزالی آمده است که به زبان عربی است و هم در «کیمیای سعادت» که به زبان فارسی است. برخی دیگر از علمای ما مثل ملامحسن فیض کاشانی در کتاب «المحجۃ البیضاء» که تقریری شیعی از احیای علوم دینی غزالی است به این مسأله پرداخته و فصلی را به ریا اختصاص داده است.

ریا اخص از نفاق است. ریا از رؤیت است یعنی انسان کاری کند که مردم ببینند، کاری کند که مردم خوششان بیاید، او را تحسین کنند و او را به خاطر چنین تحسینی این اعمال را مرتکب شود. همهٔ علمای دین گفته‌اند ریا نابودکنندهٔ عبادات است. اگر انسان به قصد قربت نماز نخواند بلکه به قصد ریا نماز بخواند، نماز بخواند تا دیگران او را ببینند و بپندارند که او عابد و زاهد است هرچند او ظاهراً مسلمان است اما این نماز را قبول نمی‌کنند و در درگاه خداوند پذیرفته نیست. اگر وقت است این نماز را باید ادا کند و اگر وقت نیست این نماز باید قضا کند. ریا شعبه‌ای از نفاق است و نفاق به مراتب گسترده‌تر و اعم از ریاست. چرا؟

ریا شبیه دیگری دارد به نام «سَمعه» که از سمع است یعنی اینکه انسان کاری کند که بشنود از او تحسین می‌کنند. ریا یعنی اینکه کاری بکند که دیگران او را ببینند و از او تعریف کنند. کاری که برای رؤیت مردم یا برای شنیدن تحسین مردم انجام می‌دهیم از جانب خداوند هیچ ارزشی ندارد. اما آنچه بالاتر از ریا و سمعه است این است که انسان ظاهرش با باطنش یکی نباشد این می‌تواند فعل ریا یا سمعه باشد می‌تواند کاری بکند که مردم ببینند و بیسندند یا بشنوند و بیسندند اما علاوه بر اینها، می‌تواند فراتر از این اصلاً به رؤیت و سمع توجهی نداشته باشد بلکه باطنش به‌گونه‌ای باشد و ظاهرش به‌گونهٔ دیگر.

آیا دورویی اختصاص به جامعهٔ دینی دارد؟ خیر. هر جامعه‌ای می‌تواند به پدیدهٔ دورویی و نفاق مبتلا شود، اما نفاق و دورویی در دو نوع از جوامع بیشتر رشد می‌کنند. یکی در جوامع ایدئولوژیک و دیگری در جوامع دینی. در جوامع ایدئولوژیک که با یک ایدئولوژی رسمی اداره می‌شوند دورویی و تفاوت ظاهر و باطن بسیار بسیار جدی است

دینداری و دورویی □ ۱۰۳

یعنی فرد هر روز در سخنرانی‌هایی شرکت می‌کند، از چیزهایی حمایت می‌کند، به چیزهایی حمله می‌کند، اما در درون خانواده، با خود و یا با دوستش درست خلاف آن را انجام می‌دهد. چون پدیده دورویی ویژه جامعه‌های بسته و غیرآزاد است. اگر جامعه‌ای بسته بود امری در این جامعه بسته رسمی شد، قطعاً بین ظاهر و باطن تفاوت ایجاد می‌شود. چون همگان با آن نظر رسمی چه‌بسا موافق نباشند و چون نمی‌توانند مخالفت خودشان را علنی اظهار کنند، امنیت لازم را برای اظهار امور درونی خود ندارند و لذا چاره‌ای جز دورویی نمی‌ماند. می‌خواهند هم زندگی کنند و هم فکر و سلیقه خود را داشته باشند وقتی می‌خواهد فکر و سلیقه خود را داشته باشد در درون به‌گونه‌ای است و وقتی می‌خواهد زندگی کند و از مواهب دنیا و بیرون جامعه هم بهره‌مند شود می‌باید به‌شکلی که می‌پسندند و به آن امتیاز تعلق می‌گیرد سلوک و رفتار کند و لذا سلوکش به‌گونه‌ای می‌شود و درونش به‌گونه‌ای دیگر. کتاب‌هایی که در نقد حاکمیت‌های ایدئولوژیک نوشته شده‌اند کاملاً از دورویی ساکنان اینگونه جوامع خبر داده‌اند.

در جوامع دینی هم مسأله دورویی و نفاق به‌گونه دیگری بروز می‌کند. این جوامع هم اگر درعین دینداری بخواهند بسته‌بودن و عدم آزادی نهادینه را بسط دهند به آفت جوامع ایدئولوژیک مبتلا می‌شوند یعنی اگر فرهنگ دینی مسلط شود، چه خودش قدرت سیاسی را در دست داشته باشد و چه خواهان قدرت سیاسی باشد به‌گونه‌ای که به هیچ فردی که متفاوت با او هستند اجازه بروز ندهد زمینه بروز دورویی مهیا خواهد شد. یعنی افراد در درون خودشان به‌گونه‌ای و در بیرونشان به‌گونه‌ای دیگر خواهند بود. اگر جوهر دینداری را اخلاص، معنویت و ایمان بدانیم این امور با دورویی و نفاق به‌هیچ وجه سازگار نیستند. ایمان دینی یعنی اعتقاد وجدانی انسان به خداوند. این اعتقاد باید در عمل هم خودش را بروز دهد. اخلاص درست مقابل ریا یعنی عمل ریاکارانه است. عمل ریاکارانه باطل است. عمل مخالفانه عمل صحیح و پذیرفته‌ای است که اساساً با دورویی ناسازگار است پس اگر در جامعه‌ای شرایطی ایجاد شد و پدیده نفاق و دورویی ظهور و بسط یافت، نشانه انحراف به عیان آشکار شده است.

آزادی، درمان عارضه دورویی

در صدر اسلام پیامبر جامعه را درنهایت آزادی اداره می‌کرد، اما افرادی بودند که در ظاهر کسی بودند و در باطن کسی دیگر. آنها منافق بودند، منافقان بیماران یک جامعه

سالم به‌شمار می‌آمدند. در طول تاریخ جوامعی پیدا شده‌اند که به‌ظاهر جلوه دین داشتند اما در باطن دیندار نبودند. در این جوامع می‌بینیم به‌ظاهر چیزی تبلیغ می‌شود و در تمام تبلیغات رسمی فراوان از دین مطلبی گفته می‌شود، اما هر کسی که مخالفتی بکند به نام دین با او برخورد می‌کنند. دینداری اگر با آزادی و اخلاص همراه نباشد به‌سرعت با پدیده‌ای به‌نام دورویی و نفاق درمی‌آمیزد و آسیب می‌بیند. این آسیب بسیار جدی است.

وقتی کودک ببیند که پدرش در خانه چیزی می‌گوید و در بیرون از خانه چیز دیگری می‌گوید؛ و وقتی کودک یا نوجوان یا جوان ببیند که پدرش به او می‌گوید آنچه که در خانه گفته در بیرون خانه ابراز نشود چون مشکلاتی برای او به‌دنبال خواهد داشت؛ و وقتی پدر به فرزندش بگوید اگر در کلاس سؤالی از تو شد آن‌گونه که می‌اندیشی جواب نده، آن‌گونه که می‌خواهند جواب بده؛ این موارد همه دلالت می‌کند که برای بیان آزاد مشکلاتی است.

این‌که ما دورویی را به شکلی نهادینه تبدیل کنیم، به گوهر دین خیانت کرده‌ایم و مشکلات جدی برای جامعه دینی به‌وجود می‌آید. این مسأله صرفاً بُعد فردی نداشته بلکه می‌تواند بُعد اجتماعی هم داشته باشد. اگر این مسأله چنان گسترش یابد که از مسأله فردی به‌صورت نهادینه در جوامع دربیاید در این‌صورت مشکل، شکل جدی جدیدی پیدا خواهد کرد. پدیده دورویی از بین برنده امر دینداری است برای حفظ دینداری باید کوشش کرد پدیده دورویی ریشه‌کن شود، باید کاری کرد تا کسانی که از این شیوه استفاده می‌کنند نتوانند به این شیوه غیردینی ادامه دهند.

واهمه اولیای دین از دورویی

شایسته است به عبارتی از نهج‌البلاغه اشاره کنم. در نهج‌البلاغه امام علی(ع) بحث بسیار جالبی در مورد نفاق مطرح کرده است. ایشان این بحث را در خطبه متقین تذکر داده و درست بعد از این خطبه، خطبه‌ای (خطبه ۱۹۴) را هم در مسأله منافقین درمیان آورده و منافقین را معرفی کرده‌اند: «بندگان خدا شما را به تقوای الهی نصیحت می‌کنم و از منافقین برحذر می‌دارم، اینها هم گمراهند و هم گمراه‌کننده، هم خطاکارند و هم شما را به خطا می‌اندازند. دم‌به‌دم به رنگی درمی‌آیند. هر روز راه تمام‌نشده‌شان را دوباره از سر می‌گیرند. راه‌ها را تمام نکرده، به راه‌های جدیدی می‌پردازند، هر وسیله‌ای را برای

دینداری و دورویی □ ۱۰۵

راهشان انتخاب می‌کنند، در راهی که انتخاب می‌کنند به حلال و حرامش توجهی ندارند. در کمینگاهی منتظر شما نشسته‌اند، یا از هم تعریف می‌کنند و به یکدیگر تعریف و مدح هدیه می‌دهند و یا منتظر پاداش و مدح می‌نشینند، برای هر حقی باطلی را آماده کرده‌اند تا حق بر مردم آشکار نشود. مسائل را به صورت کلاف سردرگمی درمی‌آورند طوری که حق با باطل پنهان شود و هرگز حق آن‌چنان که هست به مردم جلوه نکند.»

یکی از ویژگی‌هایی که امام رویش دست می‌گذارند این است که این‌ها برای هر حقی باطلی را آماده کرده‌اند برای اینکه حرف حق به گوش مردم نرسد چاره‌ای ندارند جز اینکه معادل باطل را در کنار حق نشان بدهند. برای هر امر صحیحی یک امر انحرافی را پیش‌بینی کردند، حرفشان را آن‌چنان که هست درست جلوه نمی‌دهند، مقصود اصلی خودشان را در لابه‌لای سخن‌ها پنهان می‌کنند، این توصیفی بود که در خطبه ۱۹۴ به تفصیل ذکر کردند.

در مجموع کسانی که با دین بازی می‌کنند و از دین ابزار می‌گیرند، فی‌الواقع در باطن چیزی هستند و در ظاهر چیز دیگر. ایشان مصداق همین دورویی‌اند که در ادبیات دینی به شدت مذمت شده است. مراد از نفاق صرفاً این نیست که شخص بخواهد برای رسیدن به یکی از مطامع دنیوی در ظاهر به گونه‌ای باشد و در باطن به گونه‌ی دیگر. هر کسی که بخواهد نقاب دین به چهره بزند اما در باطن مقصد دیگری داشته باشد ذیل این پدیده دورویی قرار می‌گیرد و همه احکامی که در قرآن کریم در زمینه نفاق بیان شده است، مشمول حال او و کسانی که این‌گونه فکر می‌کنند خواهد شد.

امیرالمؤمنین (ع) در آخر نامه ۲۷ نهج‌البلاغه که خطاب به محمدبن ابی‌بکر است و این نامه قبل از نامه مالک اشتر نخعی نوشته شده است می‌فرماید: «پیامبر (ص) به من می‌فرمودند: «من از مؤمن و مشرک بر امتم نمی‌ترسم، چراکه خداوند به مؤمن به واسطه ایمانش نعمت می‌دهد، اما مشرک را قلع و قمعش می‌کند، اما آنچه من می‌ترسم که امت به آن دچار شود این است که فردی در دلش منافق باشد اما زبانش نسبت به بیان مسائل دینی عالم. از چنین فردی می‌ترسم. کسی که به زبان، عالم به معارف دینی است ولی در قلب دوروست. من از چنین فردی واهمه دارم. چنین کسی فعلش منکر است، قولش معروف است.» هر جا که سخنان قشنگ تحویل گرفتیم و عمل نادرست، بدانیم این مصداق دورویی است. خداوند در آیات ۱۰۳ و ۱۰۴ سوره کهف می‌فرماید: «قل هل

نَنْبُتْكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا، الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ
يَحْسِنُونَ صنعا» ای مردم آیا من شما را به کسی که بیش از همه زیانکار در عمل است
آگاه کنم؟ آنها کوششان در زندگی دنیا گمراهی است و می‌پندارند بهترین کارها را
انجام می‌دهند (اما کار کاملاً ناپسند و نادرستی را مرتکب می‌شوند)». در آیات ۲۰۳ و
۲۰۴ سوره بقره نیز به نحوی دیگر به این مفهوم اشاره شده است. نفاق و دورویی مشکلی
است که جوامع گذشته ما نیز با آن به شدت روبرو بوده‌اند.

من به زمان حافظ برمی‌گردم. یکی از کسانی که بیش از همه از این پدیده دورویی
ناله کرده است حافظ شیرازی است. وقتی پدیده محتسب را مطرح می‌کند، وقتی به
واعظ شهر حمله می‌کند و به عالمان ریافروش می‌تازد، فی‌الواقع به یک مسأله بسیار
مهم ریشه‌دار در فرهنگ و تمدن ما اشاره می‌کند. محتسب در شعر حافظ کسی است
که مأمور اجرای احکام دین است و می‌خواهد دین ظاهری را به زور به مردم قالب کند.
کسی که این ویژگی را دارد بسیار مورد مذمت حافظ قرار گرفته است. حافظ همواره به
افرادی تاخته است که در ظاهر به‌گونه‌ای هستند و در باطن به‌گونه‌ای دیگر. یکی از
مواردی که ما می‌توانیم به آن مراجعه کنیم همان پدیدهٔ وعظ و سالوس و ریا در شعر
حافظ است:

واعظان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

توبه‌فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

گوئیا باور نمی‌دارند روز داوری

کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند

یارب این نودولتان را بر خر خودشان نشان

کاین همه ناز از غلام ترک و استر می‌کنند

در میخانه بیستند خدایا مپسند

که در خانهٔ تزویر و ریا بگشایند

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگو

چو نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

برهمین سیاق است ابیات ذیل در توصیف دورویی و نفاق:

دینداری و دورویی □ ۱۰۷

ترک دنیا به مردم آموزند
خویشتن سیم و غله اندوزند
نمی‌بینم نشاط عیش در کس
نه درمان دلی نه درد دینی
خدا زان خرقة بیزار است صدبار
که صد بت باشد من درآستین

واعظ قزوینی نیز این‌گونه سروده است:

مصحف دین را که هر برگش هزاران دفتر است

کاغذ حل‌وای شیرین‌کاری دنیا مکن

این پاکدلی و برخورد با ریا و تزویر راز ماندگاری حافظ در میان است. حیات دینداری هم در گرو دوری از نفاق و دورویی است و بی‌گمان یکی از مهمترین آفات دینداری در تعالی جامعه دینی، بسط روحیه دورویی و تزویر است. باید کوشید این عارضه و آفت از صحنه اجتماعی، سیاسی و دینی ما رخت بربندد. آنچه ارائه شد مقدمه و پیشگفتاری بر بحث بنیادی «دینداری و دورویی» بود. امید دارم که در مجالس واسع‌تر توفیق پرداختن به جزئیات و تفصیل این بحث مهم نصیب شود.

- سخنرانی در کوی امیرآباد دانشگاه تهران، ماه رمضان ۱۴۲۱، ۱۳۷۹/۹/۲۲؛ روزنامه ایران، ۵ و ۸/۱۱/۱۳۷۹، صفحه ۱۰.

دینداری و پرسشگری*

جامعه امروز ما بیش از هر زمان دیگری به مباحث بنیادین دینی و مسائل اساسی مذهبی نیاز دارد، سؤال‌های جدیدی در اندیشه دینی مطرح شده است، سؤال‌هایی که برای گذشتگان ما کمتر مطرح بوده است کافی است به کتب بزرگان و عالمان دیروز مراجعه کنیم. برای نمونه به آثار مرحوم علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری مراجعه کنیم و ببینیم آیا این پرسش‌هایی که امروز برای ما مطرح است، برای آن عزیزان مطرح بوده یا نه، و آیا برای آنها پاسخی در نظر گرفته‌اند یا نه؟ پرسش‌زمانمند است. هر عصری سؤالات خاص خود را اقتضا دارد. انتظار نیست عالم دیروز به سؤالات امروز پاسخ دهد. مسأله این است که ما باید فرزند زمان خودمان باشیم. باید بسنجیم که آیا می‌توانیم به سؤالات عصر خود پاسخ دهیم یا نه، وگرنه گذشتگان پاسداران خوبی برای حریم دیانت بودند. آیا عالمان زمان ما توان پاسداری، مراقبت، ارتقاء و رشد اندیشه دینی را دارند یا نه؟

یکی از ویژگی‌های اصلی دین‌پژوهی در دو دهه اخیر نگاه نقادانه، تنقیدی و تاحدودی تکیه بر وجهه سلبی در مطالعات دینی بوده است. به عبارت دیگر متفکران ما بیشتر به نقد، پلایش، تنقیح و اصلاح اندیشه دینی اقدام کرده اند، لذا با مطالبه ایجابی و اثباتی در اندیشه دینی در دو دهه اخیر کمتر مواجه بوده‌ایم. یکی از ضعف‌های جدی دین‌پژوهی بعد از انقلاب سهم اندک مباحث ایجابی و اثباتی است. فراوان گفته‌اند و شنیده‌ایم که در دینداری چه مواردی نباید باشد، از دین چه انتظاراتی نباید داشت، چه بارهایی را نباید به دوش دین نهاد با چه زبانی نباید از دین پرسید، اما کمتر شنیده‌ایم و کمتر بحث کرده‌ایم که دین در مباحث جدید چه می‌گوید؟ از دین چه انتظاراتی باید داشت؟ جزئیات و لوازم دین چیست؟ و دینداری چه اقتضاهایی دارد؟

جای آن دارد که اینگونه مباحث در دانشکده‌های الهیات و رشته‌های فلسفه و به‌طور کلی دانشکده‌های علوم انسانی ما مورد عنایت جدی‌تر قرار بگیرد. این نیاز ایجابی و اثباتی به‌شدت احساس می‌شود. «دینداری و پرسشگری» مقدمه‌ای است بر این نیاز و زاویه پیش‌گفته از دین‌پژوهی. می‌خواهم در بحث امروز پرسش‌هایی را مطرح کنم، به برخی از آنها پاسخ دهم و پاسخ برخی دیگر را به ذهن جوّال مخاطبان جوانم بسپارم، تا همگان به این پرسش‌ها بیندیشیم. به این امید که فتح بابی باشد برای پاسخگویی و ارتقاء اندیشه دینی در سطح جامعه.

۱. پرسش‌هایی درباب دینداری و پرسشگری

بحث را با پرسش آغاز می‌کنم. پرسش‌ها به بحث جهت می‌دهد. یک بحث منضبط، پاسخگویی به پرسش‌هایی مشخص است. پرسش‌هایی طبقه‌بندی شده از اصلی به فرعی، پرسش‌هایی که در زمینه پرسشگری می‌توان مطرح کرد عبارتند از: آیا دینداری پرسشگری را برمی‌تابد؟ آیا جامعه دینی به شهروندان خود اجازه پرسیدن و سؤال کردن را می‌دهد؟ این سؤال از این جهت طرح می‌شود که حداقل این توهّم جدی است که اگر جامعه‌ای دینی نباشد، پرسش کردن و سؤال کردن راحت‌تر و کم‌هزینه‌تر است. آیا در محیط‌های مذهبی امکان سؤال بیشتر است یا محیط‌های غیرمذهبی؟ آیا هرچه دیندارتر شدیم بیشتر می‌پرسیم یا تسلیم‌تر، مطیع‌تر و قانع‌تر می‌شویم و در نتیجه کمتر می‌پرسیم؟

اگر به این نتیجه رسیدیم که دینداری با پرسشگری نسبت معکوس دارد، اجازه دهید که بگوییم بدا به حال یک‌چنین دینداری! آیا تسلیم و اسلام و دینداری به این معناست که از مسائل دینی، از خدا، از پیامبر، از امام، از عالمان دین، از کارگزاران جامعه دینی و... نپرسیم؟ این سؤال، سؤال مهمی است. از حیث دیگر آیا به‌لحاظ دینی برای پرسش خط قرمزی وجود دارد؟ آیا اموری هست که دینداران نباید از آنها بپرسند، و ندانسته و نپرسیده بپذیرند و باور کنند و عمل نمایند؟ این نپرسیدنی‌ها چیست؟ و چه کسی تعیین می‌کند؟ آیا امور ثابتی است و از جانب دین به ما توصیه شده که چیزهایی را نپرسیم و انتظار جواب نداشته باشیم؟ آیا اگر چنین است در حوزه اعتقادات است و اخلاقیات یا در حوزه احکام است؟ آیا اگر در حوزه احکام است فقط در حوزه عبادیات و تعبدیات است یا همه حوزه‌های احکام را چه معاملات و چه عبادات شامل می‌شود؟

به‌طور کلی آیا امری داریم که «لایسئل» باشد و نتوانیم از آن بپرسیم؟ آیا جایی داریم که سؤال کردن حرام باشد و شرعاً حق پرسیدن نداشته باشیم؟ اگر در قرآن کریم به آیاتی برمی‌خوریم که احیاناً ما را از سؤال کردن در بعضی از امور نهی کرده‌اند، از قبیل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ» (مائده/۱۰۱) مراد از این آیه و آیات مشابهش چیست؟ «از چیزهایی سؤال نکنید که اگر برای شما آشکار گردد شما را ناخوش می‌آید». آیا از آیه نهی شرعی بدست می‌آید که ما از بعضی چیزها نباید سؤال کنیم؟ چرا حضرت خضر، حضرت موسی را از پرسش منع کرد و به‌واسطه پرسیدن او را از مصاحبت خود محروم کرد؟

از زاویه دیگر پرسشگری را مورد بحث قرار دهیم: با چه روشی باید بپرسیم؟ روش پرسشگری چیست؟ آیا با هر لحنی می‌توان پرسید؟ یا پرسشگری مطلوب لحن خاص دینی و اخلاقی دارد؟ این لحن اگر هست چیست و چه ضوابطی دارد؟ از چه کسی بپرسیم، آیا از هر کسی می‌توان پرسید؟ دین مسئول‌عنه‌ها را چه کسانی معرفی کرده است؟ به‌ویژه در مورد پرسش‌های دینی آیا اگر از کسانی که وظیفه‌شان پاسخگویی به پرسش‌های دینی است، پرسیدند و قانع نشدند چه باید کرد؟ خداوند از کسانی که وظیفه پاسخگویی به پرسش‌های دینی را دارند چه انتظاری دارد؟

و از همه مهمتر از چه بپرسیم؟ پیامبر(ص) فرموده‌اند: «حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ» (ادب‌الدین والدین/۷۹؛ بحارالانوار، ۱/۲۲۴، حدیث ۱۴) درست پرسیدن نصف دانش است و نیمه دیگرش ظاهراً همان پاسخ درست است. باید بررسی کنیم که آیا ما توان پرسیدن را داریم؟ حتی اگر با عالم بزرگی برخورد کنیم از چه اموری از او خواهیم پرسید؟ بسیاری به این نتیجه می‌رسند که سؤالی برای پرسیدن ندارند. حالا می‌خواهیم بپرسیم که از چه بپرسیم؟ و این محتوای سؤال آیا حد و مرزی دارد یا نه؟ پرسشگری به چه شرایطی نیاز دارد؟ آیا در هر شرایطی می‌توان سؤال کرد؟ اگر جامعه به‌لحاظ فرهنگی جوّ سالم و بهداشتی نداشته باشد، آیا نهال پرسش در اذهان جوانان و مستعدان جامعه خواهد رویید؟ البته می‌توان بخشنامه صادر کرد و دستور داد که بپرسید. اما اگر برای سؤال کردن امنیت کافی نباشد پرسشها در اذهان می‌ماسد و به زبان نمی‌آید. می‌باید جوّی در جامعه ایجاد کنیم که جامعه شجاعت پرسیدن را داشته باشد، زیرا اگر سؤال مطرح نشود به این معنی نیست که سؤال مرده است، بلکه سؤال‌ها از فضای علنی و آشکار به زیرزمین غیرعلنی و پنهان منتقل می‌شود. نجوا می‌شود، گوش‌به‌گوش و دهان به دهان پخش می‌شود و تنها از ظاهر جامعه مخفی می‌شود.

دینداری و پرسشگری □ ۱۱۱

آری سؤال‌ها در اذهان به‌ویژه جوانان جامعه فراوان است، آن هم سؤال‌های بسیار جدی و اندیشه‌سوز یعنی سؤال‌هایی که اگر گوینده از طرح آن نترسد و مطرح شود، می‌بینیم که در کمتر مسأله‌ای است که شبهه‌ای وجود نداشته باشد، و اگر این شبهه‌ها و شک‌ها مطرح نشود به تدریج به عقده تبدیل می‌شود، و آن وقت یک شک ابتدایی و گذرا به شک مستقر تبدیل می‌شود و یک «شاک» ابتدایی در یک مسأله دینی به «شکاک» تبدیل می‌شود. و آن وقت باید ببینیم که شکاکیت با دینداری سازگار است یا خیر؟ پس می‌باید شرایطی ایجاد کنیم که جامعه آزادانه بپرسد، و پرسشگری جرم محسوب نشود و پرسشگر مجازات نشود.

سؤال دیگر اینکه غالباً شنیده‌ایم که دینداری از ما اطاعت محض و بی‌چون و چرا می‌خواهد، اطاعت بی‌چون و چرا یعنی اطاعت بدون سؤال، و می‌باید این مسأله را تحقیق کنیم که آیا دین ما چنین تبعیت و اطاعتی را از دینداران حتی نسبت به اولیاء مطهر خودش خواسته است؟ چه برسد به دیگران و انسان‌های عادی؟ آیا اطاعت بی‌چون و چرا ارزش است یا ضدارزش؟ آیا در جامعه دینی شخصیت‌هایی داریم که غیرقابل سؤال، یا مافوق و فراتر از پرسش باشند؟ آیا در بین شخصیت‌های دینی به‌طور مطلق از خدا و رسول و ائمه و علما و آحاد جامعه چه کسی مقام «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیاء/۲۳) است و نمی‌توان از او پرسید و لازم نیست که او به پرسشگر پاسخ دهد؟ و دیگر اینکه آیا بین مسئولیت و سؤال تناسبی هست یا نه؟ چه کسانی در جامعه دینی و بین دینداران مسئولند؟ آیا اگر کسی مسئول است ممکن است نتوان از او سؤال کرد؟ اینها بخشی از پرسش‌هایی است که ما با آنها مواجه هستیم و ممکن است در این مجال اندک نتوانیم به همه آنها پاسخ دهیم، اما اگر به همین پرسش نخستین که «دینداری با پرسشگری چه نسبتی دارد؟» پاسخ دهیم می‌تواند حلال بسیاری از مشکلات باشد.

۲. اقسام پرسش

اجازه دهید بحث را در ابتدا با معنای پرسش یا اقسام پرسش شروع کنیم: آیا پرسش معنایش واضح است؟ سؤال چه اقسامی دارد یا به زبان ساده‌تر پرسشگر چرا می‌پرسد؟ آیا همواره انگیزه واحدی برای پرسیدن دارد؟ واضح است که نه.

کدامیک از این انگیزه‌ها و اهداف پرسش به لحاظ دینی پذیرفته و مقبول است و کدامیک نهی شده و مردود شمرده شده است. اخلاق دینی هر سؤال را نه از حیث محتوا بلکه از حیث هدف پرسشگر تجویز نمی‌کند. آیا حقوق دینی (فقه) نیز چنین تقسیمی را در پرسش‌های دینی پذیرفته است؟

قبل از پرداختن به محتوای پرسش به این مسئله می‌پردازیم که پرسش چه اقسامی دارد؟ اولین پرسش، پرسش مبتنی بر استفهام حقیقی است، یعنی وقتی که جاهلیم، نمی‌دانیم، نمی‌شناسیم و می‌دانیم که باید بپرسیم، واقعاً می‌خواهیم بدانیم. جهل و استفهام جاهلان عیب نیست، جهل مرکب عیب است. اگر انسان نداند، اما بداند که نداند و بپرسد که بداند، او در طریق فلاح و رستگاری است بنا براین اینکه نمی‌دانیم و می‌پرسیم، اینگونه پرسش از جانب اولیای دین به شدت تشویق شده است. «بپرسیم!» اولیای دین ما دینداران را به پرسیدن آنچه نمی‌دانند تشویق کرده‌اند و برای پرسش‌ها در این زمینه هیچ حد و مرزی قرار نداده‌اند. شما می‌توانید از خدا بپرسید، از آخرت بپرسید، از وحی و نبوت، از قرآن، ملائک و جنّ بپرسید.

به سؤالات قرآن در ادامه اشاره خواهیم کرد و هرگز این نوع سؤال نهی نشده است، البته تبصره‌ای دارد، مثلاً اینکه بپرسم من در چه زمانی می‌میرم؟ اجل من کی فرا می‌رسد؟ آیا این سؤال هم جز سؤال‌های ممدوح دینی است؟ یا جزئیاتی که خداوند انسان را به آنها مکلف نکرده و آدمی را نسبت به آنها آزاد گذاشته، درخواست مشخص کردن آنها نیز صحیح شمرده نشده است از قبیل سؤالات مشهور به سؤالات بنی‌اسرائیلی. همچنین سؤال از زندگی خصوصی اشخاص و به اصطلاح شرعی «تجسس» حرام است چراکه اضرار و آزار دیگران محسوب می‌شود. این سه نوع سؤال مورد نهی واقع شده است. به این استثناها دوباره باز خواهیم گشت.

قسم دوم پرسش مبتنی بر استفهام‌های مجازی است یعنی فرد می‌داند اما از پرسش هدف دیگری دارد. می‌پرسد تا وجدان طرف مقابل را بیدار کند، می‌پرسد تا شنوندگان را از خواب غفلت برخیزاند. پس استفهام‌های مجازی هم داریم که فرد برای دانستن نمی‌پرسد. او بهتر از شنونده مطلب را می‌شناسد و می‌پرسد تا نکته‌ای را اثبات کند، تا مطلبی را در جامعه احیاء کند. سؤال حضرت ابراهیم(ع) از مردم عصر خود دائر بر جویاشدن از بت بزرگ، ناظر به این نوع پرسش است، که جداگانه به آن خواهیم پرداخت. این نوع سؤال نیز مورد تأیید اولیاء دین قرار گرفته است.

قسم سوم سؤال نه استفهام حقیقی است و نه استفهام مجازی، بلکه سؤال‌های تعنّتی و ایذائی است به اصطلاح سؤال‌های بنی‌اسرائیلی یعنی پرسش از مسائلی که هیچ نفعی به حال انسان ندارد و صرفاً برای آزر دادن طرف مقابل است، به قصد رفع جهل از خودشان نمی‌پرسند، قصد بیدار کردن جامعه را هم ندارند صرفاً قصد پیچاندن طرف مقابل را دارند. شهید ثانی در کتاب ارزنده «مُنِيَه الْمُرِيد فِي آدَابِ الْمُفِيدِ وَالْمُسْتَفِيدِ» که از جمله متون آداب تعلیم و تعلم در اسلام است، سؤال را به تفقهی و تعنّتی تقسیم می‌کند. این واژه از حدیث شریفی از نهج‌البلاغه اخذ شده است: «سَلْ تَفَقُّهًا وَ لَا تَسْأَلْ تَعَنُّتًا» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۰) برای دانستن بپرس نه برای آزار و ایذاء.

سؤال تفقهی آن دو قسم اول است، یعنی استفهام‌های حقیقی و مجازی، به‌ویژه قسم اول. سؤال تعنّتی یعنی سؤال ایذایی، سؤال برای آزر دادن و فرار از انجام وظیفه است، نوعی بهانه‌جویی است. اولیاء دین چگونه با این سؤالات برخورد کرده‌اند؟ سؤالاتی که بنی‌اسرائیل از حضرت موسی پرسیدند از این قبیل است: ای موسی از خدایت بپرس که این گاوی که باید ذبح کنیم چگونه گاوی است؟ چه رنگی دارد؟ نر است یا ماده؟ سنش چقدر است؟ «قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ» (بقره/۶۸). اگر از آغاز قصد انجام وظیفه داشتند و دنبال بهانه‌جویی و ایرادگیری و ایذاء رسولشان نبودند، تکلیف موسع بود و ذبح هر گاوی می‌توانست مصداق امتثال امر باشد، اما آنقدر ایراد گرفتند و از جزئیات پرسیدند، که مصداق گاو مورد نظر منحصر به یک مورد شد، و یافتن آن مصداق انحصاری هزینه و مشکلات فراوان برایشان آفرید.

از نوع چهارمی از سؤال نیز می‌توان دم زد: گاهی وقت‌ها هم عنوان «سؤال» در متون دینی و غیردینی به‌کار می‌رود و اصلاً بحث درخواست است، سائل یعنی درخواست‌کننده، یکی از اطلاعات و معانی واژه سائل در عربی فقیر و گداست، و به‌اصطلاح کسی که چیزی ندارد و آن را می‌طلبد، سائل در ادبیات فقهی ما نوعاً به مسکین و فقیر اطلاق می‌شود این معنی از بحث ما بیرون است، یعنی ما امروزه در مورد سائل به معنی درخواست‌کننده سخن نمی‌گوییم از سائل به‌معنای پرسشگر سخن می‌گوییم، به اعتباری سائل را بحث می‌کنیم که از مطلبی نظری می‌پرسد، نه درخواست‌کننده‌ای که می‌خواهد چیزی مادی به دست بیاورد، درخواستی عملی دارد نه نظری این از بحث ما بیرون خواهد بود.

۳. قرآن و پرسشگری

می‌کوشم تا بحث پرسشگری را از دو منبع دینی مطرح کنم، یکی پرسشگری و قرآن، و دیگری پرسشگری و نهج‌البلاغه، یعنی ببینیم خدای تعالی به این‌گونه سؤالاتی که ذکر کردیم چگونه پرداخته است و یکی از بندگان مقرب درگاهش یعنی امام‌علی(ع) به پرسشگری چگونه نگرسته است.

اولین مطلبی را که می‌شود از قرآن در این زمینه مطرح کرد این است که قرآن گزارشگر کدام سؤالات دینی مردم است؟ تفحصی بکنید و ببینید که مردم از پیامبران به گزارش قرآن کریم چه اموری را سؤال کردند؟ این امور راهنمای ما خواهد بود، که نتیجه بگیریم ما از چه اموری می‌توانیم بپرسیم، و آیا این امور حدّ یقفی دارد یا ندارد؟ نزدیک به چهارده عنوان، عناوینی است که به گزارش قرآن مردم عصر پیامبر(ص) از ایشان سؤال کردند و قرآن یک یک اینها را بیان کرده، بعضی از موارد تکرار شده، و بعضی هم فقط یک‌بار در قرآن کریم به کار رفته است. توجه به پرسش‌های قرآنی می‌تواند در بحث دینداری و پرسشگری مفیدباشد:

اول: سؤال از قیامت. بیشترین سؤالاتی که در قرآن کریم مطرح شده بحث از ساعت و قیامت است «يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (قیامت/۶) «يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ» (ذاریات/۱۲) می‌پرسند کی قیامت اتفاق خواهد افتاد؟ هفت آیه این مضمون را مطرح کرده است، یا می‌پرسند «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاءِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ» (نباء/۴-۱). از چه چیزی سؤال می‌کنند؟ تسائل است. از سؤال هم بالاتر است، کثیراً سؤال می‌کنند. مهمترین مساله برای یک دیندار بحث قیامت است. «عَنِ النَّبَاءِ الْعَظِيمِ» یک خبر بسیار بزرگ و یک سؤال بسیار جدی است، و در قرآن از سؤالات جدی بحث شده است. این مضمون «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (اعراف/۱۷۸، نازعات/۴۲). این کشتی کی لنگر می‌اندازد و قیامت کی محقق خواهد شد؟

تکرار یک مطلب در قرآن کنایه از اهمیت آن است. این را به‌عنوان یک اصل قرآنی به‌خاطر داشته باشید. سؤال از قیامت سؤالی معتبر، مهم و همگانی است. اما پرسش از زمان قیامت اگرچه نهی نمی‌شود، اما پاسخ داده نمی‌شود: «يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ» (احزاب/۶۳). از تو درمورد ساعت (قیامت) سؤال می‌کنند، بگو علمش نزد خداست. پس اولین سؤال مردم سؤال از قیامت است. سؤال کردنش بد نیست، اما پاسخش این است که علمش نزد خداست، پیامبر تو خبر نداری و چه می‌دانی کی

قیامت خواهد شد. مشخص نبودن زمان وقوع قیامت از لوازم آزمون دنیوی آدمیان است. لذا قرآن کریم ضمن گزارش سؤال مردم و تأیید این پرسش عمومی، پاسخ آن را به علم الهی موکول می‌کند.

دوم: پرسش از روح. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/۸۵). از تو درمورد روح انسانی سؤال می‌کنند، اما پاسخ قرآن این است: روح امر الهی است، اما ماهیت روح را بیش از این باز نمی‌کند و به علم اندک انسانی اشاره می‌کند. پرسش از روح همانند پرسش از زمان قیامت به علم الهی و امر خداوند ارجاع داده می‌شود، اما خود پرسش نه تنها نهی نمی‌شود، بلکه گزارش می‌شود.

سوم: پرسش از منازل مختلف ماه. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (بقره/۱۸۹). مردم از پیامبر درمورد هلال ماه سؤال می‌کنند ای پیامبر بگو برای شناخت زمان و موقع حج است. برخی امور شرعی از قبیل روزه و حج به منازل مختلف ماه و به بیان دیگر به ماه‌های قمری مرتبط است، از سوی دیگر حرکت ماه یکی از اسباب تقدیر و اندازه‌گیری زمان است. اشاره به فلسفه حرکات ماه که مسأله تقدیر زمان و موسم حج است پاسخ به سؤال از اهله است.

چهارم: پرسش از انفاق. «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ» می‌پرسند از چه انفاق کنیم؟ این موضوع دو بار در قرآن آمده است. یک‌جا می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره/۲۱۹). «از تو می‌پرسند که چه چیزی ببخشند، بگو آنچه افزون بر نیاز است، اینگونه خداوند آیات خود را برایتان روشن می‌سازد، باشد که اندیشه کنید.» در جای دیگر می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره/۲۱۵). «از تو می‌پرسند چه ببخشند، بگو هر مالی که می‌بخشید [خوب است] به پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه‌ماندگان ببخشید و هر خیری که به‌جا می‌آورید خداوند از آن آگاه است.» باینکه سؤال از این است که از چه مالی انفاق کنیم؟ در آیه نخست تنها به انفاق از زیادی مال اکتفا می‌شود و در آیه دوم به جای پاسخ به این سؤال، به سؤال هم‌خانواده آن پاسخ داده می‌شود، یعنی به‌جای از چه انفاق کنیم؟ به سؤال «به که انفاق کنیم؟» پاسخ داده می‌شود. انگار پاسخ پرسش اول از فرط وضوح و بداهت رها می‌شود و تذکر داده می‌شود بهتر است به گونه دوم بپرسید.

پنجم: پرسش از ماه‌های حرام. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» (بقره/۲۱۷). «از تو درباره کارزار در ماه‌های حرام می‌پرسند، بگو کارزار در آن نارواست.» ماه‌های حرم چه ماه‌هایی هستند؟ در چهار ماه آغاز به جنگ جایز نیست. در عصری که جنگ و خونریزی بیداد می‌کند، تعیین ثلث سال به‌عنوان زمان متارکه و منع جنگی قدمی است برای استقرار آرامش و صلح.

ششم: پرسش از شراب و قمار. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره/۲۱۹). «از تو ای پیامبر در مورد شراب و قمار سؤال می‌کنند بگو در آنها گناهی بزرگ و نیز سودهایی برای مردم است، ولی گناه آنها بر سودشان می‌چربد.» پرسش از حکم شرعی باده‌گساری و قماربازی است. قرآن ضمن اشاره به منافع احتمالی این امور از آنجا که ضرر حتمی آنها بیشتر است، حکم به حرمت خمر و قمار می‌دهد. نحوه پاسخگویی قرآن نشان می‌دهد که احکام الهی بدون ضابطه نیست و مبتنی بر مصالح و منافع واقعی انسان‌ها وضع شده است.

هفتم: پرسش از یتیمان. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ» (بقره/۲۲۰). «پیامبر از تو در مورد یتیمان سؤال می‌کنند، بگو پرداختن به اصلاح کار آنان بهتر است و اگر با آنان همزیستی کنید برادران [دینی] آنها هستید و خداوند تبهکار را از درستکار می‌شناسد.» بحث در مورد ذات که نمی‌تواند باشد بحث در مورد حکم است. یعنی حکم یتیمان چیست؟ اگر آنها مالی دارند ما چگونه مال آنها را حفظ کنیم آیا می‌توانیم آنها را داخل خانواده خود کنیم و مالشان را با مال خود مخلوط کنیم یا حق نداریم؟ تذکر امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه را به یاد داشته باشیم: «اللَّهُ اللَّهُ فِي الْيَتَامَى». متوجه باشیم که اگر سفره‌ای پهن می‌کنیم هستند کسانی در جامعه ما که سایه گرم پدر بالا سرشان نیست، اعم از اینکه شهید شده‌اند، یا در سوانح طبیعی پدرشان را ازدست داده‌اند. یکی از نمودهای دینداری که در جامعه سنتی ما رواج داشته، رسیدگی به کار ایتام بوده است. امیدواریم این رسوم خوب گذشتگان خودمان را فراموش نکنیم.

هشتم: پرسش از احکام زنان. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (بقره/۲۲۲). «از تو درباره حیض می‌پرسند، بگو آن مایه رنج است، پس در مدت حیض از زنان کناره بگیر و با آنان نزدیکی نکنید تا پاک شوند.» ممنوعیت عمل زناشویی در زمان عادت، پاسخ الهی به این سؤال بشری است.

نهم: پرسش از امور حلال. «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحِلَّ لَهُمْ قُلْ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ» (مائده/۴). «می‌پرسند چه چیزی برای ما حلال است، بگو که همه امور پاک و پاکیزه را برای شما حلال کردیم». بحث «اصاله الحلیه» که از ضوابط مهم فقهی است و در کنار اصل اصیل «اصاله البرائه» دو عمود از عمودهای خیمه حقوق اجتماعی هستند، مستفاد از این آیه است. پس سؤال از حرام و حلال سؤالی جدی است. این سؤال را باید پرسید، مردم هم پرسیدند، پیامبر هم پاسخ دادند، رابطه‌ای بین تشریعیات و تکوینیات. حلیت یک بحث تشریعی است، اما طیب بودن یک بحث تکوینی است، یعنی اگر چیزی در شریعت مقدسه حرام شده یک نکته تکوینی حتماً داشته است، امور خوب، مطهر و طیب ممکن نیست حرام باشد، حرمت تشریعی گزارشگر خبایث و ناپاکی تکوینی است. دهم: پرسش از اموال عمومی. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» (انفال/۱). «از تو پیامبر در مورد انفال سؤال می‌کنند، بگو انفال مختص خدا و پیامبر اوست». مراد از انفال غنائم جنگی، جنگل‌ها، دشت‌ها، زمین‌های موات و مانند آن است. این اموال عمومی دینی مال چه کسی است؟ در چه اموری باید مصرف شود؟ آیا همه اقسام اموال در جامعه می‌تواند خصوصی باشد؟ اموال بر سه قسم است: اموال دولتی، اموال عمومی غیردولتی و اموال خصوصی. به زبان دیگر اموال امام‌المسلمین، اموال عموم‌المسلمین و اموال آحادالمسلمین. آیا انفال از قسم اول است یا قسم دوم؟ این پرسش جدی در حوزه اقتصاد است.

یازدهم: پرسش از ذوالقرنین. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا» (کهف/۸۳). «از تو پیامبر در مورد ذی‌القرنین (یک شخصیت تاریخی) سؤال می‌کنند بگو هم‌اکنون یادی از او برای شما می‌خوانم». ذی‌القرنین کیست؟ امروز هم بحثش جدی است. آیا ذی‌القرنین پیامبر بوده، آیا همان کوروش هخامنشی است یا اسکندر مقدونی است یا کس دیگری است؟ اطلاعات و توصیفات در قرآن کریم آمده و چند آیه به این مساله اختصاص یافته است.

دوازدهم: پرسش از کوه‌ها. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا» (طه/۱۰۵). «ای پیامبر از تو در مورد کوه‌ها سؤال می‌کنند، بگو پروردگارم آن را پخش و پریشان می‌کند». پراکنده شدن کوهی با این عظمت دلالت بر قدرت مطلقه خدای تعالی دارد. پرسش قبلی از امور تاریخی بود و این پرسش از امور طبیعی است که پاسخی ماوراء طبیعی دریافت می‌کند.

سیزدهم: پرسش از من (خدا). نمونه‌های دوازده‌گانه همگی با سبک و سیاق واحدی بود: «یسئلونک». سؤال مردم از پیامبر، همه «یسألونک» بود. یک مورد هم داریم که به صیغه و شکل جدایی است و از زیباترین آیات قرآن کریم است: «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره/۱۸۶). «چون بندگانم از تو پرسش کنند، [بگو] من نزدیکم، و چون بخواندم دعای دعاکننده را اجابت می‌کنم، پس به فرمان من گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند». سؤالاتی که تا به حال مطرح کردیم، سؤال از جبال بود، سؤال از روح، از ذی‌القرنین، از انفال و از انفاق بود؛ اما این سؤال از همه سؤالها بالاتر است: «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي». چقدر صمیمانه است.

وقتی خدا صمیمیت و قرب را می‌خواهد برساند، ضمیر متکلم وحده را به کار می‌برد. ای پیامبر وقتی از تو در مورد من می‌پرسند، می‌گویند خدا کجاست؟ به آنها بگو من نزدیکم، من پیش شما هستم، من دعای شما را اجابت می‌کنم، هر کسی که دعا بکند مطمئن باشد که من به او پاسخ خواهم داد. این یکی از صمیمانه‌ترین سؤال‌های قرآنی است. «دعا» نوعی پرسشگری است، درخواست انسان نیازمند از خدای بی‌نیاز است، و خداوند این نحوه پرسشگری را شدیداً دوست می‌دارد و فراوان انسان را به این نحو پرسشگری تشویق کرده است. تا پرسش نباشد دعا شکل نمی‌گیرد. دعا پرسش انسان پرسشگر است. از پرسشگری تا پرستشگری و از پرستشگری تا رهایی و کمال.

چهاردهم: پرسش از خالق. قرآن کریم فارغ از گزارش این سیزده سؤال مردم، دسته‌ای سؤال مفروض نیز مطرح کرده است و خود به آنها پاسخ داده است. این سؤالات مفروض از منکران و مخالفان پرسیده شده است: «وَ لَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (عنکبوت/۶۱). «اگر از ایشان بپرسی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است و خورشید و ماه را رام کرده است، گویند خداوند. پس چگونه به بیراهه می‌روند؟» و «اگر از ایشان بپرسی که چه کسی از آسمان باران فرو فرستاد و با آن زمین را پس از پژمردنش زنده کرد، خواهند گفت خداوند، بگو حمد خدا را، ولی اکثرشان تعقل نمی‌کنند» (عنکبوت/۶۳). این سؤالات سؤال از خالق است، سؤال از خداوند است، خالق آسمان و زمین و باران و انسان کیست؟ چهاردهم سؤال قرآنی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

دسته اول. پرسش‌های بنیادین و اعتقادی: پرسش از مبدأ، پرسش از معاد و پرسش

از روح.

دسته دوم. پرسش‌هایی از پدیده‌های طبیعی: پرسش از منازل ماه و پرسش از کوه. دسته سوم. پرسش از احکام شرعی و مسائل فقهی: پرسش از انفاق، ماه‌های حرام، شراب و قمار، یتیمان، احکام زنان، امور حلال و انفال.

دسته چهارم. پرسش از امور تاریخی: پرسش از ذوالقرنین.

اکنون پرسیدنی است: آیا تنها از همین چهارده مورد می‌توان پرسید؟ آیا پرسش‌های مجاز قرآنی منحصر در همین چهارده سؤال است: اعتقادات، احکام، امور طبیعی و تاریخی؟ پاسخ منفی است. یعنی این چهارده مورد یا این چهار دسته، نمونه و الگوی پرسش‌های دینی است، نه اینکه به انحصار پرسش‌های دینی دلالت کند. پرسش دینی توقیفی و تعبدی نیست. این پرسش‌های قرآنی تنها اشاره‌ای به مهمترین پرسش‌های انسانی است، از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ چه هستم؟ چه باید بکنم؟ چه نباید بکنم؟ اما با توجه به ابعاد بیکرانه ذهن و فکر انسانی، پرسش‌های او نیز بی‌کرانه است. قرآن با ذکر این نمونه‌ها تنها به ابعاد مختلف پرسش‌های ممکن تذکر داده و پرسشگری را تشویق کرده است. دیندار قرآنی پرسشگر است، می‌پرسد تا بداند و بیشتر بداند و دانش بیشتر پرسش‌های بیشتری را برمی‌انگیزد.

۴. پرسش‌های ناشایست

بحث پرسشگری و قرآن بدون اشاره به برخی آیات که بعضی پرسش‌ها را نهی کرده‌اند کامل نخواهد بود. در این زمینه به سه دسته از آیات اشاره می‌کنم:

دسته اول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُوا وَ إِن تُسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ؛ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ» (مائده/۱۰۱ و ۱۰۲). «ای مؤمنین، از چیزهایی پرس‌وجو نکنید که چون بر شما آشکار شود، شما را اندوهگین سازد و اگر در زمانی که قرآن بر شما نازل می‌شود، پرس‌وجو کنید، [حکم و تکلیف شاق آن] بر شما آشکار می‌گردد، خداوند از گذشته‌ها گذشته است و خداوند آمرزگار مهربان است. قومی که پیش از شما بودند، نظیر آن [مسأله‌ها] را پرسیدند و سپس به همان سبب کافر شدند.» همچنانکه علامه طباطبایی در المیزان (ج ۶، ص ۱۵۶-۱۵۰) متذکر شده است خداوند از پرسش از اموری که در شرایط عادی از انسان پوشیده و مخفی است نهی کرده است، و اطلاع از اینگونه امور را به ضرر انسان دانسته است، سؤالاتی که کلاً علم آن در اختیار بشر نیست.

از محضر پیامبر می پرسیدند که یا رسول الله به ما بگو کی می میریم؟ به ما بگو عاقبت ما چه صورت خواهد داشت؟ به ما بگو رستگاریم یا نیستیم؟ عزیزان ما تا کی زنده خواهند بود؟ سلطنت و عزت ما تا کی دوام خواهد آورد؟ به اصطلاح سؤال از مغیبات و پرسش از امور غیبی. اطلاع از اینگونه امور با نظام ابتلا و آزمایش دنیوی سازگار نیست. اگر معرفت امور غیبی به مصلحت انسان بود، قطعاً انسان نیز همانند خداوند از آن مطلع می شد، اما حیات انسانی با غفلت و جهل نسبت به اینگونه امور ملازم است. اکنون پرسیدنی است آیا حوزه مسائل دینی اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام مشمول این آیه قرار می گیرد؟ آیا هیچ یک از مسائل دینی مورد این نهی واقع می شود؟ پاسخ منفی است. به اصطلاح مباحث دینی از ذیل این آیه تخصصاً بیرون است. تخصیص هم نمی خواهد. این آیه از مسائلی نهی کرده است که اصلاً پرسیدنی نیستند. اینکه اگر قرار بود من بدانم پایان کارم چه هست اصلاً قضیه ابتلا و آزمایش از بین می رفت. بنابراین من نباید بدانم و این از اموری است که دانستنش برای انسان تجویز نشده، مطلق غیب فقط نزد خداست. بعلاوه از اموری که مشمول نهی این آیه می شود قیود و شرایطی است که در متعلقات احکام شرعی ذکر شده و خداوند از باب تخفیف و تسهیل از تعیین و تقیید آنها گذشت کرده است، این سکوت الهی از باب غفلت نیست، بلکه ارفاقی است که به انسان شده است. سؤال از اینگونه قیود و به اصطلاح تضییق و تنگ کردن حوزه احکام به ضرر انسان است و به آزرده گی خاطر نوع آدمی منجر می شود، لذا خداوند از پرسش از این امور نهی کرده است. به زبان دقیق تر خداوند اموری را به عنوان مباح رها کرده است. به انسان متذکر می شود که دنبال این نباشید که حوزه مباحات را با پرسش های خود محدود کرده به امور الزامی، واجب یا حرام ملحق کنید. اقوام گذشته همانند یهود چنین کردند و با بهانه جویی های خود احکام مضیق را دریافت کردند، آنگاه نتوانستند این احکام دشوار را عمل کنند و کافر شدند، شما چنین نکنید.

امام علی (ع) در نهج البلاغه (حکمت ۱۰۵) به این مهم اشاره کرده است: «إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ الْفَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ حَدَّ لَكُمْ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ نَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَ لَمْ يَدْعَهَا نِسْيَاناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا». «خداوند واجب هایی برعهده شما نهاده است، آنها را ضایع نکنید، و حدودی برایتان نهاده از آن مگذرید، و از چیزهایی شما را بازداشته است، حرمت آنها را نشکنید و چیزهایی را برای شما نگفته است و آنها را از روی فراموشی وانگذارده، پس خود را درباره آن به رنج میفکنید».

دینداری و پرسشگری □ ۱۲۱

پس اینکه خداوند به برخی امور اشاره نکرده و سکوت کرده است، نه اینکه نمی‌دانسته، بلکه مصلحت ندیده که آن را بیان کند. از این امور سؤال نکنید که تکلیف خود را دشوارتر نکنید. سؤال از خصوصیات قصه گاو بنی‌اسرائیل مشمول نهی این آیه می‌شود. ای بنی‌اسرائیل «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» اگر اول عمل می‌کردید و هر گاو می‌کشیدید مصداق امتثال امر محسوب می‌شد. حالا که اینقدر سؤالات نابجا مطرح کردید که در یک گاو در دنیا منحصر شد، که باید چه مال انبوهی را بردارید، تا در اختیار شما قرار بگیرد.

اگر نکته‌ای در احکام فقهی ما از جانب اولیاء دین ساکت گذاشته شده آن نکته منطقه‌الفرغ است، یعنی مؤمنین در آن منطقه و در آن حوزه فارغ‌البالند، لازم نیست که در این موارد خود را مضیق کنید، و دایره‌اختیارات خود را تنگ کنید، به هر حال سؤال از مسائل دینی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هیچیک مشمول نهی این آیه شریفه نمی‌شود. نهی تنها پرسش از امور غیبی که اطلاعش باعث ناخوشی انسان می‌شود و پرسش از متعلقات و قیود احکام مطلق را در برمی‌گیرد، و واضح است که پرسش از مسائل دینی و غیردینی تخصصاً از شمول نهی آیه بیرون است.

دسته دوم آیات، قصه موسی و خضر است. خضر از موسی می‌خواهد که از او درباره کارهایش سؤال نکند. «فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا» (کهف/۷۰). «گفت اگر از من پیروی می‌کنی از هیچ چیز از من سؤال مکن تا آنکه درباره آن با تو سخن بگویم.» اما موسی طاقت نیاورد و پرسید: چرا کشتی را سوراخ می‌کنی؟ چرا پسر بچه را می‌کشی؟ خضر به او متذکر می‌شود که با تو شرط کرده بودم که صبر کنی و تا توضیح نداده‌ام نپرسی. موسی قول می‌دهد که اگر دوباره پرسید از مصاحبت با خضر محروم شود: «قَالَ إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَدُنِّي عُذْرًا» (کهف/۷۶). «اگر بعد از این درباره چیزی پرس‌وجو کردم، با من همراهی مکن، و دیگر [در ترکم] معذور خواهی بود.» پس از آن موسی و خضر به قریه‌ای وارد می‌شوند اهالی قریه از پذیرایی آنان سرباز می‌زنند، خضر به برپاداشتن و بازسازی دیواری از آن قریه اقدام می‌کند که در حال فروریختن است. موسی می‌پرسد مهمانمان نکردند، دیوارشان می‌سازی؟ حداقل کاش برای این کار مزدی می‌گرفتی. خضر اعلام می‌کند: «هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ» (کهف/۷۸). «اینک لحظه جدایی من و تو فرارسیده است.» حالا بنشین تا راز کارهایم را برایت بگویم و به پرسش‌هایت پاسخ دهم.

اکنون سؤال این است آیا می‌توان از روش حضرت خضر قاعده‌ای کلی مبنی بر ممنوعیت پرسش را استخراج کرد و تعمیم داد؟ به نظر می‌رسد فارغ از ظرائف این حکایت قرآنی، کار موسی کاری انسانی بود، او می‌باید می‌پرسید و پرسید، شیوه خضر شیوه‌ای فرانسائی بود، لذا هیچ‌کس حق ندارد با علم به اینکه فردی در آینده کافر و طاعی می‌شود او را بکشد و قصاص قبل از جنایت بنماید. افعال خضر برای انسان عادی و متوسط قابل اقتدا نیست، هکذا دستورنپرسیدن او، برعکس روش و منش موسی کاملاً انسانی است، موسی پرسشگر است و همو است که به هدایت خلائق مأمور می‌شود و به پیامبری مبعوث می‌گردد. لذا از این دسته آیات هیچ معنی و هیچ حدی برای پرسشگری انسانی به دست نمی‌آید.

دسته سوم آیات، نهی تجسس از احوال شخصیّه افراد است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا» (حجرات/۱۲). «ای مؤمنین از بسیاری گمان‌ها پرهیز کنید، چراکه بعضی از گمان‌ها گناه است، [در کار دیگران] تجسس نکنید و از یکدیگر غیبت نکنید». تجسس جستجوکردن و پرس‌وجو نمودن و پرسیدن است، پرسش از امور خصوصی و احوال شخصی، قرآن کریم این گونه پرسیدن‌ها را نهی کرده است. این نهی دینی کاملاً با ارزش‌های معقول انسانی سازگار است. سپهر زندگی خصوصی افراد به خود آنها مربوط است و اطلاع از این امور بدون اذن و رضایت آنها جداً ممنوع است. اینگونه پرسیدن‌ها ورود در زندگی خصوصی و از مصادیق بارز إضرار به غیر است. واضح است که مباحث دینی و سیاسی و اجتماعی از شمول نهی این آیه بیرون است.

در نتیجه این سه دسته از آیات خط قرمزی را در پرسشگری در مباحث دینی به دست نمی‌دهد. واضح است که از امور غیبی، یا قیود رهاشده تکالیف مطلق، یا زندگی خصوصی افراد نباید پرسید، اما پرسش در جمیع مسائل دینی و مباحث عمومی سیاسی و اجتماعی آزاد است و هیچ نهی شرعی در این زمینه نداریم.

۵. پرسشگری و بت‌شکنی

قرآن کریم دو نفر را به‌عنوان اُسوه معرفی کرده است: یکی وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت(ص) است و یکی هم حضرت ابراهیم خلیل‌الرحمان(ع). «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ» (ممتحنه/۴). «برای شما در ابراهیم و همراهان او

دینداری و پرسشگری □ ۱۲۳

سرمشقی نیکو است». حال ببینیم حضرت ابراهیم چه شیوه پرسشگری را در آیاتی که تلاوت خواهیم کرد مطرح کرده است. به پرسش‌های حقیقی و تفقهی و پرسش‌های ایدایی و تعنتی قبلاً اشاره کردیم. یک نوع سوّمی از پرسش هم هست و آن پرسش‌هایی که برای بیدار کردن جامعه صورت می‌گیرد.

حضرت ابراهیم وقتی می‌بیند مردم با حجت و برهان به صراط مستقیم هدایت نمی‌شوند، تصمیم می‌گیرد وجدان‌های خفته آنها را به شیوه‌ای دیگر بیدار کند. قسم می‌خورد که «تَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ» (انبیاء/۵۷). «به‌خدا پس از اینکه بروی برتافتید فکری به حال بت‌هایتان خواهیم کرد». بعد بت‌ها را می‌شکند و وقتی بت‌ها را می‌شکند تبر را به دوش بت بزرگ می‌گذارد. وقتی که صبح مردم این صحنه را می‌بینند، می‌پرسند که چه کسی اینها را شکسته است؟ «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ» (انبیاء/۶۲). «ای ابراهیم تو بودی که با بت‌های ما چنین کردی؟» ابراهیم بت‌ها را شکسته اما اینجا پاسخی می‌دهد که درسی بسیار جدی برای مردم است. «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (انبیاء/۶۳). «گفت: نه، بلکه همین بزرگترشان چنین کاری کرده است، اگر سخن می‌گویند از آنها بپرسید».

شاهد مثال ما اینجا است: بپرسید، سؤال کنید. ابراهیم می‌خواهد قوم زمان خودش را با سؤال بیدار کند. بت‌شکنی ابراهیم دو مرحله دارد: مرحله اول، بت‌شکنی فیزیکی و خارجی است. تبر برداشت و اصنام را شکست. به قول قرآن پاره‌پاره‌شان کرد: «فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا» (انبیاء/۵۸). مرحله دوم بت‌شکنی ابراهیم بت‌شکنی ذهنی است. باید بت‌های ذهن بت‌پرستان شکسته شود، کافی نیست که بت خارجی شکسته شود، بلکه باید بت‌شکنی ذهنی کنیم. این بت‌شکنی کی صورت خواهد گرفت؟ با پرسیدن یا سؤال کردن. سؤال همچون تبر می‌ماند.

ابراهیم دو وسیله برای بت‌شکنی ارائه می‌کند یکی تبر در بت‌شکنی فیزیکی و یکی سؤال در بت‌شکنی ذهنی؛ و قرآن هر دو را گزارش می‌دهد: «فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» از خودشان سؤال کنید اگر سخن می‌گویند. «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» (انبیاء/۶۴). «به خود آمدند و گفتند شما خود ستم‌گرید». کاری که ابراهیم می‌خواست بکند، به فکر انداختن مردم بود، آنان به وجدان خودشان برگشتند: «ثُمَّ نَكَسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ» (انبیاء/۶۵). «با گردن‌های کج و خم شده برگشتند و گفتند تو که میدانی اینها سخن نمی‌گویند». چرا ما را آزار می‌کنی؟

راستی چیزی که نمی‌تواند سخن بگوید چه‌طور ممکن است برای شما نفع و ضرری داشته باشد؟ «أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا تَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَ لَا يَضُرُّكُمْ» (انبیاء/۶۶). «دارید چیزی را عبادت می‌کنید که نه نفعی برای شما دارد و نه ضرری.» خجالت بکشید! چنین چیزی که جای پرستیدن ندارد.

ابراهیم بت ذهنی را شکست، وجدان جامعه غافل و خواب بود، و ابراهیم نهیب زد و آن را بیدار کرد. ابراهیم وقتی گفت «فَاسْأَلُوهُمْ»، به گونه‌ای نبود که استفهامش حقیقی باشد، بلکه پاسخ را بهتر از همه می‌دانست، اما می‌خواست جامعه را بیدار کند. بنابراین یکی از ویژگی‌های احیاگران، پرسشگری برای بیدار کردن است، ایجاد سؤال در ذهن جامعه تا جامعه برخیزد. ایجاد پرسش در ذهن‌های خفته نه تنها ضدارزش نیست بلکه توسط قرآن تشویق شده است. ابراهیم خلیل نتیجه می‌گیرد «أَفَ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء/۶۷). «آفت بر شما و آنچه می‌پرستید آیا شما تعقل نمی‌کنید؟» پس پرسش می‌کنیم تا بیندیشیم.

سؤال برای ایجاد اندیشه است. تا سؤال نباشد اندیشه به حرکت نمی‌افتد. جامعه بی‌سؤال مرداب راکد است. در مرداب راکد انتظار صید مروارید نداشته باشید. در تاریخ اسلام و ایران دو تاسه قرن است که ما به‌لحاظ علمی بیشترین پیشرفت را داشته‌ایم. هرگز هم تکرار نشده است. این حدود قرن سوم تا پنجم هجری است و به آن «دوران طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی» می‌گویند. چه ویژگی در آن سال‌ها بوده؟ آن سال‌ها زمانی است که ما ابوعلی سینا داریم، ابوریحان داریم، محمدبن زکریای رازی داریم، شیخ الطائفه طوسی داریم، شیخ مفید داریم، سید مرتضی داریم، جابر بن حیان داریم، سیبویه داریم، در همه رشته‌ها از ادبیات گرفته تا تفسیر و فقه و کلام و حدیث تا فلسفه. یک دفعه هم مثل اینکه خاک مرگ روی جامعه ریخته‌اند، با یک سیر کاملاً نزولی مواجه می‌شویم. دو قرن هست که ما با ترافیک علما مواجه هستیم و بعد باید چراغ برداریم و دنبال عالم بگردیم. چه اتفاقی در جامعه اسلامی افتاد که در همه رشته‌ها اعم از نقلی، عقلی و تجربی در همه اینها ما شاخص‌ترین علما را داشتیم؟

آن زمان وقتی حالات شیخ مفید را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که شیخ مفید در بغدادی زندگی می‌کند که شبیه بیروت امروزی است ارباب نخله‌های مختلف و ادیان متفاوت همه با هم آزادانه گفت‌وگو می‌کنند. در آن سال‌ها کسی به جرم سؤال مرتد اعلام نمی‌شد. سؤال کردن آزاد بود، دقیق‌ترین سؤالات و بی‌رحمانه‌ترین پرسش‌ها مطرح

بوده، سؤال در مورد نبوت، سؤال در مورد امامت. قوی‌ترین کتاب‌های کلامی ما متعلق به آن زمان است. کلام ما در آن زمان تکوین پیدا کرده است. شیخ مفید با تمام ارباب ادیان مختلف بحث می‌کرده و به سؤالات آنها پاسخ می‌داده است. کتاب اعلام النبوة گزارش مناظره دو همشهری است ابوحاتم رازی و محمدبن زکریای رازی. بحث در مورد نبوت است و محمدبن زکریای رازی در مورد نبوت شک دارد. جالب است که در رساله‌هایی که در این زمان‌ها منتشر شده ما رساله‌هایی علیه نبوت و امامت می‌بینیم. عالمان عصر به این رساله‌ها به شکل فنی و علمی پاسخ داده‌اند و خود کندی چندین رساله در ردّ کسانی که علیه نبوت و امامت رساله نوشتند، به رشته تحریر درآورده است، یعنی زمانی بود که شخص می‌نوشت و جواب‌های منطقی می‌گرفت.

با دو راه می‌شود با سؤال‌ها برخورد کرد و مواجه شد یکی اینکه به شیوه علمای سلف ما که وقتی مسأله‌ای مطرح می‌شد، عالم دیگر عالمانه و محققانه پاسخ دهد و لازمه این شیوه، جامعه آزاد و امن است. واضح است که پرسش‌های بی‌ارزش و سست آبروی پرسشگر را می‌برد. در جامعه دانشوران می‌باید با قاعده و ضابطه پرسید. راه دوم هم اینکه بلافاصله تا کسی سؤال کرد، او را سرکوب کنیم، به او انگ بزنیم و به زندانش بیفکنیم تا دیگر جرات سؤال نکند. ببینیم با ابراهیم چگونه برخورد می‌شو: «قَالُوا حَرْقُوهُ وَ انصُرُوا آلِهَتِكُمْ اَنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (انبیاء/۶۸). «بسوزانیدش و اگر می‌توانید خدایانتان را یاری کنید». منجنیق آوردند و ابراهیم را در آتش انداختند. ابراهیم چه کرده بود که مستحق زنده زنده در آتش سوختن شده بود؟ ابراهیم دو بت‌شکنی کرد، به لحاظ فیزیکی بت‌ها را شکست و به لحاظ ذهنی سؤال در جامعه ایجاد کرد.

راه مواجهه مستکبران به گزارش قرآن کریم این است که سؤال را سرکوب می‌کنند. پرسشگر را به آتش می‌افکنند و راه مواجهه دینی که علمای سلف ما نشان دادند این است که سؤال مطرح می‌کردند و پاسخ می‌دادند. قوی‌ترین سؤالات و اشکالات و انتقادات متعلق به شیخ مفید است در نقد استادش شیخ صدوق. هر دو از اعظم علمای ما هستند رساله تصحیح الاعتقاد شیخ مفید را بردارید شیخ مفید صد سؤال و اشکال به استادش گرفته است. دو کتاب هم آزادانه منتشر شده هم‌شان شیخ صدوق به‌جای خود باقی‌مانده به‌عنوان یک محدث بزرگوار اخباری، و هم‌شان شیخ مفید به‌عنوان یک متکلم عقلانی جامع و تمام عیار.

جامعه امروز ما به امثال شیخ مفید نیاز دارد. ما برای ارتقای سطح اندیشه دینی به شرایطی شبیه شرایط جامعه شیخ مفید احتیاج داریم. دوران شیخ مفید عصر آزادی فرهنگی بدون هیچ مرز و مانعی برای پرسشگری بود. برای ارتقای فرهنگی جامعه چاره‌ای جز ایجاد جامعه باز نداریم. جامعه باز و رشید پرسشگر است. نگران پرسش‌ها نباشید. دهان‌ها را نبندید، افکار را سرکوب نکنید، خود را مهتای جواب کنید. سؤال‌ها جواب می‌طلبند. جاهلان و بی‌سوادان به‌جای پاسخگویی، سؤال کردن را محکوم می‌کنند و پرسشگر را به بند می‌کشند. اما با بند و زندان پرسش نمی‌میرد.

شهید مطهری استاد فقید همین دانشکده ذکر می‌کند «من هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی‌کنند و مقاله بنویسند متأثر که نمی‌شوم هیچ، از یک نظر خوشحال هم می‌شوم چون می‌دانم پیدایش اینها سبب می‌شود که چهره اسلام بیشتر نمایان شود. وجود افراد شکاک و افرادی که علیه دین سخنرانی می‌کنند، وقتی خطرناک است که حامیان دین آن قدر سرد و بی‌روح باشند که در مقام جواب برنیایند یعنی عکس‌العمل نشان ندهند.» (پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۳۴). با مباحث فکری و علمی و به اصطلاح امور مستحدثه فنی دو گونه می‌توان برخورد کرد یکی بگوییم منتشر نشود، گفته نشود، سؤال نشود تا جامعه محفوظ بماند. آیا در زمان ما با این شرایط و گسترش ارتباطات چنین کاری ممکن است یا نه؟ راه دوم اینکه جامعه علمی را تقویت کنیم تا بتواند به این سؤالات و شبهات پاسخ بگوید.

مرحوم آیت‌الله خمینی (ره) تذکر می‌دادند: «حوزه‌ها باید نبض تفکر حال و آینده جامعه را به‌دست داشته باشند» (صحیفه نور، ج ۲۱). کدام عالم می‌تواند نبض تفکر حال و آینده را در دست داشته باشد؟ و آیا امروز علمای دین ما نبض تفکر حال به دستشان است، (از نبض تفکر آینده هم صرف‌نظر می‌کنیم!) یا به‌دست دیگران است؟ می‌توان زمام سیاسی جامعه را در دست داشت، اما نبض تفکر را در دست نداشت. سیطره بر قوای قهریه و توپ و تانک یک مسأله است، و حاکمیت بر وجدان بیدار جامعه و به‌دست داشتن نبض تفکر علمی مسأله دیگر. برخی پنداشته‌اند به‌دست گرفتن حاکمیت و با زیر امر داشتن قوای قهریه، مرجع فکری و علمی و دینی جامعه نیز خواهند بود. وجدان دینی و حوزه علمی و مسائل فنی را نمی‌توان با امر حکومتی و بخشنامه دولتی اداره کرد. قلمرو دین و علم تابع منطق خاص خود است و از ولایت ارباب قدرت بیرون است.

ایجاد قدرت علمی با رواج پرسشگری و تقویت روح علمی و ازدیاد توان پاسخگویی تحصیل می‌شود. با زور و تهدید و سرکوب نمی‌توان جلوی موج روزافزون پرسش‌ها را گرفت. هرچه پرسش قوی‌تر باشد پاسخ قوی‌تری می‌طلبد. مرحوم علامه طباطبایی نقل می‌کردند وقتی آقای مطهری در کلاس من حاضر بود من از وجد انگار به رقص می‌آمدم، که چنین شنونده‌ای دارم که تیز می‌پرسد و خوب می‌فهمد و درس را هدر نمی‌دهد. مستمع صاحب سخن را بر سر ذوق آورد. اگر پرسش درست در جامعه مطرح شود خود به خود باعث رشد و تقویت نهادهای علمی هم خواهد شد. ابراهیم‌وار بپرسیم و با پرسش‌های ابراهیمی خود وجدان جامعه را بیدار کنیم. بکوشیم تا می‌توانیم از شیوه‌های مواجهه نمرودی با پرسش‌های ابراهیمی پرهیز کنیم. نمرودیان ابراهیمیان پرسشگر را در آتش می‌سوزانند و سرکوب می‌کنند. اما پرسش با این شیوه‌ها نمی‌میرد. پرسش پاسخ می‌خواهد.

۶. شخصیت‌های مافوق سؤال

آیا آدمیانی سراغ داریم که نتوان از آنها سؤال کرد و به اصطلاح مافوق سؤال باشند، غیرمسئول باشند، مقامی مقدس و عالی که بالاتر از مستوای افراد عادی قرار داشته باشند؟ کسانی که تنها باید اطاعتشان کرد، نه اینکه از آنها پرسید. قرآن کریم به این نکته پرداخته است: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء/۲۳). «از او از آنچه انجام می‌دهد پرسیده نمی‌شود حال آنکه ایشان پرسیده می‌شوند». این نکته را قرآن می‌آموزد که مقام غیرقابل سؤال فقط مقام ربوبی است، حتی از پیامبر هم می‌توان سؤال کرد، کما اینکه مردم پرسیدند.

پیامبر تا لب به سخن می‌گشود می‌پرسیدند اینکه می‌فرمایی وحی است یا سخن خودت است؟ اگر پیامبر می‌فرمود وحی است، مردم می‌گفتند: سمعاً و طاعتاً، و اگر می‌فرمود سخن خودم است، بحث و قیل و قال و مشورت شروع می‌شد. این همان حوزه‌ای بود که پیامبر به دستور خدا «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران/۱۵۹) موظف بود با مردم زمان خودش مشورت کند. پس مقام «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» مافوق مافوق سؤال، مقام غیرمسئول تنها مقام ربوبی است و به لحاظ دینی هیچ دومی هم ندارد. حتی از پیامبر هم می‌توان سؤال کرد، از ائمه هم می‌توان سؤال کرد، و پرسیده‌اند.

در بین پیروان ائمه (ع) بالاترین صحابی زُرارَه بن اَعین است. یک خانواده داریم ابن‌اعین‌ها، اینها بیشترین پرسش‌ها را از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) کرده‌اند. اگر شما به مجموعه روایاتی که جناب زرارَه نقل کرده مراجعه کنید می‌بینید که در بیشتر مسائل از ائمه به‌ویژه از امام صادق (ع) سؤال کرده، بحث کرده احتجاج کرده و از جانب ائمه نیز اینگونه پرسش‌ها همواره با تشویق مواجه شده‌است. از بسیاری پرسش‌های زرارَه قواعد و ابواب فقهی گشوده شده است به نحوی که اگر نمی‌پرسید، قطعاً ما از بسیاری از معارف اهل بیت (ع) دستمان کوتاه بود. بنابراین به‌لحاظ دینی هیچ انسانی مافوق سؤال نیست، تمامی مقامات دینی اعم از عالمان، فقیهان، متکلمان، مراجع و رهبرانی دینی همگی مقام مسئول و قابل پرسش هستند و حق ندارند از زیر بار پرسش و پاسخ بگریزند.

۷. امام علی (ع) و پرسشگری

از نهج‌البلاغه و غررالحکم و دررالکلم نکاتی را در ارتباط با پرسشگری می‌توان استفاده کرد که بسیار آموزنده است. کسی می‌تواند در مسیر علوی حرکت کند که با تعالیم امیرالمؤمنین (ع) آشنا باشد. اولین مطلب را از نهج‌البلاغه نقل می‌کنم: «لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَ يَسْتَفْهِمُهُ». «همه یاران پیامبر (ص) چنان نبودند که از او چیزی بپرسند و دانستن معنی آن را بخواهند»، سؤال کنند و اگر هم می‌پرسند بفهمند یعنی اقلی بودند که سؤال می‌کردند و از میان اقل پرسشگرها اقلی بودند که به‌دنبال فهم بودند، یا به بیان دقیق‌تر اندکی بودند که می‌پرسیدند ولی فهمیدند. «حَتَّىٰ إِنْ كَانُوا لَيُجِبُونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِيءُ فَيَسْأَلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّىٰ يَسْمَعُوا». «تا آنجا که دوست داشتند عربی بیابانی که از راه رسیده، از او چیزی بپرسد و آنان بشنوند». خودشان جرأت و توان سؤال نداشتند. «وَ كَانَ لَا يَمُرُّ بِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ وَ حَفِظْتُهُ» (نهج‌البلاغه، آخر خطبه ۲۱۰) «و از این‌گونه چیزی بر من نگذشت جز آنکه معنی آنرا از او پرسیدم و به خاطر سپردم». اما من که علی باشم هرگاه که پیامبر بر من می‌گذشت یعنی نسیم رحمت نبوی بر من می‌گذشت از او سؤال می‌کردم و سؤالاتم را هم حفظ می‌کردم.

یکی از صفات علی بن ابیطالب به نص روایات ما «سئوول» بودن است، سئوول صیغه مبالغه از سؤال است، بسیار پرسشگر، علی (ع) بسیار می‌پرسید. این مطلب را از علامه طباطبایی نقل می‌کنم می‌فرمود اگر سؤالات علی (ع) را در یک کفه ترازو بگذاریم و

دینداری و پرسشگری □ ۱۲۹

سؤالات تمامی صحابی دیگر را در کفه دیگر ترازو بگذاریم یک تنه سؤالات علی از سؤالات دیگر صحابی سنگین تر است. نه فقط امام علی بیشتر پرسیده، بلکه دقیق تر نیز پرسیده، لذا نقلهای علی(ع) از پیامبر(ص) هم به لحاظ کمیت و هم از حیث کیفیت چشمگیرتر است. کسی که می‌خواهد باب علم نبی باشد، این باب ویژگی‌اش سئوول بودن است. چراکه به فرموده پیامبر(ص) «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا». به راه علی رفتن با پرسشگری آغاز می‌شود. «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل/۴۳)» از اهل ذکر سؤال کنید اگر نمی‌دانید. اهل ذکر در درجه اول نبی مکرم(ص) و ائمه(ع) هستند و در درجه بعدی علما و متخصصین در هر رشته‌ای اهل ذکر محسوب می‌شوند. پس کسی که می‌خواهد پا جای علی(ع) بگذارد و پیرو امیرالمؤمنین و شیعه علی(ع) باشد یکی از ویژگی‌هایش پرسشگری است. علی خود بسیار می‌پرسید و این سؤالاتش برای ما راهگشا بوده است.

امام علی(ع) در نهج‌البلاغه وقتی می‌خواهد زمان نامطلوب و عصر بدی و پلشتی را تصویر کند آن را به زمانه خالی از سؤال و عصر فاقد پرسش تصویر می‌کند. این دو تعبیر را از خود نهج‌البلاغه در نظر بگیرید. یک جا می‌فرماید که «سَأَلَهُمْ مُتَعَنِّتٌ وَ مُجِيبُهُمْ مُتَكَلِّفٌ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۴۳) پرسنده‌شان مردم‌آزار و پاسخ‌دهنده‌شان به تکلف در گفتار گرفتار. در چنین زمانی سائل تعنتی و ایذایی سؤال می‌کند نه برای فهمیدن (استفهام‌های حقیقی) و نه برای بیدار کردن جامعه، بلکه برای آزار می‌پرسند، و در اینجا کسی که پاسخ می‌دهد با تکلف پاسخ می‌دهد یعنی جواب درست نمی‌دهد، اگر به سؤالات جامعه جواب درست داده نشود کم‌کم مردم از عالمش برمی‌گردند و به سراغ دیگران می‌روند. در جای دیگری می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصَبْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ كَنُودٍ يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزِدُّ الظَّالِمُ فِيهِ عُنُودًا لَاتَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَانَسَلُ عَمَّا جَهَلْنَا» (خطبه ۳۲، نهج‌البلاغه)

مردم ما در روزگاری به سر می‌بریم ستیزنده و ستمکار و زمانه‌ای ناسپاس، نیکوکار در آن بدکار به‌شمار می‌آید و ستمکار در آن سرکشی می‌افزاید از آنچه دانستیم سود نمی‌بریم و آنچه را نمی‌دانیم نمی‌پرسیم. این شاهد مثال بحث ما است. در این عصر علممان بی‌برکت است، مثل کاسب که مالش را به جریان می‌اندازد، ولی برکت از دامنش رفته است. ممکن است علم برخی عالمان، بعضی حوزه‌ها و برخی دانشگاه‌ها

بی برکت بشود. چنین زمانی، زمان ادبار است. لذا حضرت می فرماید: «لَا تَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا نَسْتَلُّ عَمَّا جَهِلْنَا» از آنچه می دانیم سود نمی بریم و از آنچه نمی دانیم، نمی پرسیم. جامعه‌ای که در آن دانشجویی بترسد از اینکه اگر سؤال کرد در گزینش مردود شود، جامعه‌ای که جوان بترسد از اینکه اگر پرسید در استخدامش اشکالی ایجاد خواهد شد، متفکری که بترسد اگر پرسش کند از حقوق و امتیازات اجتماعی محروم می شود، این جامعه امنیت سؤال نخواهد داشت و مصداق فرمایش امام علی قرار می گیرد. باید کوشش کنیم که برای پرسشگران امنیت برقرار کنیم. سؤال هر چه می خواهد باشد، حتی قرآن کریم به سؤالات تعنتی بنی اسرائیل پاسخ داد و آنها را سرکوب نکرد، در تمام موارد قرآن پاسخ گفته و هیچ کجا نگفته سؤال کردن ممنوع است. برخی قشریون در قرون اولیه اسلام مدعی شدند که «السُّؤَالُ بِدْعَةٌ» سؤال کردن بدعت است. بعضی از نحله‌های دینی اعم از سلفی یا اخباری در فریقین این مشکل را پیدا کردند و پرسشگری را برنتابیدند و بزرگترین ضربه را به اندیشه دینی وارد کردند.

امیرالمؤمنین (ع) مکرراً می فرمایند: «سَلُّوْنِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹). «از من بپرسید قبل از اینکه مرا از دست بدهید». امام (ع) علاوه بر سئوول بودنش چون از منبع نبوت کسب علم کرده وقتی در میان مردم قرار گرفته مردم را به سؤال کردن فرامی خواند و آنها را به پرسشگری و فراگیری دعوت می کند. حتی در صحنه جنگ صفین از امام (ع) در مورد توحید سؤال می کنند و اصحاب می خواهند پرسشگر را کنار بزنند، حضرت می فرماید من شمشیر می زنم تا کلمه‌الله را در جامعه علیا کنیم حالا که از من می پرسند چه چیزی بهتر از این. لذا «سَلُّوْنِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» و در جای دیگر «فَاسْأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» (نهج البلاغه، خطبه ۹۳) «از من بپرسید قبل از اینکه مرا از دست بدهید».

در غررالحکم و دررالکلم چند حدیث کوتاه از امام علی (ع) روشنگر ابعاد دیگری از پرسشگری است. از جمله «الْقَلُوبُ أَقْفَالٌ مِفْتَاحُهَا السُّؤَالُ» (غررالحکم و دررالکلم، ۳۷۴/۱، شماره ۱۴۲۶) «بر دلها قفل زده شده است، کلیدش پرسش است»، یا «اسئَلْ تَعْلَمَ» (غررالحکم، ۲۶۸/۲، شماره ۲۲۱) «بپرس تا بدانی»، یا «إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ تَفَقَّهًا وَ لَا تَسْأَلْ تَعَنَّاتًا» (غررالحکم، ۱۸۰/۳، شماره ۴۱۴۷) «وقتی می پرسی متفقهانه بپرس نه متعنتانه» برای فهمیدن بپرس نه برای آزار و ایذاء، بپرس تا بدانی یا اینکه بیدار کنی اما نه برای اینکه آزار دهی یا خودت را نشان دهی، مراء و جدال نکن. آن چیزی که در این

دینداری و پرسشگری □ ۱۳۱

زمینه ممنوع است فقط خودنمایی و مرآه و جدال است و گرنه پرسیدن برای اهداف عقلایی مجاز شمرده شده است

«سَلْ مَا لَأَيِّدَنَّ لَكَ مِنْ عِلْمِهِ» (غررالحکم، ۱۳۶/۴، شماره ۵۵۹۵) از چیزهایی که ناچاری بدانی حتماً بپرس. چیزهایی که لازم است ما بدانیم مسائل اصول دینمان، مسائل حلال و حراممان است. امروز این سؤالها در متن جامعه مطرح است. میزان سؤالاتی که در جامعه ما مطرح است با تبلیغات رسمی ما تفاوت بسیار دارد. یعنی بین این سؤالها و بین آن جو و فضا یک فاصله بسیار زیادی ایجاد شده و این فاصله، فاصله مطلوبی نیست و باید آن را با پاسخهای قانع کننده پر کرد. «مَنْ أَحْسَنَ السُّؤَالَ عِلْمٍ» (غررالحکم، ۱۹۱/۵، شماره ۷۹۳۴) «کسی که خوب بپرسد می داند»، «مَنْ عِلْمٍ أَحْسَنَ السُّؤَالَ» (غررالحکم، ۱۴۱/۵، شماره ۱۶۷۴) کسی هم که بداند خوب سؤال می کند.»

۸. دینداری و پرسشگری

اکنون ببینیم که کدامیک از سؤالاتی که در ابتدای بحث مطرح شد با توجه به بیانات گذشته پاسخ داده شد. پرسیدیم آیا دینداری پرسشگری را برمی تابد؟ و پاسخ می دهیم بله ما متدین به دینی هستیم که نه تنها پرسشگری را برمی تابد بلکه پرسشگری را تشویق می کند.

آیا جامعه دینی به شهروندان خود اجازه پرسشگری می دهد؟ بله از هر چیزی می توانند بپرسند، نه تنها دین ما بلکه اگر جامعه ای با ضوابط حقیقی دینی می خواهد اداره شود هرگز سؤال کردن در آن جامعه ممنوع نیست، و هرگز پرسشگری جرم شمرده نمی شود. اگر در جامعه ای پرسشگران به بند کشیده می شوند، معلوم می شود ضوابط دینی در آن جامعه زیر پا گذاشته می شود.

آیا به لحاظ دینی برای پرسش خط قرمزی وجود دارد؟ ذکر کردیم که تنها از سؤالاتی نهی شده ایم که یا جزء امور غیبی است یا قیودی است که شارع مقدس به واسطه مصلحت در آن سکوت کرده و حکم را مطلق وضع کرده و منطقه الفراغ محسوب می شود، یا در زمره تجسس در امور شخصیه و احوال خصوصی مردم است. در غیر این موارد ما از هر چیزی می توانیم سؤال کنیم. لذا هیچ نکته دینی غیرقابل سؤال نداریم. مسائل اعتقادی همه قابل سؤال اند، از وجود خود خدا بگیرید، تا معاد همه قابل سؤال اند.

به یک نمونه اشاره می‌کنم: «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمَ رَبِّ اُرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى قَالَ اَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلٰى وَ لٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (بقره/۲۶۰) «و آنگاه که ابراهیم گفت پروردگارا به من بنما که چگونه مردگان را زنده می‌کنی، فرمود مگر ایمان نداری؟ گفت چرا ولی برای آنکه دلم آرام گیرد». ابراهیم خلیل‌الرحمان بحث معاد را از خداوند می‌پرسد حداقل یکی از جزئیات معاد را سؤال می‌کند، بنابراین هیچ مطلب اعتقادی نداریم که سؤال‌کردنی نباشد. مطالب اخلاقی هم هکذا، مطالب فقهی هم در غیر تعبدیات قطعاً قابل سؤال‌اند، چون این حوزه مستند به سیره عقلاست. اما در تعبدیات هم سؤال‌کردن ممنوع نیست. آری پاسخ به پرسش‌های این حوزه کار آسانی نیست، چراکه بسیاری از مصالح عبادات بر ما مخفی است، عقل نیز، به این نکته اذعان دارد. پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها را در کتبی از قبیل علل‌الشرایع می‌توان یافت. در این‌گونه کتب و روایات هرگز از پرسش منع نشده است. پس از تعبدیات هم می‌شود سؤال کرد.

کدام مسأله دینی را سراغ دارید که از آن نتوان سؤال کرد؟ و کدام مسأله است که از آن سؤال نشده باشد؟ و کدام مسأله است که بر سر آن در بین علما اختلاف نظر نباشد؟ خوب در هر مسأله‌ای بحث کرده‌اند حتی در مسأله توحید فهم علماء با یکدیگر تفاوت جدی دارد. فهم یک عالم حکیم با فهم یک عالم محدث تفاوت دارد. اما اینها هیچ مشکلی هم برای ما ایجاد نمی‌کند.

از که بپرسیم؟ ذکر کردیم که بی‌شک باید از کسی بپرسیم که در آن رشته توانایی دارد. لباس پرسشگر مهم نیست، مهم دانش و توانایی علمی او است نه چیز دیگری. چگونه بپرسیم؟ ادب دینی اقتضا می‌کند که تفقّه‌انه سؤال کنیم نه تعنّانه. از چه بپرسیم؟ هرچه می‌خواهد دل تنگت بپرس. دین هیچ خط قرمزی برای پرسش در مباحث دینی و عمومی قرار نداده است.

پرسشگری به چه شرایطی نیاز دارد؟ گفتیم که پرسشگری بیش از همه به دو امر نیاز دارد آزادی و امنیت. اگر آزادی و امنیت در جامعه باشد آن جامعه به لحاظ فرهنگ دینی رشد جدی خواهد کرد و اگر ما شرایطی ایجاد نکنیم که پرسش‌ها آزادانه مطرح شوند و بعد برای پرسشگر و پاسخگو امنیت کافی نباشد پرسش در جامعه رشد نخواهد کرد، و علم و آگاهی را کد خواهند ماند، و جامعه از کمال و رشد باز خواهد ایستاد.

از خداوند علیم و حکیم متضرّعانه می‌خواهیم که به ما نعمت پرسشگری، ادب پرسیدن، سعه صدر برای تحمّل پاسخ‌های متفاوت، و بصیرت برای انتخاب بهترین پاسخ

دینداری و پرسشگری □ ۱۳۳

را عنایت فرماید. خداوندا به پرسش‌های ما بی‌فزا و به ما توفیق عمل به دانسته‌هایمان را عنایت فرما. آمین یا ربّ العالمین.

* سخنرانی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران، رمضان ۱۴۲۱، ۱۴ آذر ۱۳۷۹؛ فصلنامه نامه میبد، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۰.

فلسطین و همزیستی ادیان

فلسطین از حدود چهارهزار سال قبل تاکنون همواره با دو ویژگی همنشین بوده است یکی دینی‌ترین منطقه جهان، مورد توجه خاص سه دین ابراهیمی، یهودیت، مسیحیت و اسلام، و دیگری یکی از بحرانی‌ترین مناطق عالم که کم و بیش همیشه دستخوش جنگ و ستیز و نزاع بوده و ساکنان آن کمتر رنگ صلح و آرامش را دیده‌اند. بی‌شک جاذبه‌های دینی فلسطین از مهمترین عوامل بحران در آن سرزمین بوده و هست. ادیانی که علی‌القاعده می‌بایست پیام‌آور معنویت، صلح، آرامش و خیر باشند، نتوانسته‌اند سرزمینی که متعلق به همه آنهاست در سلامت و امنیت حفظ کنند و جلوه نیکویی از پیام الهی را در آن متجلی سازند. قرائت‌هایی غیررحمانی همواره به‌مثابه ابزار دست سیاست‌پیشگان جنگ‌طلب عمل کرده‌اند. یکی از شرایط ضروری برقراری صلح و بازگشت آرامش و امنیت به فلسطین همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان الهی است. شرطی که بدون سپردن کار فلسطین به فلسطینی‌ها محقق نخواهد شد. این مقاله در پی اثبات این فرضیه و مقدمه آن است.

دین در فلسطین

فلسطین یا ارض مقدس، ناحیه‌ای است در انتهای جنوب شرقی دریای مدیترانه با مساحتی حدود بیست و شش هزار کیلومتر مربع، مرکز فلسطین بیت‌المقدس (بیت‌المقدس یا قدس) با بیش از چهارهزار سال قدمت است.

مشهور است که این شهر را انبیاء الهی بنا کرده‌اند، داود(ع) و سلیمان(ع) در این شهر صاحب جلال و حشمت بوده‌اند. بشارت تولد یحیی(ع) در این شهر به جناب

فلسطین و همزیستی ادیان □ ۱۳۵

ذکریا(ع) داده شد. خداوند کوهها و پرندگان را در بیت المقدس به تسخیر داود(ع) درآورد. هاجر همسر ابراهیم(ع) به آنجا هجرت کرده است، حضرت موسی(ع) در این منطقه نور الهی را دید و با خداوند تکلم کرد و کلیم الله شد. عیسی مسیح(ع) در همین جا زاده شد و از همین جا عروج کرده است. مریم عذرا در همین شهر وفات یافته است.

محمدبن عبدالله(ص) مدت‌ها رو به بیت المقدس نماز گذارده است. بنابراین قدس قبل از مکه قبله اول مسلمانان بوده است. به گزارش آیه نخست سوره هفدهم قرآن کریم سفر پر رمز و راز شبانه پیامبر — اسراء — از مسجدالحرام به مسجدالاقصی صورت گرفته است. مفسران از این سفر به معراج و از این مسجد به مسجد بیت المقدس تعبیر می‌کنند. در برخی روایات آمده است که محشر و منشر و حساب روز جزاء و صراط در همین جا برپا خواهد شد و در اخبار آخرالزمان نیز آمده است که مهدی موعود به بیت المقدس هجرت می‌کند.

قدیمی‌ترین ساکنان متمدن فلسطین و به‌ویژه بیت المقدس فعلی عرب‌های کنعانی بوده‌اند. مشهورترین قبیله کنعانی یبوس شهری را بنا کرد که به نام خود یبوس (قدس) خوانده شد. قدیمی‌ترین نامی که بر بیت المقدس اطلاق شده «اوروشالم» است که به کنعانی به معنای خدای آرامش و صلح است. در تورات واژه اورشلیم بارها استعمال شده است.

بیت المقدس در حدود هزارسال پیش از میلاد مسیح مرکز حکومت بنی اسرائیل شد و در مدت هشتاد سال حکمرانی داود(ع) و سلیمان(ع) دارای تشکیلات و سازمان سیاسی بود. در همین دوران داود(ع) معبدی را بر روی صخره قبه بنا کرد. بخت نصر بابلی ششصد سال قبل از میلاد به فلسطین تاخت، ملوک بنی اسرائیل را درهم شکست و بیت المقدس را ویران کرد. دومین ویرانی بیت المقدس چهل سال پس از مصلوب شدن عیسی(ع) [به روایت مسیحیان] تیتوس حاکم رومی صورت گرفت. او بیت المقدس را ویران کرد، هیکل یا معبد سلیمان را به آتش کشید، و یهودیان را آواره کرد.

در اوایل قرن چهارم میلادی با گرایش امپراطور قسطنطنیه به دین مسیح کلیساهای متعددی در بیت المقدس بنا کرد. مادر امپراطور کلیسای قیامت را در محلی که مسیحیان قبر عیسی مسیح(ع) می‌پنداشتند بناشد. فلسطین از این زمان تا سه قرن تحت سلطه مسیحیان ماند.

فلسطین در سال ۱۶ هجری (۶۳۸ میلادی) به تصرف مسلمانان درآمد. در جریان فتح بیت‌المقدس توسط خلیفهٔ دوم عدّهٔ بسیاری از صحابهٔ پیامبر از جمله ابوذر غفاری، سلمان فارسی، بلال حبشی و عبدالله بن عباس در رکاب وی بودند.

برخی از صحابه و تابعین در آنجا ماندند و در همان‌جا نیز وفات یافتند. بیت‌المقدس تا قبل از دوران معاصر موضوع مهمترین کشمکش‌های اعتقادی سیاسی مسیحیان و مسلمانان تحت عنوان جنگ‌های صلیبی شد و چندین بار همراه با ویرانی‌های تأسف‌بار و خونریزی‌های وحشت‌آور بین مسلمانان و مسیحیان دست به دست شد. در این دوران تنها ۹۱ سال (یعنی از ۴۹۲ تا ۵۳۸ هجری) در تصرف صلیبیون مسیحی بود و از سال ۵۸۳ که توسط صلاح‌الدین ایوبی بازپس گرفته شد تا دوران معاصر یکسره در اختیار مسلمانان بوده است. در دورهٔ سیطرهٔ صلیبیون بر بیت‌المقدس، یهودیان و مسلمانان به‌شدت در این منطقه تحت فشار بودند. مساجد به کلیسا تبدیل شد یا به‌عنوان اماکن غیردینی مورد استفاده قرار گرفت و ورود مسلمانان و یهودیان به شهر ممنوع بود.

در اکثر دوران اسلامی بیت‌المقدس به روی تمامی پیروان ادیان الهی اعم از یهودی و مسیحی و مسلمانان گشوده بوده است. به شهادت مورّخین یکی از مهمترین منابع درآمد فلسطین عوارض وضع‌شده بر زوّار پرشمار کلیسای قیامت و مالیات سرانهٔ مأخوذ از مسیحیان و یهودیان بوده است. در این دوران امنیت و آرامش بر فلسطین حکمفرما بوده است.

باتوجه به روند روبه‌ضعف مسلمانان، مسیحیان در قرن اخیر به‌عنوان مدعیان حقوق تاریخی و مذهبی در فلسطین جای خود را به یهودیان دادند. صهیونیسم سیاسی بین‌الملل به‌عنوان نهضتی که خواستار بازگشت قوم یهود به سرزمین آباء و اجدادی آنان بود در ۱۸۹۷ در کنگرهٔ یهودیان جهان در بال تشکیل شد. در ۱۹۱۷ دولت بریتانیا در اعلامیهٔ بالفور ایجاد یک میهن ملی برای یهود را در فلسطین تعهد کرد. بر اثر سیاست یهودی‌ستیزی نازی‌های آلمانی در اروپا، مهاجرت یهودیان به فلسطین به‌نحوی عجیب سرعت یافت. در ۱۹۴۲ صهیونیست‌ها در برنامهٔ بالتیمور تشکیل یک کشور یهودی را خواستار شد و بالاخره در ۱۹ مه ۱۹۴۸ صهیونیست‌ها تأسیس دولت اسرائیل را اعلام کردند. ترومن رئیس‌جمهور آمریکا در کمتر از چند ساعت دولت جدید را به‌رسمیت شناخت. دولت صهیونیست با قتل عام دهکدهٔ عرب‌نشین دیر یاسین سیاست ارباب و ترور خود را آغاز کرد. سیاستی که تا امروز نیز ادامه دارد. مهاجرت و اسکان یهودیان

فلسطین و همزیستی ادیان □ ۱۳۷

سرتاسر جهان به فلسطین و تبعید و اخراج بیش از چهار میلیون از ساکنان اصلی فلسطین اعم از مسلمان و مسیحی از سرزمین آباء و اجدادیشان در زیر حمایت مستقیم آمریکا و متحدان اروپائیش و حمایت غیرمستقیم سازمان‌های بین‌المللی و ضعف مفرط و بی‌تدبیری کشورهای مسلمان داستان غم‌انگیز نیم‌قرن اخیر فلسطین بوده است.

فلسطین و ادیان ابراهیمی

بعد از این مرور اجمالی تاریخ فلسطین بار دیگر ارتباط آن را به سه دین بزرگ ابراهیمی مورد مذاقه قرار می‌دهیم:

اول: بیت‌المقدس یا اورشلیم برای یهودیان اهمیت طراز اول دارد. قدیمی‌ترین معابد مقدس یهودی بالاخص دیوار ندبه یا توبه در آن است. مرکز داود و سلیمان نبی بوده است، و در مجموع با تاریخ یهود پیوندی ناگسستنی دارد.

دوم: قدس برای مسیحیان نیز بوی عیسی و مریم دارد. به اعتقاد مسیحیان آرامگاه این دو انسان الهی در بیت‌المقدس است. عیسی در آن دیار به صلیب کشیده شده و رنج دید. آرزوی هر مسیحی زیارت کلیسای قدس است.

سوم: بیت‌المقدس برای مسلمانان نخستین قبله و سرزمین مقدس پس از مکه و مدینه، و دیار تهجد و تصوف و عبادت عاشقانه با خداوند است قدس برای مسلمانان مظهر معراج پیامبرشان است و نماز در مسجدالاقصی پس از مسجدالحرام و مسجدالنبی آرزوی هر مسلمانی است.

به‌لحاظ اعتقادی پیروان هر یک از این ادیان، دین و پیامبر بعدی را باور ندارند همچنان‌که یهودیان مسیح(ع) و محمد(ص) را پیامبر الهی نمی‌دانند و مسیحیت و اسلام را به‌عنوان دین الهی نمی‌پذیرند و مسیحیان محمد(ص) و اسلام را. مسلمانان موسی(ع) و عیسی(ع) را به‌عنوان پیامبران الهی و پیشین لازم می‌شمارند، آنان یهودیان و مسیحیان را «اهل کتاب» و دارای حقوق خاص در میان مسلمانان پذیرفته‌اند.

خاک بیت‌المقدس و به تبع آن فلسطین به پای چندین پیامبر متبرک شده است، از موسی و داود و سلیمان و زکریا تا عیسی و محمد(ص). کنیسه و کلیسا و مسجد بیت‌المقدس برای یهودیان و مسیحیان و مسلمانان شوق زیارت می‌آفریند. آرامگاه بسیاری از اولیاء الهی مورد احترام هر سه در این سرزمین است.

فلسطین بوی خدا می‌دهد و برای هر دیندار ابراهیمی شدیداً قابل احترام است. یهودیان، مسیحیان و مسلمانان مؤمن در فلسطین اصیل‌ترین نشانه‌های پیامبرانشان را می‌جویند و در معابد بیت‌المقدس صمیمانه‌ترین نیایش‌ها را به جای می‌آورند. هیچ‌یک از این مؤمنان سه‌گانه حاضر نیستند دست از جاذبه‌های معنوی فلسطین بردارند و خود را از آن محروم کنند.

هر برنامه پیش‌بینی شده برای فلسطین و بیت‌المقدس بدون به رسمیت شناختن یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در آن سرزمین از پیش محکوم به شکست است. پیروان هر سه دین می‌باید حق داشته باشند در معابد خاص خود مناسک دینی مورد نظرشان را به جا آورند بدون این‌که حقوق دیگر مؤمنان را سلب نمایند. اما مسأله به آزادی عبادت و زیارت در فلسطین ختم نمی‌شود پیروان هیچ‌یک از ادیان از حق ویژه برخوردار نیستند. فلسطین نه به قوم یهود اختصاص دارد نه به مسیحیان و نه به مسلمانان.

فلسطین و قرائت غیررحمانی از دین

این‌که در مقطعی از تاریخ فلسطین سیطره حکمرانان یهودی یا حکام مسیحی صلیبی یا امرای مسلمان اموی، عباسی، فاطمی یا عثمانی بوده است مستند اختصاص فلسطین به پیروان یکی از این سه دین نیست.

اگر یهودیان در سیطره بر فلسطین اقدام بر دیگران هستند آیا می‌توان به واسطه این‌که در چند هزار قبل قومی بر سرزمینی سلطه داشتند، امروز حقوق ویژه‌ای برای آنها در نظر گرفت؟ هشتاد سال حکومت داود و سلیمان یا نود سال حکومت صلیبیان یا سه قرن حکومت دیگر مسیحیان قبل از آن، هیچ حق ویژه‌ای برای یهودیان یا مسیحیان برای تسلط بر فلسطین ایجاد نمی‌کند، آنچنان که بیش از دوازده قرن تسلط مسلمانان بر فلسطین نیز برای آنان حق ویژه‌ای برای سیطره بر فلسطین ایجاد نمی‌کند.

آوارگی یهودیان در سرزمین‌های مختلف که چند هزاره قدمت دارد معلول عوامل خاص فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. تبعید و آواره کردن یهودیان به جرم یهودی‌بودن در دوران گذشته به همان میزان تأسفبار و قبیح و ناپسند است که تبعید و آواره کردن و مهاجرت اجباری ساکنان بومی فلسطین از خانه و کاشانه‌شان به جرم یهودی‌نبودن. برهم زدن تعادل طبیعی جمعیت فلسطین با خشونت و زور و ارباب ازسوی نژادپرستان صهیونیست و اسکان یهودیان دیگر سرزمین‌ها به قیمت اخراج

فلسطین و همزیستی ادیان □ ۱۳۹

ساکنان اصلی فلسطین از سرزمینشان مطابق هیچ قانون و اخلاق و عرفی پذیرفته نیست.

به‌راستی که روح موسی و داود و سلیمان(ع) از این همه ظلمی که به‌نام یهود بر ساکنان مظلوم فلسطین روا شده است بیزارند. موسی(ع) پیامبر رهائی بنی‌اسرائیل از ظلم فراعنه بود و امروز صهیونیست‌ها با سوء استفاده از شریعت موسی و تورات و حکومت داود و سلیمان فلسطینیان را از خانه و آشیانه‌شان اخراج کرده‌اند و در ارض مقدس فلسطین تخم کینه و عداوت کاشته‌اند.

اکنون نزدیک هفتاد سال است که فلسطین محور اول بحران در جهان است. چه این فجایع هفتادساله و چه ویرانی‌های مکرر بیت‌المقدس در گذشته ناشی از موقعیت سوق‌الجیشی یا منابع زیرزمینی فلسطین نبوده، برخاسته از تعصبات دینی یا توهّمات مذهبی بوده است. پس از سیطره کوتاه یهودیان در عصر عتیق، بت‌پرستان هیکل سلیمان را بت خانه کردند و بر یهودیان سخت گرفتند، آنچنان که یهودیان در زمان قدرت بر دیگران خشونت روا داشتند. در حدود سه قرن تسلط مسیحیان بر فلسطین، آنان نیز مقابله به مثل کردند، به یهودیان اجازه عرض اندام در فلسطین را ندادند، در حدود نود سال سیطره صلیبیان که یکی از سیاه‌ترین دوران خفقان مذهبی در فلسطین است مسلمانان و یهودیان به‌شدت در فلسطین تحت فشار قرار گرفتند. مساجد و کنیسه‌ها کلیسا شدند و غیرمسیحیان اجازه اقامت در فلسطین نمی‌یافتند. در دوران طولانی امارت حکام مسلمانان اگرچه از مسیحیان و یهودیان به‌عنوان اهل کتاب جزیه اخذ می‌شد، اما در مقایسه با دیگر دوران‌ها تمامی مذاهب از آزادی نسبی و امنیت کامل برخوردار بودند جز مقاطع کوتاهی در دوران جنگ‌های صلیبی، پیروان هر سه مذهب در کنار یکدیگر با آرامش زندگی کردند. اما در عصر سیطره نژادپرستان صهیونیست بر سرزمین فلسطین شاهد پرشمارترین تبعید و آوارگی مسلمانان و مسیحیان در طول تاریخ فلسطین و قساوت‌بارترین کشتار مردم بی‌گناه از کودک و زن و کهنسال از جمله در دیر یاسین و کفرقاسم و نیز به آتش کشیدن مسجدالاقصی بوده‌ایم.

فلسطین از دیرباز تاکنون از قرائتی از دین صدمه دیده است، قرائتی بنیادگرایانه، فاشیستی و غیررحمانی. آن قرائت دینی که فلسطین را به‌طور اختصاصی از آن خود می‌خواهد و برای خود در مالکیت و سیطره بر فلسطین حق ویژه الهی قائل است و لازمه تحقق این امتیاز الهی اعمال زور و خشونت و تجاوز به حقوق ساکنان فلسطین و آوارگی

و رنج آنان است. چنین قرائتی چه در یهود، چه در مسیحیت، چه در اسلام شرعاً، اخلاقاً و قانوناً محکوم است.

اگر در گذشته مسیحیان صلیبی خاطره‌ای از نارواداری مذهبی و قساوت سیاسی را در فلسطین به‌جا گذاشتند، صهیونیست‌ها در قرن اخیر با تمسک به قرائتی فاشیستی، نژادپرستانه، بنیادگرایانه، تمامت‌خواهانه و غیرعادلانه از دین یهود بزرگترین فاجعه انسانی را در فلسطین به‌نام خود ثبت کردند، دولت آمریکا، انگلستان و فرانسه با جانبداری از این ظلم، آشکارا شریک جرم اسرائیل بوده‌اند.

من هرگز از یاد نمی‌برم عالمان روشنفکر یهودی آمریکایی و اروپایی را که با صراحت تمام کتباً و شفاهاً انزجار خود را از اقدامات دولت اسرائیل ابراز می‌داشتند و با تمام قوا از آرمان اهالی فلسطین برای رهایی دفاع می‌کردند. من در ملاقات با این یهودیان منصف به نیکی دریافتم که دفاع از آرمان فلسطین لزوماً اسلامی نیست، امری فرادینی و انسانی است. هر انسان عدالت‌طلب و آزادیخواهی از تجاوز به حقوق فلسطین رنج می‌کشد و از ستمی که به‌نام شریعت یهود و درواقع در تعارض با آرمان رهایی‌بخش موسی(ع) از سوی دولت اسرائیل بر اهالی فلسطین انجام شده و می‌شود متأسف است.

فلسطین و همزیستی ادیان

فلسطین و قدس بیش از آن‌که به یهودیان، مسیحیان و مسلمانان جهان تعلق داشته باشند متعلق به اهالی آن است. ایجاد شرایطی که پیروان همه ادیان و مذاهب با آزادی و امنیت و آسایش به عبادت و زیارت خاص خود در فلسطین مشغول شوند شرط ابتدایی است. سرنوشت فلسطین و آینده بیت‌المقدس و نحوه اداره آن قبل از همه به اهالی آن مربوط است.

اهالی فلسطین همانند ساکنان هر سرزمین دیگری به شکل قانونی و عرفی قابل شناختن هستند. فلسطینی منحصر در مسلمانان نیست، ساکنان واقعی فلسطین مسلمانان، مسیحیان و یهودیان را دربرمی‌گیرند هرکس خواستار تابعیت فلسطینی است مطابق ضوابط حقوق بین‌الملل می‌باید اقدام کند و هرگز با زور، خشونت و ارباب نمی‌توان جمعیت یک سرزمین را تغییر داد، چنین تغییراتی نامشروع، غیرعادلانه و نادرست است.

یهودیانی که از اقصی نقاط اروپا و آمریکا به فلسطین رفته‌اند و شهروندان کشورهای سابق خود بوده‌اند تنها در صورتی حق دارند تابعیت فلسطینی اخذ کنند که رضایت

فلسطین و همزیستی ادیان □ ۱۴۱

ساکنان اصلی سرزمین جدید را تحصیل کرده باشند. یهودی بودن به معنای روادید سکونت در بیت المقدس و دیگر شهرهای فلسطین نیست. آواره فلسطینی چه مسلمان و چه مسیحی بیش از هر کسی حق دارد برای سرنوشت فلسطین تصمیم بگیرد.

کشور اسرائیل براساس یک امر وهمی و با غضب سرزمین و با پشتیبانی دولت قدرتمند آمریکا و اروپا و باتجاوز آشکار به اهالی اصلی سرزمین فلسطین شکل گرفته است. سازمان ملل متحد با صحه گذاشتن بر این غضب و تجاوز لکه ننگی بر دامن بشریت زده است.

هیچ انسان آزاده، حق طلب و عدالت خواهی نمی تواند با اصل تأسیس و روش های ضد انسانی رژیم اشغالگر فلسطین موافق باشد. مسأله فلسطین قبل از آن که دینی و اسلامی باشد امری انسانی است.

قابل انکار نیست که همه متدینان و مؤمنان و موحدان جهان نگران مسأله فلسطین اند، اما پیروان همه ادیان چه مسلمان، چه مسیحی و چه یهودی زمانی می توانند درباره فلسطین سخن بگویند که قبلاً رضایت ساکنان آن جا را تأمین کرده باشند. زمانی حق داریم از جراحی که بر عالم اسلام در بیت المقدس وارد شده شکوه کنیم که قبل از آن از رنجی که بر ملت فلسطین رفته است ناله کرده باشیم.

دفاع ما از مسأله فلسطین دفاع از حقوق انسانی اهالی فلسطین است. اعتراض به تجاوز به حقوق یک ملت، غضب یک سرزمین، کوشش برای حذف آن یا تکه تکه کردن آن، اقدام مبتنی بر زور برای تغییر جغرافیای منطقه، نسل کشی، آواره کردن ساکنان یک سرزمین از خانه و کاشانه شان به بهانه های واهی مذهبی از این قبیل که سه هزار سال قبل مرکز دین یهود بوده است.

فلسطین، نگاه ایرانی

از نگاه ایرانی، بازگشت آوارگان فلسطینی به سرزمینشان، بازگرداندن حق تعیین سرنوشت فلسطین به ساکنان واقعی و آوارگان فلسطینی، به رسمیت شناختن اراده فلسطینی درباره آینده جامعه شان، دفاع از مبارزات مردم فلسطین، حمایت از دفاع مشروع فلسطینی ها چه انتفاضه و چه مبارزات سیاسی و دیپلماتیک اولویت های مسأله فلسطین است.

از نگاه ایرانی، تأمین امنیت و رضایت ملت فلسطین اولویت نخستین است. مصالح دینی در این وادی امری ثانوی است. ابتدا باید مسأله روزمره فلسطین با نظر و اراده

قابطه مردم آن سرزمین حل شود، آنگاه نوبت به مسئله قبله اول مسلمانان، یا کلیسای بیت المقدس یا دیوار براق و ندبه می‌رسد.

ما اگرچه به‌عنوان مسلمان حق داریم نگران اماکن مقدس خود در بیت المقدس باشیم و حتی برای امنیت و آزادی آنها کوشش کنیم، اما همواره باید به یاد داشته باشیم که آرمان فلسطینی‌ها بر آرمان دینی ما تقدم دارد. تا مسأله ملی فلسطین حل نشود مسأله دینی آن حل نخواهد شد. زمانی حق داریم به مسأله فلسطین رنگ و لعاب مذهبی بزنیم که چنین امری از سوی اکثریت اهالی فلسطین پذیرفته شده باشد. ما حق نداریم برای مردم فلسطین تعیین تکلیف کنیم. ما حق نداریم به جایشان تصمیم بگیریم.

اگر آنان راه و روش ما را نپذیرفتند، حق نداریم آنها را متهم کنیم. به تصمیمات ملت فلسطین احترام بگذاریم، چه‌بسا تصمیم آنها با رأی آرمانی ما سازگار نباشد. فلسطین در درجه اول سرزمین آنهاست و در درجه دوم قبله و زیارتگاه ما. استفاده از مسأله فلسطین برای سرپوش گذاشتن بر ناتوانی‌های داخلی کارى به غایت ناجوانمردانه است. در هر جامعه رعایت مصالح ملی حرف اول را می‌زند.

تقدم امنیت و عدالت بر دین ریشه اسلامی دارد. اگر بنا بر اصل اصیل نبوی «الْمَلِكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ» (حکومت با کفر باقی می‌ماند اما با ظلم نمی‌باید) رفع ظلمی که بر مردم فلسطین می‌رود مقدم بر تحقق آرمان‌های صرفاً دینی در آن سرزمین است. زمانی که امنیت و عدالت در فلسطین تأمین شد، آن‌گاه نوبت به آرمان‌خواهی دینی می‌رسد.

به‌جای شعار «الْقُدْسُ لَنَا» (بیت المقدس از آن ماست) باید گفت قدس متعلق به اهالی آن است چه مسلمان، چه مسیحی و چه یهودی. یعنی فلسطین از آن همه فلسطینی‌هاست.

مبارزه اشکال مختلف دارد، زمانی مبارزه مسلحانه و زمانی مبارزه اقتصادی و سیاسی و دیپلماتیک. با عوض کردن شکل مبارزه درعین وفاداری به هدف نمی‌توان مبارزی را «خائن» نامید.

از نگاه ایرانی، دفاع از آرمان فلسطین به‌عنوان امری انسانی از اجزاء سیاست خارجی است. اما این دفاع همواره مشروط به رعایت رضایت اهالی فلسطین است، و هرگز

فلسطین و همزیستی ادیان □ ۱۴۳

تندروی‌های نسنجیده تحت عنوان دفاع اسلامی و درواقع استفاده ابزاری از دفاع فلسطین برای سرپوش گذاشتن بر کاستی‌های سیاست داخلی پذیرفته نیست. از نگاه ایرانی، همواره باید مترصد بود و سنجید و ارزیابی کرد و بهترین روش کمک به آرمان فلسطین را یافت. ایرانیان بهترین راه را هماهنگی با راه اکثریت مردم فلسطین می‌دانند. هرگونه تندروی را در این مسیر عملاً به ضرر آرمان فلسطین ارزیابی می‌کنند. نگاه ایرانی به مسأله فلسطین چهار مؤلفه دارد:

۱. همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان، اسلام و مسیحیت و یهودیت در بیت‌المقدس.
 ۲. دفاع از حقوق شهروندی فلسطینی‌ها از جمله آوارگان فلسطینی.
 ۳. دفاع از حق مشروع فلسطین در مبارزه با غاصبین صهیونیست چه به صورت انتفاضه و چه به صورت مبارزات سیاسی و دیپلماتیک.
 ۴. لزوم احترام به نظر و رأی اکثریت ملت فلسطین.
- آنچه ترسیم شده نگاه ملت ایران است. واضح است که این نگاه ملی با نگاه رسمی تفاوت‌های جدی دارد. تحلیل تفاوت‌های این دو نگاه مجالی دیگر می‌طلبد.

• مقاله عرضه‌شده به همایش فلسطین نگاه ایرانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۳ دی ۱۳۸۰.

بخش چهارم: سیاست دینی

حکومت قسری

از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایتی
ضوابط نظارت بر عملکرد مقام رهبران
معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی

شرع و قانون

فقاہت و سیاست

فریضه نقد قدرت

حکومتِ قَسْرِي

۱. قَسْرِ فلسفی

در زبان فارسی واژه «قَسْرِي» چندان مانوس نیست. قَسْر یعنی با زور و اکراه به کاری واداشتن. در فلسفه اسلامی در بحث عِلّت و معلول در تقسیم فاعل، این واژه عربی به کار گرفته شده است. آنکه فعل از او سر می‌زند — فاعل — یا به فعل خود علم‌دارد یا ندارد. اگر فاعل به فعلش عالم نباشد یا فعل ملایم طبع او است یا اینکه فعل با طبع او مخالف است. فاعل عالم به فعل یا فعل به اراده اوست یا چنین نیست و هکذا. در مجموع هشت قسم فاعل به دست می‌آید، از جمله فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالتسخیر، فاعل بالرضا، فاعل بالقصد، فاعل بالعنایت و فاعل بالتّجلی.

فاعل بالقسر فاعلی است که به فعل خود علم ندارد. به‌علاوه فعلش با طبع او سازگار نیست. فاعل بالطبع مقابل فاعل بالقسر است و مراد از آن فاعلی است که فعلش با طبع او ملایمت و سازگاری دارد. از جمله مثال‌های فاعل بالقسر و فاعل بالطبع یکی پرتاب سنگ است. بنابر طبیعیات ارسطویی طبع سنگ نسبت به زمین نزولی است، لذا در شرایط عادی حرکت سنگ از بالا به پایین است (در فیزیک نیوتنی طبیعت اشیا منتفی است و حرکت یادشده براساس جاذبه زمین تفسیر می‌شود)، حرکت سنگ از بالا به پایین حرکت قسری خوانده می‌شود، یعنی حرکت بر خلاف طبیعت سنگ چنین حرکتی ناشی از عوامل قاسره است که با اعمال فشار، شیء را برخلاف طبیعت خود به حرکت واداشته‌اند. حال آنکه فلاسفه حرکت سنگ از بالا به پایین را حرکتی طبیعی می‌دانند. مثال دیگر نفس انسانی است که افعالی از قبیل نبض و تنفس را بالطبع مرتکب می‌شود. اما در شرایط غیرطبیعی و بیماری، افعال یاد شده به‌واسطه عوامل قاسره از مسیر صحت منحرف می‌شود.

آنچه از اصطلاح فلسفی فاعل بالقسر و حرکت قسری برای بحث خود لازم داریم درک این نکته است که حرکت قسری حرکتی برخلاف طبیعت و ناشی از فشار و زور است. فاعل بالقسر یا قاسر عاملی است که با اعمال زور و فشار شیء را از مسیر طبیعی خود منحرف می‌کند. به آنچه با حرکت قسری از مسیر طبیعی خود منحرف شده مقسور گفته می‌شود. پس قسر یعنی جریان شیء برخلاف مقتضای طبیعت خویش. قسری یعنی اکراهی، اجباری، آنچه با زور و قهر و غلبه و فشار و برخلاف طبیعت و میل تحمیل می‌شود.

یکی از قواعد فلسفی قاعده‌ای است که در بحث قسر جاری می‌شود: «القَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمِيًّا وَ لَا أَكْثَرِيًّا» قسر دائمی و اکثری نیست. مقتضای نظام احسن و عنایت الهی این است که هر موجودی به غایت خاص خود نائل شود. قسر دائمی و همین‌طور انحراف شیء در اکثر موارد از مسیر طبیعی خلاف مقتضای عنایت ازلی خداوند است. بنابراین هیچ فعل قسری در عالم طبیعت دائمی یا در اکثر موارد نیست. عمر فاعل‌های قسری کوتاه و محدود است و عوامل فشار و قسر زوال‌پذیر و رفتنی‌اند.

در بحث فلسفی عامل قسری باید توجه داشت که اولاً بحث یاد شده مبتنی بر طبیعیات قدیم است و فیزیک جدید طبع اشیاء را به رسمیت نمی‌شناسد و جملگی در گرو قواسر است، ثانیاً این بحث مثل دیگر مباحث فلسفی در حوزه حقیقیات جاری است و اعتباریات را ضوابطی دیگر است.

اما واژه قسر در انحصار فلاسفه نیست، هرچند اصطلاح فلسفی قسر از معنای لغوی آن نیز دور نمی‌باشد. می‌توان در حوزه فلسفه سیاست این واژه را به خدمت گرفت و براساس آن برخی واقعیات سیاسی را مورد تحلیل و بررسی قرار داد. در این صورت بین این دو بحث (فلسفه محض و فلسفه سیاست) صرفاً مشابهت برقرار است نه بیشتر، و در هریک قواعد ویژه خود جاری است.

۲. قسر سیاسی

سیاست علم مواجهه، به‌کارگیری و توزیع قدرت است. سیاست علم اداره حوزه عموم است. و در هر جامعه‌ای مردم آن جامعه تنها کسانی هستند که حق دارند درباره چگونگی اداره و مدیریت جامعه خود تصمیم بگیرند. واضح است که مردم هر جامعه‌ای براساس باورهای خود نحوه مدیریت سیاسی جامعه خود را سامان می‌دهند. این باورها

می‌تواند حق یا باطل باشد. حاکمیت هر جامعه به‌عنوان کارگزاران خدمات عمومی نمی‌تواند سمت‌وسویی متفاوت با سمت و سوی مردم — یا به زبان دقیق‌تر اکثریت مردم — جامعه داشته باشد. به‌عبارت دیگر طبع حکومت تامین رضایت شهروندان جامعه است.

اگر موارد اختلاف نظر حکومت و اکثریت جامعه متعدد شد و اراده حکومت غالباً با اراده شهروندان متغایر بود و خواست و سلیقه اکثر شهروندان با خواست و سلیقه هیأت حاکمه متنافی شد، در این صورت چنین حکومتی چاره‌ای ندارد جز اینکه با زور و فشار منویات خود را اعمال کند. وقتی عملکرد و جهت‌گیری‌های حکومتی مورد رضایت اکثریت جامعه نبود، حاکمیت تنها با اکراه و اجبار و قهر صورت خواهد گرفت. به چنین حکومتی می‌توان «حکومت قسری» اطلاق کرد. در حکومت قسری جهت‌گیری حاکمیت با جهت‌گیری اکثریت مردم در تنافی است. مردم چیزی می‌خواهند و حاکمیت چیزی دیگر. اکثریت شهروندان راه و روشی را می‌پسندند و هیأت حاکمه راه و روشی دیگر.

سخن در حق بودن این یا آن راه و روش و خواست و اراده نیست، صرف تغایر بین این دو کافی است تا حکومت قسری شود. بنابراین اگر فرض کنیم اکثریت جامعه‌ای به هر دلیلی تمایل به باطل دارند و اقلیتی برخلاف رضایت و خواست عمومی زمام امور را به‌دست بگیرد، از آنجا که اقلیت حاکم برای رسیدن به مقصود حق خود چاره‌ای جز دست‌یازیدن به زور و فشار ندارد، چنین حکومتی نیز قسری خواهد بود. همچنان‌که اگر در جامعه‌ای با اکثریت صالحان، اقلیتی ناصالح قدرت سیاسی را به چنگ آرد، باز حکومت قسری خواهد بود. قسری بودن حکومت نتیجه منطقی ناسازگاری اراده ملی با اراده حاکمیت است.

۳. مختصات حکومت قسری

حکومت مطلوب حکومتی است که در سه مرحله سازگاری خود را با شهروندان جامعه‌اش اثبات کند: مرحله اول شیوه دستیابی به حکومت، یعنی با خواست و میل عمومی به قدرت رسیده باشد، نه با کودتا و قهر و زور. مرحله دوم: شیوه‌کشورداری. یعنی در تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌های کلان اجتماعی به رأی مردم عمل کند، تحت نظارت ملی باشد، در مقابل مردم مسئول و پاسخگو باشد، در چارچوب و

حکومت قسری □ ۱۴۹

محدوده‌ای که مردم در قانون اساسی تعیین کرده‌اند عمل کند. مرحله سوم: شیوه ترک مسند قدرت یعنی هر زمان که مردم اراده کردند به‌طور مسالمت‌آمیز قدرت را واگذار کند و برای خلع ید او نیازی به شورش و قیام نباشد. به‌عبارت دیگر در پایان یک محدوده زمانی مشخص قدرت سیاسی دست به‌دست شود نه اینکه حاکمیت مادام‌العمر تیول شخص خاصی باشد.

با نفی رضایت عمومی در هریک از مراحل سه‌گانه حکومت قسری خواهد بود. حکومتی که با زور و از طریق کودتا قدرت را به‌دست گرفته باشد حکومت قسری است. اما مهمتر از علت مُحدِثه یک حکومت علت مُبْقِیه آن است. چه‌بسا حکمرانانی که با اقبال مردمی و از طریق رضایت عمومی بر سرکار آمده باشند، اما در شیوه‌های کشورداری رأی خود را بر اراده ملی ترجیح داده، خود را درمقابل ملت مسئول و پاسخگو ندانند، جامعه را با شیوه‌های متفاوت با شیوه مورد پسند اکثریت جامعه اداره کنند، به رأی مردم وقعی نگذارند، و در مجموع با سوء عملکرد مورد ادبار شهروندان خود قرار گیرند. حکومتی که به‌جای تأمین رضایت مردم، مردم را موظف به همسویی با خود بداند، حکومت قسری است. حکومتی که میزان مدیریت را رأی مردم نداند قسری است.

حکومتی که برای بقا در سریر قدرت محدوده زمانی قائل نیست، و قدرت سیاسی را در گردش نمی‌داند، و به‌جای حاکمیت ادواری و موقت بودن دوران زمامداری و رجوع به رأی مردم در پایان هر محدوده مشخص زمانی و اطمینان از رضایت مردم به ادامه حاکمیت، مادام‌العمر خود را به مردم تحمیل می‌کند حکومت قسری است. اینکه فردی در آغاز به قدرت رسیدن محبوب مردم بود کفایت نمی‌کند که تا آخر عمر به‌ویژه بعد از گذر از مراحل متعدد آزمون‌های دشوار اجرایی و مدیریتی محبوب بماند. در هر مقطع مشخص زمانی نیازمند مراجعه به آرای عمومی است و حاکمی که تن به آزمون ملی محبوبیت در هر دوره قانونی نمی‌دهد و خود را الی الأبد حکمران، و تا زنده است حاکم می‌پندارد حکومت قسری است.

بعضی حکومت‌ها در هر سه مرحله قسری‌اند، با زور به قدرت رسیده‌اند، با زور حکومت می‌کنند و جز با زور سریر قدرت را ترک نمی‌گویند. اما چه‌بسا افرادی به شیوه مردمی به قدرت رسیده باشند، اما مست قدرت شده، برای اداره جامعه شیوه سرکوب و خفقان درپیش گرفته به‌هیچ قیمتی نیز حاضر به واگذاری قدرت به نمایندگان جدید مردم نباشند. این نوع حکومت قسری به‌مراتب خطرناک‌تر از نوع اول است.

به هر حال اگر در حکومت‌هایی یکی از ویژگی‌های ذیل مشاهده شد، آن حکومت قسری خواهد بود:

یک: رأس هرم قدرت سیاسی مادام‌العمر باشد و برای وی محدوده مشخص دوران زمامداری در قانون پیش‌بینی نشده باشد، یا علی‌رغم پیش‌بینی محدوده زمانی زمامداری در پایان دوره حاضر به واگذاری قدرت سیاسی به نماینده جدید مردم نباشد.

دو: حاکمیت خود را درمقابل مردم مسئول و پاسخگو نمی‌داند. تحت نظارت مردم نیست، خود را مافوق قانون می‌داند. رای و اراده مردم را واقعاً و نه در شعار میزان و معیار تشخیص مصلحت نظام نمی‌داند.

۴. مبانی نظری حکومت قسری

چه کسانی حاضرند زمام حکومت قسری را به‌دست بگیرند؟ دو گروهند که حتی ابایی ندارند به شیوه قسری حکومت کنند. گروهی به‌عزت عملی و گروهی دیگر به‌دلیل نظری زمامداری حکومت قسری را برمی‌تابند. اما گروه اول قدرت‌طلبان هستند که شیرینی جلوس بر اریکه قدرت را حتی با ادبار و اکراه توده مردم از دست نمی‌دهند. شیفتگان قدرت بیماردلانی هستند که حاضرند تمامی جامعه را فدای شهوترانی و خودخواهی‌های خود کنند، برای آنان هیچ فرقی ندارد مردم آنها را بخواهند یا نخواهند، با رضایت ریاست کنند یا با کراهت، مهم ریاست است و دیگر هیچ. واضح است که شیفتگان قدرت و تشنگان ریاست، بر عطش سیری‌ناپذیر خود لباسی از توجیبات نظری، ایدئولوژیک یا دینی بیوشانند و نگذارند خوی ریاست‌طلبی آنان به‌طور عریان بر مردم آشکار شود.

گروه دوم که می‌پندارند به حق دست یافته‌اند و برای اقامه حق در جامعه رسالتی تاریخی بر دوش دارند و اقامه حق جز با به‌دست گرفتن زمام حکومت میسر نیست، لذا آنان وظیفه دارند حکومت را به‌دست بگیرند. از دیدگاه این گروه حقانیت مقصود اصلی است، و بر مبنای این اصل از هر روشی می‌توان برای رسیدن به هدف استفاده کرد. اگر هدف مقدس و صحیح باشد هر وسیله‌ای را برمی‌تابد، پس هدف وسیله را توجیه می‌کند. در مواجهه با هدف و مقصودی که این گروه حق می‌دانند، مردم می‌توانند دوگونه باشند. اگر باورها و اعتقادات مردم چنین هدفی را حق و قدسی می‌داند، چه بهتر، آنان با اقبال مردمی زمام قدرت را به‌دست می‌گیرند، و برای حفظ آن تمسک به

هر وسیله‌ای را مباح می‌دانند و به هیچ قیمتی هم حاضر نیستند وظیفه پرزحمت مدیریت جامعه را از دوش خود بردارند.

اگر در میانه راه مردم راه و روش آنان را نپسندند و به مدیریت آنان معترض شوند و خواستار کناره‌گیری آنان از قدرت شوند، واضح است که آنان ادای تکلیف دینی یا ایدئولوژیک را بر رضایت توده ناآگاه مقدم می‌دانند، و با سرکوب اعتراضات نسنجیده «عوام کالانعام» به وظیفه مقدس خود عمل خواهند کرد. اگر از آغاز مردم مقصود این گروه را نپذیرند، آنان از توسل به زور برای به‌دست گرفتن زمام قدرت ابایی نخواهند داشت. حق باید اقامه شود، چه با شیوه مسالمت‌آمیز و قانونی، چه با زور و خشونت و از طرق غیرقانونی. از این دیدگاه اقبال و ادبار عمومی فارق حکومت‌ها نیست، حقّ و باطل بودن مقصود حکمرانان مهم است. حکومت دینی یا حکومت ایدئولوژیک حق است. وظیفه مردم اقبال و اطاعت از اوامر و نواهی چنین حکومت‌هایی است، مردم مکلفند از چنین حکومت‌هایی راضی باشند. مردم باید افتخار کنند تحت سیطره حاکمیت دین یا ایدئولوژی قرار دارند. پذیرش چنین سیطره‌ای عین فرزاندگی و خردمندی است.

حال اگر در جامعه‌ای اکثریت مردم به هر دلیلی از چنین حکومت‌هایی ناراضی شد و اراده‌ای متغیر با اراده حاکمیت یافت، واضح است که این اکثریت به خطا رفته است. در چنین زمانی اقلیت مسلط چاره‌ای جز سرکوب اکثریت مخالف ندارد. اکثریتی که با زبان خوش حق را نمی‌پذیرد، باید با زور به تمکین از حقّ واداشت. مردم آزاد نیستند که رواج و سیطره باطل بخواهند. کسی حقّ ندارد ناحقّ باشد. اگر ملتی لیاقت ندارد با اختیار و رضایت پذیرای حقّ باشد، می‌باید به شیوه قسری به آنان ح را تحمیل کرد. آنان که مختارانه و آزادانه بهشت را بر نمی‌گزینند باید با زنجیر به بهشت برده شوند. کسی حقّ ندارد در دنیا طالب جهنّم باشد. حکومت حقّ نخبگانی است که مدینه فاضله دینی یا ایدئولوژیک را به هر قیمتی در زمین برپا کند. حقّ را با زور نیز می‌توان جا انداخت.

آنچه بیان شد مبانی نظری حکومت قسری است. بر این اساس اعمال فشار و به‌کاربردن زور برای به‌دست گرفتن قدرت، برای حفظ قدرت و برای باقی ماندن بر سریر قدرت نه‌تنها جایز بلکه واجب است. این مبانی نظری ممکن است رنگ توجیّهات دینی یا تفسیرهای ایدئولوژیک بگیرد، و اقامه حکومت قسری را به وظیفه شرعی یا تکلیف انقلابی و ایدئولوژیک تبدیل کند. از چنین دیدگاهی حکومت قسری نه‌تنها مذموم و

قبیح نیست، بلکه مستحسن و ممدوح و پسندیده است، و یکی از طرق رسیدن به مقصود حق و قدسی است، و چه بسا در کوتاهمدت از نافذترین و کارآترین طرق نیز به حساب آید.

۵. اقسام حکومت قسری

قسم اول: حکومت قسری مطلق. حکومتی که در شیوه به دست گرفتن قدرت، در روش کشورداری و در بقا و عدم ترک قدرت متکی بر قسر و زور است. حکومت‌های برخاسته از کودتا، حکومت‌های میلیتاریستی و نظامی و دیکتاتوری فردی غالباً از این قسمند.

قسم دوم: حکومت‌هایی که با رضایت و اقبال عمومی حتی با یک انقلاب مردمی یا از طریق پیروزی در یک رفراندوم یا یک انتخابات ملی به قدرت رسیده باشند، اما به واسطه سوء مدیریت و بی‌کفایتی با نارضایتی ملی مواجه می‌شوند. از آنجا که چنین حاکمیتی خود را درقبال مردم مسئول و پاسخگو نمی‌داند، نظارت افکار عمومی را نیز نپذیرفته، حاضر نیست به‌طور مسالمت‌آمیز و داوطلبانه اریکه قدرت را ترک گوید، در نتیجه اگرچه حدوثاً قسری نبود، اما در بقا و شیوه کشورداری حکومتی قسری است.

این‌گونه حکومت‌های خود دو گونه می‌توانند باشند.

گونه اول: حکومت قسری با حاکمیت یک‌دست. به این معنی که تمامی نهادهای قدرت در اختیار اندیشه قسری است و حاکمیت یکپارچه و متمرکز اراده‌ای مغایر اراده ملی دارد. هیچ نهادی در اختیار مردم نیست و حاکمیت با قدرتی تمامت‌خواه، فراگیر و توتالیتر زمام امور را یکسره به دست دارد.

گونه دوم: حاکمیت دوگانه. به این معنی که حاکمیت با رضایت عمومی براساس یک انقلاب مردمی یا یک رفراندوم یا انتخابات ملی بر سر کار می‌آید. اما در طول زمان بخشی از حاکمیت به ضوابط دمکراتیک وفادار می‌ماند. نهادهایی از حکومت با رای مردم انتخاب می‌شوند، در مقطع مشخص زمانی به‌طور مسالمت‌آمیز جای خود را به نمایندگان بعدی می‌سپارند، این نهادهای برخاسته از مردم تحت نظارت مردم، مسئول و پاسخگو به مردم باقی می‌مانند.

اما بخش دیگر از حاکمیت به تدریج ساز دیگری آغاز می‌کند. این بخش مشروعیت خود را ناشی از امری قدسی می‌پندارد و خود را تنها در برابر همان حقیقت ماورایی مسئول می‌داند، لذا در برابر مردم مسئول نیست و موظف نیست به مردم پاسخگو باشد، در نتیجه نظارت عمومی را نیز نمی‌پذیرد. با توجه به اعتقاد به حقانیت خود، لازم

حکومت قسری □ ۱۵۳

نمی‌داند خود را با جهت و سمت و سوی مردم هماهنگ کند. بلکه این مردمند که موظفند رضایت او را تأمین کنند. هرم قدرت در این بخش با ساختار دیگر شکل می‌گیرد، راس آن مادام‌العمر شده، مقامات ذیل راس همگی به شیوه انتصابی بر سر کار می‌آیند.

اگرچه هریک از دو بخش از حاکمیت تمایل دارند که حاکمیت را منطبق با منطق خود یکپارچه کنند، اما بخش قسری حاکمیت به واسطه نداشتن پشتوانه اکثریت مردم فاقد اقتدار لازم است. بخش دمکراتیک حاکمیت نیز به واسطه در دست نداشتن اهرم‌های لازم قدرت، علی‌رغم برخورداری از اقتدار اجتماعی نمی‌تواند بخش قسری حاکمیت را مطیع اراده ملی کند. نزاعی عمیق بین این دو بخش از حاکمیت درمی‌گیرد. این نزاع تا حذف کامل روش و منش قسری یا سرکوب کامل نهادهای دمکراتیک و در مجموع یکپارچه‌شدن روش حاکمیت ادامه خواهد یافت.

۶. جایگاه مردم در حکومت قسری

مردم در حکومت قسری چه جایگاهی دارند؟ رضایت مردم، رای عمومی و اراده ملی چه نقشی در اداره جامعه دارد؟ به دو سؤال فوق می‌توان سه‌گونه پاسخ داد. این سه پاسخ علی‌رغم ظاهر متفاوت به یک جواب برمی‌گردند.

پاسخ اول: مردم در مشروعیت، جهت‌گیری، تصمیمات کلان حکومت قسری هیچ نقشی ندارند. مردم تنها موظفند که از اوامر حاکمیت اطاعت کنند، به شکل توده‌ای و ذره‌ای و غیرمتشکل یا در نهادهای مورد نظر حاکمیت، از منویات حکام حمایت کنند و سینه خود را سپر بلای دشمنان حکومت قسری بنمایند. مردمی که اختیار تصدی امور خود را ندارند، چگونه می‌توانند متصدی امور حکومت شوند یا به نمایندگی خود فردی را متصدی خدمات عمومی کنند.

پاسخ دوم: اگرچه مردم اجمالاً در حکومت سهیمند، از آنجا که هنوز به رشد و بلوغ سیاسی نرسیده‌اند تا حاکمیت را به‌دست بگیرند، حکمرانان از سر لطف به‌عنوان ولی قهری مردم حاکمیت را به‌دست می‌گیرند تا مصلحت ملی را استیفا نمایند.

پاسخ سوم: مردم اگرچه هم در حکومت سهیمند و هم رشیدند، حکمرانان به نمایندگی و نیابت از سوی مردم زمام امور را به‌دست گرفته‌اند.

در پاسخ اول مردم ذاتاً محجور و ناتوان از تصدی هستند و این محجوریت دائمی و غیرقابل رفع است. در پاسخ دوم، مردم فعلاً محجورند و مشخص نیست در چه زمان و شرایطی به بلوغ سیاسی می‌رسند و رشید می‌شوند و صلاحیت تصدی امور عمومی را خواهند یافت. پاسخ سوم اگرچه مردم رشیدند و صاحب صلاحیت دخالت در امور عمومی‌اند، اما آنان یک‌بار برای همیشه حکومت را واگذار کرده‌اند و حق ندارند آن را پس بگیرند. مهم نیست که الان ناراضی‌اند. مهم این است که حاکمیت خود را بر حق می‌داند. مردم موظفند راضی باشند و اگر هم از سیاست‌های حاکمیت احساس عدم رضایت می‌کنند باید خود را اصلاح کنند. البته آنچنان که خواهیم گفت حکومت‌های قسری هرگز به‌طور عریان فقدان صلاحیت مردم را اعلام نمی‌کند و همواره محجوریت مردم را درهاله‌ای از الفاظ پرطمطراق و توخالی می‌پوشاند.

۷. پایه‌های قدرت حکومت قسری

علی‌رغم عدم رضایت اکثریت مردم و ادبار عمومی چگونه حکومت‌های قسری دوام می‌آورند؟ و به‌عبارت دیگر پایه‌های قدرت حکومت قسری کدام است؟ حکومت‌های قسری برای بقای خود چاره‌ای ندارند جز اینکه تمامی یا برخی روش‌های ذیل را به‌کار گیرند.

اول: ایجاد طبقه جدید از طریق اعطای امتیازات مالی و ایجاد برخورداری‌های اقتصادی برای اقلیت موافق خود. حکومت قسری به‌سرعت و گشاده‌دستی حقوق می‌دهد تا از او دفاع کنند. طبقه‌ای که برخورداری‌اش به بقای حکومت قسری گره خورده است برای ادامه این امتیازات و دریافت رانت‌ها مجذوبانه سنگ حکومت قسری را به سینه می‌زند.

دوم: اگر کسانی از طریق جذب مالی به صف مؤیدان حکومت قسری نپیوندند، حاکمیت به ارعاب دست می‌یازد. ابزار حکومت قسری در ارعاب قوای مسلح یعنی نظامیان، قوای انتظامی و قوای شبه نظامی است. قوای امنیتی در این روش نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند. قوه قضاییه نیز در سرکوب مخالفان با ابزار قانونی از موثرترین ابزار حکومت قسری است. ایجاد جوّ خفقان و سرکوب هر گونه مخالفت قانونی در کوتاه‌مدت سیطره حکومت قسری را فراهم می‌آورد.

سوم: فارغ از دو سیاست جذب و ارعاب دو عامل دیگر به بقای حکومت قسری کمک می‌کند: یکی عدم شجاعت نخبگان، عالمان و روشنفکران است. شکست سطوت و هیبت حکومت قسری نیازمند جسارت و از خودگذشتگی مداوم جمعی از فرهیختگان جامعه است. عامل دیگر، سوءاستفاده حکومت قسری از قَلت رشد فرهنگی بخشی از جامعه است. حکومت قسری با به بازی گرفتن اعتقادات و باورهای مردم خود را به دین یا ایدئولوژی مردم گره می‌زند و این‌گونه قلمداد می‌کند که بدون حاکمیت این فرمانروایان از دین و ایدئولوژی اثری نخواهد ماند.

از لوازم یک حکومت قسری ترویج دورویی و ریاکاری در جامعه است. مردم برای رهایی از دام نیروهای امنیتی و انتظامی و شبه‌نظامی که حتی حریم زندگی خصوصی شهروندان را نیز رعایت نمی‌کنند و هکذا برای گرفتن برخی امتیازات و رانت‌ها نفاق پیشه می‌کنند. حکومت قسری می‌خواهد نشان دهد که همگان به او گردن نهاده‌اند. مهم نیست که در دل مردم چه می‌گذرد. مهم این است که به زبان و در عمل بیرونی مخالفت نکنند. حکومت قسری به مردم دروغ می‌گوید و مروج نشر اکاذیب در جامعه است. حکومت قسری تیشه بر ریشه فضایل اخلاقی جامعه می‌زند. تمسک به زور و خشونت دیواری از بی‌اعتمادی بین مردم و حکومت قسری ایجاد می‌کند. حکومت قسری همچون خوره ایدئولوژی و دینی را که ادعای طرفداری از آنها را دارد می‌خورد و نابود می‌کند.

۸. خصائص حکومت قسری

از کجا می‌فهمیم حکومتی قسری شده است؟ خصائص حکومت قسری چیست؟ اگر در جامعه‌ای در چند انتخابات پی‌درپی از قبیل انتخابات ریاست جمهوری، پارلمان، شورای شهر نامزدهای گرایش حاکمیت رأی نیاوردند، اما علی‌رغم احراز سمت و سوی اراده ملی، اکثریت قدرت در دست منتخبین مردم نباشد، چنین حکومتی، حکومت قسری از نوع حاکمیت دوگانه است. اگر در جامعه‌ای اکثریت قدرت قانونی در دست نهادهایی باشند که توسط مردم انتخاب نمی‌شوند، یا یک‌بار برای همیشه انتخاب می‌شوند (یعنی سمت‌های پر قدرت مادام‌العمر وجود دارد) چنین حکومتی قطعاً به حکومت قسری منجر خواهد شد.

از دیگر نشانه‌های حکومت قسری بی‌اعتمادی مردم به رسانه‌های انحصاری حاکمیت است. اگر میزان گرایش مردم به رادیو و تلویزیون رسمی به مراتب کمتر از رسانه‌های مکتوب داخلی و رسانه‌های صوتی و تصویری بیگانه باشد حکومت نتوانسته صداقت و اعتماد خود را به شهروندان اثبات کند. بی‌اعتمادی آغاز قسری شدن حکومت است. از شیوه تبلیغات حکومت می‌توان قسری بودن آن را آزمود. اگر حساسیت حکومتی با حساسیت مردم فاصله گرفته باشد، آنچه را حاکمیت مهم می‌داند، مردم آن چنان مهم نیابند بلکه کم‌ارزش بدانند و آنچه مردم مهم دانند حکومت به آن اهتمام لازم ندارد، با این همه حکومت حاضر نباشد خود را با رضایت عمومی و اراده ملی هماهنگ کند چنین حکومتی قسری شده است.

۹. زورمداری و خشونت محوری حکومت قسری

حکومت قسری برای بقا بر اریکه قدرت چاره‌ای جز توسل به زور و پیش‌گرفتن خشونت ندارد. در حکومت‌های قسری یکپارچه آزادی‌های مشروع و قانونی مردم سلب می‌شود، جامعه بسته می‌شود. هرگونه انتقاد و مخالفت حتی مخالفت قانونی سرکوب می‌شود. دستگاه‌های امنیتی کمترین مخالفتی را در نطفه خفه می‌کنند. دستگاه قضایی در حکومت قسری فاقد استقلال قضایی است و میزان عدالت قضایی همواره مجذوب آهنربای حاکمیت قسری است. حکومت قسری مخالفان خود را به دادگاه می‌کشاند و به ناحق آنان را مجازات می‌کند، به زندان می‌افکند، محصور می‌کند، تبعید می‌کند و در مجموع از حقوق اجتماعی محروم می‌سازد.

در حکومت‌های قسری دوگانه بخش مردمسالار حاکمیت به دنبال گسترش آزادی‌های قانونی است. بخش قسری حاکمیت این آزادی را بر نمی‌تابد، نخست می‌کوشد با تصویب قوانین ظالمانه و بازدارنده حقوق و آزادی‌های قانونی مردم را محدود کند. دستگاه قضایی تحت فرمان به پرونده‌سازی و زندان کردن و سلب حقوق فرهیختگان می‌پردازد، اما از آنجا که جامعه به برکت وجود بخش مردمسالار حاکمیت نیمه‌باز است، احکام قضایی صادره از سوی حکومت قسری فاقد وجاهت ملی است. محکومان دادگاه‌های حکومت قسری به جای آنکه مطرود و مذموم شمرده شوند از سوی اکثریت مردم به‌عنوان قهرمانان ملی استقبال می‌شوند.

حکومت قسری درمی‌یابد که پرونده‌سازی و به زندان‌افکندن مخالفان و منتقدان کارآیی لازم را ندارد. می‌کوشد تا با ناامنی هزینه کسب آزادی را در جامعه بالا ببرد. نیروهای شبه‌نظامی را تقویت می‌کند. تظاهرات و اجتماعات قانونی توسط این نیروهای شبه‌نظامی به هم می‌خورد. حکومت قسری برای اجرای منویات خود چاره‌ای ندارد جز اینکه دولت پنهان ایجاد کند. این دولت پنهان که در نهادهای قضایی، امنیتی، نظامی، انتظامی و شبه‌نظامی شبکه دارد، ترور منتقدان و مخالفان حاکمیت قسری و حذف فیزیکی نخبگان و رهبران مردمسالار را در دستور کار خود قرار می‌دهد. اما افکار عمومی دست‌های آلوده حکومت قسری را در ناآرامی‌ها و ترورها کشف می‌کند، هرچند حکومت قسری به دروغ مسئولیت این ترورها و خشونت‌ها را به‌عهده نمی‌گیرد، اما حکومت قسری به‌تدریج چاره‌ای ندارد جز اینکه به خشونت عریان متوسل شود و این پایان خط حکومت قسری است.

حکومت قسری نمی‌تواند دائمی باشد، چراکه «الْقَسْرُ لَا يَدْوُمُ» قسر زوال‌پذیر است. دیر یا زود حکومت قسری تسلیم اراده ملی می‌شود. سرعت زوال حکومت قسری به‌میزان رشد فرهنگی جامعه و درجه شجاعت و درایت فرهیختگان و عالمان آن جامعه بستگی دارد. مهم این است که حکومت قسری را در همه چهره‌هایش بشناسیم و بشناسانیم، و ایمان داشته باشیم قسر از بین رفتنی است. اگر مردم بخواهند، هیچ چیز و هیچ‌کس نمی‌تواند در برابر اراده یک ملت مصمم مقاومت کند. اوین ۱۳۷۹/۱/۱۶

از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایی*

چکیده

نهضت مشروطه نخستین کوشش برای محو سلطنت مطلقه از حیات سیاسی ایران بود، اما عمر سلطنت مشروطه در ایران حتی به دو دهه هم نرسید و سلطنت مطلقه نهادهای مشروطه را به امور تشریفاتی و ظاهری تبدیل کرد. انقلاب اسلامی دومین کوشش برای رهایی از مطلق سلطنت و استقرار حکومتی مستقل، آزاد، عادلانه و اسلامی بود که پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی حکایتی صادق از آن مطالبات است. جمهوری اسلامی به این معنی مرحله تکاملی مشروطه سلطنتی محسوب می‌شد. اما عمر این جمهوری اسلامی نیز حتی به یک سال هم نرسید و در زیر نام جمهوری اسلامی، حکومتی استقرار یافت که می‌توان از آن به «جمهوری ولایی» تعبیر کرد. مخلوطی از حکومت جمهوری و حکومت ولایی انتصابی مطلقه. قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ و اصلاحیه ۱۳۶۸ ترسیم کننده جمهوری ولایی است. حکومتی که ضوابط جمهوریت در کمتر از یک پنجم نهادهای قانونی آن به رسمیت شناخته شده است. جمهوریت و ولایت با هم ناسازگارند و جمهوری ولایی چاره‌ای جز انتخاب بین حکومت جمهوری اسلامی منهای ولایت فقیه یا حکومت ولایی انتصابی مطلقه فقیه منهای جمهوریت و مشروطیت ندارد. اگر استبداد مطلقه علی‌رغم تصریح به تشریفاتی و فاقد اختیار بودن نهاد سلطنت در قانون اساسی مشروطه سلطنتی امکان باز تولید و ادامه حیات یافت با عنایت به تصریح قانون اساسی ۵۸ و ۶۸ به اختیارات مطلقه نهاد غیرمسئول و دائمی ولایت انتصابی فقیه، استمرار سلطنت مطلقه در زیر نام جمهوری اسلامی به مراتب آسان‌تر بوده است.

۱. مقومات سلطنت مطلقه

تمدن و فرهنگ ایرانی با سلطنت مطلقه و استبداد شاهنشاهی قرین بوده است. اگر اندیشه سیاسی یونانی با مفهوم پایه‌ای «شهروندی» آغاز شده است، اندیشه سیاسی ایرانی با مفهوم پایه‌ای «شهریاری» تعریف شده است. تبدیل دین و مذهب ایرانیان هرگز در اساس سلطنت و شهریاری خللی ایجاد نکرده است. سلطنت با هر دین و مذهب جدید نام و لقبی تازه یافته اما محتوای خود را همواره حفظ کرده است. چه در دیانت مزدایی و میتراپی پیش زرتشتی عصر هخامنشی، و چه در دیانت زرتشتی عصر ساسانی، و چه در اسلام اهل سنت سلاطین عرب و ترک اموی و عباسی و غزنوی و سلجوقی، و چه در اسلام شیعی سلاطین صفوی و قاجاری و پهلوی، عنصر سلطنت مطلقه به حیات دیر پای خود تداوم بخشیده است. هرچند یکه‌سالاری شیوه مسلط سیاسی در شرق باستان از ایران تا چین و مصر بوده است. قوت اندیشه شهریاری در ایران باستان به حدی است که برخی بر این باورند که حتی اندیشه فیلسوف شاهی افلاطون یونانی نیز برگرفته از اندیشه سیاسی شاهنشاهی ایران شهری است. به هر حال همه مهاجمان به ایران علی‌رغم ملیت‌ها و فرهنگ‌های متفاوت از مغول و تاتار و ترک سنت دیرپای سلطنت مطلقه را تداوم بخشیده‌اند.

ذاتیات و مقومات سلطنت مطلقه یا خصایص شهریاری را می‌توان به‌گونه ذیل

برشمرد:

اول: در نظام سلطنتی، قدرت سیاسی متمرکز در شخص شاه است و هیچ تصمیم کلانی بدون نظر او گرفته نمی‌شود، و اراده شخصی او سیاست کشور را تعیین می‌کند، و مقامات اصلی جامعه همگی منصوب اویند. (نظام یکه سالار)

دوم: در نظام سلطنتی، قدرت سیاسی قدرتی غیر مسئول و نظارت‌ناپذیر است. شاه درمقابل مردم یا نمایندگان مردم مسئول نیست و هیچ نهاد قانونی و مردمی نظارت بر عملکرد او را برعهده ندارد.

سوم: در نظام سلطنتی قدرت مقدس، ولذا غیر قابل انتقاد است. سلطنت ودیعه‌ای الهی شمرده می‌شود که در اختیار شاه قرار گرفته است.

چهارم: در نظام سلطنتی، قدرت شاه فوق هر قانونی است. اصولاً اوامر شاهانه، قانون محسوب می‌شود.

پنجم: در نظام شاهنشاهی، قدرت و اختیارات مقام معظم سلطنت مطلق و نامحدود است و همه عرصه‌های عمومی و خصوصی تمام آحاد جامعه را دربرمی‌گیرد.

ششم: شاه صاحب‌اختیار و مالک رقاب و قیّم مردم است، نه نماینده و منتخب مردم. مهمترین وظیفه مردم، اطاعت بی‌چون و چرا و تبعیت محض و یاری شاه است.

هفتم: سلطنت مادام‌العمر است. شاه تنها به دو طریق از صحنه سیاسی حذف می‌شود، یکی مرگ و دیگری تغلب و زور. در نظام سلطنتی هرگز قدرت سیاسی، ادواری، موقت، و به‌طور مسالمت‌آمیز تغییر نمی‌کند.

هشتم: در هر سلسله شاهی، نخستین شاه با تغلب و زور به سلطنت می‌رسد و آنگاه سلطنت در اعقاب ذکور او تداوم می‌یابد (سلطنت موروثی). در هر صورت شاه حق نصب شاه بعد از خود را دارد (سلطنت ولایتعهدی).

نهم: نظام سلطنتی ارادت‌سالار و تقرب‌محور است. افراد به میزان نزدیکی، تقرب و ارادتی که به مقام سلطنت دارند از مواهب و مزایای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برخوردار می‌شوند. ارادت‌سالاری و تقرب محوری قطب مقابل لیاقت‌سالاری و شایسته‌محوری است.

دهم: نظام سلطنتی، امنیت محور و نظم‌مدار است. تأمین امنیت و نظم مهمترین وظایف مقام سلطنتی بوده است. تأمین حقوق مردم هرگز در ضمن وظایف سلطنت قرار نمی‌گرفته است. تأمین امنیت و نظم حول محور مقام سلطنت به هر قیمت و روشی مجاز بوده است (هدف وسیله را توجیه می‌کند).

یازدهم: در نظام سلطنتی دین و سیاست با هم تلازم دارند. یکی بدون دیگری نمی‌تواند ادامه حیات دهد. دین اساس است و حکومت نگهبان آن. سلطنت منهای دین همانند ساختمان بی‌بنیاد فرو می‌ریزد و دین بدون سلطنت همانند گوهر بی‌حفاظ ضایع می‌شود. تلازم دین و سلطنت همانند دو برادر دوقلو و همزاد است. تلازم دین و سیاست با مضمون فوق نخستین بار در کارنامه اردشیر بابکان آمده، آنگاه در متون پس از اسلام به جای دین، اسلام نهاده شده و کم‌کم به پیامبر اسلام نسبت داده شده است. این تلازم در شاهان ساسانی و سلاطین صفوی به وضوح آشکار است.

دوازدهم: نظام سلطنتی علی‌رغم طرفداری ظاهری از عدالت و دادگری، نظامی ظالمانه بوده است. تمرکز قدرت، اختیارات مطلقه، نظارت‌ناپذیری، غیرمسئول و مادام‌العمر بودن و... از اسبابی است که در انسان متعارف علی‌الغلب به ظلم و استبداد

از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایی □ ۱۶۱

و فساد می‌انجامد. هرچند در ادبیات فارسی و حتی سیره متشرعه شاه را به ظالم و عادل تقسیم کرده‌اند، چنین تقسیمی مبتنی بر تعریفی نه چندان دقیق از عدالت است. به هرحال بحث ما بر شیوه اداره جامعه متمرکز است، نه بر صفت شخص مدیر، و بین این دو تفاوت است. هرچند پذیرش مدیر عادل در نظام مدیریتی ظالمانه به غایت دشوار است.

هر شیوه سیاسی و روش اداره جامعه که ویژگی‌های فوق را دارا باشد نظام سلطنت مطلقه است، هرچند این نام را بر تارک خود نداشته باشد. استبداد و سلطنت مطلقه را می‌باید به دقت شناخت، چراکه این بت عیار هر روز به رنگی نو خود را عرضه می‌کند.

۲. ویژگی‌های مشروطه سلطنتی

پس از دو هزار و پانصد سال سلطنت مطلقه، نهضت مشروطه نخستین کوشش ایرانیان برای اصلاح ساختار سیاسی جامعه استبدادزده‌شان است. چهارده مرداد سال ۱۲۸۵ هجری شمسی (۱۳۲۴ هجری قمری) روزی به یاد ماندنی است. با پیروزی مشروطه‌خواهان نخستین قانون اساسی در ایران به تصویب می‌رسد و به‌موجب آن اختیارات شاهان محدود می‌شود. سلطنت اگرچه حذف نمی‌شود، اما به نهادی تشریفاتی و نمادین تبدیل می‌شود. مطابق اصل ۴۴ متمم قانون اساسی شخص پادشاه از مسئولیت مبری است و وزرا و دولت در هرگونه امور مسئول مجلسین هستند، و برابر اصل ۴۵ آن کلیه قوانین و دستخط‌های پادشاه در امور مملکتی وقتی اجرا می‌شود که به امضاء وزیر مسئول رسیده باشد و مسئول صحت مدلول آن فرمان و دستخط همان وزیر است. در اصل ۴۹ تصریح شده که شاه نمی‌تواند اجرای قوانین را تعویق یا توقیف نماید. بنابر اصل ۶۴ وزراء نمی‌تواند احکام شفاهی یا کتبی پادشاه را مستمسک قرار داده و سلب مسئولیت از خودشان بنمایند.

قانون اساسی مشروطه مردم را مساوی و ذیحق شمرده، اداره جامعه را منحصرأً وظیفه نمایندگان مردم و دولت منتخب آنها دانسته است. مجلس شورای ملی مقتدرترین نهاد کشور می‌شود و نخست‌وزیر منتخب چنین مجلسی سگان‌دار مدیریت سیاسی کشور. ایرانیان می‌روند تا نخستین دموکراسی پارلمانی را تجربه کنند.

قانون اساسی در کنار شاه و مردم، نهاد سومی به نام هیئت نظارت علمای دین بر تقنین را نیز به رسمیت می‌شناسد بنابر اصل دوم متمم قانون اساسی احراز عدم

مخالفت قوانین مصوب مجلس شورای ملی با احکام شرع به عهده این هیئت است. اعضای این هیئت با معرفی چهاربرابر تعداد لازم از سوی مراجع تقلید و با انتخاب نمایندگان مجلس یا قرعه برگزیده خواهند شد. به نظر میرزای نائینی در تنبیه‌الامه و تنزیه‌المه نظارت فقهای منتخب از باب احتیاط است و الا وجود برخی مجتهدین در میان وکلای منتخب ممت کفایت می‌کند. از دیدگاه شرعی حکومت مشروطه سلطنتی با اذن و نظارت فقها مجاز می‌شود. اگر مشروعیت سلاطین قاجار با اذن و نظارت عالیه فقهای از قبیل کاشفالغطاء و میرزای قمی و سید مجاهد تحصیل شده است، مشروعیت حکومت مشروطه سلطنتی نیز با اذن و نظارت فقیهانی از قبیل آخوند خراسانی و میرزای نائینی به دست آمده است. صاحبان ولایت انتصابی عامه به جای اذن به شاهان این بار به خود مردم اجازه دادند تا در تحت نظارت ایشان دولت را اداره کند. در هرحال در حکومت مشروطه سلطنتی ایرانی سه عامل را باید به خاطر داشت:

اول: مردم که متولی اداره کشور توسط نمایندگان منتخب خود هستند.

دوم: فقیهان که ناظر مشروعیت قوانین و اجازه دهنده ورود مردم به این عرصه هستند. **سوم:** شاهان که تداوم اندیشه ایران باستان در قالب مقامی تشریفاتی و نمادین هستند. عامل اول کاملاً دمکراتیک، عامل دوم نسبتاً دمکراتیک (دموکراسی محدود فقها) و عامل سوم عرفی و غیر دمکراتیک است.

اما مشروطه سلطنتی دیری نپایید و در کمتر از بیست سال طومار آن درهم پیچیده شد، اسمش باقی ماند، اما رسمش قوام نیافته حذف شد. سلطنت مطلق دیرپای ایرانی به سادگی زمام امور به دست گرفت، نهادهای مردمی مشروطه و نهاد دینی ناظر را به نهادهای تشریفاتی، و تحت امر، و سایه‌ای تبدیل کرد و نهاد سلطنتی تشریفاتی غیرمسئول فاقد اختیار را، به متولی اصلی کشور بدل کرد. دوباره شاه مادام‌العمر فراقانون غیرمسئول، با اختیارات مطلقه همه‌کاره ایران شد. در نهضت ملی شدن صنعت نفت، یک بار دیگر نمایندگان مردم و نخست‌وزیر وقت، دکتر محمد مصدق، برای بازگشت مشروطه سلطنتی اقدام کردند، اما استبداد عرفی با کمک استعمار خارجی به مشروطیت اجازه عرض اندام نداد. سلطنت مطلقه که در یکی دو قرن اخیر با عدم بصیرت و بی‌کفایتی عرصه را به اجانب واگذار کرده بود، در واپسین نفس‌های خود کاملاً متکی به اجانب شد از دیگر اشتباهات آخرین شاه پهلوی تضعیف یا حذف شعائر دینی و

از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایی □ ۱۶۳

ارزش‌های مذهبی از متن جامعه بود. به هر حال در کنار دوازده خصیصه ذاتی سلطنت مطلقه، دو خصیصه عرضی وابستگی به اجنبی و دین‌ستیزی و اسلام‌زدایی نیز اضافه شد.

۳. ویژگی‌های جمهوری اسلامی

در بهمن ۱۳۵۷ انقلاب اسلامی با چهار شعار محوری استقلال، آزادی، عدالت و معنویت اسلامی پیروز شد. نفی مطلق نظام سلطنتی بارها از سوی رهبر انقلاب مرحوم آیت‌الله خمینی به‌عنوان مهمترین خواست ملت تصریح شد. آن نظام سیاسی مستقل، عادلانه، دمکراتیک و اسلامی که مردم به‌دنبال آن بودند «جمهوری اسلامی» نام گرفت. حذف سلطنت به‌معنای آن بود که مردم حتی به شاهان مشروطه نیز دیگر اعتماد نداشتند، لذا خواستار لغو سلطنت از بنیاد شدند و نظام جمهوری را بنیاد گذاشتند. آنچنان که رهبر انقلاب بارها در پاریس تصریح کرد: «جمهوری به‌همان معنی که در همه جای دنیا جمهوری است» و اسلامی به این معنی که قوانین کشور منافاتی با احکام اسلامی نداشته باشد. طبیعی بود که از سه عامل پیش‌گفته، عامل سوم یعنی شاه حذف شد، عامل اول یعنی مردم به‌عنوان متولیان اصلی، و عالمان دین به‌عنوان ناظران منتخب باقی ماندند. رهبر انقلاب قبل از فرمانده تاریخی جمهوری اسلامی بارها بر نقش نظارتی و ارشادی خود و دیگر علمای دین تأکید کرده بود. پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی که توسط جمعی از حقوقدانان ایرانی زیر نظر دفتر رهبر انقلاب تدوین شده بود و به تصویب شورای انقلاب رسیده بود و با اصلاحات جزئی به تأیید مراجع تقلید از جمله بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران نیز رسیده بود، مهمترین سند جمهوری اسلامی است. این پیش‌نویس در آغاز جلد چهارم مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان یک سند رسمی منتشر شده است. این پیش‌نویس ضمن برخورداری از نکات مثبت قانون اساسی مشروطه و متمم آن، معرف یک جمهوری تمام عیار با رعایت ضوابط اسلامی است. مطابق اصل ۷۵ این پیش‌نویس رئیس‌جمهوری بالاترین مقام رسمی کشور در امور داخلی و روابط بین‌المللی و اجرای قانون اساسی است و تنظیم روابط قوای سه‌گانه و ریاست قوه مجریه را بر عهده دارد. برابر اصل ۷۷ رئیس‌جمهوری برای مدت چهار سال از راه مراجعه مستقیم به آرای عمومی انتخاب می‌شود و انتخاب متوالی او تنها برای یک دوره دیگر امکان دارد. مطابق اصل ۱۰۴ ریاست هیئت وزیران با نخست‌وزیر است. براساس اصل ۱۴۲ و ۱۴۳ این

پیشنویس به منظور پاسداری از قانون اساسی از نظر انطباق قوانین عادی با آن شورای نگهبان قانون اساسی با ترکیب پنج نفر از مجتهدان آگاه به مقتضیات زمان با معرفی مراجع معروف تقلید با انتخاب مجلس شورای ملی و شش نفر از صاحب نظران در مسائل حقوقی به انتخاب مجلس به مدت ده سال تشکیل می‌شود. مطابق اصل ۱۴۴ شورای نگهبان به درخواست یکی از مراجع معروف تقلید، یا رئیس جمهور، یا رئیس دیوان عالی، یا دادستان کل، صلاحیت رسیدگی به قوانین را پیدا میکند. براساس اصل ۱۴۸، اصلاح قانون اساسی با پیشنهاد اکثریت نمایندگان و یا رئیس جمهور با تصویب سه چهارم نمایندگان مجلس شورای ملی و در نهایت تأیید ملی از طریق فرآیند ممکن است. در این پیش‌نویس هیچ حق ویژه‌ای برای صنف خاصی پیش‌بینی نشده، تمامی مقامات کشور بدون استثناء موقت و مسئول و دارای اختیارات محدود قانونی‌اند. به بیان دیگر در این پیش‌نویس نهادی به نام ولایت فقیه پیش‌بینی نشده به این معنی که جمهوری اسلامی در آن زمان هیچ تلازمی با مسئله ولایت فقیه نداشته است. مسئله ولایت فقیه شش ماه پس از برگزاری فرآیند به جمهوری اسلامی اضافه شد. جمهوری اسلامی (منهای ولایت فقیه) تصویری است که مردم از سال ۵۶ تا اواسط سال ۵۸ از حکومت مطلوب مد نظر دارند. در این نظام هیچ اهرمی برای تداوم سلطنت مطلقه یافت نمی‌شود. اما حکومت اسلامی (به این معنای پیش‌نویس) حتی یک سال هم دوام نیاورد و با تدوین قانون اساسی حکومت جدیدی متولد شد که با آن تفاوت اساسی دارد.

۴. ویژگی‌های جمهوری ولایی

حکومتی که چند ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در جمهوری اسلامی مستقر شد، و قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ شاخص آن است، را می‌توان «جمهوری ولایی» نامید. البته بحثی در نامگذاری نیست، مهم مشخصات حکومت است. اما به دلایلی عنوان «جمهوری ولایی» بر این حکومت زبیده‌تر از جمهوری اسلامی و حکومت ولایی است. مراد ما از جمهوری ولایی، «جمهوری اسلامی به علاوه ولایت فقیه» است. یعنی حکومتی که در قوای مقننه و مجریه اش ضوابط جمهوری (به همان معنی که در همه‌جای دنیا جمهوری است) برقرار است، در عین اینکه ولایت فقیه را در حوزه عمومی پذیرفته است. انکار حکومت‌لایی یا نقد جمهوری ولایی به معنای انکار و نفی جمهوری اسلامی نیست.

مشخصات جمهوری ولایی به شرح ذیل است

اول: قدرت سیاسی متمرکز در شخص رهبر است. هیچ تصمیم کلانی بدون نظر او گرفته نمی‌شود (بند یک اصل ۱۱۰). نظارت استصوابی بر سیاست‌های کلان نظام (برخوایسته از بند دو اصل ۱۱۰) و انتصاب کلیه مقامات اصلی نظامی، قضایی، رادیو تلویزیون، فقهای شورای نگهبان، اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام و... تنفیذ حکم ریاست جمهوری نیز از اختیارات وی است (بند نه اصل ۱۱۰).

دوم: رهبری قدرتی غیر مسئول و در عملکرد خود نظارت‌ناپذیر است. اگرچه در اصل ۱۱۱ به‌عنوان مقدمه عزل، نظارت بر بقای شرایط پذیرفته شده، اما نظارت بر عملکرد رهبری، به‌معنای حق سؤال و استیضاح نمایندگان مجلس خبرگان از وی، در قانون اساسی پیش‌بینی نشده است (اصل نظارت بر عملکرد رهبری در شورای بازنگری قانون اساسی به تصویب نرسید).

سوم: رهبری مقامی مادام‌العمر است. با بقای شرایط، قدرت سیاسی به‌طور موقت، ادواری و مسالمت‌آمیز تغییر نمی‌کند.

چهارم: اختیارات مقام رهبری مطابق اصل ۵۷ و بند ۸ اصل ۱۱۰ مطلقه است. وی هرآنچه مصلحت بداند پس از مشورت با منصوبان خود، حتی اگر در قانون پیش‌بینی نشده باشد، می‌تواند عمل کند.

پنجم: مقام رهبری فوق قانون است. این قانون اساسی است که برای مشروعیت خود نیازمند تأیید ولی فقیه است و این قوانین عادی هستند که برای مشروعیت می‌باید به تأیید منصوبان وی در شورای نگهبان برسند. واضح است مقامی که حق دارد حتی اموری که در قانون اساسی پیش‌بینی نشده را با سرپنجه تدبیر خود حل کند (بند ۸، اصل ۱۱۰) و اختیاراتش نامحدود و مطلق است (اصل ۵۷)، فوق قانون اساسی است. این قانون اساسی برخلاف دیگر قوانین اساسی پذیرفته است که در مورد ولی فقیه اصل بر محدودیت وظایف نیست.

ششم: با اینکه در قانون اساسی تمامی جزئیات نحوه انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی یا ریاست جمهوری تعیین شده، اصل ۱۰۸، مکانیسم، تعداد و شرایط مجلس خبرگان رهبری را در دوره اول به فقهای منصوب شورای نگهبان و در دوره‌های بعدی به خود ایشان واگذار کرده است. و این به‌معنای به اجمال رهاکردن تعیین‌کنندگان رهبر است.

به هر حال بیش از سه چهارم حوزه عمومی مستقیماً زیر نظر ولایت فقیه قرار دارد (تمام قوه قضائیه، تمام قوه قهریه، قوای تبلیغاتی - رادیو تلویزیون - فقهای شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام در رأس قوه مقننه، تعیین سیاست‌های کلی نظام و نظارت بر حسن اجرای آنها و تنفیذ حکم ریاست جمهوری، اجازه فرماندم و اصلاح قانون اساسی) و یک‌چهارم باقی مانده نیز بدون نظر مساعد وی امکان انجام وظایف قانونی را فاقد است به‌علاوه تعیین رهبری را حتی اگر مبتنی بر انتخاب غیرمستقیم مردم بدانیم، با توجه به شرایط فقاقت تجویز نوعی آریستوکراسی فقهی است.

اگر جمهوری اسلامی (با معرفی پیش‌نویس قانون اساسی) نوعی حکومت دموکراتیک با اذن و نظارت عالیه فقها بود، جمهوری ولایی (حکومت معرفی‌شده در قوانین اساسی ۵۸ و ۶۸) ترکیبی از حکومت دموکراتیک در حدود ۲۰٪ و سلطنت مطلقه در حدود ۸۰٪ است. به عبارت دیگر سلطنت مطلقه ایرانی خود را در قالب ولایت انتصابی مطلقه فقیه بازتولید کرده است. برخلاف حکومت مشروطه سلطنتی و حکومت جمهوری اسلامی (به روایت پیش‌نویس)، که فقیهان مقام ناظر بر تقنین بودند، در این حکومت فقیه (و نه فقیهان) ولیّ و قیّم و مالک رقاب حوزه عمومی است. اگر مردم در دو شیوه پیش‌گفته متولّی اصلی حوزه عمومی بودند، در جمهوری ولایی، مردم در کمتر از یک پنجم حوزه عمومی بیشتر حق دخالت ندارند، در همین حوزه محدود نیز می‌باید تصمیماتشان به تأیید ولیّ شرعی‌شان برسد.

در مقایسه قانون اساسی جمهوری ولایی (مصوب ۵۸ و اصلاح ۶۸) با قانون اساسی مشروطه سلطنتی، درمی‌یابیم که قانون اساسی جمهوری ولایی چند قدم عقب‌تر از قانون اساسی مشروطه سلطنتی است. زیرا در حکومت مشروطه سلطنتی شاه مقامی تشریفاتی، غیرمسئول با اختیاراتی بسیار ناچیز بود، اما در جمهوری ولایی، مقام رهبری مقامی غیرتشریفاتی، غیرمسئول با اختیارات مطلقه و نامحدود است. اگر سلطنت مطلقه توانست قانون اساسی مشروطه سلطنتی را از حیّز انتفاع ساقط کند، به طریق اولی می‌تواند از قانون اساسی جمهوری ولایی در طریق مقاصد خود حسن استفاده را بکند.

در اندیشه ایرانی و به تبع آن فلسفه سیاسی مسلمانان تغلب، استبداد و دیکتاتوری همواره به غایت تعریف شده نه به روش. لذا حاکمی که می‌پندارد به مصلحت عمومی عمل می‌کند، هرچند عموم مردم یا اکثریت آنان به فعل او راضی نباشند، متغلب،

از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایی □ ۱۶۷

مستبد و دیکتاتور شمرده نمی‌شود. متغلب، مستبد و دیکتاتور کسی است که به دنبال منافع شخصی خود، منافع عمومی را قربانی کند. لذا آنان که به زور می‌خواهند جامعه را به زعم خود اصلاح کنند، متغلب و دیکتاتور نیستند. با این تعریف در رژیم جمهوری ولایی یا حکومت ولایی، دیکتاتوری و استبداد معنی ندارد چراکه ولی فقیه مصلحت مردم را می‌خواهد ولو اکثریت مردم صلاحدید او را نادرست بدانند. واضح است که در عرف سیاسی امروز دیکتاتوری، استبداد و تغلب به روش است، و با این توجیحات نمی‌توان از اتهام استبداد گریخت.

ولایت فقیه و جمهوریت تضاد ذاتی دارد به شرطی که هر دو را در عرف رایج خود معنی کنیم، ولایت را آنچنان که فقیهان بیان کرده‌اند و جمهوریت و مشروطیت و دموکراسی را آنچنان که عالمان سیاست تبیین کرده‌اند. بنابر ولایت فقیه در حوزه عمومی هرگونه تصرفی بدون اذن و صوابدید ولی فقیه ممنوع است و غصب محسوب می‌شود و تجاوز به حریم الهی به حساب می‌آید. لذا این مردم هستند که باید خود را به رأی و نظر و سلیقه ولی امر منطبق کند، حال آنکه بنابر جمهوریت و مشروطیت، حوزه عمومی ملک مشاع مردم است و هیچ‌کس جز به نمایندگی و وکالت مردم حق تصرف در آن را ندارد. کارگزاران خدمات عمومی موظفند خود را با اراده ملی و آراء عمومی هماهنگ سازند. جمهوریت و مشروطیت دو نوع از مردم‌سالاری هستند، حال آنکه ولایت فقیه، فقیه‌سالاری است، آنچنان که فلسفه سیاسی افلاطون حکیم‌سالاری یا فیلسوف شاهی است. جمهوری تحت ولایت انصافاً جمهوری نیست، آنچنان که قیومت و ولایت تحت جمهوریت نیز واقعاً ولایت نیست. آن قانون اساسی که این دو امر متناقض را در دل خود جای داده است، تناقض و کشمکش دائمی را به جامعه خود تحمیل کرده است. این جمع امری قسری است، و «القسر لا یدوم»، مآل جمهوری ولایی، یا حکومت جمهوری (اعم از اسلامی یا سکولار) است یا حکومت ولایی انتصابی مطلقه تمام‌عیار.

۵. حکومت ولایی قالب شرعی سلطنت مطلقه ایرانی

آنچه گفته شد تنها براساس ظاهر قانون اساسی مصوب ۵۸ و اصلاحیه ۶۸ بود و الا براساس تفاسیر رسمی که زعمای ولایت‌مدار جمهوری ولایی ارائه کرده‌اند، جمهوری ولایی جای خود را به حکومت ولایی تمام‌عیار می‌دهد. این تفاسیر تردیدی در گزاره

پیش‌گفته نمی‌گذارد: حکومت ولایی قالب شرعی حکومت مألوف ایرانی است. در این مجال تنها به دو نمونه اکتفا می‌کنم.

نمونه اول: اختیارات ذکرشده در اصل ۱۱۰ قانون اساسی (اصلاحیه ۶۸) کف اختیارات رهبری است. این اختیارات از باب ذکر مثال است نه استقصاء و محدودیت، این‌ها بخشی از اختیارات ولی فقیه است، و الا ولی فقیه در تمامی وظایف دیگر مسئولان نظام تحت امر خود، شریک است. و عنداللزوم می‌تواند شرعاً و قانوناً در حوزه اختیارات رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس، رئیس قوه قضائیه و... دخالت کند. معنای ولایت مطلقه جز این نیست (این نکته را شیخ محمد یزدی — رئیس سابق قوه قضائیه و عضو فعلی فقهای شورای نگهبان — هم در شورای بازنگری قانون اساسی ذکر کرده هم اخیراً در نماز جمعه تهران مورد تأکید قرار داد).

نمونه دوم: «وظایف رهبری بسیار سنگین و فراتر از مسائل اجرایی است و هرگاه احساس شود مدیران قوای مجریه و قضائیه یا نمایندگان مجلس حرکتی را شروع کرده‌اند که موجب انحراف نظام از مسیر اصلی خود خواهد شد، رهبری درمقابل آنها خواهد ایستاد.» (حضرت آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای، ۸۱/۵/۵) اگر مقام محترم رهبری آراء عمومی، اراده ملی یا منتخبان آنها را نپسندند و مطابق مصالح نظام تشخیص ندهند، بی‌شک به تکلیف شرعی خود عمل خواهند کرد. حکومت ولایی یعنی همین. والسلام.

- سخنرانی در دانشکده امور بین‌الملل دانشگاه کلمبیا در جمع اساتید و دانشجویان ایرانی، نیویورک، ۱۳۸۱/۵/۱۸.

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران*

فقدان یا ضعف نهادهای نظارتی در یک جامعه حاکی از عدم سلامت نظام مدیریتی آن است. ارزیابی منصفانه خادم را از خاطی و خائن جدا می‌کند. در حوزه سیاست بشری هیچ انسانی بی نیاز از نظارت نیست. نظارت بر حاکمان، حق طبیعی مردم به‌عنوان مالکان مشاع حوزه عمومی است. در جمهوری ولایی، رهبر ولایت مطلقه دارد و با فرض واجدیت شرایط، مادام‌العمر است. لذا این نظام از برکت نظارت‌های مقطعی حکومت‌های مردم‌سالار بی‌بهره است. در قانون اساسی آن نیز نظارت بر عملکرد رهبری پیش‌بینی نشده، نظارت بر بقای شرایط به‌ویژه شرط تدبیر فارغ از مشکلات نظری به‌واسطه انحصار خبرگان در فقها و عدم استقلال آنها از رهبری عملاً به فراموشی سپرده شده است. لذا برای اصلاح جامعه چاره‌ای جز نظارت عمومی بر عملکرد رهبری باقی نمی‌ماند. ضوابط این نظارت از سیره پیامبر و ائمه (ع) و سیره عقلا که در زمان ما، در اعلامیه جهانی حقوق بشر تجسم‌یافته قابل استخراج است. اهم ضوابط نظارت بر عملکرد رهبری عبارتند از: رضایت عمومی، عدالت، امنیت، آزادی، استقلال، ارتقای اخلاق و ایمان مردم، عقلانیت و کارشناسی علمی تصمیمات، رعایت رحمت، مدارا و رأفت، کفاف و رفاه عمومی، امید به زندگی، شایسته‌سالاری بجای تقرب‌سالاری و کاهش تملق و مداحی. با این ضوابط دوازده‌گانه ارزیابی میزان توفیق یا عدم توفیق رهبری در تدبیر و اداره جامعه به‌ویژه پس از سیزده سال کار دشواری نیست.

۱. در ضرورت مطلق نظارت

نظارت روشی عقلایی برای تقلیل خطا، بالابردن کیفیت عمل و ارتقای ضریب اطمینان در حسن انجام وظائف محوله است که در امور مهم و پیچیده ازسوی صاحب کار یا

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران □ ۱۷۱

نماینده وی بر عامل صورت می‌گیرد. ارکان نظارت عبارتند از: ناظر، عامل، حوزه عمل و نظارت، کیفیت و ضوابط نظارت و بالاخره پیامدهای مترتب بر نتیجه نظارت. اگر گماشتن مهندسین ناظر بر ساختن یک نیروگاه یا یک فرودگاه امری اجتناب‌ناپذیر است، وجود نهاد نظارتی در اداره یک جامعه به طریق اولی ضروری است. یکی از علائم یک جامعه سالم برخوردار از نهادهای نظارتی مطمئن و مستقل است. فقدان یا ضعف نهادهای نظارتی در یک جامعه حاکی از بیماری و نقصان نظام مدیریتی آن جامعه است.

نظارت هرگز به معنای بی‌اعتمادی یا بی‌احترامی به عامل نیست، پیچیدگی و اهمیت مسئله به حدی است که فارغ از اینکه چه کسی عهده‌دار آن است، دغدغه تقلیل خطا و ارتقای ضریب اطمینان نظارت را الزامی می‌سازد. این حق صاحبان کار است که از کیفیت عمل انجام شده مطلع باشند و اطمینان بیابند که عامل و پیمان کار در انجام وظائف محوله کوتاهی نکرده است. به‌علاوه آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است. ارزیابی منصفانه عامل خادم را از عامل خاطی یا خائن جدا می‌کند. در پی نظارت، عامل درستکار و خادم امکان ادامه خدمت می‌یابد و عامل خاطی یا خائن نیز می‌باید پاسخگوی قصور یا تقصیر خود باشد.

اگرچه ضرورت نظارت بدیهی به نظر می‌رسد، اما مطالعه وضعیت ایران معاصر نشان می‌دهد که برخی کج اندیشی‌ها و بعضی بدکنشی‌ها این امر بدیهی را با سؤال مواجه کرده است. لذا تأملی دوباره در مسئله امکان نظارت بر عملکرد مقامات عالی‌رتبه که خود را صاحب ولایت انتصابی مطلقه بر مردم می‌دانند و نیز ضوابط و پیامدهای چنین نظارتی ضروری می‌نماید. آشنایی با ابعاد مختلف نظارت بر رأس هرم قدرت سیاسی از لوازم اصلاح ساختاری است و بدون اعمال چنین نظارتی ارزیابی عملکرد ارباب قدرت میسر نیست.

در پی اثبات آنم که اولاً نظارت بر عملکرد رهبری لازم است. ثانیاً چنین نظارتی ممکن هرچند دشوار است. و ثالثاً این نظارت خطیر مبتنی بر ضوابط و مبانی دقیق علمی است. این ضوابط را می‌باید شناخت و به کار زد. مهم نیست که ارباب قدرت نظارت را خوش ندارند و برنتابند. نظارت بر عملکرد ارباب قدرت سیاسی از چنان مبانی متینی برخوردار است که حاجتی به کسب اجازه از ایشان ندارد.

۲. نیاز تمامی انسان‌ها به نظارت

چه عاملانی از نظارت بی‌نیازند؟ آیا می‌توان در میان آدمیان کسانی یافت که بی‌هیچ نظارتی به وجه احسن عمل نمایند؟ تنها آنان نیازی به نظارت ندارند که کمال مطلقند، نه خطا می‌کنند نه معصیت، علم مطلقند و غنای بی‌پایان. ذات ربوبی بی‌نیاز از نظارت است. به اعتقاد مسلمانان پیامبران و به اعتقاد مشهور شیعه امامان در تلقی و ابلاغ و تبیین دین معصومند. اما همین اولیاء معصوم زمانی که در سمت مدیریت سیاسی جامعه قرار گرفته‌اند، خود را بی‌نیاز از نظارت عمومی ندانسته‌اند.

پیامبر(ص) یکی از لوازم مسلمانی را «نصیحت به ائمه مسلمین» می‌داند. آیا نصیحت و خیرخواهی و انتقاد از رهبران بدون نظارت بر آنها امکان دارد؟ امام علی(ع) همگان را به تذکر و مشورت با حکام فرا می‌خواند و با صراحت متذکر می‌شود «فَأَيُّ فِی نَفْسِي لَسْتُ بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۷). من اگر خداوند یاریم نکند بالاتر از آنکه خطا کنم نیستم. اگر اولیاء معصوم دین، به‌عنوان زمامدار و حکمران خود را نیازمند نظارت عمومی و نصیحت و مشارکت همگانی می‌دانند. حتی اگر چنین موضعی را تعلیمی بدانیم، یقیناً دیگران را نرسد که خود را بی‌نیاز از نظارت و نصیحت و انتقاد برشمارند.

هر انسان جایز الخطای جایزالمعصیه محتاج نظارت است. دو صفت علم و عدالت اگرچه تاحدودی از احتمال خطا و معصیت می‌کاهد اما رافع مطلق آن دو نیست، چراکه تا انسان انسان است جایز الخطا و جایزالمعصیت است. عاملان حکومت و مدیران سیاسی حتی اگر از حکیمان و فقیهان و عالمان دین هم باشند یا به‌لحاظ صفات شخص از جمله عادلان و زاهدان و پرهیزکاران نیز باشند باز هم بی‌نیاز از نظارت نیستند، چراکه نه دانششان به میزان علم مطلق است و نه تقوایشان به درجه عصمت، به‌علاوه اختلاف در برداشت و رأی علمی در اداره جامعه همواره بستری متکثر فراهم می‌آورد که چاره‌ای جز انتخاب بهترین و کم‌هزینه‌ترین و نافع‌ترین در آن نمی‌ماند.

هیچ دلیلی در دست نیست که همواره رأی عاملان صائب‌ترین رأی ممکن است. پس بگذارید به صراحت بگوییم در حوزه سیاست بشری هیچ انسانی بی‌نیاز از نظارت نیست. فقیهان که تخصصشان حکم‌شناسی است و در موضوع‌شناسی متهمند، در حوزه سیاست که غالباً از باب موضوع‌شناسی است، اگر نگوییم بیش از دیگران، حداقل به‌میزان دیگر مردم نیازمند نظارتند و هرگز ملکه اجتهاد و استنباط و توانایی افتاء و فقاقت سبب بی‌نیازی از نظارت در حوزه سیاست نمی‌شود.

۳. نظارت بر رهبران از حقوق اولیه آحاد ملت است

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران □ ۱۷۳

چه کسانی حق نظارت بر عاملان و حاکمان را دارند؟ نظارت مختص کسانی است که در حوزه مورد عمل، حق تصرف دارند، مالک آن هستند، و به واسطه این مالکیت یا حق تصرف مجازند که یا خود مستقیماً و شخصاً بر عملکرد عامل نظارت کنند یا اینکه فرد یا افرادی را به وکالت خود به عنوان ناظر بر عملکرد عامل بگمارند. حوزه عمومی ملک مشاع مردم است و هیچ کس بدون اجازه صاحبان ملک یعنی ساکنان سرزمین، حق دخالت و تصرف در آن را ندارد. بنابراین کارگزاران خدمات عمومی و حاکمان درحقیقت ازسوی مردم به انجام وظیفه مشغولند، وکیل مردمند و تا زمانی که مردم بخواهند به تدبیر حوزه عمومی ادامه می‌دهند و شیوه عمل آنان نیز توسط موکلانشان تعیین می‌شود.

حکام موظفند مطابق افکار عمومی و اراده ملی جامعه را اداره کنند. واضح است که حکام در برابر مردم که صاحب حق اصلی در حوزه عمومی‌اند مسئولند. مردم یا نمایندگان آنها حق سؤال و بازخواست از عاملان و حکام دارند و طبیعی است که برای حسن انجام وظائف محوله بر حکام ناظر بگمارند. بنابراین نظارت بر حکام حق طبیعی مردم به عنوان مالکان مشاع حوزه عمومی است. این نظارت بشری و این جهانی و نهادینه است. نظارت خداوند یا ملائک رقیب و عتید بر آدمیان هرگز رافع و نافی نظارت یادشده نیست. آنچنان که سؤال سرای دیگر نیز مانع از حق سؤال دنیوی از زمامداران نمی‌باشد.

آری اگر رابطه مردم و رهبر از قبیل رابطه گله گوسفندان و چوپان باشد، واضح است که گله حق نظارت بر چوپان را ندارد، همچنان که اگر رابطه مردم و زمامدار از قبیل رابطه کودکان و مجانین و سفیهان با ولی شرعیشان باشد، بدیهی است که افراد محجور شرعاً و قانوناً حق نظارت بر ولی و قیم شرعیشان را ندارند. برخی می‌پندارند مردم در حوزه عمومی محجورند و توانایی تشخیص مصالح و مفاسد سیاسی خود را ندارند، لذا از جانب شارع مقدس تدبیر حوزه عمومی به فقها سپرده شده، لذا هرگونه تصرفی از جانب عوام در حوزه عمومی بدون اذن قبلی یا اجازه بعدی اولیاء فقیه حرام و غصب محسوب می‌شود. واضح است که مردمی که به واسطه فقدان ملکه فقاها در حوزه عمومی محجور محسوب شده‌اند، دارای حق نظارت بر مدیران فقیه نیز شمرده نشده‌اند.

مطابق این دیدگاه حق نظارت عمومی بر ولی فقیه منتفی است، در عوض این مردم و منتخبان مردمند که به علت نقصان ذاتی همواره نیازمندند که تحت نظارت نهادهای

فقهی عمل کنند و بدون چنین نظارتی (از قبیل نظارت نمایندگان ولی فقیه یا نهاد انتصابی شورای نگهبان) افعال مردم یا منتخبانشان فاقد مشروعیت است. در واقع نظریه رسمی ولایت انتصابی مطلقه فقیه به جای اینکه به نظارت عمومی بر کار مدیران سیاسی قائل باشد، به نظارت استصوابی ولی فقیه یا منصوبان وی بر نهادهای انتخابی و تصمیمات مردمی قائل است. به عبارت دیگر مطابق این دیدگاه مردم به عنوان مولی علیهم حق نظارت بر ولی فقیه را ندارند.

فارغ از اشکالات جدی که در نظریه رسمی یا حداقل قرائت رسمی از نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه وارد است، آیا ولی فقیه از پیامبر و امام معصوم بالاتر است؟ چگونه امر به معروف و نهی از منکر به ویژه در حوزه سیاسی و بالخصوص در برابر ارباب قدرت از مسلمات اسلامی است، آنگاه عموم مردم از نظارتی که مقدمه لازم این فریضه مترقی الهی است محروم باشند؟ اگر نصیحت به ائمه و رهبران مسلمین از فرائض دینی شمرده شده، آیا بدون نظارت عمومی انجام این فریضه میسر است؟ به علاوه سیره پیامبر(ص)، ائمه(ع) و حتی خلفا (قبل از خلفای اموی) پذیرش نظارت عمومی بوده است. اعتراض ابوذر غفاری بر خلیفه سوم از برکات این نظارت عمومی بوده است. آنان که ولایت فقیه را بی نیاز از نظارت عمومی می دانند بویی از سیره رسول اکرم(ص) و ائمه هدی(ع) نبرده اند.

شهروندان جامعه اسلامی از چندحال بیرون نیستند، یا غیر مسلمانند یا مسلمانند و قائل به این نظریه رسمی نیستند و یا در زمره مسلمانانی هستند که مجتهدان آنها به این نظریه قائلند. حکم عقلی نظارت یا الزام عقلایی نظارت بر عملکرد ارباب قدرت بر همگان مطاع است، اگر در عداد عقلا باشند. همه مسلمانان نیز از باب دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین و از باب مقدمه واجب موظف به نظارت بر رهبران هستند. گروه اخیر از مسلمانان مقلد ولی فقیه یا فقهای قائل به ولایت فقیه می باید تکلیف خود را با حکم عقلایی و دو فریضه شرعی یادشده که نظارت بر رهبری را الزامی عقلایی و شرعی اثبات می کند مشخص سازند. چه بسا گروه یادشده با تعطیل حکم عقلا و دو فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین، به عدم لزوم یا عدم جواز نظارت بر عملکرد رهبری فتوا دهد. چنین فتوایی که با زیر پا گذاشتن حکم شرع و عقلا صادر شده است چه ارزشی دارد؟

۴. نظارت فقیهان و خبرگان بر رهبران

اگر مردم صلاحیت نظارت بر عملکرد رهبری را ندارند، آیا دیگر فقها می‌توانند بر ولی فقیه نظارت کنند؟ مطابق مبانی حکومت انتصابی، اگر فقیه‌ای در حوزه‌ای اعمال ولایت کرد، دیگر فقها حق مزاحمت با وی را ندارند. دیگر فقیهان حق سؤال از ولی فقیه را ندارند و او موظف به پاسخگویی به ایشان نیست. لذا در نظریه رسمی هم نظارت عمومی بر عملکرد ولی فقیه منتفی است هم نظارت دیگر فقها بر آن.

اما آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی به‌عنوان مجلس خبرگان رهبری پیش‌بینی شده، وظیفه کشف از نصب و عزل الهی را بر عهده دارد، و الا خبرگان نه ناصبند نه عازل، و به طریق اولی نه ناظر. وظیفه ایشان تشخیص شرایط و نظارت بر بقای شرایط به‌عنوان مقدمه لازم عزل است. لذا «نظارت بر عملکرد» از جمله وظائف خبرگان شناخته نشده است. «نظارت بر بقای شرایط» مرحله رقیقه نظارت بر عملکرد است و با آن متفاوت است. در شورای بازنگری قانون اساسی (در سال ۱۳۶۸) عبارت «نظارت خبرگان بر حسن انجام وظائف رهبری» که همان نظارت بر عملکرد وی است به تصویب نرسید، لذا نظارت بر عملکرد رهبری مطابق این قانون اساسی حتی برای خبرگان رهبری نیز به رسمیت شناخته نشده چه برسد برای مردم.

لازمه حق نظارت بر عملکرد حق سؤال، لزوم پاسخگویی در مدت مقرر و استیضاح است، همانند نظارتی که بر رئیس‌جمهور برای مجلس شورای اسلامی به رسمیت شناخته شده است، حال آنکه با عدم پذیرش حق نظارت خبرگان بر عملکرد رهبری، مجلس خبرگان از حق سؤال با الزام به پاسخ و حق استیضاح محروم مانده است. حق نظارت بر بقای شرایط مبتنی بر فلسفه سیاسی خاصی است که مبتنی بر زمامداری شخص محور است (چه کسی می‌تواند حکومت کند؟) و اگر زمامدار واجد شرایط لازم باشد تا زمانی که این شرایط را حائز است چگونگی حکومت به خود او واگذار شده، لذا از واجد شرایط نمی‌توان سؤال کرد و او را به واسطه اتخاذ سیاست خاصی مورد استیضاح قرار داد، مگر به انتفای شرایط زمامداری منجر شده باشد.

حال آنکه نظارت بر عملکرد از فروع سؤال مشهور «چگونه باید حکومت کرد؟» و فلسفه سیاسی مبتنی بر آن است. در این فلسفه سیاسی برون‌داد حکومت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد نه صفات شخصی حاکم. اگر در جامعه تحت اداره کسی بی‌عدالتی و تبعیض و خفقان موج بزند، او عملکردی منفی داشته ولو به لحاظ صفات شخصی عادل بوده باشد. هرچند به نظر می‌رسد اگر نظارت بر بقای شرایط در شرط تدبیر به‌دقت صورت گیرد عملاً به نظارت بر عملکرد منجر می‌شود، اما تا سوء تدبیر به وخامت نفی

شرط نرسیده باشد قابل سؤال و استیضاح نخواهد بود. لذا تفاوت این دو نوع نظارت کماکان باقی می‌ماند.

اما مجلس خبرگان جمهوری اسلامی به مشکلات ساختاری دیگری نیز مبتلاست. یکی اینکه به علت انحصار این مجلس در فقیهان عملاً از نظارت تخصصی بر ابعاد سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، جامعه شناختی، روانشناختی و... محروم است. نظارت فقیهان تنها در حوزه احکام شرعی کلی مفید است، و نظارت آنان که از اقتصاد و مدیریت و سیاست و... اطلاعات تخصصی ندارند در حکم عدم نظارت است. به عبارت دیگر مهمترین شرط رهبری که «تدبیر» است به واسطه نبودن ناظران متخصص در مجلس خبرگان رهبری حتی در حد بقای شرایط نیز مورد نظارت تخصصی و کارشناسانه قرار نمی‌گیرد.

مشکل دیگر این مجلس خبرگان عدم استقلال آن از مقام رهبری است. نظارت استصوابی فقهای منصوب رهبری یعنی شورای نگهبان، این مجلس را به مجلس فقهای همسو و به بیان دیگر «خبرگان منصوب» تبدیل کرده است، که از کمترین استقلالی برخوردار نیستند تا از آنان نظارت منصفانه انتظار رود. لذا نظارت بر عملکرد رهبری چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی در «جمهوری ولایی» با مشکل مواجه است. این مشکلات را در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی فصل نظارت بر رهبری و سلسله مقالات حکومت انتصابی فصول نظارت و خبرگان منصوب به تفصیل بحث کرده‌ام، تکرار نمی‌کنم.

۵. نظارت عمومی بر عملکرد مقام رهبری

مقامات حکومت‌های مردم سالار از دو زاویه با محدودیت مواجهند. این دو محدودیت علاوه بر نظارت بر عملکرد دائمی در هر مقطع زمانی مشخص، چنین حکومت‌هایی را مورد ارزیابی افکار عمومی و نخبگان قرار می‌دهد.

اول: محدودیت اختیارات، در هیچ قانون دمکراتیکی مقامات با اختیارات مطلقه به رسمیت شناخته نشده است.

دوم: محدودیت زمان تصدی. لذا در این قوانین هیچ مقام مادام‌العمری پذیرفته نشده است. تمامی مقامات بدون استثنا هر چهار، پنج یا هفت سال به‌طور مسالمت‌آمیز عوض می‌شود.

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران □ ۱۷۷

این محدودیت اختیارات و موقت بودن دوران تصدی از مرداب شدن قدرت جلوگیری می‌کند و همواره طراوت و تازگی آن را تضمین می‌کند. اگر نتیجه نظارت عمومی در پایان هر مرحله از یک مقام مثبت باشد او فرصت می‌یابد یک بار دیگر به خدمت خود در همان سمت یا سمت بالاتر ادامه دهد و اگر ارزیابی منفی باشد از ادامه خدمت محروم می‌شود. اگر درحین خدمت قبل از پایان دوران سوء مدیریت و ضعف تدبیر از او مشاهده شود استیضاح شده به خدمتش خاتمه داده می‌شود.

در نظریه رسمی جمهوری ولایی، رهبر ولایت مطلقه دارد، و با فرض واجدیت شرایط مادام‌العمر است. لذا این نظام از برکت نظارت‌های مقطعی حکومت‌های مردم سالار بی‌بهره است. در قانون اساسی آن نیز نظارت بر عملکرد رهبر پیش‌بینی نشده، نظارت بر بقای شرایط نیز فارغ از مشکلات نظری عملاً به فراموشی سپرده شده است. برای اصلاح جامعه چاره‌ای جز «نظارت عمومی بر عملکرد رهبری» باقی نمی‌ماند. این نظارت بر مبانی عقلایی و شرعی قوی استوار است و پیگیری مستمر افکار عمومی و اراده ملی ضامن آن است.

۶. ضوابط دوازده‌گانه نظارت بر عملکرد مقام رهبری

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبری چیست؟ این ضوابط از چه منبع یا منابعی قابل استخراج است؟ ضوابط نظارت بر عملکرد رهبری از دو منبع اصلی به‌دست می‌آید. یکی سیره عقلی و دیگری دین و شریعت. سیره عقلی را در زمان ما می‌توان در اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶) یافت. حداقل ضوابط یک جامعه سالم و مطلوب با رعایت این دو میثاق عقلایی تأمین می‌شود. رژیم سابق ایران این دو میثاق را مطلق امضا کرده و رژیم جمهوری اسلامی نیز تاکنون شرطی پیشنهاد نکرده لذا ایران به‌لحاظ ضوابط حقوق بین‌الملل مقید به رعایت این دو میثاق است. رهبر ایران نیز می‌باید در جامعه تحت اداره خود مواد حقوق بشر را دقیقاً رعایت کند. در فصل حقوق ملت قانون اساسی جمهوری اسلامی این مواد حقوق بشر گنجانیده شده است. لذا این مواد از دو الزام حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل برخوردار می‌شود. این قانون اساسی را به‌واسطه اشکالی بنیادی منبع مستقلی به حساب نیاوردیم. آن اشکال اساسی اتکای مطلق آن بر اراده شخصی مقام مادام‌العمر با اختیارات مطلقه و توقف تغییر این قانون بر تأیید همین مقام است. پذیرش اختیارات مطلقه بدون

پذیرش مسئولیت و عدم امکان نظارت بر عملکرد رهبری این قانون را از زمره قوانین عادلانه و دمکراتیک خارج می‌کند.

در یک جامعه دینی سیرهٔ پیامبر و اولیاء دین نافذترین و کاراترین منبع ارزیابی رهبرانی است که ادعای اقتدا به مبانی دینی دارند. شیوه رحیمانه زمامداری پیامبر(ص) و الگویی که قرآن کریم از جامعه ناسالم و جامعه سالم ارائه می‌کند راهنمایی نیکو برای ارزیابی هر حکومت دینی است. بهترین ضوابط یک مدیریت سالم و مطلوب را می‌توان در حکومت آرمانی امام علی(ع) یافت. اهمیاتی که امام علی(ع) در رعایت حقوق مردم به‌ویژه آزادی مخالفان خود به‌کار بسته معتبرترین مبانی یک جامعه مطلوب را به‌دست می‌دهد.

بسیاری از اصولی که از این دو منبع بدست می‌آیند مشترکند. مهم‌ترین ضوابط نظارت بر عملکرد رهبری را از این دو منبع می‌توان به شرح ذیل استخراج کرد. در حقیقت این ضوابط، مبانی یک جامعه سالم مبتنی بر دین است. با توجه به اختیارات مطلقه مقام رهبری در جمهوری ولایی و استفاده وی از غالب این اختیارات، وی در تمامی ابعاد جامعه مسئولیت مطلقه دارد، چراکه اختیارات و مسئولیت‌ها با هم تناسب و توازن دارند. با این ضوابط ارزیابی میزان توفیق یا عدم توفیق رهبری در تدبیر و اداره کار دشواری نیست.

اول: رضایت عمومی. مهم‌ترین ضابطه یک مدیریت موفق رضایت عمومی از عملکرد مدیر است. رضایت عمومی را با معیارهای کمی از قبیل رفتارندم یا انتخابات می‌توان به‌دقت اندازه گرفت. اگر اکثریت مردم یک جامعه از حاکم خود احساس رضایت نکنند و مدیریت او را موفق ارزیابی نکنند و او کماکان بخواهد قدرت را به هر قیمتی حفظ کند چاره‌ای جز دست‌یازیدن به زور و تغلب نخواهد داشت. مدیر متغلب مخالفان خود را سرکوب می‌کند و با ارباب، دروغ و دورویی حکومت خواهد کرد.

دوم: عدالت. مهم‌ترین شرط بقای یک حکومت عملکرد عادلانه آن است. عدالت با حق نسبت مستقیم دارد. عدالت اجتماعی با رعایت حقوق مردم حاصل می‌شود. مشروعیت یک حکومت بستگی تام به عملکرد عادلانه آن در بین مردم دارد. مهم‌ترین جلوه‌های عدالت در توزیع قدرت، ثروت، منزلت و اطلاعات قابل رؤیت است. در جامعه‌ای که اکثریت قدرت سیاسی در دست فرد یا صنف خاصی متمرکز است از عدالت خبری نیست، آنچنان‌که اگر اکثریت ثروت جامعه در دست اقلیت باشد عدالت

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران □ ۱۷۹

مخدوش شده است. دستگاه قضایی هر جامعه میزان الحراره عدالت در آن جامعه است. اگر مردم بدون ترس و لکنت زبان بتوانند در محاکم قضایی علیه ارباب قدرت اقامه دعوا کنند و قاضی مستقل از ارباب قدرت و سیاست با رعایت قانون و انصاف حکم صادر کند آن جامعه عادلانه اداره می‌شود اما اکثریت حقوقدانان یک جامعه یا اکثریت مردم دستگاه قضایی را مطیع قدرت سیاسی ارزیابی کنند، می‌باید مدیریت آن جامعه را ظالم دانست. اگر در جامعه‌ای پاکان و علمای منتقد و نویسندگان و روزنامه نگاران در زندان باشند و ضاربان و شکنجه‌گران و ناپاکان آزاد باشند آن مدیریت ظالمانه و جائزانه رفتار کرده است.

سوم: امنیت. از مهمترین ضوابط یک مدیریت سالم بر قراری امنیت در تمامی ابعاد آن است. با امنیت اقتصادی شکوفایی اقتصادی، سرمایه‌گذاری ملی، ارتقای تولیدات داخلی ممکن می‌شود. با امنیت سیاسی جامعه نشاط و طراوت و حیات پیدا می‌کند. با امنیت فرهنگی رشد اندیشه و علم حاصل می‌شود. اگر جامعه‌ای بالاترین آمار فرار مغزها را به خود اختصاص داده باشد، بیشک فاقد امنیت است. در جامعه‌ای که جان و مال و آبروی مخالفان حکومت کم‌ارزش‌ترین کالای ممکن است قطعاً امنیت وجود ندارد. اگر در جامعه‌ای شاهد فرار سرمایه‌ها باشیم معنایش عدم توفیق مدیریت جامعه در ساختن بستر امن اقتصادی بوده است.

چهارم: آزادی. آزادی با آزادی مخالف اندازه گرفته می‌شود. مدیریت سالم در جامعه‌ای محقق است که بتوان از حاکمان و مدیران آزادانه انتقاد کرده پس از بیان انتقاد، منتقد از امنیت برخوردار باشد. در جامعه‌ای که کمترین انتقاد به رهبر، اهانت و توهین به خدا و پیامبر تلقی می‌شود و بالاترین آمار توقیف روزنامه و زندانی کردن روزنامه‌نگار در دنیا را به خود اختصاص داده، از آزادی‌های مشروع و قانونی خبری نیست. سلب آزادی حکومت را به سرانجام فساد، دیکتاتوری و استبداد می‌کشاند.

پنجم: استقلال. از جمله علائم یک مدیریت موفق این است که عزت و استقلال جامعه در ابعاد مختلف سیاسی اقتصادی و فرهنگی حفظ شود. مراد از استقلال این است که تصمیمات هر سرزمینی توسط اهالی همان سرزمین گرفته شود. بی‌شک معنای استقلال عدم ارتباط با دیگر کشورها نیست. با رعایت عزت و منافع ملی می‌توان با هر کشوری مذاکره کرد. واضح است که نمی‌توان به بهای حفظ استقلال آزادی‌های مشروع مردم را سلب کرد، آنچنان‌که نباید به بهای رعایت آزادی استقلال کشور را فروخت. رمز

یک مدیریت موفق ارتقای کشور در مجامع بین‌المللی درعین حفظ استقلال است. معنای استقلال دشمن‌تراشی و ازدست‌دادن فرصت‌های طلایی در روابط بین‌الملل نیست. **ششم: ارتقای اخلاق.** دین و ایمان مردم. مدیریت موفق به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که مردم به‌سمت ضوابط اخلاقی و دینی تمایل پیدا کنند. علامت یک مدیریت موفق ارتقای فضایل اخلاقی و ایمان دینی است. اگر در جامعه‌ای هر روز شاهد رواج دورویی و گسترش دروغ و رشوه هستیم حکایت از مردودی مدیریت آن جامعه در این زمینه دارد. مردم بیش از آنکه به زبان مدیران خود تأسی کنند به عمل آنها اقتدا می‌کنند. اگر مردم از ارباب قدرت صداقت و یک‌رنگی ندیدند انتظار صداقت و صفا از آنها عبث خواهد بود. جوامع آینه رفتار حکام خود هستند. دینداری به اجرای اجباری ظواهر شرعی نیست. دینداری به رشد ایمان در قلوب مردم و رشد فضایل اخلاقی در ضمیر آنان است. ارزیابی این امور در جامعه مهمترین ضابطه توفیق یا عدم توفیق مدیریت کلان حکومت دینی است.

هفتم: عقلانیت و کارشناسی علمی. تصمیم صحیح مبتنی بر عقلانیت و برخاسته از کارشناسی علمی متخصصان فن است. اگر مدیریتی با عقلانیت و کارشناسی علمی بیگانه باشد چگونه می‌تواند دم از توفیق بزند. بهترین محک این ضابطه سؤال از جامعه علمی و دانشگاهی کشور است. آیا تصمیمات کلان سیاست خارجی، سیاست داخلی، اقتصادی، امنیتی، فرهنگی و اجتماعی بر اساس عقلانیت و کارشناسی علمی صادر شده است؟

هشتم: رعایت رحمت، مدارا، رفق و رأفت. یکی از ضوابط یک مدیریت موفق دوری از خشونت و قساوت است. رفتار مدیر سالم با مردم مبتنی بر رحمت و رأفت است. حکومتی که با جوانان خود بجای مدارا و رفق با خشونت و کم‌تحملی برخورد کند، مخالفانش را تحمل نکند، گور خود را با دست خود کنده است. شریعت سهله سمحه را خشن و دشوار و انعطاف‌ناپذیر جلوه‌دادن جفا به رحمة للعالمین است.

نهم: کفاف و رفاه عمومی. در یک جامعه سالم و مدیریت موفق اکثریت جامعه از حداقل معیشت یعنی کفاف برخوردارند و رفاه عمومی رو به رشد است. اگر در جامعه‌ای اکثریت آن زیر خط فقر زندگی کنند، این چه مدیریت کلان اقتصادی بوده است؟

ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران □ ۱۸۱

دهم: امید به زندگی. مدیر موفق امید به زندگی را در جامعه افزایش می‌دهد. نشاط و سرزندگی رشد می‌کند. نرخ خودکشی و افسردگی اجتماعی کاهش می‌یابد. و اگر در تمامی این موارد مسئله برعکس باشد حکایت از یک مدیریت ناموفق دارد.

یازدهم: شایسته‌سالاری به جای تقرب‌سالاری. در یک جامعه سالم مقامات براساس شایستگی افراد تقسیم می‌شود. اما مدیر ناسالم، هرکه را به او نزدیک‌تر است، هرکه مطیع‌تر و تابع‌تر است نصب می‌کند. ملاک اصلی تصدی مسئولیت‌ها تقرب به مقامات معظم است نه لیاقت و تخصص افراد. ارزیابی منصوبان درجه اول مقام رهبری در مجمع تشخیص مصلحت نظام، شورای نگهبان، ائمه جمعه، قوه قضائیه، صدا و سیما... بهترین معیار ارزیابی مدیریت ایشان است.

دوازدهم: کاهش تملق و مداحی. یکی از ساده‌ترین ضوابط یک مدیریت سالم میدان‌دادن به افراد مداح و متملق است. اگر در بلندگوهای رسمی جامعه‌ای همواره مدح و ثنای رهبران پخش می‌شود آن مدیریت علوی و نبوی نیست. اولیاء دین هرگز به متملقان و مداحان میدان ندادند. طول و عرض تمثال‌های عظیم خیابانی رهبران با سلامت حکومت نسبت عکس دارد.

اکنون با ضوابط دوازده‌گانه که مهمترین (و نه همه) ضوابط نظارت بر عملکرد مقام رهبری است می‌توان کارنامه ایشان را مورد ارزیابی قرارداد. نظارت، ارزیابی و انتقاد بالاترین خدمت به رهبران است. والسلام

• سخنرانی در جمع دانشجویان ایرانی دانشگاه ام. آی. تی، ۱۳۸۱/۵/۲۵

معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی

۱. یکه‌سالاری دینی و ادعای الوهیت

یکی از آفات جدی حکومت‌های دینی یکه‌سالار «ادعای الوهیت» است. تمرکز قدرت مطلقه غیر مسئول نظارت‌ناپذیر مادام‌العمر اگر پشتوانه و توجیه دینی پیدا کند ردای کبریاپی می‌پوشد، یکه‌سالاران دینی خود را جانشین خداوند بر زمین معرفی می‌کنند و از مردم اطاعت مطلقه و تبعیت محض می‌طلبند. در چنین حکومتی نظر ولی امر میزان شریعت بلکه معیار تشخیص حق از باطل است، فرامین چنین حاکمی حکم شرعی بلکه مؤکدتر از نماز و روزه است. نه تنها التزام عملی، بلکه التزام نظری و قلبی و رهبری ضابطه صلاحیت شناخته می‌شود. سرپیچی و مخالفت با چنین حاکمی به منزله شرک به خداوند است، هیچ انتقادی به عملکرد چنین رهبری تحمل نمی‌شود و از انتقاد به حاکمیت به اهانت به مقدسات تعبیر می‌شود. طبیعی است که صاحب چنین مقامی مقدس محسوب شود. چنین حاکمانی خدایان زمینی‌اند. این‌گونه تبلیغ می‌شود که متصل به غیب و امام غایب و پیامبر و خداوند هستند. رضای آنها رضایت خداوند قلمداد می‌شود و عدول از نظر آنها به قطع ارتباط فرد با خداوند تعبیر می‌شود.

راستی اگر خداوند خود تنزل کرده زمامدار زمین یا بخشی از آن می‌شد چه می‌کرد که این نمایندگان خود خوانده نکرده‌اند؟ یا چه می‌توانست بکند که این خدایگان نمی‌توانند؟ با این تفاوت که او حکیم و عادل علی‌الاطلاق است و اینان به اقتضای محدودیت بشریشان اگرچه خواسته‌اند در اموری تصرف کنند که تنها زینده ذات ربوبی بوده است، اما آنچه حاصل می‌شود ناخواسته ایفای نقش شیطان است. تبلیغ می‌کنند

معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی □ ۱۸۳

بهشت آخرت را در دنیای تحت امرشان به ارمغان آورده‌اند، اما جز از جهنم نساخته‌اند. سودای متدین‌کردن عموم داشته‌اند، اما با سوء عملکرد خود مردم را از دین دور ساخته‌اند. این‌گونه است که حکومت‌های دینی یکه‌سالار به تدریج مدعی الوهیت می‌شوند و هرچه بیشتر تکبر کنند و از دین برای دنیایشان بیشتر هزینه کنند، از خدا دورتر می‌شوند. خدایی تنها خداوند را سزااست و آدمیانی که ردای کبرپایی به تن می‌کنند شیطان می‌شوند، از اینرو استبداد دینی خطرناک‌ترین نوع استبداد است و یکه‌سالاران دینی بدترین دیکتاتورها. در این مجال در پی بررسی ابعاد مختلف «ادعای الوهیت» چنین حکومت‌هایی هستیم.

۲. صفات لازمه الوهیت

غالباً وقتی از الوهیت و خدایی بحث می‌شود. اذهان متوجه خالقیت می‌شود. بی‌شک مراد از ادعای الوهیت حکام یکه‌سالار این نیست که همانند خداوند توان ایجاد آسمان‌ها و زمین را دارند. به عبارت دیگر حوزه تکوین را اراده نکرده‌اند. فارغ از حوزه تکوین و خلقت، تدبیر حوزه تشریح نیز در اختیار خداوند است. اگر حوزه تکوین همه کائنات را شامل می‌شود، حوزه تشریح حیات انسانی را دربرمی‌گیرد. خداوند برای هدایت آدمیان دین تشریح می‌کند و از آنها می‌خواهد اگر به رستگاری می‌اندیشند از دین تبعیت کنند. آنچه به خداوند اجازه تشریح را می‌دهد مجموعه‌ای از صفات کمال است. به عبارت دیگر واجد این صفات کمالیه خداوند است.

صفت اول، علم مطلق و حکمت بالغه است. خداوند از همه چیز آگاه است، از گذشته همان‌گونه مطلع است که از آینده، از ظاهر حال همانقدر می‌داند که از ضمیر باطن.

صفت دوم، غنای مطلق است. همه چیز دارد و از همه بی‌نیاز است. فاقد چیزی نیست تا شهوت میل به آن را داشته باشد. بزرگ‌تر از او کسی نیست تا خوف او را داشته باشد.

صفت سوم، حق مطلق است. در او باطل راه ندارد و او به باطل تمایلی ندارد. و چون حق مطلق است مخالف او باطل است.

صفت چهارم، مالکیت مطلق ماسوی است. جز او ملک اوست و او حق تصرف و دخالت را در تمام آنها داراست. براین اساس خداوند می‌تواند در حیات فردی و اجتماعی انسان امر و نهی کند.

صفت پنجم، عدالت است او نیازی به ظلم ندارد. نه جاهل است تا به خطا ستم کند، نه فاقد چیزی است تا با تمایل به آن حق را زیر پا نهد. حق را به حقدار می‌دهد، و آدمیان را به گونه‌ای سرشته است که حق و عدل را تشخیص دهند.

صفت ششم شاریت است. وضع دین در دست اوست. اوست که احکام دینی را جعل می‌کند. خداوند به‌عنوان شارع بالذات در مقام تبیین وحی الهی و تفصیل احکام و تعلیم قواعد دین، پیامبر را شارع بالعرض قرار داده است. هیچ‌کس دیگر حق وضع و نسخ حکم دینی را ندارد. آنچه خدا و رسول به‌عنوان حکم ثابت وضع کرده‌اند، الی‌الابد معتبر است و احدی را حق آن نیست که آن را تعطیل کند یا حکمی را که خود وضع کرده است حکم شرعی بنامد.

صفت هفتم، رحمت بالغه الهی است. خداوند علی‌رغم قادریت علی‌الاطلاق نسبت به بندگان رحمان و رحیم است. رحمتی عمومی برای همه آدمیان و رحمتی خاص مؤمنان. از رگ گردن به آدمیان نزدیکتر است و از هر معشوقی دوست‌داشتنی‌تر.

صفت هشتم، او ستارالعیوب است. با آنکه حتی از خطور ذهن آدمیان مطلع است، به مجرد توبه از گناهان می‌گذرد، بی‌آنکه به واسطه این گناه‌پوشی منتهی بنهد. «خواجه می‌بیند و می‌پوشد همسایه نمی‌داند و می‌خروشد» بر گناه‌کرده پرده می‌نهد نه اینکه به گناه‌کرده به اقرار و افشا وادارد.

نکته نهم، تقرب به او شرط رستگاری و سعادت است. از آنجا که او حق مطلق است، هرچه به او نزدیک‌تر شویم، به حق بیشتر نائل شده‌ایم. کسب رضای او وصول به فلاح است و تحصیل غضب او نشانه شقاوت و خباثت.

نکته دهم، اطاعت مطلقه او را سزاست. او نه جاهل است که به باطل ندانسته فرمان دهد، نه فقیر و فاقد است تا به شهوت چیزی را بطلبد یا به غضب حقی را نفی کند. از حق مطلق جز حق صادر نمی‌شود لذا به این درگاه می‌توان بی‌هیچ دغدغه‌ای سر سپرد و دل باخت. از او می‌توان تبعیت محض کرد بی‌آنکه نگران خطا و باطل باشیم.

خداوند در حوزه دین پیامبرش را از خطا و معصیت مصون داشته، لذا با تضمین الهی می‌توان از پیامبر نیز همین‌گونه اطاعت کرد. به اعتقاد مشهور شیعه ائمه یعنی

اولیاء معصوم نیز در گزاره‌های دینی چنین‌اند. از هیچ غیر معصومی نمی‌توان اطاعت مطلقه کرد، و خداوند هرگز از آدمیان نخواست است که از افراد غیر معصوم تبعیت محض و اطاعت مطلقه کنند.

و بالاخره نکته آخر اینکه اگرچه خداوند صراط مستقیم را به آدمیان نموده است و آنان را از ضلالت و گمراهی به شدت برحذر داشته، اما در دنیا مخالفان خود را آزاد نهاده و آنها را به حق و اسلام مکره نکرده است. علی‌رغم اینکه کافران و مشرکان و ظالمان و ملحدان و منافقان را وعده عذاب الیم در آخرت داده اما به واسطه کفر و شرک و ظلم و الحاد و نفاق آنها را از نعمت زندگی دنیوی محروم نکرده حتی آزادی و مواهب و امتیازات طبیعی حیات را نیز از آنها سلب نکرده است. دنیا را دار ابتلا و سرای آزمایش قرار داده، و آخرت را روز قضاوت و ارزیابی. با آنکه کافر عنود و مشرک لجوج را بهتر از خودشان می‌شناسد در دنیا تحملشان می‌کند و به جرم مخالفت با خدا آنها را سر به نیست نمی‌کند، با آنکه بر هر چیزی تواناست. مهم آن است که آدمیان به اختیار راه حق و دین برگزینند. اگرچه در حق‌الله محاسبه را به آخرت وانهاده است، در تجاوز به حق‌الناس یا آنچه امنیت و اخلاق عمومی را جریحه‌دار کند مجازات دنیوی وضع کرده است و مؤمنان را به اقامه آن موظف کرده است.

۳. احکام بشری پیامبر در قضاوت و سیاست

خداوند پس از اطاعت خود، اطاعت از پیامبر را مطلقاً لازم دانسته است و او را از مؤمنان بر خودشان برتر دانسته است. «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب/ ۶). مخالفت با او امر نبوی جایز نیست و در آخرت به عذاب دردناک وعده داده شده است. «فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یتصیبهم عذاب الیم» (نور/ ۶۳). قرآن کریم شرط ایمان را این دانسته که مؤمنان مراعات خود را به پیامبر ارجاع دهند و پس از حکم قضایی نبوی حتی در دل خود نیز با پیامبر مشکلی نداشته باشند: «فلا وربک لا یؤمنون حتی یتسلطوا علیکم فیما شئتمون فیما بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً» (نساء/ ۶۵) یعنی مؤمنان التزام قلبی به احکام قضایی پیامبر می‌بایست داشته باشند.

اما پیامبر در مراعات مردم براساس علم عادی قضاوت می‌کرده نه براساس علم غیب. (انما اقضی بینکم بالبینات والایمان) لذا اگر فردی براساس شهادت کذب دیگری

به حکم قضایی پیامبر صاحب خانه‌ای شناخته شد که قطعاً به او تعلق ندارد، حرام است در آن خانه تصرف نماید.

همین‌گونه پیامبر در حوزه سیاسی موظف به مشورت با مردم بوده و براساس اطلاعات دریافتی از مردم و نه براساس علم غیب تصمیم‌گیری کرده است. واضح است که نتیجه تابع اخس مقدمتین است و صحت حکم سیاسی همانند حکم قضایی متوقف بر صحت مقدمات انسانی آن است و لزوماً حکم الهی محسوب نمی‌شده است، آری پیامبر براساس اطلاعات صحیح، خطا نمی‌کرده و صحیح تصمیم می‌گرفته است. مؤمنان عصر نبی هرگاه سخنی از وی می‌شنیدند نخست می‌پرسیدند که آیا آنچه گفته بود وحی الهی بود یا نظر وی بود، در مورد وحی تابع محض بودند، اما در آراء پیامبر در سیاست با وی بحث می‌کردند و احیاناً با نظر وی مخالفت می‌کردند و پیامبر هرگز آنان را از نقد و مخالفت باز نمی‌داشت و هرگز شأن وحی و نبوت را به شأن زمامداری و حکومت خلط نمی‌کرد. شأن اول با نصب الهی بود و مردم به اقتضای ایمانشان موظف به اطاعت مطلقه بودند، حال آنکه دومی حق الناس بود و حوزه مشورت و بحث.

۴. سیاست‌ورزی آزادی‌خواهانه ائمه

به اعتقاد رایج شیعیان امامان معصوم پس از پیامبر وظیفه تبیین معصومانه وحی و تعلیم نبوی را به عهده دارند. ایشان شارع نیستند، اما راوی بخش عظیمی از تعلیم پیامبر(ص) برای مؤمنان هستند. منصب امامت به‌عنوان کارشناسی معصومانه دین منصبی الهی است. دو نفر از ائمه به‌مدت کوتاهی با اقبال عمومی مردم زمام تدبیر عمومی را به‌دست گرفتند در این دوران پنج ساله حکومت امام علی(ع) و امام مجتبی(ع) همواره از نصیحت مردم به حکومت حمایت کردند.

در عصر علوی که مخالفان وی سه جنگ مسلحانه را به جامعه تحمیل کردند. امام هرگز آزادی بیان را محدود نکرد و کسی را به جرم مخالفت با خود به زندان نیفکند و احدی را به بیعت با خود مجبور نکرد. امام علی(ع) هرگز مخالفان خود را مشرک و منافق ننامید، هرگاه از آن محاربین یاد می‌کرد می‌فرمود: آنان برادرانی بودند که بر ما ستم کردند، باغی غیر از مشرک و کافر و منافق است. (ان علیا لم یکن ینسب احدا من اهل حربہ الی الشرک و لا الی اهل النفاق و لکنه کان یقول هم اخواننا بغوا علینا. وسایل الشیعه، ابواب جهاد العدو، باب ۲۶، حدیث ۱۰).

۵. اطاعت مطلقه، شعبه‌ای از الوهیت

یکی از اقسام توحید، توحید ربوبی است. توحید ربوبی یعنی ایمان به رب واحد و عدم اتکا به ارباب متعدد. رب عهده‌دار حوزه تشریح است. موحد کسی است که دین خود را از رب‌العالمین بگیرد و لا غیر. قرآن کریم از یک‌سو شرک را گناه غیرقابل بخشش معرفی کرده است: «ان الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء و من یشرك بالله فقد اثمنا عظیماً»، (نساء / ۴۸) خداوند اینکه به او شرک ورزیده شود را نمی‌بخشد و مادون شرک را از آنان که بخواهد می‌بخشد و آنکه به خداوند شرک بورزد گناه بزرگی مرتکب شده است. شرک یعنی به غیر خدا در یکی از شئون الهی اعتقاد داشتن. آنکه در ربوبیت و تشریح به غیر خدا متکی است مشرک است.

از سوی دیگر به‌شدت موحدان را از اینکه انسان‌هایی را به مرتبه ربوبی ارتقاء دهند برحذر داشته است. «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئاً و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران / ۶۴) ای پیامبر بگو ای اهل کتاب بیائید در کلمه‌ای که بین ما و شما مشترک است (جمع شویم) که جز خدا نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و برخی از ما برخی دیگر را ارباب بجای خداوند نگیرند.

قرآن کریم در گزارش تکان‌دهنده‌ای از علمای یهود و نصاری به شدت انتقاد می‌کند که بسیاری از آنان در اموال عمومی به حرام تصرف کردند و به‌جای هدایت مردم به سوی خداوند، مانع وصول مردم به خدا هستند: «یا ایها الذین آمنوا ان کثیراً من الاحبار والرهبان لیأکلون اموال الناس بالباطل و یصدون عن سبیل الله» (توبه / ۳۴) قرآن یهودیان و مسیحیان را مذمت می‌کند که چرا علمای خود را به‌جای خدا عبادت کرده‌اند: «اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله والمسیح بن مریم و ما امروا الا لیعبدوا الهها واحداً لا اله الا هو سبحانه عما یشركون» (توبه / ۳۱) «اهل کتاب روحانیون خود را به‌جای خداوند رب گرفتند و مسیح بن مریم را نیز، حال آنکه مأمور بودند که جز خدای واحد را عبادت نکنند، جز او خدایی نیست، پاک و منزّه است از آنچه به او شرک می‌ورزند.»

به‌راستی آیا یهودیان و مسیحیان روحانیون خود را در کنار خدا می‌پرستیده‌اند؟ آیا به‌جای قبله به آنها سجده می‌کردند؟ آیا به قصد تقرب به ایشان روزه و نماز برگزار می‌کرده‌اند؟ مراجعه به متون تاریخی نشان می‌دهد که یهود و نصاری هرگز به این امور دست نیازیدند. پس قرآن چه می‌گوید؟ مراد از «اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله» در آیه ۳۱ سوره توبه و همین مضمون به شکل عام در آیه ۶۴ سوره آل عمران

چیست؟ از امام باقر(ع) در این مورد می‌پرسند، امام(ع) می‌فرماید: «والله ما صلوا لهم و لا صاموا و لكن اطاعوهم فی معصية الله» به خدا قسم یهود و نصاری نه به قبله احبار و رهبان نماز خواندند و نه بر ایشان روزه گرفتند، بلکه آنان از علمایشان در معصیت خداوند اطاعت کردند.

اطاعت مرتبه‌ای از عبادت است، بی‌شک اطاعت از علما در اوامر الهی حق است. اما مردمی که از علمایشان مطلقاً اطاعت می‌کنند و اعتبار فعل را به قائل می‌دانند و هرچه گفتند بدون سنجش با ضوابط الهی تبعیت می‌کنند، چنین مردمی در حقیقت علمایشان را عبادت کرده‌اند. ما موظفیم به فرامین الهی عمل کنیم، چون خدا فرموده است. این اطاعت مطلقه است. اطاعت مطلقه یعنی عبادت. یعنی چون او می‌گوید درست است. مرجع صدق چنین سخنی قائل آن است. پذیرش تبعدی یعنی همین. چون این قائل می‌گوید حتماً درست است و باید پذیرفت. اما اگر گوینده غیر معصوم باشد یعنی همه آدمیان متعارف، که علمای دین نیز بدون استثناء از احبار و رهبان و... همگی از این قبیل‌اند. نمی‌توان سخن آنها را تبعدی و بدون دلیل یا بدون سنجش با ضوابط الهی پذیرفت.

لذا در حوزه عمل انسان‌های عادی همه اطاعت‌ها مقیده است، و اطاعت مطلقه سر از عبادت مشرکانه درمی‌آورد. آنان که مردم را به اطاعت مطلقه و تبعیت محض و بی‌چون و چرا از خود فرا می‌خوانند درواقع ادعای الوهیت می‌کنند و مصداق آیه یاد شده می‌شوند. نسبت به انسان‌های غیر معصوم (از جمله علمای دین) همه اطاعت‌ها مقید به این قاعده پراهمیت نبوی است: «لا طاعه لمخلوق فی معصية الخالق» از مخلوق در معصیت خالق نمی‌توان اطاعت کرد. قرآن کریم از اهالی جهنم نقل می‌کند که اطاعت از بزرگان ما را به این وادی کشانید: «وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و کبرائنا فاضلونا السببلا» (احزاب/۶۷) عاقبت اطاعت مطلقه از غیر معصوم جهنم است.

بی‌شک قرآن در بحث فوق تنها در مقام نقل تاریخی نیست، بلکه در مقام گوشزد کردن حقیقتی مهم به مسلمانان است. شما نیز اگر از علمای خود تبعیت محض کنید حتی اگر آنان به معصیت فرمان دادند باز اطاعت کنید، شما آنها را عبادت کرده‌اید. در فرهنگ اسلامی اطاعت مطلقه، تبعیت محض و پیروی بی‌چون و چرا از غیر معصوم، بوی شرک می‌دهد.

۶. نقد ادله لزوم اطاعت مطلقه از ولایت فقیه

اخیراً سوء برداشت از برخی آیات و روایات باعث توجیه شرعی اطاعت مطلقه از غیرمعصوم و ادعای الوهیت شده است. در این مجال به سه مورد اشاره می‌کنم.

اول: آیه شریفه ۵۹ سوره نساء «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم» ای مؤمنان! ز خدا اطاعت کنید و از رسول و از اولی‌الامر تان اطاعت کنید. اطاعت از خدا و رسول مطلقه است، با توجه به اینکه اطاعت از پیامبر و اولی‌الامر وحدت سیاق دارند، اطاعت از اولی‌الامر نیز مطلقه خواهد بود. آنگاه اخیراً این‌گونه تبلیغ شده که اولوالامر همان ولایت مطلقه فقیه یا حاکم شرع یا فرمانروای عادل است. و در حقیقت خداوند امر به اطاعت مطلقه از خدا و پیامبر و حاکم عادل مشروع یا ولایت فقیه کرده است.

در اینکه اطاعت مورد نظر آیه اطاعت مطلقه است بحثی نیست، به‌ویژه اینکه قرآن اطاعت از والدین را به عدم امر به شرک مقید کرده چگونه اطاعت از فرمانروایان را به عدم معصیت مقید نکرده است؟ با اینکه اکثر قریب به اتفاق حکام در طول تاریخ ظالم و متجاوز به حقوق مردم بوده‌اند. به اجماع مفسران شیعه اولوالامر مورد بحث آیه منحصر در ائمه معصومین (ع) است و هرگز شامل حاکم عادل یا ولی فقیه نمی‌شود. (برای نمونه رجوع کنید به تبیان شیخ طوسی، مجمع‌البیان امین‌الاسلام طبرسی و المیزان علامه طباطبایی).

دوم: می‌دانیم که در برخی روایات فقها امین پیامبران، وارث انبیاء، خلفای پیامبر نامیده شده‌اند. (الفقهاء امناء الرسل، العلماء ورثه الانبیاء، اللهم ارحم خلفایی) با توجه به اینکه (النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم) پیامبر ولایت مطلقه بر مؤمنان دارد پس وارثان و خلفای وی یعنی فقها نیز اولی بالمؤمنین من انفسهم یعنی دارای ولایت مطلقه بر مردم هستند.

این استدلال نیز به غایت ضعیف است. آنکه از مومنان از جانیشان بر آنها برتر است پیامبر است. عصمت و علم لدنی لازمه این اولویت و ولایت مطلقه است. چگونه می‌توان نبی را عنوان مشیر به حاکم گرفت؟ به‌علاوه فقها جانشین و وارث پیامبر در تبلیغ و تعلیم دین هستند که متناسب با تخصصشان نیز هست. در این باره در کتاب حکومت ولایی به تفصیل بحث کرده‌ام، تکرار نمی‌کنم.

سوم: در خبر عمر بن حنظله آمده است که: (فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد والراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله) «پس زمانی که فقیه در قضاوت به حکم ما اهل بیت(ع) حکم کرد و یکی از مترافعین از او نپذیرفت پس حکم خدا را کوچک شمرده است و ما را رد کرده است و آنکه ما را رد کند خدا را رد کرده است و این در حد شرک به خداوند است.» بنابراین ولایت مطلقه فقیه واجب‌الاطاعه است و هرکه از ایشان اطاعت مطلقه نکند و با ایشان مخالفت کند مشرک است. یکی از شرایط توحید تبعیت محض از ولایت مطلقه فقیه است.

فارغ از اشکال سندی و عدم دلالت روایت به غیر قضاوت، توبیخ‌های شدید ذیل روایت درمورد کسی است که حکم صادره از فقیه را علی‌رغم علم به انطباق کامل آن بر ضوابط اهل بیت(ع) نپذیرد. واضح است اگر فرد یقین داشته باشد که فقیه دقیقاً همان حکم شرعی ائمه معصومین(ع) را صادر کرده، عدم قبول آن به معنای عدم قبول مرجعیت دینی ائمه(ع) است.

اما از دو ناحیه ممکن است (اذا حکم بحکمنا) احراز نشود، و در نتیجه رد حکم ولی فقیه به رد ائمه(ع) منجر نشود. یکی در موارد اختلافی، اگر در موردی فقها اختلاف نظر دارند و فتوای متعدد صادر کرده‌اند و حکم صادره از سوی فقیه مطابق نظر اجتهادی فرد یا نظر مرجع تقلید وی صحیح نیست، عدم پذیرش آن به اتکای فهم دیگری از نصوص دینی هرگز به معنای رد ائمه و شرک به خداوند نیست.

دوم در ناحیه تطبیق حکم بر موضوع، اگر با فقیه در اصل حکم وحدت نظر داریم، اما در اینکه آیا این موضوع مصداق این حکم است، یقین داریم که وی در تطبیق خطا کرده است مثلاً پس از وحدت نظر در حرمت شرب فقاغ، یقین داریم که مایع مورد بحث آب است نه آبجو و حاکم آن را آبجو پنداشته تبعیت از وی قطعاً واجب نیست و رد وی نیز رد ائمه محسوب نمی‌شود.

بنابراین با یقین به وقوع خطا در مستند حکم حاکم تبعیت از وی واجب نخواهد بود. واضح است که الزام به تبعیت در مورد دیگر شهروندان جامعه، از قبیل غیر مسلمانان، مسلمانان اهل سنت، شیعیان منکر اصل ولایت فقیه، شیعیان قائل به ولایت فقیه اما منکر واجد شرایط بودن حاکم، جاری نمی‌شود. از سوی دیگر حتی مقلدان خود ولی فقیه نیز شرعاً حق اطاعت مطلقه از وی را ندارند، در غیر این صورت مشمول آیه ۳۱ سوره توبه و قاعده نبوی «لاطاعة للمخلوق فی معصیه الخالق» می‌شوند. و بالاخره

۱۹۱ □ معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی

اگر امام علی(ع) مخالفین مسلح خود را (یعنی بغات) مشرک ننماید چگونه انکار مسالمت‌آمیز حکم ولی فقیه در حد شرک است؟ آیا همین امر از قرائن ضعف این روایت نیست؟ به هر حال اطاعت مطلقه از ولایت فقیه هیچ مستند معتبری ندارد، بلکه ادله یقینی یادشده برخلاف آن است.

۷. لوازم اولویت مصلحت نظام بر احکام شرع

وضع و نسخ حکم شرعی در انحصار شارع است، یعنی خدا و رسول. ائمه نیز راویان احکام شریعت نبوی هستند نه شارع. مجتهدان و فقیهان هرگز نه حق تشریح دارند نه حق نسخ. آنها احکام شرعی را از منابع دینی استنباط می‌کنند. بی‌شک اداره جامعه نیاز به احکام الزامی فراوان دارد که اختصاصی به جامعه اسلامی هم ندارد. در یک جامعه اسلامی احکام حکومتی نمی‌تواند خلاف شرع باشد، یعنی نمی‌تواند در غیر اضطرار حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال نماید. لذا نماز که حتی در حال غرق شدن نیز ساقط نمی‌شود (نماز غرقی) هرگز توسط حکومت قابل تعطیل شدن نیست.

راستی اگر مصالح نظام سیاسی را بالاتر از احکام شرع بدانیم. از شریعت چه می‌ماند؟ آیا می‌توان احکام حکومتی و فرامین ولایی صادره از حکام را احکام شرعی دانست و حتی آنها را مقدم بر نماز و روزه و حج شمرد؟ اگر چنین است آیا ولایت مطلقه فقیه شارع شده است؟ (زیرا توانسته همانند خدا و پیامبر حکم شرعی صادر کند.) آیا قول به ولایت مطلقه و جواز صدور احکام حکومتی و ولایی به اتکاء مصلحت نظام، ولو مخالف با احکام اولیه، و آنها را حکم شرعی نامیدن ورود در حیطة شارع نیست؟

۸. ولی فقیه را میزان اسلام دانستن از مصادیق ادعای الوهیت است

بی‌شک در یک جامعه اسلامی قوانین آن نباید مخالف با «موازین اسلام» باشند. در قانون اساسی ایران (مصوب ۵۸ با اصلاح ۶۸) در دو اصل چهارم و نود و چهارم به لزوم انطباق کلیه قوانین و مقررات بر موازین اسلامی تصریح شده است. در دو اصل نودویکم و نود و ششم مرجع «تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام» فقهای شورای نگهبان شناخته شده است. بی‌شک موازین اسلام را باید در کتاب و سنت و اجماع و عقل، یعنی ادله اربعه فقه جست. اگر قانونی با ضروری دین، یا با فتوای اجماعی یا حتی با نظر مشهور فقها مخالف باشد، مخالف موازین اسلام یا مخالف احکام اسلام است.

اما اگر قانونی مورد تأیید مشهور فقها باشد، یا به استناد فتوای برخی فقهای معتبر تنظیم شده باشد، نمی‌توان آن را خلاف موازین اسلام، یا خلاف احکام اسلام دانست. مشروعیت یک قانون نیازی به سازگاری با فتوای ولی فقیه ندارد. حتی شورای نگهبان نمی‌تواند با استناد به مخالفت یک قانون با حکم حکومتی یا فرمان ولایی یا دستور ولی فقیه، آن قانون را خلاف شرع اعلام کند. زیرا لازمه چنین کاری این است که دستور ولی فقیه را از «موازین اسلامی» قلمداد نمائیم، یا فرمان حکومتی وی را حکم شرعی بدانیم. ولی فقیه را میزان اسلام دانستن از مصادیق ادعای الوهیت است. استناد به احکام حکومتی ولی فقیه از اختیارات مجمع تشخیص مصلحت نظام است نه شورای نگهبان. اگر شاقول شورای نگهبان برای تشخیص عدم مخالفت قوانین با موازین اسلام یا احکام اسلام فرامین مصلحتی ولی فقیه باشد چه نیازی به تشکیلات عریض و طویل مجمع تشخیص مصلحت نظام؟

ولی فقیه هرگز میزان اسلام نیست و مخالفت یک قانون مستند به فتوای معتبر با حکم حکومتی ولی فقیه هرگز به معنای مخالفت با احکام اسلام نیست، چه برسد مخالفت یک قانون با مصوبات منصوبان ولی فقیه (از قبیل شورای عالی انقلاب فرهنگی یا مجمع تشخیص مصلحت نظام). ادعای الوهیت شاخ و دم ندارد. نگاهی به مستندات شورای محترم نگهبان در خلاف شرع دانستن قوانین منع شکنجه و لزوم هیأت منصفه در اتهامات سیاسی و مطبوعاتی، نشان از آغاز فصل تازه‌ای در «موازین اسلام» است.

۹. نمونه‌هایی از ادعای الوهیت

به عبارات زیر توجه کنیم: «معیار تشخیص حق و باطل برای ما مشخص شده است و آن مقام ولایت است و همه باید توجه کنند کلام و سخن و مشی مقام ولایت به کدام سمت است و کدام سخن و موضع را تأیید می‌کند.» (نمازی، دادستان کل کشور ۸۱/۵/۲۷ ایسنا) «دستور رهبر برای دولت، وزرا، وکلا و مردم مثل نماز و روزه واجب است و مؤکدتر از نماز دستور ایشان واجب است» (قره‌باغی، نماینده مجلس خبرگان رهبری، ۸۱/۵/۱۲، آفتاب یزد) «شورای نگهبان، مجلس و دولت متصل به رهبری است، او متصل به امامت است، و او هم متصل به خداست. شورای نگهبان و ناظران این شورا از طریق رهبری به سرچشمه وحی متصل‌اند. تکذیب و تهمت به شورای نگهبان و ناظران آن

معنای ادعای الوهیت در ادبیات دینی □ ۱۹۳

تکذیب رهبری و خداوند است.» (حائری شیرازی امام جمعه و نماینده ولی فقیه در شیراز، ۸۱/۵/۲۴، آفتاب یزد).

این عبارات همگی در یک هفته اخیر ابراز شده است. آیا آنان که رهبران دینی را میزان اسلام، میزان تشخیص حق از باطل، متصل به وحی و امام زمان، و دستوراتش را واجب‌تر از نماز اعلام می‌کنند، ایشان را تا حد الوهیت بالا نبرده‌اند؟ آیا رهبران این فرمایشات منصوبان خود را تکذیب نمی‌کنند؟ اگر همه مستندات شبیه این سه مورد را در سالیان اخیر برشماریم مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود. بالاتر از اینها هم مسائلی است، مزاحمت نمی‌کنم. والسلام.

• سخنرانی در جمع دانشجویان ایرانی دانشگاه ام آی تی، ۱۳۸۱/۶/۱.

شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس*

نحوه اجرای اصول ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی

در خصوص انطباق مصوبات مجلس با موازین شرع

عنوان بحث نحوه اجرای اصول ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی در خصوص انطباق مصوبات مجلس با موازین شرع است و کوشش می‌کنم مشخصاً به سه سؤال کلیدی در این زمینه پاسخ بدهم. سؤال اول تعریف موازین شرع و احکام اسلام است. سؤال دوم بررسی لزوم انطباق مصوبات مجلس با موازین اسلام یا لزوم عدم مغایرت با احکام اسلام می‌باشد. سؤال سوم این‌که آیا فتاوی‌ای اعضای شورای نگهبان یا فتوا یا حکم حکومتی ولی فقیه ملاک مشروعیت یا میزان شرع محسوب می‌شود یا میزان شرع چیز دیگری است؟

مراد از موازین شرع و احکام اسلام

مقدمتاً می‌باید بحث موازین اسلام را در قانون اساسی مورد بررسی قرارداد. این دو اصل را ابتدا قرائت کرده کوشش می‌کنم با مراجعه به دیگر اصول قانون اساسی معنای حقوقی قابل قبولی را از کلیدواژه‌های این دو اصل ارائه کنم. ملاحظه خواهید کرد که واژه‌های اصلی که در بحث ما دخیل هستند در قانون اساسی تفننی به کار رفته‌اند و دقت کافی از سوی قانونگذار در به کار گرفتن واژه‌ها لحاظ نشده است. برای یک مقصود بیش از ده واژه در قانون اساسی به کار رفته است. این واژه‌ها را می‌خوانم و مشخص

شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس □ ۱۹۵

خواهد شد که قانون اساسی در بازنگری به چه ویرایش‌های ادبی و علمی نیاز دارد. در متن حقوقی، حقوقدان حق ندارد تفننی واژه را عوض کند، می‌باید اگر یک واژه را به‌کار گرفت در تمام موارد از همان واژه استفاده بکند.

اصل ۹۴ قانون اساسی می‌گوید که کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود. شورای نگهبان موظف است آن را حداکثر ده روز از تاریخ وصول «از نظر انطباق بر موازین اسلام» و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و چنانچه آن را مغایر ببیند برای تجدید نظر به مجلس بازگرداند در غیر این صورت مصوبه قابل اجرا است. در اصل ۹۶ آمده است «تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی در خصوص احکام اسلام» با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آن‌ها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای شورای نگهبان است.

به شکل بدوی اگر به این دو اصل قانون اساسی نگاه بکنیم در اصل ۹۴ بحث از «انطباق بر موازین اسلام» مطرح شده است در حالی که در اصل ۹۶ بحث «عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام» مطرح شده پس دومی «عدم مغایرت» است و اولی «انطباق» است. متعلق این عدم مغایرت یا انطباق در اصل ۹۴ «موازین اسلام» است، و در اصل ۹۶ «احکام اسلام» است. آیا این‌ها یکی هستند یا با هم تفاوت می‌کنند؟ در اصل ۹۶ بحث از تشخیص مطرح شده است، و در اصل ۹۴ چنین واژه‌ای به‌کار نرفته است.

مراجعه به تمام اصول قانون اساسی نشان می‌دهد که واژه‌هایی از قبیل موازین اسلام یا موازین اسلامی با حدود ده واژه مترادف در دیگر اصول قانون اساسی استعمال شده است. در هرجایی قانونگذار یکی از این واژه‌ها را به‌کار برده و هیچ دقتی هم در به‌کار گرفتن این واژه‌ها نکرده است. واژه «موازین اسلامی» در این اصول در قانون اساسی استعمال شده است: اصل ۴ که به بحث ما ارتباط دارد. اصل ۲۱، اصل ۲۶، اصل ۶۱، اصل ۱۱۰، اصل ۱۶۸، اصل ۱۷۱، اصل ۱۷۵ و آخر اصل ۱۷۷ که آن نیز به بحث ما مرتبط است.

تنها دو مورد از این‌ها مورد به بحث ما ارتباط دارد که یکی اصل ۴ است که به‌طور کلی بحث این‌ها که همه قوانین می‌باید منطبق بر موازین اسلامی باشد؛ اصل ۴ می‌گوید کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید براساس موازین اسلامی باشد این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون

اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است. اصل ۱۷۷ هم غیرقابل تغییر بودن برخی اصول قانون اساسی را متذکر می‌شود که یکی از آنها محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتدای کلیه قوانین و مقررات براساس موازین اسلامی است. از این دو اصل که مرتبط به بحث ما است همین‌که واژه موازین اسلامی و ابتدای براساس موازین اسلامی بودن استعمال شده بیش از این‌ها نمی‌شود استفاده کرد و یکی هم این‌که تشخیص آن با شورای نگهبان است.

واژه دومی که در قانون اساسی به کار رفته بعد از موازین اسلامی، «موازین اسلام» است. اگر یک متن حقوقی دقیق بنویسیم صفت و موصوف و مضاف و مضاف‌الیه تفاوت می‌کند. موازین اسلام مضاف و مضاف‌الیه است. موازین اسلامی صفت و موصوف است. قانونگذار دقت کافی را در به کار بردن صفت و موصوف و مضاف و مضاف‌الیه به کار نبرده است. در اصل ۹۴ همین اصلی که مورد بحث ما است به شکل مضاف و مضاف‌الیه به کار رفته است؛ یعنی گفته است از نظر انطباق بر موازین اسلام. در اصل ۱۰۵ (غیر مرتبط با بحث ما) واژه موازین اسلام به کار رفته است. ظاهراً موازین اسلامی و موازین اسلام خیلی با هم فرقی نداشته باشد.

واژه سومی که در این زمینه به کار رفته «موازین شرع» است. موازین شرع در اصل ۱۱۲ به کار رفته، در اصل ۱۱۲ آمده است که مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع یا قانون اساسی بداند دقیقاً به بحث ما مرتبط است یعنی جایی که شورای نگهبان مصوبه مجلس را خلاف موازین شرع بداند. پس تا همین جایش می‌شود ذکر کرد که «موازین اسلام» همان «موازین شرع» است. چون هر دو تا متعلق به اختلاف نظر مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان است. بنابراین تا این‌جا به نظر می‌رسد که «موازین اسلامی» و «موازین اسلام» و «موازین شرع» در اصول ۴، ۱۷۷، ۹۴، ۱۱۲ مرادف هستند و تفنن در عبارت است.

واژه‌های دیگری که در قانون اساسی به کار رفته؛ «مبانی اسلام» اصل ۱۲۴، «مبانی اسلامی» اصل ۲۷ یعنی همین مضاف و مضاف‌الیه و صفت و موصوف جای دیگری هم دارد. این دو تا به بحث ما مرتبط نیستند.

شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس □ ۱۹۷

واژه ششم: «اصول و احکام مذهب رسمی کشور» اصل ۷۲، صددرصد به بحث ما مرتبط است و کلیدی‌ترین و دقیق‌ترین واژه‌ای که در ارتباط با این بحث در قانون اساسی به کار رفته این است. یعنی قانونگذار در اصل ۷۲ از اصل ۹۶ دقیق‌تر بحث کرده است. در اصل ۷۲ می‌خوانیم مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد. تشخیص این امر به‌ترتیبی که در اصل ۹۶ آمده به عهده شورای نگهبان است. پس اصل ۷۲ مفسر رسمی قانونی اصل ۹۶ است. «موازن اسلام» دقیقاً یعنی اصول و احکام مذهب رسمی کشور. هیچ تفسیر دیگری هم بر نمی‌دارد. خود قانون اساسی تفسیرش کرده، خودش گفته به‌ترتیبی که در اصل ۹۶ آمده و گفته است که مغایر با موازین اسلام نباشد یعنی مغایر با اصول و احکام مذهب رسمی کشور نباشد.

هفتمین واژه، واژه «احکام اسلام» که در اصول ۹۱ و ۹۶ یعنی یکی از اصول مورد بحث ما به کار رفته. در اصل ۹۱ که درباره مجلس و شورای نگهبان است به‌منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آن شورایی به‌نام شورای نگهبان با ترتیب زیر تشکیل می‌شود، پاسداری از احکام اسلام از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس با آن است. پس این‌جا معلوم شد که موازین اسلام یا موازین اسلامی که در قانون به کار رفته نکته اصلی آن «احکام اسلام» است. احکام اسلامی مراد نظر قانونگذار بوده است. آن اصول و احکام مذهب رسمی هم که ذکر شده باید روی آن بحث بکنیم آیا مراد از اصول، اصول مذهب است؟ یعنی مثلاً فرض کنید منظور، عدالت و امامت است؟ منظور اصول دین یعنی توحید و نبوت و معاد است؟ در قانون و حکمت عملی به‌ندرت ممکن است اتفاق بیفتد که بحثی منافی با توحید و نبوت و معاد و عدل و امامت باشد. امکان عقلی آن منتفی نیست، اما امکان وقوعی آن بسیار اندک است، به‌نظر می‌رسد آن‌جا که اصول و احکام مذهب رسمی را به کار برده، از اصول چیزی غیر از اصول دین یا اصول مذهب باید اراده کرده باشد. منتهی در بحث ما هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. چه اصول دین و مذهب اراده کرده باشد چه منظورش فرض بکنید «قواعد فقهی» باشد که کمی بالاتر از احکام فقهی است، هر دو منظور را من در بحث لحاظ کردم و با هر دو احتمال جلو خواهیم رفت که هیچ مشکلی برای بحث ما نداشته باشد. در اصل ۹۶ هم که اخیراً بحث کردیم گفته شد که تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام — احکام اسلام نه موازین، نه چیز دیگر — به‌عهده اکثریت فقهای شورای نگهبان هست.

واژه هشتم «قوانین و مقررات اسلامی» است که در اصل ۱۷۲ آمده است و به بحث ما مرتبط نیست. واژه نهم «قوانین اسلام» است که در اصل ۴۴ آمده. واژه دهم «حریم اسلام» است، — اتفاقاً این به بحث ما مرتبط است، — در سوگندنامه نمایندگان مجلس. یعنی در سوگندشان نمایندگان باید این طور قسم بخورند؛ تعهد می‌کنم که پاسدار «حریم اسلام» و نگهبان دستاوردهای انقلاب اسلامی ملت ایران و مبانی جمهوری اسلامی باشم. خوب حریم اسلام چیست؟ حریم اسلام هم ظاهراً چیزی جز اصول و احکام مذهب رسمی نیست، همان است تفاوتی ندارد.

عنوان یازدهم که به کار رفته واژه «اسلام» است این دیگر از همه جالب‌تر است، در اصل ۲۸ قانون اساسی دیگر نه احکام و نه اصول مذهب و نه موازین اصلاً خود اسلام مطرح شده است. معلوم است که قانونگذار آن‌جا غفلت کرده از مطالبی که جای دیگر به کار برده است آخرین واژه‌ایی که به بحث ما ارتباط دارد، عنوانی است به نام «منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر» که من از این استفاده خواهم کرد، در بحث احکام قضایی است. اصل ۱۶۷ قانون اساسی می‌گوید که قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر کند. استفاده‌ای که از این می‌شود کرد این است که اگر قاضی خودش مجتهد است و دعوا مستند حقوقی مدون ندارد، در این صورت می‌تواند با استناد به منابع معتبر اسلامی اجتهاد کند و حکم را صادر کند، این قسمت مورد نظر من نیست. مورد بعدی یا «فتاوی معتبر» فتاوی معتبر یعنی در صورتی که خودش مجتهد نباشد یا به هر دلیلی نخواهد در این زمینه اجتهاد کند استناد قاضی به فتاوی معتبر مشروع و شرعی است، یعنی فتاوی معتبر حکم شرعی است به زبان دیگر میزان شریعت می‌تواند باشد. پس فتاوی معتبر در متن اصل ۱۶۷ قانون اساسی آمده است.

این مجموعه یازده واژه مترادف در قانون اساسی به کار رفته است. به شکل صریح می‌توان گفت واژه‌های موازین اسلامی، موازین اسلام، موازین شرع، حریم اسلام، احکام اسلام، اصول و احکام مذهب رسمی کشور یعنی شش واژه در قانون اساسی جمهوری اسلامی تفننی با عبارات متفاوت استعمال شده‌اند و به شکل مترادف به کار رفته‌اند. این شش واژه از این یازده تا همه در مباحث مرتبط با مجلس و شورای نگهبان به کار رفته است. لذا این شش واژه، هیچ تفاوتی به لحاظ حقوقی در قانون اساسی با هم ندارند یکسان هستند اگر بخواهیم به مباحث حقوقی نزدیک‌تر باشد کدامیک را به کار ببریم

شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس □ ۱۹۹

بهتر است؟ به نظر می‌رسد «احکام اسلامی» از همه گویاتر باشد یعنی اگر با یک فقیه در حوزه‌های علمیه بخواهیم صحبت بکنیم واژه «موازین اسلامی» بار فقهی ندارد. «موازین شرع» بار فقهی ندارد، اما «احکام اسلامی» یا «احکام شرعی» بار فقهی دارد و منظور قانونگذار هم دقیقاً همین بوده است. یعنی این را با قاطعیت می‌شود گفت که منظور قانونگذار از موازین اسلامی دقیقاً همین احکام اسلامی است نه چیز دیگر. به لحاظ ترتیب منطقی بحث می‌باید نخست وارد بحث احکام اسلامی بشوم که اکثر بحث امروز مرا شامل می‌شود. اما اول باقیمانده این توصیف حقوقی یعنی دو بحث مغایرت و تشخیص را دنبال می‌کنم سپس به بحث در مورد احکام اسلام خواهیم پرداخت که نکات اصلی آن‌جا است.

مطابقت یا عدم مغایرت با احکام اسلام؟

مورد دوم این که آیا مطابقت با موازین اسلام و احکام اسلام، یا عدم مغایرت با احکام و موازین لازم است؟ فی‌الواقع سؤال دوم ما این است که موافقت یا عدم مغایرت کدامیک از این دو ملاک بحث باید باشد؟ باز به اصول قانون اساسی اگر مراجعه کنیم در دو اصل ۴ و ۱۷۷ صرفاً این نکته آمده است که قوانین می‌باید براساس موازین اسلامی باشد. هیچ نکته‌ای دال بر موافقت یا عدم مخالفت در این دو اصل نیست. در اصل ۷۲ بحث «عدم مغایرت» است، اصل ۷۲ وظیفه مجلس را می‌گوید که مجلس نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد تشخیص این امر به عهده فقهای شورای نگهبان است. پس این‌جا عدم مغایرت است. در اصل ۹۱ می‌گوید به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آن‌ها شورای نگهبان تشکیل می‌شود. پس این هم بحث عدم مغایرت است نه موافقت.

در اصل ۹۴ اگرچه ممکن است به ظاهر به نظر برسد انطباق و موافقت لازم است، زیرا تنها اصلی است که بحث انطباق را مطرح کرده، اما با کمی دقت می‌بینیم در این اصل قانون اساسی «انطباق» مقدمه لازم برای تشخیص «عدم مغایرت» است و خودش موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد. هیچ مشکلی در این اصل هم با خود قانون اساسی نداریم یعنی تفسیر هم نیاز ندارد. اصل ۹۴ می‌گوید: کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود. شورای نگهبان موظف است آن را حداکثر

ظرف ده روز از تاریخ وصول از نظر انطباق بر موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار داده چنانچه آن را مغایر ببینند... پس از نظر انطباق بر موازین اسلام مقدمه لازم این مطلب است که آیا این مصوبه مجلس مغایر قانون اساسی و مغایر شرع هست یا نیست؟

بنابراین می‌توان همین جا گفت که انطباق بر موازین اسلام طریقیست دارد برای رسیدن به عدم مغایرت اما موضوعیت ندارد. هیچ جای دیگر قانون اساسی هم بحث انطباق غیر از این‌جا نیامده که این هم با توضیحی که داده شد مشکل مرتفع است. در اصل ۹۶ هم تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام آمده که باز بحث عدم مغایرت است. نتیجه: آنچه که از قانون اساسی به دست می‌آید درباره لزوم انطباق یا لزوم تشخیص عدم مغایرت، قانون اساسی دومی را تأیید می‌کند یعنی «تشخیص عدم مغایرت»، اما انطباق با موازین اسلام نیازی به انجامش نیست، اگر قانون چنین چیزی را تصویب کرده بود کار بسیار دشوار بود. فوق‌العاده دشوار است که ما بگوییم چیزی منطبق با اسلام است، اما اگر بگوییم مغایرتی ندارد کار ساده است.

مثال می‌زنم بسیاری از این احکام جدید و مستحدثه که پیش می‌آید ما فقط می‌توانیم بگوییم تغیری با اسلام ندارد اما با توجه به این‌که در زمان شارع نبوده است نمی‌توانیم بگوییم منطبق با اسلام است. انطباق مؤونه‌ای بسیار بیش‌تر نیاز دارد. پس مستند بحث ما در تشخیص عدم مغایرت عبارت است از اصول ۷۲، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۱۲، بر مبنای این اصول صریحاً می‌توانیم بگوییم آنچه که وظیفه شورای نگهبان است «تشخیص عدم مغایرت» است نه تشخیص انطباق با موازین یا احکام اسلامی یا هر چیز دیگر.

مقصود از تشخیص عدم مغایرت

نکته سوم حقوقی در این زمینه این است که قانونگذار از واژه تشخیص استفاده کرد نه از واژه افتاء، نه از واژه استنباط و نه از واژه رأی و نظر. یک‌جا گفته براساس موازین اسلامی باشد که در مقام بیان نبوده است، بلافاصله بعد از آن گفته تشخیص این‌که براساس موازین اسلامی است به عهده شورای نگهبان است. واژه «تشخیص» در سه اصل قانون اساسی در این زمینه به‌کار رفته بود، اصول ۴، ۷۲ و ۹۶ تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام یا موازین اسلام به عهده اکثریت فقهای شورای نگهبان

۲۰۱ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

یا به عهده فقهای شورای نگهبان است. مسأله تشخیص یک بار فقهی و حقوقی جدی دارد. تشخیص با استنباط تفاوت می‌کند کسی که می‌خواهد نظر شورای نگهبان را به استنباط فقیه شورای نگهبان برگرداند می‌باید تکلیف خودش را با واژه تشخیص معین بکند. از تشخیص نمی‌شود همچنین باری را استفاده کرد. حالا این را جداگانه و دقیق‌تر در جای خود مورد بحث قرار خواهیم داد. تا این‌جا می‌شود این را نتیجه گرفت که تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلامی به عهده فقهای شورای نگهبان است، این یک جمله برآمده از مجموعه این اصولی است که تاکنون بحث کردیم. تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلامی به عهده فقهای شورای نگهبان است. این فی‌الواقع مقدمه حقوقی توصیفی مسأله بود.

دو اظهار نظر تفسیری یا مشورتی از جانب شورای نگهبان در این زمینه قابل ذکر است نخستین آن سؤال آقای مرتضی رضوی نماینده دوره اول مجلس شورای اسلامی از تبریز در خصوص اصل ۹۶ از رئیس وقت مجلس شورای اسلامی آقای هاشمی رفسنجانی است که آن سؤال را به شورای نگهبان ارجاع داده‌اند و آقای لطف‌الله صافی هم به‌عنوان دبیر شورای نگهبان از جانب شورای نگهبان پاسخ داده است. بسیار سؤال ارزنده‌ای است یعنی دقیقاً به بحث ما مرتبط است. خلاصه سؤال این است؛ نماینده مجلس می‌پرسد که مراد از تشخیصی که در این اصول قانون اساسی به‌کار رفته یعنی تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلامی کدام یک از صور زیر است؟ به‌طور دقیق‌تر مغایرت با احکام شرع کدام یک از صور زیر را دربرمی‌گیرد؛ ۱. با اجماع مسلمین، ۲. با اجماع فقهای مسلمین، ۳. با فتوای مشهور، ۴. با نظر و اجتهاد خود اعضای شورای نگهبان.

بعد توضیح می‌دهد اگر سه مورد اول باشد یعنی اگر مراد از احکام اسلام اجماع مسلمین و اجماع فقها یا فتوای مشهور باشد در این‌صورت شورای نگهبان تشخیص دهنده هستند، اما اگر منظور اجتهاد خود شورای نگهبان باشد، در این‌صورت شورای نگهبان مفتی خواهد بود و فتوادهنده است. دوباره می‌پرسد اگر منظور عدم مغایرت نباشد و مطابقت با احکام شرع باشد کدامیک از این صور مراد نظر است؟ نظر و اجتهاد اعضای شورای نگهبان، اجماع مسلمین، اجماع فقهای مسلمین، فتوای مشهور، فتوای غیرمشهور و غیرنادر. فتوای غیرمشهور و غیرنادر یعنی مثلاً یکی از مراجع تقلید امروز فتوا بدهد کسی دیگری هم مطابق او فتوا نداده باشد این فتوا نادر نیست، اما مشهور هم

نیست. می‌توانیم بگوییم اگر آن قانون مجلس با نظر همین یک مرجع هم سازگاری داشته باشد پس مغایر با شرع شناخته نمی‌شود. آیا موافقت فی‌الجمله کافی است مانند همین صورت آخر؟ تاریخ سؤال ۱۳۶۳/۱۰/۱۱ است.

شورای نگهبان به امضای آقای لطف‌الله صافی پاسخ داده و گفته‌اند «اگرچه پاسخ سؤال با دقت در اصول ۴، ۹۴ و ۹۶ به وضوح معلوم است — که البته من اصلاً از این سه اصلی که فرموده‌اند احساس همچون وضوحی نمی‌کنم — . تشخیص مغایرت یا انطباق قوانین باموازی اسلامی به‌طور نظر فتوایی با فقهای شورای نگهبان است»، البته جمله به‌لحاظ ادبی جمله خوبی نیست اما منظورشان واضح است، یعنی آنچه که ملاک است فتوای فقهای شورای نگهبان است. برای احراز عدم مغایرت قانون با حکم شرع، فتوای فقهای شورای نگهبان ملاک خواهد بود. اگر نظر فتوایی فقهای شورای نگهبان به این تعلق گرفت که این قانونی را که مجلس تصویب کرده است خلاف شرع است، می‌نویسد خلاف شرع است. بنابراین مغایرت با فتوای فقهای شورای نگهبان معیار بحث شده است. این فی‌الواقع سند اول در این مسأله است.

سند دوم که در بحث ما باز بسیار دخیل است تاریخ آن هم از این اقدم است، این در مجموعه‌ایی که آقای دکتر مهرپور از مذاکرات شورای نگهبان جمع‌آوری کرده‌اند؛ جلسه ۱۳۶۰/۴/۲ نحوه رأی‌گیری در شورای نگهبان در ارتباط با مصوبات مجلس. البته این نحوه رأی‌گیری درباره عدم مغایرت با قانون اساسی هست، من می‌خواهم استفاده بکنم بگوییم درباره عدم مغایرت با شرع هم همین رویه را باید پیش بگیرند. آن‌جا بحث شده است که آیا کدامیک از این دو مورد باید به رأی گذاشته شود؟ عدم مغایرت مصوبه مجلس با قانون اساسی باید به رأی گذاشته شود و در نتیجه اگر رأی اکثریت به عدم مغایرت بود، شورای نگهبان می‌نویسد این قانون قابل اجرا است یا این‌که مغایرت قانون به رأی گذاشته شود و اگر رأی اکثریت به مغایرت بود به مجلس ارجاع داده شود؟ بالاخره رأی‌گیری باید بر عدم مغایرت صورت بگیرد یا بر مغایرت؟ فرقی هم خیلی زیاد است. برای این‌که احراز اکثریت برای مغایرت مؤونه زیادتری می‌خواهد.

به‌عبارت دقیق‌تر آیا اصل بر سازگاری مصوبه مجلس با قانون اساسی است تا در نتیجه عدم مغایرت خلاف اصل باشد و نیازمند به‌دلیل باشد یا این‌که اصل بر مغایرت مصوبه مجلس با قانون اساسی است که در نتیجه عدم مغایرت احتیاج به ارائه دلیل داشته باشد؟ خوشبختانه در این‌جا شورای نگهبان وقت رأی صحیحی داده. یعنی با

۲۰۳ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

اکثریت ۵ به ۳ گفته است نظر دوم صحیح است یعنی رأی‌گیری در مورد مغایرت باید صورت بگیرد، و سه نفر به نظر اول رأی داده‌اند. در مورد شرع هم باید چنین باشد. اگر قانونی در مجلس تصویب شد. اصل این است که این قانون مغایرتی با شریعت ندارد، اگر کسی می‌خواهد ادعا کند مصوبه مجلس مغایرتی با شرع دارد او باید اقامه دلیل بکند. لذا بر مغایرت باید رأی بگیرد و اگر اکثریت آورد در آن صورت می‌توان گفت که این رأی خلاف، مغایر شرع خواهد بود و دوباره باید اعاده شود به مجلس و بررسی شود. این را در جای خودش هم به آن خواهیم پرداخت.

سومین سند ما استفساری است که مجمع تشخیص مصلحت نظام از شورای نگهبان کرده. اتفاقاً درباره اصل ۱۱۲ قانون اساسی است که صدر اصل ۱۱۲ به وظیفه ارجاعیات از مجلس - به واسطه مخالفت شورای نگهبان - به مجمع تشخیص مرتبط است. سؤال و جوابش طولانی بود من فقط موارد مرتبطش را متذکر می‌شوم. شورای نگهبان در پاسخ به نامه رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام آقای هاشمی رفسنجانی در تاریخ ۱۳۷۲/۳/۳ به شماره ۴۵/۷۵ شورای نگهبان می‌نویسد: مطابق اصل چهارم قانون اساسی مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام نمی‌تواند خلاف موازین شرع باشد. حتی نه فقط مصوبه مجلس، بلکه مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام هم نمی‌تواند خلاف موازین شرع باشد.

رئیس مجمع تشخیص نظام می‌پرسد منظور آن شورای محترم از عبارت خلاف موازین شرع در بند سوم تفسیری فوق‌الذکر چیست؟ سؤال به‌جا است به‌خاطر این‌که مجمع تشخیص اتفاقاً مشکلاتش در جایی است که شورای نگهبان قانونی را خلاف شرع یا قانون اساسی تشخیص داده مجلس پافشاری می‌کند، می‌گوید بر مصلحت است، همین‌که خلاف شرع باشد یا خلاف قانون اساسی باشد می‌رود سراغ مجمع تشخیص، آن‌وقت اگر مجمع تشخیص مقید باشد که موازین شرع را رعایت بکند یعنی باید نظر شورای نگهبان را تأیید بکند و دیگر نظر مجلس در اکثر موارد منتفی خواهد بود اشکال مجمع تشخیص به این است.

شورای نگهبان در نامه مورخ ۷۲/۴/۲۰ شماره ۱۴۸۷۲ پاسخ داده «منظور از خلاف موازین شرع آن است که نه با احکام اولیه شرع سازگار باشد نه با احکام ثانویه. و در این رابطه صدر اصل ۱۱۲ به مجمع تشخیص مصلحت تنها اجازه تعیین تکلیف به‌لحاظ عناوین ثانویه را داده است». این پاسخ در بحث ما تنها سند کلیدی است که داریم یعنی

عیناً همان چیزی است که من دنبالش بودم و این هم فقط به درد مجمع تشخیص نمی‌خورد جای دیگر هم ما می‌توانیم به آن استناد بکنیم. پس منظور از خلاف موازین شرع این است که نه با احکام اولیه شرعی سازگار باشد نه با احکام ثانویه.

بعد می‌گویند از صدر اصل ۱۱۲ - اصل ۱۱۲ سه مورد وظیفه برای مجمع تشخیص معین کرده: اولی آن تعیین تکلیف در اختلاف مجلس و شورای نگهبان است دومی آن در مورد ارجاعات رهبری به مجمع تشخیص در آن حل معضلات نظام و امثال آن است سومی آن هم چیز دیگری است که به آن کاری نداریم. صدرش یعنی همین تعیین تکلیف بین شورای نگهبان و مجلس است - این‌جا شورای نگهبان گفته که شما فقط می‌توانید به عناوین ثانویه رجوع بکنید چون احکام اولیه که شورای نگهبان متکفل تشخیص آن بوده و ربطی به شما ندارد شما فقط سراغ عناوین ثانویه می‌روید.

به‌نظر می‌رسد در پاسخ شورای نگهبان یک تلقی موسع از احکام ثانویه به‌کار رفته است، ما یک بحث احکام ثانویه داریم و دیگر بحث احکام مصلحتی داریم، موردی که مجمع تشخیص متکفل آن است احکام مصلحتی و احکام حکومتی است و نه عناوین ثانویه. احکام ثانویه در ید شورای نگهبان است که این را به تفصیل توضیح خواهم داد. اتفاقاً مطابق صدر این تفسیر تشخیص احکام اولیه و ثانویه به عهده شورای نگهبان است. خارج از احکام اولیه و ثانویه به عهده مجمع تشخیص خواهد بود، البته مشکل برمی‌گردد به این‌که چون مسئله احکام حکومتی چندان در فقه مورد بحث قرار نگرفته بحث علمی در موردش نشده بسیاری، احکام حکومتی را جزو احکام ثانویه می‌گیرند.

اگر احکام حکومتی را جزو احکام ثانویه بدانند تفسیر شورای نگهبان صحیح محسوب می‌شود. اما اگر گفتیم نه، احکام ثانویه صرفاً همان احکامی است که در ضرورت و اضطرار صادر می‌شود در این‌صورت وظیفه مجمع تشخیص استناد به احکام ثانویه به‌معنای احکام اضطراری نیست، کار مجمع تشخیص فقط احکامی است که ملاک آن مصلحت نظام باشد نه اضطرار و نه حکم اولیه. حالا کاری به این‌ها نداریم اختلاف را باید جای دیگری حل بکنیم بنابراین دانستیم که نظر تفسیری شورای نگهبان احکام اسلام یا احکام شرع را اعم از احکام اولی و ثانویه دانسته است.

احکام اسلامی یعنی فتاوی فقها

اکنون وارد بحث اصلی می‌شویم، و آن بحث این است که مراد از احکام اسلامی یا موازین اسلامی که گفتیم این‌ها با هم مرادفند دقیقاً چیست؟ تا این‌جا به این نتیجه

۲۰۵ □ شرح شورای نگهبان درباره قانون مجلس

رسیدیم که مراد از موازین شرع چیزی جز احکام شرعی نیست. پس در بحث موازین گفتیم اصطلاح فقهی نیست، موازین شرعی یعنی احکام شرع.

نکته دوم در این زمینه این است که احکام شرع اعم از احکام اولیه و ثانویه است. می‌دانید احکام شرعی اگر لو خلی و طبعه باشد، یعنی در شرایط عادی و طبیعی باشد، مکلف در عسر و حرج، اضطرار و ضرورت نباشد به این حکم، حکم اولیه گفته می‌شود. اگر عنوان ثانوی بر مکلف عارض شود به این عنوان که مکلف دیگر در حالت طبیعی نباشد، بلکه به یکی از این عناوین مبتلا باشد از قبیل عسر و حرج؛ به شکل کلی می‌توان گفت به اضطرار مبتلا باشد، در این صورت حکم اولیه ساقط می‌شود و حکم ثانویه بر او بار می‌شود و حکم ثانویه حکم شرعی است، حکم شرعی کلی است و اختصاصی به زمان، مکان و شخص خاصی در مکلف ندارد. تمام ویژگی‌های حکم شرعی که عبارت از کلیت و ثبوت باشد مادامی که عنوان ثانوی برقرار است دارد. این‌ها را می‌گوییم تا وقتی که حکم حکومتی را می‌خواهیم بگوییم حکم ثانوی نیست دقیقاً مشخص باشد چرا؟

پس حکم شرعی اعم از حکم اولی و ثانوی است، هم حکم اولی در رساله‌ها است و هم حکم ثانوی. وضو حکم اولی و تیمم حکم ثانوی است. روزه گرفتن حکم اولی است و روزه خوردن مریض حکم ثانوی است. هر دو مطلب در رساله‌های عملیه آمده است. هر دو حکم کلی است. هر دو توسط مجتهد استنباط می‌شود. تشخیص که حالا این مورد محل ضرورت است در مواضع مختلف تفاوت می‌کند. اکثر قریب به اتفاق آن هم به‌عهده خود مکلف است این خود فرد است که تصمیم می‌گیرد الان محل رجوع به حکم اولی است یا جای رجوع به حکم ثانوی. پس اولین نکته‌ای که در بحث حاصل شد این است حکم شرعی یا موازین اسلام اعم از حکم اولی و ثانوی است.

نکته بعدی این است که مراد از احکام شرعی فتاوی شرعی هستند که از طریق استنباط فقهی به دست می‌آید. دقیقاً این‌جا مراد از فتوا مقابل حکم است، در اصطلاح فقهی یک وقت می‌گوییم احکام الله آن بحث دیگری است یک وقت می‌پرسیم که آیا این که مجتهد گفته است فتاوی او است یا حکم کرده است. بار حقوقی و بار فقهی آن تفاوت می‌کند، مثلاً اگر هلال ماه رمضان یا هلال ماه شوال رؤیت شد مجتهد حکم به حلول ماه می‌کند این حکم است نه فتوا. در تفاوت بین حکم و فتوا باید دقت فراوان کرد که اشتباه نکنیم چون بارش هم متفاوت است، این اتفاقی هم هست یعنی نظر خاص این و آن نیست. از فقهای گذشته این مطالب را دارند تا فقهای امروز.

در تفاوت بین فتوا و حکم مهم‌ترین تفاوت‌ها کلیت و جزئیت است. فتوا امر کلی است اختصاصی به زمان خاص، مکلف خاص ندارد هر کسی که این شرایط را داشت می‌باید به این وظیفه عمل کند، این می‌شود فتوا. این که مثلاً مرتد می‌باید اعدام شود این فتوا است اما این که این شخص خاص عنوان کلی ارتداد بر او صدق می‌کند لذا این شخص خاص امروز باید به اتهام ارتداد اعدام شود یا نه؟ این حکم است، آن چه که در مورد سلمان رشدی صادر شد حکم بود نه فتوا. رؤیت هلال که صورت می‌گیرد و بعد از احراز اعلام می‌شود که ماه آمده یا رفته است حکم است. آن چه که توسط قاضی صادر می‌شود حکم قضایی است؛ این شخص باید به این مجازات برسد. لذا تفاوت حکم و فتوا دقیقاً در کلیت و جزئیت و اختصاص به یک زمان خاص و یک مورد مشخص شده است. امروز باید با این کشور صلح کرد، با آن کشور جنگید، این حکم است. فتوا این است به‌طور کلی اگر کسی چنین کرد با او باید چنان کرد، می‌شود فتوا.

خوب بسیار سؤال مهمی است مراد از موازین شرع یا احکام شرع در این اصول ۹۴ و ۹۶ فتوا است یا حکم؟ این‌جا دیگر لازم نیست صفت شرعی هم برای حکم به‌کار ببرم. فتوا است یا حکم؟ در این‌جا مراد از احکام شرعی فتاوی شرعی هستند. فتاوا همان که در کتب فقهی استدلالی یا فتوایی آمده‌اند. کتب فقهی فتوایی مثل رساله‌های عملیه مثل تحریرالوسیله. کتب فقهی استدلالی مثل جواهرالکلام، مرادمان از احکام شرع این‌ها هستند. یعنی آنچه که در این کتب مدون است ربطی به این مکلف و آن مکلف و ربطی به این زمان و آن زمان ندارد. از چه طریقی به‌دست می‌آید؟ از طریق استنباط فقهی. چه کسی وضعشان کرده یا واضع فتوا کیست؟ شارع است و فقیه فقط مستنبط است که نماز این‌گونه باشد یا مجازات دزد آن‌گونه باشد یا بیع ربوی حکمش چنین است، چه کسی آن را وضع کرده است؟ واضع شارع است، شارع مشخص است خدا یا رسول (ص)، حتی به نظر شیعه ائمه (ع) گزارشگر وضع شرعی توسط خدا و رسول (ص) هستند و خود واضع محسوب نمی‌شوند. شارع خدا و به اذن خدا رسول (ص) است. ائمه (ع) صرفاً آن تشریح را گزارش می‌کنند منتها چون گزارشگر نقل غیر از خودشان کسی نیست، شیعه به‌عنوان منبع معصوم گزارش تشریح آن‌ها را می‌پذیرد. اما فقیه در فتوا واضع حکم نیست. فقیه شارع نیست. واضع شریعت فقط خدا و رسول (ص) است. کس دیگری نمی‌تواند در این مسأله وارد شود.

احکام ثابت نه متغیر

سؤال دیگر مراد از احکام شرعی آیا احکام ثابت است یا احکام متغیر؟ می‌دانید احکامی که در مجموعه دینی ما آمده برخی ثابت و برخی می‌توانند متغیر باشند. مراد از احکام شرعی احکام ثابت هستند، احکام متغیر به آن‌ها اطلاق حکم شرعی نمی‌شود. این مسأله بسیار بسیار مهمی است حکم متغیر داریم. به لحاظ شرعی لازم‌الاجرا هم هست اما به آن نمی‌توان اطلاق حکم الله کرد. حکم الله یعنی حکم ثابت. حکم شرعی یعنی حکم ثابت. قطعاً می‌باید بر این ادعا شاهدهی ارائه کرد. علامه طباطبایی به صراحت این مطلب را ذکر کرده است.

اگر این مطلب به‌عنوان مبنا پذیرفته شود آن وقت بسیاری از مباحث دیگر حل خواهد شد. علامه طباطبایی علاوه بر کتب عربی که نوشته چندین رساله فنی به زبان فارسی نوشته این رساله‌ها در پاسخ به سؤال‌های روز مطرح شده و ایشان پاسخ داده‌اند. یکی از این کتاب‌های ایشان که مستند بحث من است کتابی است به نام اسلام و انسان معاصر (به کوشش سیدهدادی خسروشاهی، ۱۳۹۷ قمری، انتشارات رسالت قم) در این کتاب مقاله‌ایی است به نام «اسلام و نیازهای انسان معاصر»، (صفحه ۳۶ تا ۴۳) علامه طباطبایی می‌فرمایند:

احکام و قوانین اسلامی به دو بخش متمایز تقسیم می‌شود. اول احکام و قوانینی که حافظ منافع حیاتی انسان می‌شود همان احکام ثابت هستند. قسم دیگری از مقررات و احکام داریم که از آن‌ها به‌عنوان اختیارات والی تعبیر می‌کنیم. این‌ها مقررات قابل تغییر است به‌حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند. به‌عنوان آثار ولایت عامه منوط به نظر نبی اسلام(ص) و جانشینان و منصوبین از طرف او هستند که در شعاع مقررات ثابت دینی و به‌حسب مصلحت وقت و مکان آن را تشخیص داده و اجرا می‌کند. که به‌محض از میان رفتن مصلحت این حکم متغیر نیز از میان می‌رود احکام الهی که متن شریعت است برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی حتی ولی امر نیز این حق را ندارد که آن را به مصلحت وقت تغییر دهد و به ملاحظه از بین رفتن پاره‌ایی از آن‌ها در نظر او آن‌ها را الغاء کند.

پس احکام الهی که متن شریعت است فقط احکام ثابت هستند. احکام متغیر احکام شرعی محسوب نمی‌شود اگرچه لازم‌الاجرا هستند. با صراحت می‌گوید «البته این‌گونه مقررات در اسلام — مقررات متغیری که از جانب والی وضع می‌شود — اگرچه لازم‌الاجرا

است و ولی امر که به وضع و اجرای آن موظف است لازم‌الاطاعه است ولی درعین حال شریعت و حکم خدایی شمرده نمی‌شود». علامه طباطبایی این قدر سواد دینی داشته است که بتواند بگوید موازین اسلامی یا احکام شرع چیست. پس از نظر این مفسر بزرگ اسلامی، احکام شرعی فقط احکام ثابت را دربرمی‌گیرد و احکام متغیر یعنی احکام ولایی و مصلحتی که از جانب حکومت صادر می‌شود به آن‌ها نمی‌توان اطلاق حکم شرعی کرد. خارج از متن شریعت است و میزان شریعت نیست. آنچه که از علامه طباطبایی نقل کردم در مقاله ولایت و زعامت در اسلام که در کتاب بررسی‌های اسلامی صفحه ۱۸۰ و ۱۸۱ چاپ شده به بیان دیگری آمده است.

شاگرد ایشان استاد مرتضی مطهری هم بر همین منوال سلوک کرده، در کتاب اسلام و مقتضیات زمان جلد ۲ صفحه ۷۷ تا ۹۲ همین مطلب را متذکر شده است. احکام ثابت متن شریعت هستند و احکام متغیر اگرچه لازم‌الاجرا هستند، اما جزء شریعت نیستند و حکم شرعی و الهی محسوب نمی‌شوند. مسأله‌اش هم واضح است حکم شرعی آن است که خدا وضع بکند، اما حکم متغیر را حاکم وضع می‌کند و آنچه که حاکم بشری جایز الخطا وضع می‌کند که نمی‌تواند در کنار حکم‌الله ثابت قرار بگیرد و میزان شرع یا حکم شرع محسوب شود.

دیدگاه بدیع میرزای نائینی

فقیه بزرگ میرزا محمدحسین نائینی در این زمینه نکات بسیار ارزنده‌ای دارند که در بحث ما دخالت تامه دارد و سیمای بحث انطباق یا عدم مخالفت با شرع با آنچه الان دارد عمل می‌شود دگرگون خواهد شد. علامه نائینی در کتاب معتبر «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» (صفحه ۹۸ تا ۱۰۲) می‌فرماید: احکام سیاسی بلکه کلیه احکام اجتماعی بر دو قسم است، اول احکام منصوص شرعی، دوم احکام غیر منصوص. احکام منصوص یعنی احکامی که سندی در کتاب و سنت دارد، احکام غیر منصوص یعنی آن‌هایی که در کتاب و سنت ذکر نشده‌اند.

احکام منصوص شرعی این ویژگی‌ها را دارند اولاً ثابت و غیرقابل تغییر هستند ثانیاً قابل نسخ نیستند ثالثاً توسط فقها استنباط می‌شوند رابعاً اکثر احکام سیاسی از این قسم نیستند احکام سیاسی همه جزء متغیرات هستند. اما بخش دوم احکام یعنی احکام غیرمنصوص در متن شریعت ضابطه خاص و میزان مخصوصی ندارند. تابع مصالح و

۲۰۹ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

مقتضیات زمان و مکان هستند. متغیر هستند زوال پذیرند قابل نسخ هستند. وضع این احکام به عهده والی حکومت اسلامی است. این احکام نیاز به مشورت دارند در حالی که احکام منصوص اصلاً ربطی به مشورت ندارند این که نماز چند رکعت باشد نمی‌روند به شیوه دموکراتیک از مردم سؤال کنند. اما در این احکام حاکم تنها به شرط مشورت است که می‌تواند حکم وضع کند.

نکته قابل توجهی که نائینی می‌گوید، این است: والی اسلامی می‌تواند وضع این احکام را به نمایندگان مردم واگذار کند، یعنی خودش وضع نکند بلکه وضع حکم متغیر را به نمایندگان یا وکلای قوه مقننه واگذار کند. به تصریح میرزای نائینی تطبیق بر شرعیات در این قسم از احکام بدون موضوع و بلا محل است. من فکر نمی‌کنم ما فقیهی قوی‌تر از نائینی در حوزه حقوق اساسی داشته باشیم و بتواند صریح‌تر از این هم اظهار نظر کند، اصلاً بحث انطباق، تشخیص مغایرت و عدم مغایرت در حوزه احکام متغیر بدون موضوع و بلا محل است در انتها تذکر می‌دهد اکثر احکام سیاسی از این قسم هستند همان‌هایی که نیازی به انطباق ندارند نیازی به نظارت ندارند لازم نیست یک فقیه بیاید بالای سرشان بنشیند ببیند درست عمل کرده‌اند یا درست عمل نکرده‌اند، چون در دین چیزی در این زمینه پیدا نمی‌شود که از فقه فقیه بخواهیم استفاده بکنیم. به نظر وی البته این احکام شرعاً هم لازم‌الاجرا هستند. اما شرعاً لازم‌الاجرا بودن با شرعی بودن و جزء متن شریعت بودن یکی نیست.

اما عبارت خود نائینی: «آن که قوانین و دستوراتی در تطبیق آن‌ها بر شرعیات کما ینبغی باید مراقبت و دقت شود به قسم اول مقصور است (یعنی احکام منصوص) و در قسم دوم اصلاً این مطلب بدون موضوع و بلا محل است» یعنی تطبیق بر شرعیات یعنی نظارت هیأت نظارت و شورای نگهبان در این قسم از احکام منتفی است. پس به نظر ایشان در این مسأله احکام متغیر شرعی اصلاً نیازی به هیأت نظارت یا نیازی به شورای نگهبان فعلی نیست، در اینجا لازم است به نکته دیگری از نائینی در این باب هم اشاره کنم.

هیأت نظارت در اصل دوم متمم قانون اساسی پیشنهاد مرحوم شیخ فضل‌الله نوری بود، نه پیشنهاد نائینی. نائینی با این پیشنهاد موافق نبود و آن را شرعاً لازم نمی‌دانست تنها بر سبیل احتیاط آن را پذیرفت. به احتیاط نزدیک‌تر است که چهار فقیه آن‌جا بنشینند و نظارت بکنند. اما وجود چند فقیه بین نمایندگان مجلس برای اسلامیت

کفایت می‌کند. بگذارید جمله‌اش را بخوانم، من این را برای برخی از مراجع نقل می‌کردم. با تعجب استبعاد می‌کردند که آیا ممکن است چنین چیزی فقیهی مثل نائینی فرموده باشد. عرض کردم نه تنها ممکن است بلکه واقع شده است اصلاً می‌گوید آقا نیازی به هیأت نظارت یا شورای نگهبان نیست. به شرطی که نماینده‌ها مسلمان باشند و بین نماینده‌ها هم یکی دو تا مجتهد هم باشد، مگر نماینده‌ها دین‌ستیز هستند؟ خوب گوش می‌کنند اگر حرف حساب شنیدند.

نائینی در صفحه ۷۹ تنبیه الامه می‌فرماید: «غایت آنچه مع‌التمکن محض رعایت این جهت من باب‌الاحتیاط لازم‌الرعايه می‌تواند بود، وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذالحکومت» یعنی همین که مجتهدی مثل نائینی به نمایندگان مردم اجازه بدهد که بروند قانون وضع بکنند، برای مشروعیتش کافی است، شبیه آنچه که مرحوم آیت‌الله خمینی به نمایندگان مجلس اجازه استفاده از ضرورت را داد گفت: شما اگر رأی دادید به این حکم، ضرورتش از نظر بنده احراز شده، ایشان به مجلس اذن داد، نائینی هم این اذن را به مجلس می‌دهد. نائینی در ادامه تصریح می‌کند: «یا اشمال هیأت مبعوثان و رسمیت برعهده‌ایی از مجتهدین عظام برای تسهیل و تنفیذ آرا صادره» یا مجتهدی مثل نائینی اذن بدهد یا در بین نمایندگان مجلس دو یا سه مجتهد باشد، همین برای مشروعیت کار نمایندگان مجلس کفایت می‌کند. این رأی دومین عالم در این زمینه که مورد بحث ما است.

رأی ابتکاری شهید صدر

سومین عالمی که می‌خواهم به آرائش استناد بکنم آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر است ایشان در سال ۵۷ یعنی در آستانه پیروزی انقلاب یک دوره شش جلدی جزواتی بنام «الاسلام يقودالحياه» تدوین کرد یکی از آنها «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستورالجمهورية الإسلامية في إيران» (بیروت ۱۳۹۹، ص ۱۸ و ۱۹) یعنی یک مقدمه فقهی تمهیدی برای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. ایشان نکات بسیار ارزنده‌ایی ذکر کرده است. خدا رحمتش بکند توسط صدام شهید شد و اگر می‌بود چقدر آرا روشنفکرانه‌ایی داشت. رأیی که ایشان در این زمینه داده، نشان‌دهنده بصیرت بسیار زیاد وی است، هرچند در عمل هم داریم می‌رسیم به همان چیزی که ایشان فرموده است.

۲۱۱ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

ایشان قوانین اسلامی را به سه بخش تقسیم کرده: بخش اول احکام شرعی غیر اختلافی اعم از ضروری، اجماعی و اتفاقی همه فقها مثلاً تعداد نمازها، اصل روزه، اصل حج، دوم احکام شرعی مورد اختلاف بین فقها که اکثر قریب به اتفاق جزئیات فقهی ما این‌گونه است. سوم آن هم احکام منطقه الفراغ یعنی احکام منطقه‌ای که فارغ از حکم الزامی شرعی است فارغ از حکم واجب و حکم حرام است. به زبان ساده احکام حوزه مباحات حوزه‌ای است که شارع در این زمینه تکلیفی برای مسلمان تعیین نکرده است. در مورد احکام شرعی که مورد اختلاف فقها نیستند می‌گوید این‌ها از احکام ثابت و زوال‌ناپذیر محسوب می‌شوند. یعنی همان ضروریات فقهی، قطعاً قانونی که در مجلس یک کشور اسلامی تصویب می‌شود، نباید مغایرتی با احکام ثابت غیر اختلافی داشته باشد.

اما در مورد احکام شرعی اختلافی سؤال این است که کدامش را انتخاب بکنیم می‌خواهیم جامعه را اداره بکنیم. می‌خواهیم قانون بنویسیم به حکم کدام مجتهد عمل بکنیم. همه‌اش حکم الله است. حکم‌الله نسبت به خود مجتهد و مقلدینش. آیا برویم سراغ فقیه‌ای که احیاناً زعامت و زمامداری را به‌دست دارد؟ صدر می‌گوید نه لازم نیست. همه‌اش حکم‌الله است هیچ تفاوتی هم با هم نمی‌کند شما ببینید بین فتاوی‌ اختلافی که در این زمینه از سوی مجتهدین معتبر صادر شده است کدام فتوا تناسب بیشتری با رفع مشکلات شما دارد آن را انتخاب کنید. دقت بفرمایید نکته خیلی ارزنده‌ای است. این را دو جا گفته در کتاب اقتصادناپیش دارد در اینجا هم دارد.

در اقتصادنا می‌گوید ما وقتی می‌خواهیم سیستم اقتصادی را بسازیم با فتوای یک فقیه چه‌بسا نتوان سیستم درست کرد. ما جاهای خالی در جدول نظام اقتصادی اسلامی داریم می‌بینیم کدامش با سیستم ما سازگار است. اگر شد از فتوای فقیه دیگر هم استفاده می‌کنیم. فرض کنید در کنوانسیون منع هرگونه اشکال تبعیض از زنان می‌بینیم فتوای آقای الف در این زمینه نظر نمایندگان مجلس را تأمین می‌کند خوب به آن مجتهد استناد می‌کنند. در این‌جا شورای نگهبان حق ندارد به واسطه استناد نمایندگان مجلس به این فتوای معتبر شرعی بگوید خلاف شرع است.

گزینشگر فتوا نمایندگان هستند. ده تا فتوای معتبر داریم حکومت اسلامی کدامش را انتخاب بکند؟ نگفته بروید سراغ اعلم چون در غیر موردی که جامعه بر اعلمیت یک مجتهد اتفاق نظر دارد، مصادیق اعلم متعدد است و هرکدام از این‌ها می‌گویند من اعلم

هستم. ده مرجع یعنی ده مدعی اعلی‌ت داریم به کدامش می‌خواهد استناد بکند. اگر قضیه قدرت سیاسی باشد قدرت سیاسی که دلالت بر اعتبار فقهی و علمی نمی‌کند بسیار خوب آقایی آمده امروز زمامدار شده است زمامداری به درد اجرا می‌خورد نه به درد حوزه علمی نه به درد مسائل فنی.

در مسائل فنی نمایندگان مردم بهتر از هر کسی تشخیص می‌دهد که کدام یک از این فتاوا برای رفع مشکلات اجتماعی تناسب بیشتری دارد. در احکام شرعی اختلافی انتخاب حکم شرعی سازگار با مصالح عمومی به‌عهدده نمایندگان مردم است. در این حوزه لزوماً به فتوای یک فقیه خاص ولو مرجع صالح یا ولی امر عمل نمی‌شود، این احکام نیز ثابت فرض می‌شوند. اختلافی هستند اما ثابت‌اند ما حق نسخ آن را نداریم. مجتهدین مختلف هم با همدیگر تفاوت دیدگاه دارند. کدامش را انتخاب بکنیم هرکدامش تناسب بیشتری با رفع مشکلات ما دارد.

در بحث دیه زنان می‌گوییم فتوای این فقیه امروز مشکلات ما را مرتفع می‌کند. در بحث شهادت زن می‌گوییم فتوای آن یکی مشکلات ما را بیشتر حل می‌کند، در بحث بلوغ دختران فتوای مجتهد سوم مشکلات را رفع می‌کند. سن مسئولیت کیفری را بالاتر می‌برد لذا در کنوانسیون‌های بین‌المللی با مشکلات کمتری مواجه می‌شویم. اگر ما به روش صدر عمل کنیم می‌توانیم کشورمان را با شیوه اسلامی اداره کنیم حقوق، شرعی باشد درعین حال با سربلندی در همه مجامع بین‌المللی هم شرکت کنیم هیچ مشکل شرعی هم پیش پای ما قرار نگیرد. من فکر نمی‌کنم اگر سید محمد باقر صدر را با همه فقهای شورای نگهبان من البدو الی‌الختم مقایسه کنیم، احدی جرأت نمی‌کند بگوید سید محمد باقر صدر از من کمتر می‌فهمیده است یا کم‌تر از من دلش به حال اسلام می‌سوخته است.

حال نکته بدیعی در منطقه الفراغ یا حوزه مباحات است. می‌گویید در این حوزه از سوی شارع تقنین به مکلفان واگذار شده است. نه به والی نه به حاکم، بلکه تقنین به مردم واگذار شده است وضع احکام الزامی در این حوزه با رعایت مصلحت عمومی در چارچوب قانون اساسی به‌عهدده نمایندگان مردم است. این حوزه، حوزه احکام متغیر محسوب می‌شود در رأیی متفاوت با نائینی صدر می‌گوید فقها در این حوزه نظارت باید بکنند که خلاف شرعی اتفاق نیفتد. در حوزه مباحات و منطقه الفراغ دقت بکنند، نظارت بکنند که حرامی به‌عنوان قانون وضع نشود.

خروج احکام قضائی و ولائی از احکام شرع

سؤال آیا احکام شرع غیر از فتاوی شرعی شامل احکام قضایی و احکام ولایی هم می‌شود یا نه؟ یعنی من وقتی می‌خواهم یک قانون را در مجلس تصویب بکنم با فتاوی فقها می‌سنجم. اگر قانون با حکم قضایی یک مجتهد مخالف بود یعنی یک مجتهد جامع‌الشرایط در قضیه فی واقعۀ یعنی در یک قضیه خاص یک حکم قضایی صادر کرده است گفته این خانه مال آقای فلان است یا در این مرافعه حق با خانم بهمان است آیا اگر قانونی را که می‌خواهد تصویب بشود با این حکم قضایی احیاناً مغایرت داشته باشد می‌توانیم آن را به‌عنوان میزان شریعت یا حکم شریعت حساب بکنیم؟ واضح است پاسخ کاملاً منفی است برای این که حکم قضایی تطبیق احکام شرع از جانب قاضی بر واقعه خاص است، قانون، جزئی و خصوصی نیست. قانون کلی است ما نمی‌توانیم در این زمینه به آن حکم خاص استناد کنیم.

سؤال بعدی این است که آیا میزان شرع یا احکام شرع شامل حکم ولایی، حکم حکومتی و حکم مصلحتی می‌شود یا نه؟ خیر پاسخ صددرصد منفی است، چرا؟ زیرا حکم ولایی یا حکم حکومتی یا حکم مصلحتی از احکام متغیر هستند. حکم متغیر حکم‌الله محسوب نمی‌شود و حکم شرعی به حساب نمی‌آید، پس وقتی قانونگذاری گفته است احکام شرعی یا موازین شرعی یا احکام اسلام یا شبیه این‌ها، منظورش احکام ثابت بوده است. حکم متغیر امروز این‌گونه است فردا گونه دیگری می‌شود قانون نمی‌تواند خودش را با این امور منطبق بکند. صرفاً همین کلمات احکام شرعی یا احکام اسلامی یا موازین اسلامی به‌لحاظ فقهی فقط احکام ثابت را در برمی‌گیرد، حکم ولایی حکم متغیر است، از دایره احکام شرعی بیرون است.

پس شورای نگهبان شرعاً حق ندارد مصوبات مجلس را به‌دلیل مخالفت با حکم حکومتی ولی فقیه رد کند، دیگر چه برسد به اظهار نظر، رهنمود و تمایل ولی فقیه، فرض بکنید در یک سخنرانی ولی فقیه یا رهبری بگوید من نظرم این است یا من این مطلب را می‌پسندم آن مطلب را نمی‌پسندم، آیا قاضی حق دارد در محکمه به نظر یا تمایل رهبری استناد بکند؟ اگر چنین کرد دادسرای انتظامی قضات حق دارد او را محاکمه بکند یعنی شما باید به قانون عمل بکنید نه به نظر مقام رهبری و واضح است که رأی این مقام محترم هرگز قانون محسوب نمی‌شود. هکذا شورای نگهبان کاری جز این نمی‌تواند بکند، به‌لحاظ حقوقی صرفاً می‌تواند با احکام ثابت شرعی بسنجد.

قطعاً حکم حکومتی حکم شرعی نیست و نمی‌تواند میزان ترازوی شورای نگهبان واقع شود دیگر چه برسد به مصوبات نهادهای منصوب رهبری مثلاً آیین‌نامه سازمان زندان‌ها. شورای نگهبان حق ندارد مصوبات مجلس را به دلیل مغایرت با آیین‌نامه سازمان‌هایی که به تصویب ایشان رسیده است رد کند. بر همین منوال شورای نگهبان شرعاً مجاز نیست مصوبات مجلس را به دلیل مخالفت با مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی که به تصویب مقام رهبری رسیده است مغایر با شرع بشناسد. حالا اگر می‌گفت با قانون اساسی مغایر است باز شاید محتملی داشته باشد، اما مغایر با شرع دانستن به استناد مخالفت با آیین‌نامه سازمان زندان‌ها، آیین‌نامه یا مصوبات دادگاه ویژه روحانیت یا شورای انقلاب فرهنگی فاقد هرگونه مستند معتبر شرعی است.

از آن بالاتر آیا رأی ولی فقیه یعنی رأی متغیر و مبتنی بر مصلحت یک انسان غیرمعصوم میزان شریعت است؟ کدام فقیه جرأت می‌کند زیر آن را امضا بکند. میزان شرع یعنی آنچه که توسط خدا و رسول(ص) و حداکثر ائمه علیهم‌السلام وضع شده ولاغیر. فقیه استنباط می‌کند، استنباط اسمش می‌شود فتوا، اما حکم انشاء حاکم است نه استنباط فقیه. اما حکمی که توسط یک حاکم یا یک قاضی باید صادر شود، این که میزان شریعت نمی‌تواند باشد حکم شرعی هم نیست. من با وضوح و شفافیت صحبت می‌کنم بسیار مناسب است که این مطالب به دست فقهای محترم شورای نگهبان برسد و پاسخ بدهند آیا ولی فقیه شارع است؟

اگر کسی گفت حکم حکومتی حکم شرعی است لازمه بین و غیرقابل انفکاک آن این است که ما ولی فقیه را شارع می‌دانیم و این قطعاً شرک ربوبی است. چون شارع منحصر است به خدا و به اذن او رسول(ص) و ائمه علیهم‌السلام هم تازه با یک تعبیر شیعی گزارشگر معصوم حکم الهی یا نبوی هستند. هیچ فقیهی چه اخباری چه اصولی فقیه را شارع نمی‌داند. ما حداکثر مستنبط هستیم. استنباط هم در حوزه حکم ثابت اعم از احکام اولی و ثانوی شرعی انجام می‌شود. حکم حکومتی لازم‌الاجرا است اما حکم شرعی محسوب نمی‌شود دیگر چه برسد به مصوبه دو سه مرتبه پایین‌تر فلان نهاد منصوب ولی فقیه.

مصوبات مجلس شورای اسلامی به واسطه مخالفت با مصوبات نهادهای انتصابی یا مخالفت با احکام حکومتی و فرامین و رهنمودها و آرای ولی فقیه هرگز نمی‌تواند مخالف با احکام شرع یا منافی موازین اسلام اعلام شود. شورای نگهبان شرعاً حق ندارد چون

مصوبه مجلس در حوزه مطبوعات با نظر مقام رهبری منافی است مصوبه مجلس را خلاف شرع اعلام کند، یعنی ولی فقیه را شارع حساب کند. بدون هیچ رودربایستی این «ادخال مالیس من الدین فی الدین» یعنی بدعت بتین است، اینها را که دیگر نمی‌شود گذاشت به حساب ضوابط فقه سنتی. چیزی که از شرع نیست داخل شرعش نکنیم بدعت می‌شود شما شرعتان همان است که در کتاب و سنت نوشته است در کتاب فتوایی نوشته نه غیر از این.

راه حل پیشنهادی

خوب اکنون می‌خواهم راه‌حل ایجابی خود را عرض کنم تا این‌جا نقد آنچه که دیگران گفته‌اند و شورای محترم نگهبان مرتکب شده است. حالا اگر خواستیم یک قانون اجرایی برای اصل ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی بنویسیم چه باید کرد؟ یعنی وقتی می‌گوید مغایر با شرع نباشد یعنی با چه چیزی مغایر نباشد؟ اگر قانونی که در مجلس تصویب می‌شود با فتوای حتی یک فقیه معتبر انطباق داشته باشد احدی حق ندارد آن را خلاف شرع اعلام کند، حتی یک نفر منتهی فقیه معتبر. مجلس وقتی چیزی را تصویب می‌کند ذیلش مستنداتش را بنویسد یعنی جاهایی که مظنه بحث شرعی دارد بنویسد این قانون مستنداتش عبارت است از فتوای فلان مرجع تقلید و بهمان مجتهد جامع‌الشرایط، یا استفتاء می‌کند.

اگر می‌خواهد در حوزه زنان قانونی تصویب بکند استفتاء می‌کند می‌نویسد با مهر مرجع تقلید می‌آید ذیلش مثلاً درمورد شهادت زن یا کنوانسیون منع شکنجه برای هرکدام از اینها الان ما فتوا داریم یعنی فتوای کاملاً همسو با اکثریت نمایندگان مجلس بالفعل وجود دارد، در کنوانسیون منع تبعیض آیت‌الله منتظری فتوا داده است به شرط تحفظ شرعاً مجاز است. در برخی از احکام زنان هم آیت‌الله صانعی فتوا داده است، در منع شکنجه همین دو فقیه محترم علاوه بر آیت‌الله موسوی اردبیلی فتوا دارند. اینها را الان ما فتوای بالفعل داریم چه کسی حق دارد بگوید خلاف شرع است؟

می‌دانید وقتی در چنین مواردی که فتوا داریم می‌گویند خلاف شرع است یعنی مراجع مسلم تقلید نمی‌فهمند اما شش نفر از حجج اسلام و فضایی که آن‌جا رفته‌اند می‌فهمند، حال آن که سن برخی از آقایان نصف دوران تدریس مراجع تقلید ما نیست، دقت بفرمایید نصف دوران تدریس. آن وقت شورایی با چنین مرتبه علمی بیاید بگوید

مصوبه مبتنی بر فتوای مراجع تقلید خلاف شرع است، منتها نظر این آقایان یا اکثریت‌شان عین شرع است. آن‌ها را که دارم می‌گویم همه برمبانی مسلم فقهی است، یعنی قانون اگر با فتوای حتی یک نفر نه حتی فتوای مشهور، نه فتوای اتفافی، نه فتوای اجماعی، هیچ‌کدام این‌ها نیازی نیست.

ما دنبال مغایرت می‌گشتیم آن‌جا اگر موافقت با فتوای یک فقیه معتبر باشد کافی است، اعتبار هم منظور این نیست که تنها برویم سراغ چند مرجعی که فلان نهاد حکومتی حوزوی آن را اعلام کرده است. خوب خارج از این هفت نفری که اعلام کرده‌اند آیات عظام حوزه علمیه نجف به ویژه آیت‌الله سیستانی، برخی از مهم‌ترین مراجع حوزه علمیه قم از قبیل حضرات آیات منتظری، صانعی، موسوی اردبیلی و نیز فقیه بصیر لبنانی سید محمد حسین فضل‌الله قابل ذکرند. حالا اگر مجلس قانونی تصویب کرد منطبق بر فتوای یکی از این ده پانزده مرجع تقلید، آیا شما جرأت می‌کنید بگویید این مصوبه مجلس خلاف شرع است.

اگر قانونی تصویب شد که با فتوای مرحوم آیات عظام بروجردی، حکیم، خوانساری یا خویی تناسب دارد، آیا جرأت می‌کنید بگویید این خلاف شرع است؟ لازم نیست حتماً جزو همان کسانی باشد که شما قبول دارید مهم این است که حوزه علمیه نجف، حوزه علمیه قم مفتی را به اعتبار بشناسد. مجلس درمورد هر مسأله‌اش استفتاء کند و به پیوست مستندات شرعی و فقهی قانون به شورای نگهبان می‌رود. مستند هم باشد، اتفاقاً پیشنهاد اجرایی من این است که حتماً آنچه که مربوط به شریعت می‌شود مستند فقهی‌اش را مجلس تحصیل بکند، یعنی مجوز بگیرد، مجوز فقهی از مراجع بگیرد ذیلش بگذارد.

اما آیا اکثریت فقهای شورای نگهبان صلاحیت دارند نظر و رأی و استنباط شخص خود را ملاک عدم مغایرت با شریعت قلمداد کنند؟ یعنی بنشینند نظر بدهند و بفرمایند ما استنباط بکنیم، ببینیم نظر خودمان در این زمینه با این قانون سازگار است یا سازگار نیست؟ به نظر من نه تنها لازم نیست بلکه اصولاً هیچ اعتنایی به فتوا و استنباط شخصی فقهای شورای نگهبان در مخالفت با مصوبات مجلس نمی‌توان کرد.

الان سؤال این است فقهای شورای محترم نگهبان وظیفه قانونی‌شان به نص قانون اساسی «تشخیص» است. قانون اساسی برای فقهای شورای نگهبان در این حوزه هیچ وظیفه‌ای جز تشخیص تعیین نکرده است. تشخیص به‌لحاظ فقهی و به‌لحاظ حقوقی

کاملاً مشخص است. تشخیص استنباط نیست. تشخیص صدور فتوا نیست. البته فقیه هم می‌باید باشد تا با آن ظرایف خاص فقهی بتواند این تشخیص را انجام بدهد. این‌ها قانون مصوب مجلس را بررسی می‌کنند ببینند آیا این مستند فقهی دارد یا ندارد. یک فقیه هم اگر با این مصوبه مجلس موافق باشد این‌ها شرعاً حق ندارند بگویند خلاف شرع است. این یک مثال خیلی ساده است که اگر در مسائل اختلافی با نظر اجتهادی یا تقلیدی روحانیون شورای نگهبان متفاوت است اما مستند به فتوای حداقل یکی از مراجع تقلید باشد شورای نگهبان شرعاً حق ندارد بگوید این خلاف شرع است.

به‌عنوان مثال اختلافی‌ترین مسأله را مثال می‌زنم. مسأله ولایت مطلقه فقیه یک مسأله اختلافی است. آیا پیروان آیت‌الله خمینی حق دارند بگویند منکر ولایت فقیه خلاف شرع می‌گوید؟ خوب اکثر مراجع می‌گویند ولایت مطلقه فقیه در حوزه عمومی منتفی است. آیت‌الله خوئی می‌فرمایند «معظم الفقهاء الامامیه لایقولون به»، این را ایشان آخرین سال عمرش هم نوشته. خوب حالا کسی می‌تواند بگوید آیت‌الله خوبی خلاف شرع گفته. آنچه که درست است بگوییم این نظر شرعی ما است، نظر شرعی دیگران هم آن است. هر دو نظر هم «حکم‌الله ظاهری» است، کدامش با حکم واقعی منطبق است؟ ان‌شاءالله در قیامت خدا خودش قضاوت خواهد کرد این درست یا آن درست است.

اما کسی حق ندارد به قانونی که سازگار با فتوای مراجع مسلم تقلید تنظیم شده است اطلاق خلاف شرع بکند. حتی اگر گفته شود خلاف شرع، این تعزیر می‌تواند بشود. شوخی نیست شما به عالمی که عمر خودش را در ترویج و استنباط شریعت گذاشته بگویید آقا فتوای شما خلاف شرع است. چه کسانی این را می‌گویند؟ چه عرض کنم. خیلی این‌ها مؤونه علمی می‌طلبند. یعنی از جهل است که این مطالب صادر می‌شد و گرنه اگر علم باشد هرگز قانون مستند به فتوای یکی از مراجع تقلید را به خلاف شرع بودن معنون نمی‌کند.

لذا برای تصویب یک قانون موافقت با فتوای فقهای شورای نگهبان لازم نیست. از یک‌سو روحانیون محترم عضو شورای نگهبان هیچ یک صاحب فتوای بالفعل نیستند، رساله که ندارند. استنباط و تفرغ و سع هم نفرموده‌اند. به زبان فقهی یعنی نشسته باشند از اول طهارت تا آخر دیات فتوا صادر کرده باشند حتی ولی فقیه هم الان فتوای بالفعل در همه مسائل ندارد و منتشر نکرده است لذا چه بخواهیم به فتوای ایشان عمل کنند

در آن مواردی که دارد چه بخواهند به فتوای خودشان عمل کنند خوب آقایان روحانیون شورای نگهبان فتوا ندارند.

بله اگر رهبری یا روحانیون منصوب ایشان در شورای نگهبان فتوای موافق داشتند، موافقتشان می‌تواند مرجعی برای پذیرش قانون مجلس باشد. اما اگر فتوای مخالفی داشتند این ملاک نیست باید ببینند مجلس به فتوای چه کسی استناد کرده است؟ به فتوای هر مجتهدی استناد کرد مجاز است و روحانیون شورای نگهبان حق ندارند چنین مصوبه‌ای را خلاف شرع اعلام کنند. هر مصوبه مجلس در زمینه احکام ثابت و منصوص لازم است مستند فقهی آن با ذکر فائش در ذیل مصوبه به شورای نگهبان فرستاده شود. یعنی امروز قانون تصویب می‌کنیم بگوییم این نکته فقهی که در آن می‌بینید مستندش رأی فلان مرجع تقلید است این هم سندش. تا فردا وقتی خواست شورای نگهبان بگوید خلاف شرع است. بدانند این مستند دارد.

کاربردی‌ترین نکته‌ای که این‌جا می‌شود ذکر کرد این است که شورای نگهبان تنها در صورتی حق دارد اعلام مغایرت مصوبات مجلس با احکام شرع را بکند که یکی از این دو مطلب اتفاق بیفتد. صورت اول: صحت استناد رأی فقهی به فقیه برایش احراز نشود. اگر گفتیم مثلاً این را فلان مرجع فرموده است شورای نگهبان تشخیص بدهد این مطلبی که گفته می‌شود نه از این مطلب این نکته به دست نمی‌آید. یا سندش درست نیست. صورت دوم: مفتی را معتبر نشناسد. تنها در این صورت یعنی فرض کنید آیت‌الله فلان این را گفته شورای نگهبان بگوید بنده این آقا را به‌عنوان مفتی و صادر کننده فتوا به رسمیت نمی‌شناسم. یکی از این دو حالت است هیچ حالت دیگری را نمی‌شود برایش در نظر گرفت پس یا در امکان استناد به آن تردید حقوقی و فقهی کند یا در اعتبار مفتی و فقیه تردید بکند. اما حق ندارد در محتوای فتوا بحث کند. محتوای فتوای مفتی معتبری که به‌عنوان مستند قانون امضا کرده است این به عهده شورای نگهبان نیست.

نکته دیگر شورای نگهبان می‌باید مستند مغایرت مصوبات مجلس با شرع را توضیح دهد. هر قانونی که خواست رد بکند صرف این که بنویسد این قانون مغایر با شرع است پذیرفته نیست. شما موظفید همچنانی که مجلس می‌آید مستند خودش نسبت به شریعت را نقل می‌کند شورای نگهبان هم وقتی می‌خواهد احراز مغایرت بکند تذکر می‌دهد به این دلیل فقهی این قانون مغایر با شرع است نظر هم باید مشخص باشد. این هم کاملاً قابل ذکر است که احکام شرع باید قبل از تصویب قانون، مکتوب و مدون و

شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس □ ۲۱۹

قابل مراجعه باشد. شما وقتی می‌خواهید بگویید چیزی مغایر با قانون اساسی هست یا نیست قانون اساسی موجود، مشخص و قابل مراجعه است. شریعتی که شما می‌خواهید با آن بسنجید اگر منظور فتوای فقهای معاصر است خوب در کتاب‌های‌شان نوشته‌اند. اما شما روحانیون محترم شورای نگهبان کتاب فتوایی ندارید که قابل مراجعه باشد تا نماینده مجلس قبلاً مذاق فقهی شما را سنجیده باشد حتی اگر سنجیده باشد، شرعاً مکلف نیست آن را رعایت کند. مقلد شما نیست که بخواهد آن را رعایت بکند. اگر مغایرت با رأی یک فقیه خاص مثلاً ولی فقیه ملاک سنجش عدم مغایرت با احکام شرع باشد بسیاری از فتاوای مورد عمل متشرعان مغایر شرع خواهد بود. یعنی شما اگر فتوای یک نفر را ملاک بگیرید آن‌ها که در این مسائل کار کرده‌اند می‌دانند این اختلافات تا کجا است. آن وقت شما تک‌تک این‌ها را جرأت می‌کنید بگویید خلاف شرع است یعنی در بالا تا پایین جامعه دارد حرام اتفاق می‌افتد. اطمینان داریم که مذاق شارع بر افزایش معاصی و گسترش قلمرو محرمات و فتوا و رأی افراد غیرمعصوم را میزان شریعت دانستن نیست.

نتیجه بحث

قرار ما این بود که نحوه اجرای اصول ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی در خصوص انطباق مصوبات مجلس با موازین شرع مشخص بشود.

۱. مراد از موازین شرع چیزی جز احکام شرعی نیست.
۲. از احکام شرعی احکام ثابت مراد است.
۳. احکام ثابت یعنی فتاوای شرعی.
۴. فتوای شرعی اعم از احکام ثانوی و احکام اولی است.
۵. این فتوا شامل حکم حکومتی و حکم قضایی نمی‌شود چون این‌ها از احکام متغیر هستند.

۶. این فتوا از جانب هر فقیه معتبری که صورت بگیرد کفایت می‌کند. هیچ لزومی ندارد فتوای مشهور یا فتوای ولی فقیه یا فتوای فقهای شورای نگهبان باشد.
۷. اگر قانون مصوب مجلس با فتوای یک فقیه معتبر هم سازگار باشد کفایت می‌کند. در این بحث از نظر سه نفر از علمای معاصر استفاده کردیم علامه طباطبایی، میرزای نائینی، مرحوم سید محمدباقر صدر.

۸. راه حل اجرایی ما نیز دو مورد بود: اول مجلس در ذیل قوانین مصوبش مستند فقهی و دلیل شرعی قانون را با ذکر نام فقیه و مفتی ذکر کند. دوم شورای نگهبان نیز موظف است قوانینی را که خلاف شرع تشخیص می‌دهد مستند فقهی خود را ذکر کند. ۹. این تشخیص خلاف شرع نیز به دو مورد منحصر شد: یکی رد اعتبار مفتی، و دیگری رد استناد قانون به فتوای مورد نظر. اما شرعاً مجاز نیست محتوای فتوای یک فقیه معتبر را به صرف این که مخالف نظر شورای نگهبان یا ولی فقیه است خلاف شرع اعلام کند.

والسلام علیکم و رحمہ اللہ و برکاتہ.

پاسخ به سؤالات کارشناسان حقوقی

• **سؤال اول:** یکی از مستندات حقوقی نظر قانونگذار است. در مورد لزوم موافقت یا عدم مغایرت قوانین مصوب مجلس با احکام شرع، خبرگان قانون اساسی چه نظری داشته‌اند؟ هکذا در مورد این که ملاک فتوای شورای نگهبان است یا ضابطه تشخیص آن‌ها خبرگان چه گفته‌اند؟

پاسخ: در مورد لزوم انطباق یا عدم مغایرت بحث فقهی این مطلب در مسأله شرط ضمن عقد در کتاب بیع آمده بحث مستوفایی ما آن‌جا داریم که این شرط ضمن عقد نباید خلاف مقتضای عقد باشد. نباید خلاف کتاب و سنت باشد بعد بحث شده است که آیا باید موافق کتاب و سنت باشد یا همین که مخالف کتاب و سنت نباشد کفایت می‌کند. بحث خیلی ارزنده‌ای آن‌جا شده و فقها به همین نتیجه رسیده‌اند که شرط لازم نیست منطبق بر کتاب و سنت باشد همین که مخالف نباشد کفایت می‌کند. انطباق اگر از ظاهرش بخواهیم استفاده بکنیم بحث سازگاری است یعنی موافقت را می‌طلبد. اما به لحاظ حقوقی همان است که عرض کردم. به لحاظ لغوی می‌شود به توافق و سازگاری معنی کرد اما به لحاظ حقوقی و به لحاظ فقهی این نتیجه به دست می‌آید که موافقت لازم نیست و در بسیاری موارد اصلاً ممکن نیست نه لازم است و نه ممکن است. در مورد این که نظر قانونگذار ما در همان مشروح مذاکرات بازنگری خبرگان اول چه بوده است؟ تا آن‌جا که حافظه من یاری می‌کند در مورد این که نظر فقهای شورای نگهبان باشد یا نظر دیگران مرحوم بهشتی می‌گوید نظر فقهای شورای نگهبان باشد صریحاً این را دارد.

در مورد مطابقت یا عدم مغایرت حدسم این است که آن جا می‌گویند عدم مخالفت منتها باید مراجعه کرد.

• **سؤال دوم:** آیا همچنانکه فقیه از آن جا که شارع نیست حق وضع حکم شرعی را ندارد آیا حق نسخ حکم شرعی را نیز ندارد؟ مگر نه این که امام خمینی برخی از احکام را نسخ کرد؟

پاسخ: اما سؤال دوم که سؤال خیلی لازم و خوبی هم است که آیا به اصطلاح فقیه اگر نمی‌تواند حکم وضع بکند آیا نمی‌تواند حکم را نسخ بکند یا نقض بکند و اشاره کردید به فتوای مرحوم آیت‌... خمینی در سال ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ در مورد همان ولایت مطلقه که ایشان فرمودند که ولی فقیه می‌تواند بعضی از احکام چه عبادی چه غیرعبادی که خلاف مصالح مسلمین ببیند به طور موقت لغو بکند چه نماز، روزه، حج، مضاربه و مساقات که آن وقت اختلاف نظرهایی که حاصل شد تفسیرهای متفاوتی شد که شما به یاد دارید. حکم حکومتی این توانایی را دارد که هم به شکل موقت حکمی را وضع کند هم به طور موقت و بنابر مصلحت حکمی را موقتاً تعطیل کند. هر دو توانایی را برایش قائل هستند. مثلاً چیزی که حرام بوده است جواز داده شود، می‌شود وضع حکم دیگر. یا موقتاً چیزی که واجب بوده است مثل حج — کما این که سه سال حج در این مملکت تعطیل شد — به طور موقت تعطیل شود. این را نسخ نمی‌گویند اما تعطیل موقت می‌توان گفت.

اما در هر دو مورد این حکم موقتی است در هر دو سو چه وضعش چه نقضش بحث این است که آیا می‌توان این را به شارع نسبت داد یا نه؟ از حیث لازم‌الاجرا بودن آن برای کسی که به نظریه ولایت مطلقه فقیه قائل باشد این حکم شرعاً لازم‌الاجرا است اگر این را تبدیل به قانونش هم کردند. به لحاظ حقوقی برای دیگران هم لازم‌الاجرا می‌شود. در این قسم بحثی ندارم. اما در هر دو مورد چه برای مقلد فرد چه برای غیرمقلدش آیا این «حکم شرعی» محسوب می‌شود؟ پاسخ منفی است حتی برای مقلدین شخص ولی فقیه این حکم، حکم شرعی نیست اگرچه لازم‌الاجرا است. این را روی ضوابط فقهی می‌گوییم حکم شرعی تعریف مشخص دارد. حکم شرعی یعنی آنچه که شارع آن را وضع کرده است شارع یعنی خدا و به اذن او رسول(ص) و حداکثر ائمه علیهم‌السلام. فقیه شارع نیست ولی فقیه شارع نیست بلکه ولی فقیه اگر اختیارات مطلقه‌ای برای خود قائل بود واضح حکم موقت مصلحتی خواهد بود اما این حکم

مصلحتی، حکم حکومتی و حکم ولایی است ولی حکم شرعی نیست، حکم شرعی فقط از جانب شارع وضع و نسخ می‌شود این تفاوتی است که در مسأله قائل شدیم. ما اتفاقاً به این نکته خیلی نیاز داریم، چون وقتی می‌خواهیم به واژه‌های موازین شرع، احکام شرع و احکام اسلام در قانون اساسی مراجعه کنیم باید ببینیم به لحاظ فقهی می‌توان به حکم حکومتی اطلاق حکم شرعی کرد یا نه؟ من صریحاً اثبات کردم که نمی‌شود چنین اطلاقی کرد. هرچند لازم‌الاجرا است از یک دیدگاه فقهی یا از دیدگاه قانونی اما حکم شرعی نیست. منظور این نیست که خلاف شرع است بلکه اطلاق حکم شرعی نمی‌توان به آن کرد. حکم اسلامی نمی‌توان به آن اطلاق کرد. این‌ها جزو متغیرات است. احکام متغیر متن شریعت محسوب نمی‌شوند.

• **سؤال سوم:** ضرورت دارد که تمام قوانین مصوب که یک مجلس قانونگذاری عادی می‌آید تصویب می‌کند این را حتماً باید به اصطلاح به نظر یک عده‌ای که فقیه هستند حالا اسمش در کشور ما شورای نگهبان هست برسد از حیث مطابقت یا شرعیت یا عدم مطابقتشان من برای شما مثال می‌زنم مثلاً قانونی که فرض کنید وضع شد برای سامان دادن به وضع ترافیک تهران یا ترافیک کشور کلاً یک جامعه‌ای یا این‌که محیط زیست یا کثیری از احکام که حالا ما می‌توانیم تصور بکنیم که حقیقتاً با یک عقل نیمه کامل و ناقصی هم می‌شود فهمید که ارتباطی نمی‌تواند داشته باشد دست‌کم یا احکام شرعی این لازم است که مثلاً این‌ها این روند را طی بکنند و آن‌ها مثلاً حدساً یک نظری در مورد بدهند خلاصه رأی چیزی هم بدهند که این نه مشکلی ندارد این لازم است منطقی است یا نه؟

پاسخ: پرسیدید که آیا ضرورت دارد تمام قوانین مصوب حتماً به نظر فقها برسد چرا که بسیاری از این‌ها ربطی به فقه ندارد. خوب این به مبنای بحث برمی‌گردد. اگر مطابق قانون اساسی صحبت کنیم بله پاسخ مثبت است. اطلاق و عموم اصل ۴ می‌گوید همه قوانین چه قانون بودجه باشد چه قانون ترافیک باشد در مورد انرژی اتمی باشد یا محیط زیست هم باشد آن‌ها باید نظر بدهند. این مطابق نص قانون اساسی است. اما اگر از من سؤال می‌کنید به‌عنوان بحث فقهی و خارج از قانون اساسی عرض می‌کنم این‌که نوشته شده مبتنی بر یک پیش فرض بوده است آن پیش فرض هم این بوده که علم فقه، علم اداره جامعه از گهواره تا گور است و مسلمانان بلکه غیرمسلمانان باید حل تمامی مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و حقوقی خود را از فقه بگیرد.

۲۲۳ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

این جمله به نظر شما آشنا است. این دیدگاه به این می‌انجامد که ما سیاست را به دست فقیه بسپاریم. یعنی به عبارت دیگر سیاست شعبه‌ایی از علم فقه بشود در این صورت فقیه باید در هر مسأله‌ای نظر بدهد.

اما من به این پیش فرض قائل نیستم. معتقد هستم علم فقه، علم شریفی است علمی است در حد علم حقوق، بلکه علم حقوق دینی است و در مواردی که ما به حقوقدان مراجعه می‌کنیم می‌توانیم به فقیه به لحاظ دینی مراجعه کنیم. آیا یک حقوقدان که حقوق تجارت می‌داند می‌تواند اقتصاد جامعه را اداره کند؟ آیا از وی می‌توان سؤال کرد تورم را چگونه درمان کنیم؟ می‌گویید من نمی‌دانم بروید از اقتصاددان سؤال کنید. حقوق تجارت و اقتصاد تفاوت فاحش دارد. حقوق اساسی با سیاست زمین تا آسمان تفاوت دارد. مغالطه بسیار عمیقی که در این دیدگاه حاصل شده است این که از علم حقوق تجارت، علم حقوق اساسی، علم حقوق قضایی و جزایی، علم حقوق خصوصی و حقوق بین‌الملل انتظار برنامه‌ریزی دارند. یک حقوقدان هرگز درس نخوانده که در حوزه اقتصاد، سیاست یا فرهنگ برنامه‌ریزی کند. برنامه‌ریزی از رشته دیگری برمی‌آید. معتقد هستم فقیه از آن حیث که فقیه است صلاحیت ورود در حوزه سیاست یا حوزه اقتصاد ندارد.

جالب این که ما این روایت مشهور را در نهج‌البلاغه داریم «الفقه ثم المتجر» یعنی اول فقه بخوانید بعداً تجارت بکنید اما هیچ فقیهی نگفته شرط تجارت کردن فقیه بودن است یعنی بازار را بدهید دست فقهای عظام. ولی در مقابل می‌گویند نه، شرط سیاست‌ورزی فقاقت است. خوب اگر فقه‌دانستن برای سیاست‌ورزی لازم است در تجارت هم لازم بوده فتوا صادر بکنید که شرط تجارت فقاقت است. همچنان که در تجارت می‌توان مشاور فقیه داشت در سیاست هم می‌توان مشاور فقیه داشت یک هیأت مشاور فقهی بگذاریم کنار دست سیاستمداران، سیاست را به همان شکل عقلایی خودش به پیش ببریم.

از همه بالاتر یک جمله بگویم که نکات فراوانی در بطن خود دارد: در فقه یک قاعده کلی داریم به‌عنوان این که «تعیین مصداق شأن فقیه نیست» این را همه فقها قبول دارند یعنی مثال ساده‌اش این که به شما می‌گویند: این شربت آلبالو است یا مثلاً شراب است که اگر شربت آلبالو است خوردن آن حلال است اگر خمر است خوردن آن حرام است. اما فقیه در موضوع‌شناسی و تعیین مصداق متخصص نیست و وظیفه‌ای ندارد اکثر

مسائل سیاسی از قبیل مباحث موضوعی و مصداقی است شأن فقیه نمی‌باشد. مسائل سیاسی از قبیل تعیین مصداق است از قبیل تعیین موضوع است و هیچ ربطی به مباحث کلی ندارد در این زمان در این مکان در این شرایط خاص چه باید کرد؟ با خود صناعت فقهی دقیقاً می‌شود اثبات کرد که فقیه از آن حیث که فقیه است در حوزه سیاست نمی‌تواند دخیل باشد حالا بله اگر توانایی دیگری شخصاً دارد سیاست بلد است؛ اقتصاد بلد است، هر چه بلد است حرف دیگری است اما این از فقاهتش ناشی نمی‌شود تفصیل بحث موکول به مجال دیگری است.

• **سؤال چهارم:** در مواردی شورای نگهبان بر مبنای اصل ۱۱۰ قانون اساسی و به اعتبار این که بعضی مسائل را مخالف سیاست‌های کلی نظام مصوب مجمع تشخیص مصلحت و مورد تأیید مقام معظم رهبری دانست، گفتید آن‌ها خلاف شرع است در حالی که در ظاهر آن موارد از نظر افرادی که از خارج به قضیه نگاه می‌کنند مقولاتی بودند که اصولاً بحث شرعی در موردشان قابل طرح نبود نظر استاد را در این مورد هم می‌خواستم بدانم.

پاسخ: این سؤال بسیار لازمی بود، دیدگاه رایج اکثر مسائل را به اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰ قانون اساسی برمی‌گرداند. اصل ۵۷ واژه ولایت مطلقه در آن به کار رفته و در اصل ۱۱۰ هم که وظایفی آمده به خصوص بند ۸ اصل ۱۱۰ که حل معضلات نظام که در قانون اساسی پیش‌بینی نشده است که با استناد به آن کارهای فراوانی می‌توان کرد. اصول متعدد قانون اساسی حق تقنین و حق تحقیق و تفحص در همه مسائل کشور را حق نماینده بر شمرده است خوب بسیاری از این موارد حوزه‌ای که الان زیر نظر رهبری است را هم شامل می‌شود. وقتی مجلس قانونی می‌گذراند بالاخره نمی‌شود بگوییم این قانون و قوانین مجلس فقط برای بخش انتخابی حاکمیت است اما بخش انتصابی حاکمیت بر مبنای آیین‌نامه‌هایی که شرف صدور از مقام معظم پیدا می‌کند اداره شود. خوب نوعی دوگانگی در جامعه ایجاد می‌شود که به نظر نمی‌رسد هیچ سیستم حقوقی توان تحمل آن را داشته باشد.

متأسفانه نظر مبارک فقهای شورای نگهبان این است که مجلس حق قانونگذاری برای بخش انتخابی را دارد اما برای بخش انتصابی یا اصولاً حق تعیین تکلیف ندارد یا هر قانونی خواست وضع کند باید قبلاً از مقام رهبری کسب مجوز کتبی کرده باشد و ضمیمه قانون مصوب کرده باشد، در صورتی که اجازه فرمودند شمول قانون حوزه تحت

۲۲۵ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

امر رهبری را نیز در برمی‌گیرد و اگر اجازه نفرمودند نه. که قابل تأمل‌ترین مورد آن بحث نظارت بود، نص قانون اساسی می‌گوید مجلس می‌تواند در هر مسأله تحقیق و تفحص بکند. مجلس در مورد نهادهای انتصابی می‌خواهد تحقیق و تفحص بکند. می‌گویند باید اول مقام معظم اجازه بفرمایند که می‌شود از واحد تحت امرشان تحقیق و تفحص کرد اگر اجازه فرمودند آن وقت نظارت و تحقیق و تفحص مجلس خلاف شرع نیست.

به چنین مسأله‌ای ما باید با دو مبنا پاسخ بدهیم یکی برمبنای اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه یکی برمبنای دیگر یعنی انکار ولایت مطلقه فقیه. اگر کسی قائل به ولایت مطلقه فقیه باشد در این صورت فکر می‌کنم باز هم کار شورای نگهبان قابل توجیه نیست. برای این که وقتی کسی قائل به ولایت فقیه شد یعنی تمام این نظام حکومتی زیر چتر ولایت مطلقه فقیه است نه فقط بخش انتصابی که ایشان شخصاً نصب فرموده‌اند مثلاً قوه قضاییه، رئیس صدا و سیما و رؤسای قوای مسلح، فقهای شورای نگهبان و نمایندگان ولی فقیه در دانشگاه‌ها و نهادهای انقلابی.

خوب رئیس‌جمهور هم که توسط مردم انتخاب شده است به تنفیذ رهبری رسیده است که مشروعیت یافته است، از این دیدگاه نماینده مجلس هم که توسط مردم انتخاب شده است توسط فقهای منصوب شما در شورای نگهبان نظارت شده است و در انتها هم تأیید شده است که این انتخابات، انتخابات صحیحی بوده است پس صحت نمایندگی نماینده مجلس و ریاست جمهوری، به تنفیذ مستقیم در ریاست جمهوری و غیرمستقیم در مجلس شورای اسلامی برمی‌گردد بنابراین هر آنچه که دولت یا مجلس انجام می‌دهد بعد از آن تنفیذ مستقیم و غیرمستقیم باز مشروعیتش طبق این نظریه به ولایت فقیه برمی‌گردد.

اگر قانونی تصویب شد، قانون است برای همه جامعه نه فقط برای بخش انتخابی، به نظر می‌رسد این امر طبق آن مبنا قابل دفاع نباشد. آری مطابق قرائتی خاص از ولایت مطلقه فقیه — که فعلاً بر جامعه و نهادهای انتصابی مسلط است — حکم ولایی، فتوا، رهنمود، رأی، اظهار تمایل ضمنی بلکه مکنونات قلبی محرز ولی فقیه در حکم قانون بلکه مافوق بر قانون و میزان شرع محسوب می‌شود.

مطابق این قرائت فاتحه قانون اساسی و جمهوریت نظام را باید خواند. اما اگر کسی اصولاً به ولایت مطلقه فقیه قائل نبود. خوب این دیگر مشخص است براساس آن عملکرد

شورای نگهبان صحیح نیست به علاوه مشکل دیگری که داریم آقایان به لحاظ فقهی به چیزی قائل هستند به لحاظ حقوقی قانون اساسی چیز دیگری می گوید. فرض می کنیم ولایت مطلقه که در قانون اساسی نوشته شده را پذیرفتیم خوب در این صورت اصل ۱۱۰ آمده گفته حقوق و وظایف رهبری عبارت است از ده یازده تا وظیفه ذکر کرد. عدد در قانون دلالت بر حصر می کند یعنی اگر قانونگذار نیاز به ذکر چیز دیگری داشت می باید ذکر می کرد و نکرده است یعنی این حق را به ولی فقیه و رهبری طبق اصل ۱۱۰ نداده است وظیفه هم گفته، مثلاً تنفیذ می شود وظیفه رهبر، یعنی رهبر موظف است به نص قانون اساسی که آن را امضا کند در وقت مقرر.

می روند به اصل بند ۸ اصل ۱۱۰ استناد می کنند مثل حل معضلات نظام از طریقی که در قانون پیش بینی نشده است با این می خواهند تأسیس نهادهای پیش بینی نشده در قانون را تجویز بکنند، خوب قانون نمی تواند این را اثبات بکند شما با این نمی توانید دادگاه ویژه روحانیت درست بکنید. درحالی که اصل قانون اساسی تنها دادگاه اختصاصی را دادگاه نظامی دانسته است و آن هم حصر دارد این فقط مجوز به شما می دهد یک طور مسائلی که لاینحل پیش آمده است به شکل موقت حلش بکنید تا بعد مرجع قانونی پیدا بکند اما با اتکا به آن نهاد جدید نمی توانید تأسیس کنید. مثلاً شورای انقلاب فرهنگی نمی تواند واضع قانون باشد نص قانون اساسی است که تنها مرجع قانونگذاری مجلس است خوب این موارد به لحاظ قانون اساسی تخلف است.

این را با صراحت می گویم شورای نگهبان اصولاً برای ضوابط علم حقوق ارزشی قائل نیستند. مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی را می خواندم در اوایل آن مرحوم سید ابوالفضل موسوی تبریزی می گوید از این به بعد باید علم حقوق در دانشگاهها تعطیل بشود ما دیگر فقه داریم و نیازی به حقوق نداریم. درمقابل به نظرم نمی رسد که فقه بتواند جای حقوق را بگیرد اینها دو رشته متفاوت هستند یک شخصی که فقه بخواند هرگز حقوقدان خوبی نمی تواند باشد اصلاً آیین دادرسی را یک حقوقدان می تواند درک بکند فقیه اگر حقوق نخوانده باشد هرگز نمی تواند به بحث ظرایف و رموز آیین دادرسی پی ببرد خوب این تشریفات لازم است در دادگاهها انجام بشود اینها یک اجمالی از این بحث مهم است.

• **سؤال پنجم:** ولی فقیه به حساب شارع نیست خوب این که روشن است شارع نیست، منتها یک نکته ای قابل اشاره است که احکام یعنی بیان افراد دو تا وصف می تواند پیدا

کند یک وقت طرف به‌عنوان فتوا یک چیزی را می‌گوید. همین شخص ممکن است در مقام به‌اصطلاح ولایت همین فتوای خودش را به‌صورت حکم بگوید. یعنی اگر یک‌جایی گفتند که این امکان دارد حالا بحث ثبوتش را من بکنم یعنی می‌توانیم داشته باشیم که ممکن است نظر فتوایی به‌صورت نظر ولایتی حکم حکومتی صادر بشود یا حتی حکم قضایی صادر بشود. حتی حکم قضایی هم در واقع باید مستند به یک فتوا باشد در موارد خودش. حکم حکومتی هم باید مستند باشد حتی گاهی وقت‌ها باید درست عین همان عبارت باشد. ممکن است آیا مثلاً در مورد این جمله پیامبر اختلاف دارند آقایان که من احیی ارضاً میتة هی له این حکومتی است یا در واقع حکم‌الله است. این که پیامبر هم شأن حکومتی داشته‌اند اختلاف است یا ممکن است هر دو مورد آن باشد واقعاً یعنی بگوییم که حکم‌الله همین است و همین حکم‌الله را حاکم در غالب حکم حکومتی‌اش می‌گوید. فقط خواستم اشاره بکنم مطلبی نیست.

پاسخ: فتوا را اگر به‌صورت حکم بیان کردند حکم بودن آن هیچ الزامی برای شورای نگهبان ایجاد نمی‌کند، صورت فتوایی که دارد می‌شود یک فتوا از میان فتاوایی که بوده است، آن را می‌سنجند چون یک فتوا است، اگر مصوبه مجلس با این فتوا سازگار بود می‌توان از همین سازگاری استفاده کرد اما اگر مغایر با فتوایش بود هیچ ایرادی ندارد به‌شرطی که سازگار با یک فتوای موجود معتبر دیگر باشد. در کل این را می‌خواهم بگویم حکم حکومتی ولی فقیه ارزش اجرایی دارد ارزش تقنینی ندارد، هر کس هم جز این بگوید این گوی و این میدان بیاید اثبات کند حکم حکومتی ارزش تقنینی دارد. حوزه تقنین جای بحث علمی و کارشناسی، حقوقی و فقهی است اما دستور مقامات هیچ چیزی را حل نمی‌کند الزام حقوقی همگانی و الزام فقهی برای منکران این نظریه هم ایجاد نمی‌کند.

حالا می‌گوید حکم حکومتی مستند به یک فتوا باشد مثلاً البوم استعمال تنباکو حرام است فتوای آن چیست و ما چه فتوایی می‌خواهیم بدهیم خیلی از موارد حکم حکومتی تحریم موقت حلال و تحلیل موقت حرام به‌واسطه دستیابی به یک مصلحت است لازم نیست حتماً یک فتوایی پشت سرش باشد وقتی من گفتم از امروز استعمال تنباکو حرام است خوب تنباکو طبق حکم اولیه حلال است میرزای شیرازی آمد گفت حرام است برای چه در عنوان ثانویه آمده بود چون ناصرالدین شاه انحصاری را به رژی بلژیکی داده بود برای جامعه اسلامی احساس خطر کرد و گفت از امروز این حرام است

حرمت آن برای تسلط کفار بر جامعه بود اگر منظور استناد بر فتوا این باشد خوب پذیرفته است، اما اگر منظور دیگری باشد خیر.

• **سؤال ششم:** با توجه به این فرمایش که اگر مجلس مستندات خودش را ذکر بکند و فتوایی موجود باشد از صاحب فتوایی که دیگر در واقع نیازی نیست به عمل اصل، شورای نگهبان دیگر بحث عدم مغایرت را پیگیری بکند. با این فرض یک نکته‌ای که به ذهن می‌رسد این است که آن وقت آیا ضروری است اعضای شورای نگهبان لزوماً مجتهد باشند و این تعبیری که اصل ۹۱ قانون اساسی حالا البته با تعبیر فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز بیان کرده یک مقداری حالا این تردید را ایجاد می‌کند که اگر مراد از فقهای عادل کسی باشد که فقه بداند نه لزوماً مجتهد باشد که فکر می‌کنم به هر حال مؤید فرمایش حضرت عالی است اما اگر فقیه عادل حالا با آن تعبیری که تاکنون عمل شده کسی باشد که تلقی قانون این است که حداقل صاحب قوه اجتهاد باشد و با فرض بر این که در واقع این‌ها فقط می‌خواهند مصوبه را با یک فتوایی انطباق بدهند و عدم مغایرتش را احراز کنند آیا لزوماً این شرایط برای فقهای شورای نگهبان ضروری است یا خیر؟

پاسخ: آیا ضروری است که اعضای شورای نگهبان مجتهد باشند؟ بر طبق قانون اساسی بله اما اگر فارغ از قانون سؤال می‌کنید من شأنی ویژه برای فقاقت در سیاست قائل نیستم. این بحث یک اصل فقهی دارد در موضوع‌شناسی می‌گویند فقها مظنون و متهمند چرا؟ برای این که ذهن عرفی ندارند بیشتر ذهن تخصصی خاص خودشان را دارند و شناخت کافی در موضوعات ندارند، لذا خود فقها هم قبول دارند که می‌گویند موضوع‌شناسی را از ما نپرسید این شأن، شأن ما نیست خوب حالا اگر کسی آن مطالب را پذیرفت خوب به جای خودش اما این که مجتهد باشند یا نباشند، بنده معتقدم قاضی هم لزومی ندارد مجتهد باشد، و این را روی مبنا می‌گویم این روایاتی که در قرائت سنتی دین ما وجود دارد قبلاً قضات دوکار می‌کردند یکی کار تقنینی می‌کردند و یکی کار قضایی می‌کردند، کار تقنینی یعنی استنباط حکم از منابع اولیه دینی انصافاً در آن زمان احتیاج به اجتهاد داشته است یعنی استنباطش و مستنبط باید مجتهد می‌بوده اما تطبیق حکم شرعی بر مورد قضایی این اگر توانایی و تجربه کافی حقوقی داشته باشد کافی است و لازم نیست حتماً مجتهد جامع‌الشرایط باشد حالا اگر کسی این را باور ندارد ۹۹ درصد قضات ما مجتهد نیستند از این حیث هم به نظر من مشکلی پیش

۲۲۹ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

نیامده است به شرطی که این‌ها حقوق بدانند و تجربه حقوقی، انصاف و عدالت داشته باشند مشکل حل است در قضاوت آنچه که ما نیاز داریم حقوقدانی است نه اجتهاد و در این حوزه هم اگر کسی توانایی کافی برای تطبیق این احکام در موارد داشته باشد نیازی به فقاہت نیست اما مطابق قانون اساسی چون فقه را این مقدار دخیل می‌دانسته بله اجتهاد لازم است.

• **سؤال هفتم:** نکته دوم این که مثل این که در قانون اساسی کویت یا بحرین هم درج شده که صرفاً این که یک صاحب فتوایی نظری بدهد بر این اصل کفایت می‌کند که مصوبه منطبق با موازین شرع است، البته این شبهه که ما بگردیم یک صاحب فتوا پیدا کنیم که نظرش منطبق بر نظر ما باشد منتفی است چون حضرت عالی فرمودید که در واقع این فتوا باید موجود باشد پس نمی‌شود فتوا را ساخت. اما به نوعی اداره کشور، چون در واقع کشور قرار است براساس قانون منصوص قانون مصوب اداره بشود. آیا اداره کشور براساس فتاوا متفاوت می‌تواند اشکال ایجاد بکند یعنی آیا این که بگردیم در هر موردی یک فتوایی را پیدا کنیم و در نهایت کشور براساس فتاوی متعدد از مفتیان متعدد اداره بشود این می‌تواند به نوعی اشکالی باشد نوعی تداخل پیش بیاورد نوعی تعارض در فتاوا ایجاد بکند که به هر حال این قسم حالا امکان دارد در این قانون با این فتوا منطبق است شاید در یک جزئی یا فتوایی دیگر مغایر باشد. مقلدین چه باید بکنند. مقلدین صاحب فتوای مشهور یا فتاوی مغایر این یک مقداری فکر می‌کنم این تداخل فتاوی شاید نیاز به یک تأملی داشته باشد.

پاسخ: راه حل تازه در این جلسه این بود که مستند فقهی مصوبات مجلس می‌تواند از فتاوی مجتهدین مختلف تحصیل شده باشد پرسیدید آیا تفاوت مفتیان برای جامعه مشکل ایجاد نمی‌کند؟ این که ما بخواهیم این قانون را براساس فتوای آقای (الف) نوشته باشیم و آن قانون را براساس فتوای آقای (ب) نوشته باشیم این را اتفاقاً مبتکرش مرحوم سید محمدباقر صدر بوده و این مطلب را که ذکر کرده خودش هم کوشش کرده به آن پاسخ بدهد می‌دانید در کتاب اقتصادنا حرفش این است که ما به لحاظ اسلامی می‌توانیم یک سیستم اقتصادی داشته باشیم بعد می‌گویید من رفتم فتاوا را بررسی کردم ما با فتوای یک مجتهد خاص نمی‌توانیم سیستم استخراج بکنیم علت آن هم مشخص است برای این که مجتهد در زمان اجتهاد توجه به هماهنگی فتاوا با هم ندارد. حالا اگر شبیه کاری که در قوانین موضوعه می‌کنند یعنی یک اداره‌ای درست می‌کنند اداره‌ای جهت

هماهنگی بین قوانین مختلف و تعارض در زمینه‌های مختلف و حال این که ندانسته تعارض دارد در فتاوا این مشکلات الی ماشاءالله است.

برای این که هیچ وقت مجتهد در مقام سازگاری این فتوا با فتوای دیگر برنیامده است. صدر صریحاً می‌گوید با فتوای یک مجتهد هرگز نمی‌توان سیستم ساخت ما اگر بخواهیم سیستم اقتصادی بسازیم باید هدف را تعریف کنیم هر جزء را به فتوای مجتهدین مختلف که تناسبی با هدف ما دارند تحصیل بکنیم و همچنین کاری خودش می‌کند در سیاست هم همین را پیش‌بینی می‌کند، فوآندی که من می‌خواهم به آن اضافه کنم این پلورالیسم در حوزه فتوایی صددرصد به نفع جامعه دینی خواهد بود اگر تمرکز ایجاد بشود و شما بخواهید مشروعیت را از یک نقطه متمرکزاً بگیرید من تالی فاسدهای فراوانی برایش سراغ دارم، اما وقتی منابع کسب وجاهت شرعی متعدد باشد دیگر هیچ‌کدام از این مفاسد استبداد امکان نخواهد داشت ما الان اصلاً داریم با این تکثر زندگی می‌کنیم الان در همین مکان بخواهیم سؤال بکنیم افراد مختلف مجتهدان متعددی دارند آیا برای ایشان مشکلی ایجاد شده در حوزه عمومی آن چیزی که ملاک است قانون است نه فتوای مجتهد. آن چیزی که ملاک است و باید سازگاریش احراز شده باشد نص قانون است یعنی فتوا برای زندگی خصوصی است فتوا برای ایمان متدین است وارد حوزه عمومی که می‌شوید آیه قرآن هم که باشد فرمایش پیغمبر صلوات‌الله علیه هم که باشد لباس قانون که به تن کرد دیگر این لباس بشری است.

یعنی شما وقتی آمدید مطلبی را به استناد قرآن کریم که وحی الهی است نوشتید حالا این قانون قابل بحث است، قابل نسخ است، قابل تغییر است، قابل انتقاد است، قانون است فردا می‌رسیم که این فهم دیروز ما از کتاب خدا درست نبوده، الان باید فهم ما گونه دیگری باشد عوضش کنیم، اما معنایش عوض کردن آیه خداوند نیست لذا من این‌جا معتقدم قانون‌نویسی مثل همه کشورها و مثل همه عقلا باید نوشته شود منتها قانون انگلستان از عرف می‌گیرد، ما یک دین مرفقی داریم قانونمان را از دینمان می‌گیریم و چه اشکالی دارد و ما با آن تکثر زندگی می‌کنیم و اتفاقاً این تکثر فتوایی راز زنده‌بودن اجتهاد در تشیع است. این تکثر را باید حفظ کرد کاری که حکومت‌های دینی می‌کنند معمولاً یک تکثرهای با نشاط علمی را از بین می‌برند و اتفاقاً این را باید به حوزه تقنین کشاند.

۲۳۱ □ شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس

یک مثال هم برای شما بزنم؛ پیش‌نویس قانون اساسی که اتفاقاً توسط حقوقدانان ایرانی هم تهیه شده است برخلاف این قانون اساسی که نقش حقوقدانان در آن در حد نازلی بوده است در آن پیش‌نویس که تنظیم شده شورای نگهبان براساس حقوق فرانسه پیش‌آمده، آن‌جا اتفاقاً پنج فقیه و شش حقوقدان است و پنج فقیه‌اش به معرفی مراجع تقلید به انتخاب نمایندگان مجلس، یعنی انتصابی نیست. شورای نگهبان در پیش‌نویس قانون اساسی یک نهاد کاملاً انتخابی است حقوقدانان را نمایندگان مجلس انتخاب می‌کنند و فقیه‌اش به معرفی دو تا سه برابر از طرف مراجع تقلید توسط نمایندگان مجلس انتخاب، می‌شوند.

در پیش‌نویس نگفته هر قانونی باید عدم مغایرتش به تصویب شورای نگهبان برسد گفته برای این‌که شورای نگهبان جواز بررسی یک قانون را پیدا کند احتیاج به درخواست کتبی از طرف یکی از مقامات است، که عبارتند از: یک، ریاست جمهور، دو دادستان کل کشور و سه یکی از مراجع مسلم تقلید. یعنی یکی از مراجع ادعا بکند این قانون خلاف شرع است و می‌رود داخل شورای نگهبان و بررسی می‌شود، دادستان کل کشور به نمایندگی از قوه قضاییه که قوه مستقلی باید باشد می‌گوید این اشکال دارد و شبهه عدم مشروعیت دارد بررسی می‌کند و رئیس جمهور هم به‌عنوان نماینده منتخب و شخص اول در آن قانون می‌تواند شبهه کند که این خلاف شرع است. واقعاً قابل دفاع است یعنی قانون ترافیک و آلودگی هوا چه ربطی به فقهای شورای نگهبان دارد ولی اگر قانون درباره ارث یا مالکیت می‌خواهد تصویب بکند خوب این اگر یکی از مراجع درخواست کند شورای نگهبان تشکیل جلسه می‌دهد و زمان هم گذاشته است مثلاً در طی یک ماه بعد از تصویب قانون یکی از این سه مقام اگر درخواست کردند بررسی شورای نگهبان انجام می‌شود. والسلام.

- سخنرانی در مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۲/۵/۸، ماهنامه آفتاب، شماره ۳۰، آبان ۱۳۸۲.

فقاہت و سیاست*

مسئله «ولایت فقیہ» به لحاظ نظری قدمتی دویست ساله و به لحاظ عملی پیشینه‌ای بیست و پنج ساله دارد. تجربه ولایت فقیہ تحت نام «جمهوری اسلامی» در ایران فرصت نیکویی است برای ارزیابی این نظریه سیاسی، نظریه ولایت فقیہ اگرچه به لحاظ پیشینه نظری و تحقق عملی شیعی است، اما دیگر مذاهب اسلامی نیز ظرفیت پذیرش آن را دارند. چراکه شیوہ‌ای از حکومت اسلامی است که به دنبال اجرای احکام شریعت است و زمام امور آن به دست فقیهان و شریعتمداران است. حتی می‌توان آن را نوعی از حکومت دینی دانست که با زمامداری روحانیون در دیگر ادیان اعم از توحیدی و غیر توحیدی تعریف می‌شود. به هر حال در این مقاله نظریه ولایت فقیہ تنها در مولد خود یعنی حوزه شیعی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

آیا ولایت فقیہ شکل منحصر به فرد حکومت اسلامی است یا اینکه حکومت اسلامی به اشکال دیگر نیز قابل فرض و تحقق است؟ پاسخ به این سؤال مهم به تلقی ما از «حکومت اسلامی» بستگی دارد. اگر اسلامی بودن حکومت را به زمامداری فقیهان بدانیم بی‌شک حکومت اسلامی معادل ولایت فقیہ خواهد بود. قائلان به ولایت فقیہ چنین عقیده‌ای دارند و دیگر اشکال حکومت اسلامی را به رسمیت نمی‌شناسند. آنچنان که در کتاب «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» (تهران، ۱۳۷۶) آورده‌ام، ولایت فقیہ شکل منحصر به فرد حکومت اسلامی نیست و تحقق حکومت اسلامی بدون زمامداری و سلطنت فقیہ محتمل است و قائل دارد و ادعای انحصار حکومت اسلامی در ولایت فقیہ خلاف تحقیق است. ولایت فقیہ ضروری دین یا مذهب نیست تا نقد یا انکار آن به خروج از اسلام یا تشیع یا نفی اسلام در حوزه عمومی بیانجامد.

بلکه آنچه‌انکه در کتاب «حکومت ولایی» (تهران، ۱۳۷۷) و سلسله مقالات «حکومت انتصابی» (تهران، ۱۳۸۱) اثبات کرده‌ام ولایت فقیه فاقد مستند معتبر نقلی و عقلی است، از اینرو اکثر فقهای امامیه ولایت سیاسی فقیه را باور ندارند. در این مجال در مقام تکرار نتایج تحقیقات پیشین نیستم، بلکه برآنم که نکاتی را درباره شرط فقهت حاکم بیان کنم.

فرضیه من در این بحث مختصر به قرار زیر است: اگرچه فقهت یکی از تخصص‌های لازم در اداره جامعه اسلامی است اما تصدی بالمباشره و مستقیم سیاست توسط فقیهان فاقد دلیل شرعی است بلکه دلیل به خلاف آن است. این فرضیه شامل دو گزاره است.

نقش کلیدی فقهت در قانونگذاری

گزاره اول یعنی نیازمندی جامعه اسلامی به فقهت از واضحات است. مهم مشخص کردن جایگاه فقهت در جامعه اسلامی است. نقش اصلی فقهت در قانونگذاری است. قوانین یک جامعه اسلامی علی‌القاعده نباید معارض با احکام شریعت باشد. البته این به آن معنی نیست که اعضای قوه مقننه و نمایندگان پارلمان همگی لزوماً باید فقیه و مجتهد باشند، چراکه بسیاری از قوانین علی‌الغلب تصادمی با شریعت ندارند، به این معنی که در حوزه الزامیات شرعی (واجبات و محرمات) قرار نمی‌گیرند و مباح محسوب می‌شوند. اما از آن سو برخی از قوانین از جمله قوانین مدنی، کیفری و تجاری با احکام شریعت حوزه مشترک دارند بنابراین شرعاً لازم است مورد ارزیابی فقهی قرار بگیرد.

روش‌های مختلفی برای ارزیابی عدم تعارض قوانین با احکام شریعت محتمل است، به‌عنوان مثال وجود برخی از مجتهدین در بین نمایندگان قوه مقننه (راه حل پیشنهادی میرزای نائینی در تنبیه‌الامه)، تأسیس اداره عدم تعارض قوانین با شرع در پارلمان، بدون اینکه لزومی به وجود مجتهد در میان نمایندگان مجلس باشد، به این شکل که این اداره قوانین مورد بحث مجلس را مورد کارشناسی قرار می‌دهد، واضح است که چنین اداره‌ای می‌باید از همکاری مجتهدان برخوردار باشد. شیوه سوم هیئت نظارت فقیهان منتخب بر قوانین مصوب مجلس است. شیوه مورد تأیید آخوند خراسانی که به‌عنوان متمم قانون اساسی مشروطیت ایران در آمد و شورای نگهبان در جمهوری اسلامی نیز اقتباس از آن است. با این تفاوت که فقهای شورای نگهبان منصوب ولی فقیه هستند و هیئت نظارت با معرفی حدود سه برابر از سوی مراجع تقلید توسط نمایندگان مجلس انتخاب یا با قید قرعه تعیین می‌شوند.

اگرچه دیدگاه مشهور قضاوت را شأن فقیهان می‌داند، اما به نظر می‌رسد آنچه مختص فقیهان باشد استنباط کلی از منابع تفصیلی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) باشد که از صنف تقنین است و الا تطبیق حکم بر موضوع و صدور حکم قضایی بیش از آنکه نیازمند فقهت باشد، محتاج دانش حقوقی و ممارست قضایی است و از کارشناسان حقوقی برمی‌آید و نیازی به مجتهد و فقیه ندارد.

عدم اشتراط فقهت در تصدی بالمباشره و مستقیم سیاست

اما گزاره دوم یعنی عدم اشتراط فقهت در تصدی بالمباشره و مستقیم سیاست نیازمند بحث و ایضاح است. در واقع ولایت، سلطنت و زمامداری فقیه نیاز دلیل است و از آنجاکه اصل عدم ولایت است، نیافتن دلیل معتبر مساوی با عدم دلیل بر اشتراط فقهت است. به عبارت دیگر مسئله این است که زعامت و ریاست اجرایی جامعه اسلامی چرا باید به دست فقیه باشد؟ پاسخ به این سؤال کلیدی به تلقی و انتظار ما از علم فقه بازمی‌گردد.

علم فقه از مهمترین، قدیمی‌ترین و شریف‌ترین علوم اسلامی است. فقه علم شناخت احکام کلی براساس منابع اصلی شرعی است و در چهارچوب خودکارایی فراوان دارد، اما از آن انتظارات گزاف نمی‌توان داشت. نزدیک‌ترین علوم متعارف به علم فقه «علم حقوق» است، که همچون فقه به شعبی از قبیل حقوق خصوصی و عمومی، مدنی، کیفری، تجاری، بین‌الملل و غیره تقسیم می‌شود. البته علم فقه اضافاتی از قبیل عبادات و احکام اکل و شرب هم دارد. علم حقوق در حل نزاع‌ها و مرافعات کارایی فراوان دارد و هیچ جامعه‌ای از این علم بی‌نیاز نیست. در جامعه اسلامی نیز حقوق اسلامی یعنی فقه از لوازم لاینفک اداره جامعه است. اما آیا با حقوق تجارت می‌توان از علم اقتصاد بی‌نیاز شد؟ آیا ممکن است برنامه‌ریزی اقتصادی جامعه را به دست حقوقدانان تجارت سپرد؟ واضح است که پاسخ منفی است. اگرچه در روایت داریم که «الفقه ثم المتجر» (اول فقه سپس تجارت) احدی از فقها فتوی نداده است که تنها فقها حق تجارت دارند، یا تجارت تنها با نظارت فقها شرعاً مجاز است و هر نوع عمل تجاری بدون اجازه آنها باطل و حرام است، بلکه معنای این حدیث شریف آن است که اگر تجار از احکام شریعت در حوزه کار خود بی‌اطلاع باشند به ارتکاب حرام دچار می‌شوند. پس لازم است از احکام تجارت مطلع باشند. این اطلاع می‌تواند اطلاع تقلیدی باشد و لزومی ندارد تاجر در فقه تجارت

مجتہد و فقیہ باشد. حتی می‌تواند مشاور فقهی و کارشناس امور شرعی داشته باشد. اما اینکه تاجر شخصاً فقیہ باشد فاقد دلیل شرعی است.

برہمین منوال حقوق اساسی یا احکام سلطانیہ نیز نمی‌تواند جای علم سیاست را بگیرد. برنامه‌ریزی سیاسی و خط مشی‌گذاری در حوزه عمومی یا تصمیم‌سازی ملی غیر از احکام امارت یا حقوق اساسی است. فقہ موارد حرام را می‌شناساند اما اینکه در میان راه‌های مباح کدامیک به صلاح جامعہ است و بازده بیشتر و خیر فراوان‌تری دارد از حوزه تخصص فقیہ بیرون است. سیاستمدار، رئیس‌جمهور، زمامدار یا وزیر می‌تواند از مشاورہ فقہا و کارشناسان امور شرعی بهره‌مند شود اما امور اجرایی و تدبیر جامعہ لزوماً در گرو فقاہت سیاستمدار نیست. برای سامان حوزه عمومی به تخصص‌های متعدد نیاز است. کارشناسان و مشاوران مختلف می‌توانند این نیازها را برآورده کنند. بر فرض تسلیم به لزوم اطلاع فقهی، این اطلاع از طریق دانش تقلیدی نیز قابل کسب است و نیازی به دانش اجتهادی نیست.

مہمترین شرایط زمامداری و ریاست یک جامعہ اسلامی عبارت است از کردانی و امانتداری. کردانی یعنی داشتن شہم سیاسی و قابلیت ادارہ جامعہ و تجربہ کافی در تدبیر حوزه عمومی. امانتداری یا وثاقت یا اہلیت دینی و اخلاقی این وظیفہ مہم کہ از آن بہ عدالت نیز می‌توان تعبیر کرد. واضح است کہ رئیس یک جامعہ اسلامی بایست مسلمان باشد.

اما اینکه دلیل برخلاف اشتراط فقاہت در زمامداری و ریاست اجرایی جامعہ است، در فقہ قاعدہ‌ای است مورد تسالم و اتفاق فقہا با این مضمون کہ «تعیین موضوع شأن فقیہ نیست»، بہ این معنی کہ کار فقیہ حوزه احکام کلی است، اما شناخت موضوعات جزئی بہ عہدہ خود مکلفین است و اظہار نظر فقیہ خارج از حوزه احکام کلی شرعی تکلیفی برای مقلدین ایجاد نمی‌کند و مکلفین در حوزه موضوعات می‌باید بہ علم خود عمل کنند. بہ‌عنوان مثال اینکه طلای سفید حکم طلای زرد دارد کار فقیہ است اما اینکه این فلز طلای سفید است یا نہ ربطی بہ فقیہ ندارد، غالب مباحث سیاسی از قبیل مباحث موضوعی است. یعنی تصمیم‌گیری جزئی در این زمان خاص در این مکان خاص در این شرایط خاص. فقیہ از آن حیث کہ فقیہ است در حوزه موضوعی و امور جزئی و خارج از احکام کلی فاقد تخصص و اہلیت است.

تخصص در احکام کلی فقهی نیازمند صرف سال‌ها وقت و ممارست دائمی با ادلہ تفصیلی است و عملاً فقیہ را از تجربہ سیاسی کہ لازمہ تصدی امور اجرائی است

بازمی‌دارند. البته فقاهت و سیاست مانعه‌الجمع نیستند اما در شرائط عادی و در میان انسان‌های متعارف جمع هر دو دشوار است.

اشتراط فقاهت متصدی بالمباشره حوزه عمومی هیچ مستند قرآنی ندارد. یعنی هیچ آیه قرآن کریم بر چنین شرطی دلالت ندارد. احادیث رسول اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) هیچ‌یک با سند و دلالت معتبر این شرط را اثبات نمی‌کنند. این احادیث وظیفه خطیر فقها را در ترویج دین و تبلیغ احکام شریعت بیان می‌دارند نه زمامداری و سلطنت آنان را. شأن اصلی عالمان دین از جمله فقها به تأسی از اولیای دین تلاوت آیات الهی، تعلیم و تزکیه است، و الا اقامه قسط وظیفه عمومی مردم است نه تکلیف اختصاصی فقها. علم بیشتر باعث شدت تکلیف می‌شود اما به اختصاص تکلیف به فقها و اسقاط تکلیف از دیگر مردم نمی‌انجامد. از دیگر ادله شرعی از قبیل اجماع و عقل هم مستندی برای اختصاص تکلیف اداره بالمباشره حوزه عمومی به فقها به دست نمی‌آید. به نظر می‌رسد ولایت فقیه بیشتر از آنکه مستند شرعی داشته باشد اقتباسی است از نظریه حکیم حاکمی یا فیلسوف شاهی افلاطون حکیم بزرگ یونانی: «یا شاهان باید فلسفه بیاموزند یا فلاسفه زمامدار شوند.» همه اشکالاتی که به فلسفه سیاسی افلاطون وارد است به فلسفه سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه یا آریستوکراسی روحانیون هم وارد است. آنچه با فلسفه سیاسی کتاب و سنت تناسب بیشتری دارد شیوه سقراط استاد افلاطون است یعنی تحول انسانها از درون. پیامبران آمده‌اند تا جان آدمیان را دیگر کنند تا جهان دیگر شود، یعنی از تحول وجدان و باطن افراد به تحول جامعه رسیدن نه اینکه با به‌دست گرفتن قدرت و سیطره بر جامعه افراد را عوض کردن. دین رحمت از طریق اول که بنیادی‌تر و پایدارتر است پیش می‌رود، حال آنکه طریق دوم ناپایدارتر و سطحی است. این هرگز به معنای فراموش کردن تکالیف اجتماعی اسلام نیست، تنها تأکید بر اولویت تحولات باطنی و درونی بر امور بیرونی و اجتماعی است.

کلام آخر اینکه، آنچه از سؤال «چه کسی باید زمامدار باشد؟» مهمتر است، این سؤال است: «چگونه باید زمامداری کرد؟» شیوه اداره جامعه از شرائط زمامدار به مراتب مهمتر است، مهم این است که جامعه به شیوه عادلانه، علمی و مردمسالارانه اداره شود. مراد از مردمسالاری رعایت رضایت عمومی در حوزه مباحث شرعی است. اگر خدای نکرده در حوزه الزامیات شرعی زمانی اراده عمومی برخلاف دین تعلق گرفت این جامعه از چهارچوب دین خارج شده است.

فقاہت و سیاست □ ۲۳۷

عالمان دین در چنین شرائطی وظیفه سنگین آگاهی بخشی مردم نسبت به احکام دینی را برعهده دارند تا با نهضتی فرهنگی مردم را به وظائف دینی خود آشنا سازند. واضح است که در چنین شرائطی استفاده از عنصر زور و مردم را با اکراه و اجبار به عمل به احکام شرعی واداشتن مفید فایده نخواهد بود. دینداری همواره با اختیار و آزادی پیشرفت می کند. والحمدلله

*کیوتو، ژاپن ، ۲۸/۱۲/۸۲. مقاله ارائه شده به: المؤتمر الدرّاسی «ولایت الفقیه، الحاضر والمستقبل»؛ مرکز الدرّسات المتعدده المواضيع للأدیان التوحیدیه؛ جامعہ دوشیشا، کیوتو، اليابان؛ ۲۵ محرم ۱۴۲۵. آفتاب، سال چهارم، شماره ۳۵، خرداد ۸۳، ص ۲ و ۳.

فریضه نقد قدرت*

اسلام سیاسی، اسلام غیرسیاسی

فریضه «نقد قدرت» یکی از ضروریات امروز جامعه ما است. به‌طور کلی زمانی که انقلاب اسلامی در ایران آغاز شد دو تلقی از اسلام رو در روی یکدیگر قرار گرفت. یک تلقی، تلقی جدیدی بود که بعداً نام «اسلام سیاسی» به آن نهاده شده و تلقی دیگر تلقی «سنتی» از اسلام بود. برای اینکه بار ارزشی بر آن ننهیم صرفاً آن را با نام «اسلام غیر سیاسی» یاد می‌کنیم. مراد از اسلام سیاسی اسلامی نیست که صرف و هزینه سیاست می‌شود، بلکه مراد این است که در حوزه عمومی آیا اسلام به‌عنوان دین خاتم سخنی برای گفتن دارد یا نه. تعالیم دینی منحصر به مباحث اخلاقی و ارتباط انسان و خدا نمی‌گردد. بسیاری از علما هم و غم خود را صرفاً مصروف بخش خصوصی اسلام کردند. به همت بنیانگذار جمهوری اسلامی مرحوم آیت‌الله خمینی، اسلام سیاسی در جامعه ما رونق پیدا کرده و می‌باید یاد او را از حیث شروع و آغاز این قرائت از اسلام گرامی بداریم. فی‌الواقع با نفس گرم ایشان مباحث دینی در حوزه عمومی به‌ویژه در حوزه سیاسی در حوزه‌های علمیه به‌ویژه قم و سپس حوزه علمیه نجف آغاز شد. اما این تلقی نه در زمان خودش و نه بعد از آن تلقی اکثریت حوزه‌های علمیه و علما نبود. هرچند این اقلیت به‌تدریج رشد کرد و توانست دیدگاه خود را به‌عنوان دیدگاه مهم و مقتدر به جهانیان بشناساند. بنابراین با این تلقی از اسلام — اسلام سیاسی اسلام و دخیل در حوزه عمومی — مرزبندی بین دو تلقی از اسلام آغاز شد. یک تلقی که کاری به حوزه عمومی و حوزه سیاسی نداشت. این تلقی غیر سیاسی، با تلقی لائیک و تلقی سکولار

کاملاً می‌توانست سازگار و همنشین باشد. کاری نداشتند که دین در سیاست کاری دارد یا نه، وارد می‌شود یا نه؟

معیارهای دو برداشت متفاوت از اسلام سیاسی

اما بعد از پیروزی انقلاب فی‌الواقع در بین طرفداران اسلام سیاسی دو تلقی یا دو گرایش مشاهده شد و به معنایی دو دهه اخیر چالش این دو دیدگاه و این دو تلقی از اسلام درمقابل یکدیگر است. هر دو تلقی قائل به اسلام سیاسی اند. هر دو برداشت معتقدند که دین در حوزه عمومی تعالیمی دارد و منحصر به اخلاق و حوزه خصوصی رابطه اسلام و خدا نیست. اما درباره نحوه اداره جامعه تفاوت‌های بسیار جدی دارند. این تفاوت‌ها چه‌بسا قبل از انقلاب یا به هیچ‌وجه مطرح نبود، یا بسیار کمتر مطرح می‌شد. به‌نظر می‌رسد توجه ما به ویژگی‌های این دو جریان برای آینده جامعه ما بسیار لازم است. ما باید مشخص کنیم به کدام یک از این دو اندیشه معتقدیم و در کدام اردوگاه قرار داریم. برای اینکه یک‌بار ارزشی هم به هیچ‌کدام از این جهت ننهیم صرفاً آنها را به‌عنوان برداشت اول و برداشت دوم نامگذاری می‌کنم. مهم ویژگی‌ها و علائمی است که برای این دو جریان می‌باید ذکر کنیم و ادراک کنیم و به یکدیگر تفهیم کنیم و متوجه باشیم که کدامیک را می‌طلبیم و زیر کدام علم به اصطلاح سینه می‌زنیم.

یک. وحدت یا تفکیک نهاد دین از نهاد سیاست؟

جریان اول از دو جریان اسلام سیاسی در ایران معاصر به‌شدت به وحدت نهاد دین و نهاد سیاست قائل است. این نکته غیر از این است که دین در حوزه سیاسی دخیل باشد. مراد از این نکته است که همان نهادی سیاست را به‌دست دارد که نهاد دین را تمشیت می‌کند. به‌عبارت دیگر مقامات مذهبی همان مقامات سیاسی هستند و نهاد دین و نهاد سیاست در یکدیگر ادغام شده اند، جامعه هم امور مذهبیش و هم امور سیاسیش را از یک جا و یک نهاد دنبال کرده، اداره می‌کند.

درمقابل این تلقی، جریان دوم قائل به تفکیک نهاد دین از نهاد سیاست است. اگرچه قائل به دخیل‌بودن دین در حوزه عمومی و سیاست است. این دو نکته را نباید با یکدیگر خلط کرد. می‌توان قائل به وجود تعالیم سیاسی دینی بود. می‌توان قائل بود که در سامان حوزه عمومی رهنمودهای آیات قرآن و روایات پیامبر(ص) و ائمه هدی(ع) وجود دارد و ما رها نشده‌ایم؛ اما اینکه هم مسجد و حوزه‌ای که نهاد دین را به‌دست

دارد، می‌باید سیاست را اداره کند نکته دیگری است. برداشت دوم قائل است برای حفظ دین برای حفظ قداست دین و برای کارآمدی بیشتر اهل سیاست می‌باید این دو نهاد یعنی نهاد مسجد و حوزه مستقل از نهاد سیاست و حکومت باقی بماند؛ و الا اگر مطابق جریان اول عمل کنیم آنچه که حاصل می‌شود «دین حکومتی / دولتی» است؛ که هرگز مقبول علمای دین نمی‌تواند باشد. بنابراین، تفاوت اول این دو جریان، در میزان تفکیک نهاد سیاست به‌ویژه حکومت و یا ادغام نهاد دین در نهاد سیاست است.

دو. قدرت یا اقتدار؟

دومین نکته در این دو جریان این است: که جریان اول برای اقامه دین به کسب قدرت قائل است و معتقد است احکام اسلام بدون به‌دست گرفتن قدرت سیاسی قابل اقامه نیستند. یا اکثر احکام دین مبین بدون به‌دست گرفتن قدرت سیاسی و به‌ویژه به‌دست گرفتن حکومت قابل اقامه نیستند. اگر ما حکومت را به‌دست نداشته باشیم فی‌الواقع آنچنان که نوشته شده است، یا گفته شده است، نیمی یا دو سوم از احکام دین روی زمین باقی می‌ماند. بنابراین مهم‌ترین وظیفه دینی این است که برای به‌دست گرفتن دولت و حکومت اقدام گردد. می‌بینیم که در تلقی اول به‌دست گرفت قدرت به‌ویژه به‌دست گرفتن حکومت یک محور بسیار کانونی محسوب می‌شود.

اما در تلقی دوم معتقدند که ما به‌جای آنکه به‌دنبال به‌دست‌گیری حکومت باشیم، بیش از آن باید به‌دنبال ایجاد یا استحکام جامعه دینی باشیم و به‌جای اینکه به‌دنبال یافتن قدرت باشیم باید به‌دنبال به‌دست‌آوردن اقتدار باشیم. تفاوت است بین قدرت و اقتدار. قدرت زور است اما اقتدار همان است که میرزای شیرازی در زمان ناصرالدین شاه بدون اینکه عده و عده‌ای داشته باشد اقتدارش بیشتر از شاه بود. در زمان ناصرالدین شاه، شاه قدرت داشت اما اقتدار نداشت، میرزای شیرازی به‌عنوان مرجع اول جهان تشیع در آن زمان قدرت نداشت اما فراوان اقتدار داشت، به‌گونه‌ای که تا اندرونی شاه هم اقتدار مرجعیت شیعه پیش رفته بود. آنچه حوزه‌های علمیه و علمای دین می‌باید به‌دنبال آن باشند قدرت نظامی و سیاسی و دنیوی نیست. بالاتر از این قدرت، اقتدار است. اقتدار در قلب‌ها و دل‌های مردم یافت می‌شود اگر اقتدار باشد قدرت هم بعد از آن می‌آید اما لزوماً اگر قدرت به‌دست آوردیم معلوم نیست بعد از آن اقتدار هم بیاید. در آغاز انقلاب قدرت و اقتدار هر دو با هم جمع بود.

اگر می‌خواهیم دین با همان استحکام اولیه در جامعه باقی بماند پیش از همه باید به‌دنبال اقتدار علمای دین باشیم. به یاد داشته باشیم کسب اقتدار از طریق فرهنگی است اما کسب قدرت طرق دیگری دارد. آنکه قدرت نظامی دارد، آنکه قدرت امنیتی دارد، آنکه قدرت قضایی دارد، اینها قدرت است اما لزوماً ممکن است کنار این قدرت‌ها اقتدار نباشد. جریان دوم قائل است علمای دین رحمت، بیش از همه باید به‌دنبال کسب اقتدار دینی باشد و نه لزوماً کسب قدرت سیاسی یا اقتصادی. لذا نکته اساسی در جریان دوم بیش از آنکه به‌دنبال حکومت دینی باشد، در پی تحقق جامعه دینی است. اگر جامعه دینی باشد «از کوزه همان برون تراود که در اوست». از جامعه دینی، دولت دینی بروز خواهد کرد اما ما اگر قبل از ساختن جامعه به‌دنبال به‌دست گرفتن حکومت و قدرت باشیم چه بسا حکومت و قدرت را به دست آوریم اما آنچه را که از دست بدهیم جامعه و اقتدار در جامعه است. لذا نکته کانونی در جریان دوم به‌جای به‌دست گرفتن حکومت، به‌دنبال به‌دست آوردن دل‌های مردم و اقتدار در جامعه هستند. اگر به زبان امروزی‌تر بخواهیم سخن بگوییم جریان دوم به‌دنبال اراده آزاد مؤمنان است، یعنی به‌دست گرفتن نهادهای مدنی. جامعه مدنی یعنی جامعه مستقل از دولت، متشکل از اراده آزاد آحاد جامعه. اگر این نهاد به‌دست دینداران باشد اراده آزاد دینداران قطعاً منجر به دست گرفتن دولت هم خواهد بود والا فلا.

سه. سؤال اصلی قدرت: چه کسی؟ یا چگونه؟

ویژگی سوم این دو جریان در طرح و پاسخگویی به سؤال اصلی در حوزه قدرت است. سؤال اصلی در حوزه عمومی و حوزه سیاست چیست؟ جریان اول می‌پندارد مهم‌ترین سؤال این است که چه کسی قدرت را به دست بگیرد؟ اما جریان دوم معتقد است، مهم‌تر از این که چه کسی قدرت را به‌دست بگیرد، این است که ساختار قدرت چگونه باشد؟ امروز مهم این نیست که تک‌تک کارگزاران یک سیستم حکومتی افراد شایسته‌ای باشند چه بسا آنها افراد خوبی هم باشند اما برون‌داد آن نظام حکومتی برون‌دادی عادلانه و کارآمد نباشد آنچه که از صفات شخصی اشخاص مهم‌تر است ویژگی‌های ساختار حکومت است، آیا ساختار حکومت ساختاری عادلانه است. آیا ساختار حکومت ساختاری است که باعث رضایت مردم می‌شود. آیا این ساختار به رفع حوائج مردم منجر می‌شود یا

نه؟ اگر همه تکیه را صرفاً ما به صفات اشخاص منحصر کنیم و از ساختار چشم پپوشیم آن وقت مشکلات فراوانی در جوامع پیش می‌آید. براساس این نکته مهم، جریان اول معتقد است که جامعه توسط یک فرد عادل و دانا اداره شود لذا تکیه روی صفات اصلی شخصی است که می‌خواهد حوزه سیاست را اداره کند. گفته می‌شود که دانایی تخصصی دینی یا فقاہت باید داشته باشد، و دادگر می‌باید باشد. اما جریان دوم ساختاری را طراحی می‌کند که نقش شخصی مدیران سیاسی به حداقل می‌رسد، لذا در چنین ساختاری فقاہت شرط لازم زمامداری نیست، و عدالت شخصی که ارزیابی آن نیز خالی از صعوبت نیست جای خود را به ویژگی‌های ساختاری قابل ارزیابی عدالت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، قضائی و فرهنگی می‌دهد.

چهار. یک‌سالاری یا مردم‌سالاری؟

به نظام مطلوب جریان اول در علوم سیاسی نظام یک‌سالار می‌گویند، یعنی نظامی که یک شخص ولو یک فقیه عادل آن را بپرچاند. اما بالاخره محور این نظام بر اقتدار یک شخص می‌چرخد. اما جریان دوم از اسلام سیاسی به‌جای اعتقاد به یک‌سالاری قائل به مردم‌سالاری است. معتقد است که اداره یک جامعه در درجه اول می‌باید توسط آحاد خود آن جامعه صورت گیرد. بدون رضایت شهروندان یک جامعه نمی‌توان در آن جامعه حکومت کرد، لذا مردم‌سالاری در مقابل یک‌سالاری قرار می‌گیرد، مردم‌سالاری اگر در یک جامعه بی‌دین باشد، در یک جامعه سوسیالیست باشد، در یک جامعه لیبرال باشد، به همان ایدئولوژی‌ها مقید می‌شود. لذا اگر در یک جامعه دینی یا یک جامعه اسلامی ما چنین روشی را برای اداره جامعه داشته باشیم می‌توانیم هم اهداف دینی را محقق کنیم هم رضایت شهروندان را تحصیل کرده باشیم. گاهی گفته می‌شود که مردم‌سالاری کالایی‌فرنگی است و مسلمانان نمی‌توانند از آن استفاده کنند اما اگر مردم‌سالاری یا به زبان فرنگی دمکراسی را درست بفهمیم و بعد به متون دینی مراجعه کنیم درک خواهیم کرد که تعالیم دینی ما در صورت رعایت ضوابط اسلامی منافاتی با روش اداره مردم‌سالاری نخواهد داشت. یکی از فقهای بزرگ ما «ابن فهد حلی» فقیه قرن هشتم و نهم و صاحب «المهذب‌البارع» است. از ایشان استفتایی شنیدنی شده است. پرسیده‌اند: در جامعه‌ای فردی می‌خواهد اقامه حق و عدل کند اما مردم او را نمی‌خواهند، آیا ایشان

۲۴۳ □ فریضه نقد قدرت

مجاز است با زور یا ضرب و شتم، حق و دین را در آن جامعه اقامه کند یا مجاز نیست؟ شاید این سؤال را اگر از برخی بپرسند می‌گویند: اگر موجب اقامه حق و دین می‌شود، استفاده از زور و ضرب و شتم هم می‌تواند مجاز باشد. اما این فقیه بزرگوار شیعی فرموده است: «لا يجوز التأمر علی جماعه بغیر رضاهم» این در رساله نهم از «رسائل العشر» ابن فهد آمده است. جایز نیست حکومت کردن در جامعه‌ای بی‌رضایت مردم آن جامعه. مگر دیکراسی غیر از این است؟ مردم‌سالاری هم معنایش جز این نیست. امیرالمؤمنین (ع) در نامه تاریخی خود به مالک اشتر سه ملاک را در رفتار سیاسی حاکم لازم شمرده‌اند: اول حق بودن، دوم عادلانه بودن، سوم مورد رضایت مردم بودن. این در تقسیمات اجتماعی و سیاسی است قطعاً در حوزه عبادات که نیست. در همان حوزه‌ای است که پیامبر (ص) هم مأمور شده است «و شاورهم فی الامر». نه در حوزه منصوصات بلکه در حوزه مباحات که حوزه سیاست معمولاً همین حوزه است. در این حوزه‌ها موظف هستیم که رضایت عمومی را کسب کنیم لذا براین اساس «یکه‌سالاری» در مقابل «مردم‌سالاری» قرار می‌گیرد.

پنج. انتصاب یا انتخاب؟

حکومت مبتنی بر یکه‌سالاری و جریان اول، وقتی پرسیده می‌شود که حکومت مطلوب شما چگونه باید به قدرت برسد؟ جواب می‌دهند که حکومت مطلوب توسط خداوند منصوب شده است حقانیت و اسلامیت حکومت را به نصب الهی می‌دانند. اما در بین علمای معاصر شیعه برخی از بزرگان علی‌رغم اینکه اندیشه سنتی داشتند، قائل به انتخاب شدند. یکی از این بزرگان فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله منتظری است. ایشان نخستین فقیهی بودند که حداقل در ایران از مبنای انتخاب در مقابل نصب دفاع کردند و فرمودند که: حکومت می‌تواند اسلامی باشد اما لازم نیست که منصوب خداوند باشد. در مورد پیامبر (ص) و ائمه هدی (ع) ادله نصب تمام است در بعد از آنها و در زمان غیبت در تک‌تک ادله خدشه فرمودند و نتیجه این شد که می‌توانیم یک حکومت انتخابی اسلامی داشته باشیم و فی‌الواقع قانون اساسی جمهوری اسلامی در سال ۵۸ با این اندیشه تدوین شد. جمهوری اسلامی همان انتخابی بود که ایشان به دنبالش بودند، و مبنای متینش را استوار نمودند. بعد از حضرت استاد، مرحوم محمد مهدی شمس‌الدین در لبنان، مرحوم مهدی حائری یزدی همه اینها قائل به انتخابی بودن حکومت اسلامی

شدند.

شش. تقدیس قدرت یا انتقادپذیری؟

در اندیشه اول به خاطر اینکه افراد منصوب خداوند و نهاد سیاست و دین در هم ادغام شده است قدرت سیاسی مقدس دانسته می‌شود و نقدکردن آن دشوار به نظر می‌رسد. وقتی سیاست و اهل سیاست و بزرگان سیاست نقد می‌شوند بلافاصله نقد آنها تسری به نقد دین داده می‌شود و وقتی که احیاناً زمامداران مورد انتقاد قرار می‌گیرند احیاناً مجازات ارتداد برای منتقدین مطرح می‌شود. اما اندیشه دوم معتقد است: به خاطر اینکه نهاد دین از نهاد سیاست جدا شد، قدرت مقدس نیست قدرت توسط آدمیان اداره می‌شود. همه آدمیان عادی (یعنی غیر از پیامبران و ائمه هدی) بدون هیچ استثنایی خطاپذیرند و قابل انتقاد هستند. بنابراین از این زاویه نقد قدرت یک فریضه است، این ویژگی‌های اصلی این دو جریان اسلام سیاسی بود ویژگی‌های دیگری هم هست و برای تک تک اینها مدارک متعددی فراهم کردم که به دلیل کمبود وقت از آن می‌گذرم.

ویژگی‌های مردم‌سالاری در اسلام سیاسی

از دیدگاه جریان دوم اسلام سیاسی، «مردم‌سالاری» ویژگی درجه اول حکومت است، براین اساس یک حکومت سالم می‌باید سه ویژگی را داشته باشد:

ویژگی اول، حکومت سالم حکومتی مدبّر است، توان اداره جامعه را دارد، توان رفع حوائج عمومی را دارد، نظم، امنیت، بهداشت، آموزش و مسائل اولیه جامعه را می‌باید اداره کند. تدبیر و دانش می‌خواهد. او دانش اداره جامعه را باید داشته باشد، این مهم‌ترین صفت یک حکومت سالم و حکومت کارآمد است.

صفت دوم: حکومت می‌باید عادلانه باشد. عدالت سرلوحه صفات دینی حکومت سالم است. مراد از عادل بودن حکومت، عادل بودن رئیس حکومت به تنهایی نیست. مهم این است که از جانب این حکومت عادل، ظلمی صادر نشود ولو اینکه مسئولین آن، افراد متوسطی باشند؛ مهم دادگری سیستم و مجموعه است؛ دادگری و عدالت دومین خصیصه حکومت سالم است.

سومین خصیصه: رضایت مردم است. حکومت سالم حکومتی است که با رضایت مردم سر کار آمده باشد با رضایت مردم به کار ادامه دهد و در صورت عدم رضایت مردم

غزل خداحافظی را بخواند. برخی از ما بالا رفتن از صندلی قدرت را نیک می‌دانیم، اما پائین آمدن از صندلی قدرت را نمی‌دانیم. در اندیشه دوم رضایت مردم صرفاً شرط ابتدایی حکمروائی نیست، شرط استمراری آن هم هست. شرط ابتدایی یعنی حکومت در آغاز استقرارش از مردم رأی می‌گیرد، مردم با او بیعت می‌کنند. اما این رأی یک بار برای همیشه نیست.

جمله‌ای که بنیانگذار جمهوری اسلامی آیت‌الله خمینی در اولین سخنرانی در بهشت زهرا در ۱۲ بهمن ۵۷ داشت و بعد هم چندین بار تکرار کرد؛ یک مبنای سیاسی است: اگر پدران ما نظام سیاسی خود را فرضاً انتخاب هم کرده باشند؛ تصمیم آنها برای خودشان محترم است؛ اما چرا تصمیم آنها برای ما هم باید جاری باشد؟ ما هم مثل پدرانمان حق داریم نظام سیاسی خودمان را خودمان انتخاب کنیم.

بنابراین اگر قرار شد که این شرط فقط شرط ابتدایی و فقط شرط حدوث نباشد و شرط بقا هم باشد؛ به شکل عقلانی هرچند سال یکبار حکومت‌ها به مردم مراجعه می‌کنند و از مردم کسب رأی می‌کنند و همه‌پرسی برگزار می‌کنند. معنای انتخاب مقامات عالی مثل رئیس‌جمهور، هرچند سال، این که یک حکومت عادل، حکومتی است که هیچ مقامی یکبار برای همیشه یا به زبان امروزی مادام‌العمر نباشد. همه مقامات آن موقت و محدود باشند. به یاد داشته باشیم خانه قدرت خانه‌ای استیجاری است، ملک طلق کسی نیست. اجاره زمان محدود دارد: ۴ سال، ۵ سال، ۷ سال، یا حد اکثر ۱۰ سال. بالاخره کمتر یا بیشتر محدوده‌ای دارد، لازمه یک حکومت سالم موقت بودن و ادواری بودن تمامی مقامات آن از صدر تا ذیل بدون هر استثنائی است.

ولایت عادل، ولایت جائر

سه نکته‌ای که ذکر کردم، راز مشروعیت یک حکومت سالم است. خودبخود اگر حکومتی تمام یا برخی از این شرایط را از دست داد آن حکومت نامشروع می‌شود. در ادبیات سنتی دینی ما به حکومت نا مشروع «ولایت جائر» اطلاق می‌شود. بحث ولایت جائر در فقه غنی ما بحثی درازدامن است و مسائل متعددی در ارتباط با ولایت جائر مطرح شده است، از قبیل بحث حرمت اخذ هدیه از سوی جائر، حرمت قبول ولایت از جانب حاکم جائر، حرمت اسم‌نویسی در دیوان جائر، حرمت کمک به ظالمین در

ظلمشان، و اینکه آیا جایز است ظالم را در غیر ظلمشان یاری کرد یا نه؟ فقهای عظام با دقت تمام این ضوابط را بیان کرده‌اند.

اما حکومت‌ها یکباره که مشروعیت خود را از دست نمی‌دهند و یک شبه نامشروع نمی‌شوند. بین سفیدی و سیاسی رنگ‌های متعدد خاکستری می‌تواند یافت شود. آنچه که فقهای عظام کمتر بدان دقت کرده‌اند این است که احکام و متون فقهی ما یا متوجه احکام حاکم عادل است، یا متوجه حکومت جائز، اما اگر حکومت در بین این دو بود نه تمام‌عیار عادل و مورد رضایت مردم و مدبر بود، و نه کاملاً بی‌کفایت و ظالم و مورد عدم رضایت مردم بود؛ با این حکومت به‌لحاظ شرعی چگونه باید برخورد کرد؟ این نکته‌ای است که هم به‌لحاظ دینی و هم به‌لحاظ سیاسی باید بدان توجه کرد.

آنچه در این فرصت کوتاه می‌توان بدان توجه داد، درباره این نکته که حکومت‌ها یکباره مشروعیت خویش را از دست نمی‌دهند و این ازدست‌دادن و زوال مشروعیت به‌تدریج حاصل می‌شود. در فقه سنتی این‌گونه گفته شده است: اگر حاکم یک معصیت صغیره انجام داد از حکومت ساقط نمی‌شود. در انتهای کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة»، حضرت استاد (آیت‌الله منتظری) این نکته را طی ۱۶ مسئله متذکر شده‌اند. از حیث شخص حاکم اگر خطا کوچک بود این حکومت مشروعیت خود را از دست نمی‌دهد، اما اگر تکرار شد، و تبدیل به یک رویه شد، آن وقت مسئله تفاوت دارد، اگر نحوه مواجهه حکومت با مردم به‌صورت یک رویه و یک روش جائزانه درآمد و قاعده بر ظلم بود نه این‌که استثناء بر ظلم باشد آن وقت آن حکومت نامشروع محسوب می‌شود.

طرق حفظ مشروعیت نظام

برای اینکه حکومت‌ها که با مشروعیت، رضایت، عدالت و تدبیر حکومت را آغاز کرده‌اند، در پی ضلالتِ عدم مشروعیت نیفتند آیا راه حل دینی داریم یا نداریم؟ اگر می‌خواهیم حکومت‌های سالم، ناسالم نشوند شارع مقدس چه راهی را پیش‌بینی کرده است؟ پاسخ این است: که راهی پیش‌بینی شده است. مهم عمل‌کردن به آن راه است. آن راه چیست؟

همان است که در متن قرآن و نص روایات معتبر پیامبرمان و در سیره عملی اولیاء مذهب ما به‌کار رفته است. دو ضابطه شرعی برای حفظ سلامت حکومت «امر به معروف

و نهی از منکر» و دیگری «نصیحت به ائمه مسلمین» است. اگر این دو ضابطه در جامعه‌ای به دقت رعایت شود، یا عدم مشروعیت حاصل نمی‌شود، یا اگر حاصل شد بلافاصله علمای دین، علمای ربانی به مردم اعلام خطر می‌کنند که حکومت از معروف به منکر گرایش پیدا کرده است، و نصیحت کارساز نشده است، و ولایت عادل به ولایت جابر تبدیل شده است.

بنابراین اولین قدمی که برای سلامت سیاسی جامعه باید برداشت زمینه‌سازی برای اجرای این دو فریضه الهی است. در واجب و فریضه‌بودن «امر به معروف و نهی از منکر» هیچ کدامیک از ما شک نداریم. هکذا در اینکه واجب‌ترین و مهم‌ترین حوزه اقامه امر به معروف و نهی از منکر «حوزه عمومی» است نه حوزه خصوصی شخصی افراد. همان حوزه‌ای که سیدالشهدا(ع) به استناد به همین اصل اصیل قیام خودش را شروع کرد. این مهم‌ترین کارکردِ واجبی چون امر به معروف و نهی از منکر است. «افضل الجهاد کلمه عدل عند سلطان جائر» است. و این تعبیر را امام حسین(ع) از پیامبر(ص) نقل می‌کند. دومین راه حل سلامت سیاسی جامعه اسلامی، نصیحت کردن ائمه مسلمین است. اما آیا این یک امر استحبابی است؟ رجوع کنید به متون روائی ما چون اصول کافی از معتبرترین کتب روایی که در دو موضع این مطلب آمده است، هم در کتاب ایمان و کفر، هم در «کتاب الحجّه» بحث نصیحت آمده است. هم نصیحت متقابل تک‌تک مؤمنان نسبت به یکدیگر واجب است، هم نصیحت آنان به حکمرانان و رهبران. نصیحت از نُصح است یعنی خیرخواهی. اگر انسان مشاهده کند فردی به‌سوی چاه می‌رود اگر او را منع نکند در حق او خیانت کرده است. به نصیحت در ادبیات امروز «انتقاد» می‌گویند. از یک‌سو از رسول خدا(ص) نقل شده است که «مَنْ سَعَى فِي حَاجَةِ لِأَخِيهِ فَلَمْ يَنْصَحْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» (کافی، ۳۶۲/۲) هر که در برآورده کردن نیاز برادر ایمانیش بکوشد، اما او را نصیحت نکند به خدا و رسولش خیانت کرده است. مراد از نصیحت خیرخواهی درمقابل غش و خیانت است. طبیعی است که بر هر مؤمنی نصیحت، خیرخواهی و انتقاد مشفقانه به برادر ایمانیش واجب است.

از سوی دیگر پیامبر خدا(ص) در حدیث صحیح و مشهوری که هم شیعه و هم سنی نقل کرده‌اند، در خطبه‌ای مشهور در مِینِی در مسجد خیف در سال آخر عمر مبارکشان فرمودند: «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَ حَفَظَهَا وَ بَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْها، فَرُبَّ حَامِلٍ

فَقِهِ غَيْرَ فقيهِهِ وَ رَبِّ حَامِلِ فِقهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، ثَلَاثٌ لَا يَغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَ النَّصِيحَةُ لِأَيِّمِهِ الْمُسْلِمِينَ، وَ اللَّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ...» (کافی، ۴۰۳/۱). خداوند نیکو و رحمت گرداند بنده‌ای که گفتار مرا بشنود، پس در آن تدبیر کند، و حفظ نماید، آنگاه به کسی که آن را نشنیده برساند؛ پس چه بسا حاملان فقه که فقیه نباشند، و چه بسا حاملان فقه که [ناقل] فقه به افقه از خودند؛ سه امر است که قلب انسان مسلمان در آن خیانت نکند: اول، اخلاص عمل برای خدا؛ دوم، نصیحت و خیرخواهی به رهبران مسلمین؛ سوم، ملازمه با جماعت مسلمانان.

وصیت اول رسول‌الله(ص) ناظر به طهارت حوزه خصوصی و بهداشتی کردن روابط شخصی است. وصیت دوم ناظر به حوزه عمومی و عرصه سیاسی است. نصیحت به حکام و امرای جامعه، خیرخواهی نسبت به آنها و تذکر اشکالات به ایشان، و اگر عملکرد رهبران مثبت ملاحظه شد تأیید و حمایت کردن، و اگر عملکرد رهبران منفی و توأم با نقصان و کاستی بود انتقاد کردن و راه حل پیشنهاد نمودن. وصیت سوم ملازم بودن با جماعت مسلمانان و رعایت وحدت حول محور حق؛ یعنی کوشش کند از جمع حق فاصله نگیرد. اینکه جماعت حق می‌گوییم به واسطه روایاتی است که ذیل این فرمایش نبوی آمده و آن را تفسیر کرده است.

امام علی(ع) هم در نهج‌البلاغه در خطبه ۳۴ در معرفی حقوق واجب والی بر مردم می‌فرماید: «وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَأَلِّفُوا بِالْبَيْعَةِ وَ النَّصِيحَةِ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ...». و اما حق من [به‌عنوان والی] بر شما این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکار خیرخواهی کنید.

توجه بفرمائید این‌ها متون صریح دین ماست. این‌گونه نیست که نصیحت باید درگوشی و محرمانه و پنهانی باشد، یا لازم باشد اول محرمانه سپس آشکار باشد. امام علی(ع) تذکر می‌دهد نصیحت در آشکارا و در غیبت، علنی و مخفی هر دو فریضه و لازم است. امروز «نصیحت در مشهد» معادل با انتقاد از رهبری و مسئولان عالی رتبه در رسانه‌های عمومی است.

سیره امام علی(ع) هم این‌گونه بود که گاهی افراد می‌آمدند، علنی و در حضور جماعت با لحنی کاملاً غیر مؤدبانه انتقادات و گلایه‌ها و اعتراضات خود را بی‌مهابا بیان می‌کردند. امام با این که شخص اول آن جامعه بودند می‌شنیدند، پاسخ می‌دادند و رسیدگی می‌کردند. اگر برخی اطرافیان قصد برخورد تند با معترض داشت، امام

جلوگیری می‌کرد و به همگان آموزش می‌داد اعتراض مسالمت‌آمیز را نباید با داغ و درفش سرکوب کرد، اعتراض زبانی و انتقاد علنی و گفت‌وگوی مستقیم و بی‌حاجب با والی حق شرعی مردم است، و حکومت تنها زمانی مجاز است دست به اسلحه ببرد که مردم مسلحانه اعتراض کرده باشند. امام علی قاطعانه از دست‌یازیدن حکومت‌ها به شمشیر در مواجهه با انتقاد مردم از رهبران نهی کرده است.

در حکمت ۴۲۰ نهج‌البلاغه آمده است: امام روزی در میان یاران خود نشسته بود. زنی زیبا بر آنان بگذشت و حاضران دیده به او دوختند، پس فرمود چشمان این مردان به شهوت نگران است و چنین نگرستنی موجب هیجان. اگر به زنی نگرستید که او شما را خوش آید، با همسر خویش بیامیزید، که او نیز زنی همچون همسر وی است. سخن امام که به اینجا رسید مردی از خوارج برخاست و گفت: «قَاتِلَهُ اللَّهُ كَافِرًا مَا أَفْقَهَهُ». یعنی: «خدای بکشد او را در حالی که کافر است، چه نیک فقه می‌داند». معلوم است که این فرد وابسته به خوارج، بسیار بی‌ادبانه و گستاخانه و توهین‌آمیز با رهبر و خلیفه و امام مسلمین در حضور مردم سخن گفته است. «فَوَثَبَ الْقَوْمُ لِيَقْتُلُوهُ» وقتی این سخن هتاکانه توسط یکی از خوارج ادا شد، برخی افراد دست به شمشیر بردند که گردن او را بزنند؛ «فَقَالَ: رُوَيْدًا إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ سَبٌّ أَوْ عَفْوٌ عَن ذَنْبٍ». یعنی «امام فرمود: آرام باشید، دشنام را دشنامی باید یا بخشودن گناهی شاید».

این منطق علوی است. درمقابل توهین و دشنام به رهبر دو راه است: یکی مقابله به مثل زبانی و دیگری بخشش. راه سومی از قبیل مجازات و زندان و اعدام در منطق علوی جایی ندارد. وقتی علی(ع) با اهانت و دشنام اینگونه کریمانه برخورد می‌کند، معلوم است که با انتقاد و اعتراض و گلایه مردم با چه بزرگواری استقبال می‌کند. علی منطق دارد، زبان او گند نشده است که در مقابل دشنام آنها دست به شمشیر برد. افت است برای علی که بخواهد در مقابل توهین و انتقاد دست به شمشیر برد. حکومت و عدالت علی(ع) یعنی این و نه هیچ چیز دیگر! اگر ما به شیعه علی‌بودن افتخار می‌کنیم، یعنی علی مخالف خود را هرگز زندانی نکرد، هرگز مخالفش را تبعید نکرد، و هرگز منتقد خود را محصور نکرد. این‌ها روش و منش واقعی علوی‌بودن است.

هر که می‌خواهد بگوید یا علی! بسم‌الله. نمی‌توان به زبان از علی گفت، اما در عمل به شیوه معاویه عمل کرد. آنها که حاجب داشتند، آنها که مردم را به بیعت مجبور می‌کردند، آنها که مخالفان آزاده‌ای همچون عمّار یاسرها، عمرو بن حمق خزائی‌ها و

ابوذر را سرکوب می‌کردند اموی‌ها بودند و نه علویون. تاریخ بخوانیم تا خلاف منش و روش اولیای خود عمل نکنیم.

عمل به این دو وظیفه خطیر لازم‌هاش، آزادی است. مؤمنان باید آزاد باشند که امر به معروف ونهی از منکر کنند و به رهبران نصیحت نمایند. اگر می‌خواهند این دو فریضه انجام پذیرد باید اطلاعات درست و صحیحی بدانها داد. لازم‌هاش این است که در جامعه سانسور برقرار نباشد، گردش آزاد اطلاعات برقرار باشد تا بتوانند آنچه که لازم است به اطلاع مسئولان و حاکمان برسانند.

لازمه لاینفک اقامه این دو واجب دینی، نهادینه‌کردن نظارت عمومی است. جامعه سالم آن است که در آن مردم به امر حکومت کاملاً نظارت کنند. در تفکر و اندیشه جریان دوم این‌گونه پیش‌بینی شده بود که خبرگان نیز باید بر شخص اول حکومت و رهبری نظارت کنند و همچنان که رئیس‌جمهور درمقابل مجلس شورای اسلامی مسئول است، مقام رهبری هم درمقابل مجلس خبرگان مسئول محسوب می‌شود. یعنی خبرگان حق دارند از او سؤال و پرسش کنند و او موظف به پاسخ‌گویی است، این مبنای حکومت مسئول است. اما اگر فرض کردیم که خبرگان به‌گونه‌ای انتخاب شوند که عملاً خبرگان منتخب نباشند، بلکه عملاً خبرگان منصوب رهبری باشند، آن وقت این خبرگان واقعاً منصوب و ظاهراً منتخب بگویند اصولاً ما به این نتیجه نرسیده ایم که پیرامون عملکرد رهبری نظارت بکنیم آن چنان که نوشته‌اند، در این صورت فلسفه اصلی نظارت منتفی می‌شود. روی این نکات هم به‌لحاظ فقهی و هم به‌لحاظ حقوقی باید تأمل کرد. لازمه یک حکومت سالم این است که تمامی ارکان آن تحت نظارت عمومی باشد، آن هم نظارتی که نهادینه شده باشد.

وقتی که ما هنوز در رابطه با نهادهای ذیل رهبری دشواری نظارت داشته باشیم معلوم است که نسبت به نظارت بر خود رهبری مشکل بیشتر است. برای این نقیصه فکری باید کرد. باید با رعایت ضوابط علوی کار را به شکلی پیش برد که به نفع کشور، مردم و اسلام باشد. مطلب مهم دیگر اینجا این است که این دو فریضه همگانی‌اند، هم مرد و هم زن را شامل می‌شوند، همه امور عمومی را شامل می‌شود و این دو فریضه فقط به عهده علما نیست، دیگر مردم هم می‌توانند آن را اقامه نمایند و در انجام این دو فریضه از امور مباح و مشروع باید استفاده کرد از طرق حرام و غیر مشروع مجاز نیستیم بهره ببریم.

علائم عدم مشروعیت نظام

اگر احیاناً این دو فریضه درست انجام نشد علائم عدم مشروعیت چیست و بیماری عدم مشروعیت چه ویژگی‌ها و نشانه‌هایی دارد؟ چگونه بفهمیم به خط قرمز عدم مشروعیت نزدیک شده‌ایم؟ به برخی علائمی که شاید عمومی‌تر باشد اشاره می‌کنم:

مورد اول: اگر در جامعه‌ای قضاوت ناعادلانه باب شد، آن نظام نامشروع شده است. قضاوت میزان‌الحراره یک جامعه سالم و مشروع است؛ جامعه اگر قرار است فاسد شود آخرین نهادش که فاسد می‌شود باید قضاوتش باشد. اگر قضاوت تابع سیاست شد و شاقول قضاوت را اراده سیاست تعیین کرد، آن حکومت آن جامعه فاسد شده است.

مورد دوم: برنتابیدن انتقاد. یکی از ویژگی‌های یک جامعه سالم مجازبودن انتقاد است، امکان انتقاد است، انتقاد هم آن نیست که صرفاً از ترافیک انتقاد شود، یا تیم آبی از تیم قرمز انتقاد کند — این‌ها وجود دارد — بلکه مراد آن است که بتوانیم از روش کلان اداره جامعه بحث کنیم، نقاط مثبت را تأیید کنیم و نقاط منفی و ضعف را تذکر دهیم. اگر جامعه‌ای انتقاد را برنتابید به خط قرمز عدم مشروعیت نزدیک شده است. در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه آمده است — این کلمات را باید با آب طلا نوشت. این‌هاست ویژگی‌های حکومت و سیاست علوی — «مَنْ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانِ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ». یعنی «کسی که شنیدن حق یا عرضه‌شدن عدل برایش سنگین باشد عمل به آنها برایش سنگین‌تر و دشوارتر خواهد بود». آیا به‌راستی در جامعه ما انتقاد دلسوزانه، انتقاد محترمانه مراجع، انتقاد مؤدبانه و محترمانه نمایندگان و معتمدان مردم استماع می‌شود یا نه؟ اگر استماع می‌شود به سمت مشروعیت حرکت می‌کنیم و اگر احیاناً به‌دنبال چنین انتقادهای ناصحانه برخورد‌های تند و محدودیت‌ها و فشار صورت می‌گیرد حکومت به‌سمت نامشروع شدن پیش می‌رود.

مورد سوم: ویژگی دیگر یک جامعه ناسالم که به‌سمت عدم مشروعیت پیش می‌رود سانسور اخبار و توقیف مطبوعات است. در زمان ائمه مطبوعات نبود، بلکه شیوه دیگری بود. اما امروز انتشار مطبوعات شیوه‌ای برای جریان آزاد اطلاعات است. اما اگر اجازه ندادیم مطبوعات منتقد که در چارچوب قانون مخالفت می‌کنند منتشر شوند این‌جا جامعه را به‌سمت عدم مشروعیت سوق داده‌ایم.

مورد چهارم: محدودکردن کار وکلای ملت. اگر وکیل ملت در فرایند قانون‌گذاری موانعی برای او باشد و امکان قانون‌گذاری برای او میسر نباشد این جامعه به‌سوی عدم

مشروعیت سوق داده می‌شود. باعث شرمندگی است که امروز در بین جوانان ما به‌نوعی تلقی از اسلام و فقاہت یافت می‌شود که می‌پندارند تمام فقہا یا همه علمای حوزه همانند فقہای شورای نگهبان فکر می‌کنند و هیچ نوع اندیشه آزاد را بر نمی‌تابند. آیا این وهن اسلام است یا کمک به اسلام است؟

مورد پنجم: تلاش برای متلاشی‌کردن تشکل‌ها و احزاب. جامعه مدنی نهادینه‌شده جامعه‌ای است که احزاب در آن باشد. اگر نوع احزاب و تشکل‌های را با اتهامات واهی از صحنه خارج کردیم فکر نکنیم راه برای مردم باز می‌شود. راه برای بیگانگی باز می‌شود که از نارضایتی عمومی موج سواری می‌طلبند.

این زنگ خطرها را می‌باید در قم به صدا درآورد که اگر علمای دین نسبت به نارضایتی فزاینده مردم و برای جبران و سامان آن اقدام نکنند اجانبی ایستاده‌اند که بلافاصله موج‌سواری کرده و از نارضایتی‌های به حق مردم برای اهداف ناحق خود سوء استفاده خواهند کرد. آنچه در عراق اتفاق افتاد مطلب کوچکی نبود. متوجه باشیم چنین سناریویی برای ما نوشته نشود.

ما کاری نباید بکنیم که تمام راه‌های قانونی را مسدود کنیم. اجازه دهیم کسانی که راه و روش ما را قبول نداشته و ندارند آنها مجاز باشند در چارچوب قانون اعتراض کنند، مخالفت کنند، مگر بیمار است دانشجویی که می‌تواند در چارچوب قانون اعتراض کنند، به خیابان بیاید و به‌جای این که با صندوق رأی نظرش را ابراز کند با شعار خیابانی فریاد کند؟

خدا را سپاسگذاریم که در این مجلس فاخر در حضور فقیه عالیقدر، استاد معظم و در حضور فضلالی گرامی و علمای اعلام و مردم شریف قم و دیگر مردمی که از شهرهای دیگر تشریف آورده‌اند، توانستیم نکته‌ای که به نظر می‌رسد شهید محمد منتظری به‌دنبالش بود بیان داریم که آن «استقلال، آزادی، عدالت و اقامه دین» بود. چه بسا اگر او هم می‌بود به همین نتایج و نکات مذکور می‌رسید. والسلام علیکم و رحمہ اللہ و برکاتہ

- سخنرانی در محضر استاد در بیت معظم له در قم به مناسبت سالگرد شهادت حجت‌الاسلام والمسلمین شهید محمد منتظری، ۱۳۸۲/۴/۶؛ هفته‌نامه گوناگون، شماره ۲۲، ۱۳۸۲/۴/۲۱، ص ۷ و ۵.

بخش پنجم: اسلام و مردم‌سالاری

مردم‌سالاری دینی
شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی
ولایت فقیه و مردم‌سالاری
اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟
نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر
نقش روحانیت در گذار به دموکراسی
دین در قانون اساسی

مردم‌سالاری دینی *

مردم‌سالاری دینی یا دموکراسی اسلامی (Islamic Democracy) یکی از مفاهیم بنیادی در اندیشه سیاسی اسلام معاصر به‌ویژه ایران معاصر است و با توجه به نوپایی آن نیازمند ایضاح مفهومی است. مردم‌سالاری انواعی دارد. لیبرال دموکراسی، سوسیال دموکراسی، دموکراسی مسیحی، دموکراسی مستقیم از جمله این انواع هستند که از تقسیمات مختلف دموکراسی به‌دست آمده‌اند. مردم‌سالاری اسلامی نیز یکی از انواع دموکراسی است. مردم‌سالاری یا دموکراسی مبانی و ضوابطی دارد که در تمامی انواع آن جاری است، هر یک از این انواع نیز مختصاتی علاوه بر آن مبانی و ضوابط مشترک دارند. شناخت مردم‌سالاری اسلامی در گرو این دو دسته ضابطه‌هاست: مبانی و ضوابط عام دموکراسی و مختصات دموکراسی اسلامی

واضح است که بدون رعایت این مبانی و ضوابط عام، مردم‌سالاری محقق نمی‌شود تا به آن بتوان پسوند اسلامی یا دینی یا غیر آن اضافه کرد. در عرف علوم سیاسی دموکراسی مفهومی واضح با مبانی و ضوابط مشخص است که به‌سادگی قابل تصرف و تغییر نیست. برای آنکه هر کسی از ظن خود و براساس منافع و اطلاعات خود تعریفی متفاوت و خارج از ضوابط علمی ارائه ننماید چاره‌ای نداریم جز این‌که قبل از پرداختن به مردم‌سالاری دینی، بحث را بر مردم‌سالاری و دموکراسی متمرکز نمائیم و از مبانی و ضوابط دموکراسی سخن بگوئیم همان مبانی و ضوابطی که در تمامی انواع دموکراسی از جمله مردم‌سالاری اسلامی لازم و غیر قابل انفکاک است.

مردم‌سالاری، اشراف‌سالاری و یکه‌سالاری

مردم‌سالاری را نباید با مردم‌داری، مردم‌گرایی و مردم‌فریبی خلط کرد. مردم‌داری یعنی حسن سلوک، خوشرفتاری، مهربانی، ماماشات و مدارا با مردم. زمامداران و رهبرانی که

مایل نیستند با خشونت و اجبار با فرمانبران مواجه شوند چاره‌ای جز مردم‌داری ندارند. تعریف و تمجید از مردم به‌ویژه ستایش از مردمی که مطیع و تابع حکمرانان هستند را نمی‌توان بر مردم‌سالاری حمل کرد.

مردم‌گرایی یا مردم‌باوری یا به زبان دقیق‌تر توده‌گرایی (populism) یعنی بزرگداشت مفهوم مردم یا توده‌ها و خواست مردم را عین حق دانستن. اما این «خواست مردم» را چگونه و چه کسانی یا چه کسی تشخیص می‌دهد؟ اگر شخصی یا صنفی خود را سخنگوی مردم دانست و برای تحقق اراده ملی و خواست عمومی یا تحصیل منافع و مصالح مردم — آنچنان‌که خود تشخیص می‌دهد و مطلوب می‌داند اقدام کرد، و توده‌های مردم را نیز تنها برای تأیید و تبعیت به خیابان‌ها کشید، این نیز مردم‌سالاری و دموکراسی نیست. درطول تاریخ بسیاری به‌نام خلق و توده‌ها و به‌عنوان مردم ظلم‌ها کرده‌اند، زمامداران فراوانی مدعی شده‌اند که مصلحت مردم را بهتر از خودشان تأمین می‌کنند، اما مردم را قابل ندانسته‌اند تا از آنان بپرسند مصلحت شما چیست و چگونه باید آن را تأمین کرد؟

مردم‌فریبی یا به‌زبان دقیق‌تر عوام‌فریبی (demagogism) یعنی بهره‌گیری نادرست از احساسات و تعصبات و اعتقادات عامه مردم. عوام‌فریبان از مردم‌سالاری دم می‌زنند، اما بیش از مردم‌داری و توده‌گرایی اراده نمی‌کنند.

مردم‌سالاری پاسخ یه این سؤال اصلی حوزه سیاست است: چه کسانی حکومت می‌کنند؟ تدبیر حوزه عمومی به عهده چه کسانی است؟ درمورد امور عمومی چه کسانی تصمیم می‌گیرند؟ در پاسخ چنین سؤال‌هایی سه‌گونه می‌توان پاسخ داد:

اول: یک نفر تصمیم می‌گیرد. کسی که بهتر از همه می‌فهمد، کسی که بهتر از همگان مصلحت جامعه و خیر عمومی را تشخیص می‌دهد، یا کسی که زور و زیرکی بیشتری دارد. بر این اساس یکه‌سالاری (autocracy) شکل می‌گیرد. در یکه‌سالاری؛ اولاً: یک نفر در بالاترین مرتبه اداره جامعه برتری آشکار دارد و نظر او به تمامی ارکان نظام مشروعیت می‌بخشد.

ثانیاً: عملاً نهادی دنیوی بر عملکرد او نظارت ندارد، فوق قانون است و مقام مسئول شمرده نمی‌شود.

ثالثاً: عملاً قدرتی نامحدود و مطلقه در زمامداری و تدبیر جامعه دارد. یکه‌سالار ممکن است قدرت خود را از راه رسوم اجتماعی، سنت‌های دینی، وراثت یا زور به‌دست آورده باشد.

دوم: یک صنف یا یک گروه تصمیم می‌گیرد. کسانی که از دیگران به کمال انسانی نزدیک‌ترند. یا به‌لحاظ نژاد یا به‌لحاظ نسب و خانواده، یا به‌واسطه تحصیل علمی از قبیل فلسفه یا فقه، یا به‌واسطه برخورداری از ثروت و ملک. براین اساس حکومت نخبگان و اشراف یا مہانسالاری (Aristocracy) شکل گیرد. اشراف‌سالاری حکومتی است که قدرت مطلقه در دست طبقه‌ای ممتاز باشد. این طبقه در برابر دیگر مردم مسئول نیست، تحت نظارت دنیوی آنان نیز نمی‌باشد. دیگر طبقات و گروه‌های اجتماعی نیز در قدرت دخالت کلیدی و تعیین‌کننده ندارند. مجریان سیاست در برابر طبقه حاکمه مسئولند و تحت نظارت ایشان جامعه را اداره می‌کنند.

سوم: همه مردم در مورد امور عمومی تصمیم می‌گیرند. با تصمیم‌گیری مستقیم و بلاواسطه مردم «دموکراسی مستقیم» شکل می‌گیرد. و اگر مردم نمایندگانی انتخاب کردند تا به وکالت و نمایندگی از جانب ایشان جامعه را اداره نمایند. دموکراسی غیرمستقیم یا نمایندگی (representative democracy) محقق می‌شود. پس اگر مدار تدبیر حوزه عمومی رضایت همگانی بود (نه تأمین رضایت یک شخص خاص یا یک طبقه ممتاز)، اگر کارگزاران خدمات عمومی وکیل و نماینده مردم بودند و تحت نظارت موکلان خود یعنی مردم انجام وظیفه کردند و در مقابل مردم مسئول بودند و با اراده مردم بر سر کار آمدند و با اراده مردم قدرت را به شکل مسالمت‌آمیز ترک کردند، و اگر قوانین جامعه مقبول رأی عمومی باشد و با رأی آنان مشروعیت یافته باشد و با اراده آنان قابل تغییر باشد مردم‌سالاری و دموکراسی تحقق یافته است. واضح است که مردم‌سالاری با یک‌سالاری و اشراف‌سالاری قابل جمع نیست.

به‌نظر می‌رسد هیچ حکومتی خارج از این سه نوع حکومت (یک‌سالاری، اشراف‌سالاری و مردم‌سالاری) یافت نشود و این سه نوع حکومت همه انواع حکومت‌ها را دربرمی‌گیرد. چه بسا ادعا شود نوع چهارمی از حکومت نیز ممکن است و آن خداسالاری یا دین‌سالاری یا مثلاً فقه‌سالاری است. (Theocracy، یزدان‌سالاری) از آنجا که خداوند هرگز از عرش به فرش تنزل نمی‌کند تا قدرت سیاسی را به‌دست بگیرد، به‌ناچار می‌باید فرد یا افرادی به نمایندگی از جانب خداوند زمامداری را به‌عهده بگیرند. اگر ادعا شود که خداوند تدبیر زمین را در هر زمان به‌عهده یک نفر نهاده است تا آن مرجع عالی روحانی از جانب خداوند سیاست را به‌دست بگیرد، نوعی حکومت یک‌سالارانه محقق شده است که به آن می‌توان (Theo-autocracy، خدا یک‌سالاری) اطلاق کرد. حکومت

پاپ در بین کاتولیک‌ها، خلافت در اهل سنت و نظریه ولایت فقیه در شیعه از این قبیل است. اگر ادعا شود که خداوند تدبیر زمین را در هر زمان به عهده یک صنف خاص از عالمان دین مثلاً فقها نهاده است، نوعی حکومت اشراف‌سالارانه دینی محقق شده است، که به آن می‌توان Theo-aristocracy اطلاق کرد. حکومت آباء کلیسا، روحانی‌سالاری یا فقیه‌سالاری از این قبیل است. و اگر ادعا شود که احیاناً دست خدا از آستین مردم بیرون می‌آید و خداوند حق تعیین سرنوشت سیاسی آدمیان را به خودشان سپرده است، نوعی دموکراسی محقق شده که می‌توان آن را Theo-democracy نامید. پس واضح شد که تئوکراسی یا حکومت‌های دینی نیز از این تقسیم سه‌گانه بیرون نیست و نمی‌توان مردم‌سالاری را درمقابل دین‌سالاری و خداسالاری قرارداد. مردم‌سالاری درمقابل یکه‌سالاری و اشراف‌سالاری قرارداد. آری هریک از این اقسام سه‌گانه حکومت می‌تواند دینی و غیردینی باشد.

مبانی و ضوابط مردم‌سالاری

دموکراسی شیوه زندگی سیاسی درجهان مدرن است. مردم‌سالاری شیوه‌ای در تدبیر سیاسی جامعه یا پیش‌بینی مجموعه‌ای از نهادهاست که هدف آن به حداقل رسانیدن خطاهای اداره سیاسی جامعه از طریق به حداکثر رسانیدن مشارکت عامه و تقلیل نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است. دموکراسی توزیع صحیح قدرت را در جامعه مد نظر دارد. کشوری را دمکراتیک می‌نامند که حکومت آن از طریق رقابت در انتخابات به مسند قدرت رسیده، درمقابل مردم مسئول باشند و تمام افراد آن از حق مساوی انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن برخوردار باشند و در آن قانون متضمن حفظ حقوق مدنی و سیاسی باشد. دموکراسی به نوعی تصمیم‌گیری جمعی تعلق دارد و بیان‌کننده این آرمان است که تصمیماتی که بر جامعه اثر می‌گذارد می‌باید با نظر کلیه افراد آن اتخاذ شود و همچنین کلیه اعضای جامعه از حق برابر در شرکت در تصمیم‌گیری‌ها برخوردار باشند. پس دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت است. بنابراین دموکراسی حکومت مردم است که در آن اعضای اجتماع به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم در گرفتن تصمیم‌هایی که به آنها مربوط می‌شود، شرکت دارند یا می‌توانند شرکت داشته باشند. مهمترین اصول و مبانی دموکراسی و مردم‌سالاری عبارتند از:

اول: اصل برابری انسان‌ها. مراد از برابری، برابری مدنی به لحاظ سیاسی و حقوقی است. افراد، گروه‌ها و طبقات مردم نسبت به یکدیگر از لحاظ حق حکومت کردن و دخالت کردن در امور عمومی برتری و امتیازی ندارند. برابری در فرصت‌ها مستلزم عدم تبعیض بین افراد جامعه از هر حیث به‌ویژه به لحاظ نژاد، قومیت، جنسیت، دین و مذهب، عقیده سیاسی و غیر آن است. حق حکومت به هیچ فرد یا گروهی واگذار نشده و هیچ گروهی نمی‌تواند به‌عنوان برتری فکری یا ذاتی بر دیگران حکومت کند.

دوم: اصل حاکمیت مردم. تنها منبع مشروعیت قدرت حکومت، اراده مردم است. حکومت‌ها قدرت و اقتدار خود را از منبع دیگری جز خواست، اجماع و رضایت مردم به‌دست نمی‌آورند. حکومت‌ها با اراده مردم بر سر کار می‌آیند و با اراده مردم کنار گذاشته می‌شوند و تغییر می‌یابند.

سوم: اصل مشارکت و رضایت عمومی. مشارکت مردم در کلیه سطوح تصمیم‌سازی و تحصیل رضایت عمومی در کلیه امور سیاسی از ضوابط حکومت دموکراتیک است.

چهارم: اصل قانونگرایی. افراد تنها از قوانینی که خود وضع کرده‌اند و به اجرای آنها رضایت داده‌اند تبعیت می‌کنند. قانون اساسی لازمه حکومت محدود و مشروط است و لازمه دموکراسی، حکومت قانون و امکان تغییر مستمر قانون اساسی به‌وسیله مردم است.

پنجم: حقوق بشر. مجموعه حقوقی که انسان‌ها صرفاً به حکم انسانیت خود از آن برخوردارند و نیز حقوقی که در جامعه و دولت پدیدار می‌شود جوهر دموکراسی به‌شمار می‌رود. رعایت این حقوق شاخص قانون عادلانه و جامعه سالم است. آزادی به‌ویژه آزادی بیان شاخص‌ترین حقوق بشر است.

باتوجه به مبانی فوق، عناصر اصلی تشکیل‌دهنده یک نظام دموکراتیک عبارتند از: اول: برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه. دوم: وجود دولت شفاف و پاسخگو. سوم: رعایت حقوق مدنی و سیاسی. چهارم: تحقق جامعه مدنی یا به بیانی جامعه دموکراتیک.

به هر حال قوام دموکراسی به مشارکت عمومی است و اندازه‌های مشارکت ابعاد دموکراسی را تشکیل می‌دهد. برای سنجش میزان دموکراسی در یک جامعه می‌باید به سه بعد متمایز دموکراسی توجه کرد: اول: پهنای دموکراسی که از نسبت کمیت افراد شرکت‌کننده در یک تصمیم به افرادی که در گرفتن آن تصمیم می‌توانند شرکت کنند

مردم‌سالاری دینی □ ۲۶۱

حاصل می‌شود. دوم: ژرفای دموکراسی که نشان‌دهنده کمال و کیفیت مشارکتی است که انجام می‌پذیرد. سوم: برد دموکراسی که نشان‌دهنده نسبت حوزه‌هایی است که با مشارکت مردم تصمیم‌گیری می‌شود نسبت به کل حوزه‌های عمومی مثلاً اگر در جامعه‌ای ۲۰٪ از حوزه عمومی با مشارکت بیش از ۸۰٪ مردم تعیین می‌شود چنین جامعه‌ای به لحاظ موازین دمکراتیک ضعیف است. لذا جوامع می‌توانند تمام دمکراتیک یا کمی تا قسمتی دمکراتیک باشند یا اصلاً دمکراتیک نباشند. با ارتقای سنجه‌های دموکراسی، توسعه سیاسی تحقق می‌یابد.

دموکراسی یک روش است. اگر این روش توسط فلسفه سیاسی لیبرالیسم و فلسفه پراگماتیسم به کار گرفته شود، لیبرال دموکراسی به دست خواهد آمد، که از مهمترین شاخص‌های آن اولویت آزادی فردی بر عدالت اجتماعی است. و اگر این روش در خدمت سوسیالیسم قرار گرفت و بر تأمین رفاه اجتماعی، دولت رفاهی، توزیع ثروت توسط دولت، اصلاحات اجتماعی و عدالت توزیعی تأکید شد، حاصل آن دموکراسی اجتماعی و در برخی مراحل سوسیال دموکراسی است. و اگر روش دموکراسی در یک فرهنگ مسیحی به کار گرفته شد و با الهام از اصول مسیحیت به دفاع از دموکراسی اقدام شد دموکراسی مسیحی (منش احزاب دمکرات مسیحی در اروپا) شکل می‌گیرد. اکنون پرسیدنی است که مراد از مردم‌سالاری دینی یا به زبان دقیق‌تر مردم‌سالاری اسلامی یا دموکراسی اسلامی چیست؟

نسبت اسلام و دموکراسی

اما قبل از پاسخ به این پرسش اساسی تذکر برخی نکات مقدماتی لازم است: اولاً: سازگاری دین و دموکراسی از مقدمات و پیش‌فرض‌های مردم‌سالاری دینی است، نه عین آن. توضیح اینکه دینی می‌تواند دم از مردم‌سالاری دینی بزند که حداقل منافاتی با اصول و مبانی مردم‌سالاری نداشته باشد. اما از هر سازگاری دین و دموکراسی، دموکراسی دینی به دست نمی‌آید. مردم‌سالاری دینی ادعایی بیش از سازگاری دین و دموکراسی است، آنچنان‌که خواهد آمد.

ثانیاً: اگر دینداران برای اداره جامعه خود و تدبیر امور عمومیشان روش دموکراسی را به کار گرفتند بی‌آنکه نکته‌ای بر مبانی و ضوابط دموکراسی اضافه کنند یا بر اصول پایه آن بیفزایند یا روش‌های دمکراتیک را مبتنی بر یک فلسفه سیاسی خاص یا یک فلسفه

ویژه بنمایند، مردم‌سالاری دینداران یا دموکراسی متدینان محقق شده که از مقدمات و پیش‌فرض‌های مردم‌سالاری دینی و دموکراسی اسلامی است، نه عین آن. مردم‌سالاری دینی ادعایی بیش از مردم‌سالاری دینداران و دموکراسی متدینان است. دینی‌بودن در این ادعا صفت مردم‌سالاری و دموکراسی است نه صفت به‌کارگیرندگان آن. مردم‌سالاری اسلامی آن نوعی از دموکراسی است که رنگ و بوی اسلامی گرفته و باتوجه به فرهنگ اسلامی، مبانی و ضوابط دموکراسی توسعه و تزییق یافته است، البته واضح است که این نوع مردم‌سالاری توسط مسلمانان توصیه شده و به‌کار گرفته می‌شود.

ثالثاً: دین و اسلامی که در مردم‌سالاری دینی و دموکراسی به‌کار رفته، تلقی خاصی از دین و قرائت ویژه‌ای از اسلام است. نه هر تلقی و قرائتی از اسلام. لذا واضح است که بنابر برخی تلقی‌ها نه تنها مردم‌سالاری دینی و دموکراسی اسلامی ممکن نیست، بلکه حتی مردم‌سالاری مسلمانان و متدینان نیز اجتماع نقیضین است و بالاتر از آن اصولاً اسلام با دموکراسی ناسازگار است. بنابراین لازم است قبل از ایضاح مردم‌سالاری اسلامی، به مختصات اسلام به‌کار رفته در آن بپردازیم.

در مواجهه با مردم‌سالاری به‌عنوان روش زندگی سیاسی انسان مدرن دو رویکرد اسلامی کاملاً متفاوت به چشم می‌خورد. رویکرد اول قائل به ناسازگاری اسلام و دموکراسی است. از این دیدگاه اسلام یعنی خداسالاری و تسلیم تعالیم الهی‌بودن و دموکراسی یعنی هوس‌سالاری و تسلیم هوای نفس اکثریتی که «لا یعقلون» صفت قرآنی آنان است. جامعه دینی باید براساس ضوابط الهی اداره شود، این ضوابط ثابت و معین‌اند و نمی‌توان با رأی مردم کم‌اطلاع از مبانی شرعی آنها را تغییر داد. اسلام علم اداره جامعه از گهواره تا گور است و در اداره جامعه امری را فروگذار نکرده تا بخواهند آن را با شیوه‌های بشری از قبیل دموکراسی جبران نمایند. به بیان دیگر دین کامل ناقص نیست، تا در اداره جامعه دست نیاز به‌سوی دموکراسی دراز کند. اصولاً دموکراسی قبایی است متناسب با قامت فرنگیان، کالایی غربی است و نمی‌توان احکام نورانی دین را با آن اقامه کرد. به بیان دقیق‌تر می‌توان این رویکرد را در نکات ذیل تلخیص کرد:

یک: انسان موجودی غیر قابل اعتماد است. او به‌سادگی تحت القانات شیاطین یا وسوسه‌های نفس قرار می‌گیرد و برای نیل به سعادت و کمال همواره نیازمند سرپرست است. به‌ویژه جوامع انسانی بدون سرپرستی و ولایت الهی منحرف می‌شوند.

دو: اسلام دینی کامل است و تمامی نیازهای انسان را چه در حوزه فردی و شخصی و چه در حوزه اجتماعی از گهواره تا گور در نظر گرفته است و برای حل تمامی مشکلات

مردم‌سالاری دینی □ ۲۶۳

سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی و در نتیجه هدایت جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی آمادگی دارد.

سه: راه‌حل‌های دینی برای تمامی ابعاد مشکلات جوامع بشری که در متن دین مضمّن است توسط عالمان دین یعنی فقهای عظام از کتاب و سنت استنباط می‌شود و در اختیار متدینان قرار می‌گیرد.

چهار: اسلام در هیچ زمانی جامعه را به حال خود رها نکرده، بلکه همواره تکلیف سرپرستی جوامع انسانی را شرعاً مشخص کرده است. در زمان حضور پیامبر(ص) و ائمه(ع) ولایت و زمامداری جامعه به عهده ایشان محول شده و در عصر غیبت امام زمان(عج) از سوی شارع مقدس فقیهان عادل به ولایت و زمامداری جامعه منصوب شده‌اند و مردم شرعاً موظفند از ایشان تبعیت نمایند.

پنج: آحاد مردم شرعاً برابر نیستند. از جمله مسلمان با غیر مسلمان (مسیحی، یهودی، زرتشتی و کافر) مؤمن با غیرمؤمن، مرد با زن، عالم با جاهل (عوام با فقها) مساوی نیستند، برابری مدنی (حقوقی و سیاسی) آحاد جامعه نفی ضروریات فقه است. شش: احکام شرعی اعم از الزامیات و غیر الزامیات را نمی‌توان با رأی اکثریت و رضایت عمومی تعیین کرد. مردم چه بخواهند چه نخواهند — اگر مسلمانند — مکلفند به این احکام گردن نهند. احکام ثابت که صرفاً توسط فقها استنباط می‌شود. احکام متغیر شرعی نیز توسط ولی فقیه به‌عنوان احکام حکومتی صادر می‌شود. مردم در تقنین هیچ نقشی ندارند و رضایت یا عدم رضایت آنها در قوانین جامعه دخالتی ندارد. بنابراین هیچ حوزه‌ای حتی حوزه مباحات فارغ از احکام شرعی (اعم از اولی و ثانوی و حکومتی) باقی نمی‌ماند تا بتوان در آن به رأی مردم مراجعه کرد.

هفت: در حوزه عمومی میزان رأی ولی امر است و مردم متدین موظفند با تبعیت از ایشان رضایت خاطر او را فراهم آورند.

این رویکرد، تلقی رایج بنیادگرایان مسلمان در مصر، الجزایر، افغانستان و ایران است. آنان هر نوع حاکمیت مردمی را غصب حاکمیت خداوند و نقض حاکمیت الهی بر روی زمین قلمداد می‌کنند. از شاخص‌ترین چهره‌های این رویکرد اسلامی سید قطب و شیخ فضل‌الله نوری را می‌توان نام برد. این رویکرد را می‌توان از تریبون‌های رسمی ایران از جمله نماز جمعه تهران شنید.

ویژگی‌های اسلام به‌کار رفته در دموکراسی اسلامی و مردم‌سالاری دینی به قرار زیر است:

اول: انسان از دیدگاه اسلام واجد «کرامت»، حامل «روح الهی» و «عقل» به‌عنوان «رسول باطنی خداوند» و در نتیجه نوع انسان شایسته «مقام خلیفه الهی» یا جانشین خداوند بر روی زمین است. لذا انسان قابل اعتماد است.

دوم: کمال دین به‌معنای کمال در هدایت‌گری است. اموری که فراتر از درک عقل انسانی است یا غالب انسان‌ها در دستیابی به آنها خطا می‌کنند یا وصول به آنها زمان درازی می‌طلبد، از جانب دین در اختیار آدمیان قرار می‌گیرد. اما اموری را که با عقل جمعی آدمیان یا تجربه بشری قابل دسترسی است نباید از دین انتظار داشت. دین حداکثر در این حوزه‌ها احکامی ارشادی ارائه می‌کند و بس. لذا از این دین انتظار نمی‌رود که به امور ریاضی و تجربی بپردازد و مشکلات علمی این رشته‌ها را حل نماید در حوزه علوم انسانی نیز همین شیوه جاری است.

سوم: از متن دین، شریعت و فقه اموری قابل استنباط است که دین در مقام بیان آنها بوده، و ارائه طریق را در آن حوزه وظیفه خود می‌دانسته است. لذا با شیوه اجتهاد و استنباط نمی‌توان از کتاب و سنت امور ریاضی و تجربی یا مسائل علوم انسانی (از قبیل اقتصاد، جامعه‌شناسی و ...) را به‌دست آورد.

چهارم: سیاست یعنی تدبیر حوزه عمومی، کاری عقلایی است و از تجربه بشری و عقل جمعی آدمیان بهره می‌برد. سیاست امری ثابت، تعبدی و تأسیسی نیست. دین در این حوزه اهداف عالی؛ ضوابط کلی، برخی روش‌های مثبت و منفی، و بعضی جزئیات، را از باب نمونه ارائه کرده است. براساس این داده‌ها سیاست دینی یا سیاست اسلامی شکل می‌گیرد. اگرچه اسلام با هر سیاستی سازگار نیست، اما لزوماً شکل واحد و ثابتی از سیاست برای همه زمان‌ها و مکان‌ها به‌دست نمی‌آید. می‌توان سیاست‌های متعددی در زمان واحد را سامان داد که خلاف شرع نباشند و اهداف و ضوابط و روش‌های دینی را نیز رعایت کرده باشند.

پنجم: اسلام الگوی خاص و ثابتی برای مدیریت سیاسی و نظام سیاسی ارائه نکرده است.

ششم: احکام ثابت بخشی از احکام جامعه دینی هستند. بخش دیگر این احکام که از آن به احکام متغیر تعبیر می‌شود توسط عقل جمعی مسلمانان وضع می‌شود. اکثر احکام مورد نیاز حوزه سیاست از این قبیلند. حوزه مباحات یا منطقه الفراغ که حوزه‌ای فراخ و وسیع است دست مسلمانان را برای به‌کارگیری روش‌های روز آمد بشری باز گذاشته است.

هفتم: به‌کارگرفتن عنصر زمان در اجتهاد (و بسنده‌نکردن به اجتهاد مصطلح) نشان می‌دهد که برخی عرفیات عصر نزول به‌عنوان ثوابت شرعی تلقی شده است. این شیوه اجتهاد با پیرایش اسلام از زوائد عرفی بومی، تعمیق معرفت و وجدان دینی و تحول درونی آدمیان را هدف تعالیم دینی می‌داند.

مراد از مردم‌سالاری اسلامی

مردم‌سالاری اسلامی (یا دموکراسی اسلامی) شیوه زندگی سیاسی مسلمانان در جهان مدرن است. دموکراسی دستاورد تجربه بشری در طول قرون و اعصار است. مراد از مردم‌سالاری اسلامی این نیست که این شیوه از کتاب و سنت استنباط شده است، بلکه مراد از آن این است که:

اولاً: این شیوه عقلایی منافاتی با تلقی یاد شده از اسلام ندارد.

ثانیاً مسلمانان زندگی سیاسی خود را با این شیوه سامان می‌بخشند.

ثالثاً اندیشه اسلامی مبانی فلسفی مردم‌سالار اسلامی را تأمین می‌کند.

مردم‌سالاری دینی یا دموکراسی اسلامی یکی از اقسام حکومت دینی است. حکومت اسلامی ممکن است دمکراتیک (مردم‌سالارانه) یا اتوکراتیک (یکه‌سالارانه) یا آریستوکراتیک (اشراف‌سالارانه) اداره شود. اکنون پرسیدنی است دینی‌بودن حکومت چگونه تأمین می‌شود؟

واضح است که پاسخ‌های دو رویکرد پیش گفته به این سؤال متفاوت است، رویکرد اول دو نوع اخیر حکومت دینی (یعنی اتوکراتیک یا آریستوکراتیک) را برمی‌تابد و تحقق حکومت مردم‌سالار دینی با آن تلقی از اسلام ممتنع است. رویکرد دوم برعکس با دو نوع اخیر از حکومت دینی ناسازگار است و تنها با مردم‌سالاری دینی تناسب دارد. دینی‌بودن این حکومت‌ها در واقع به مبنای مشروعیت (legetimacy) آنها بازمی‌گردد. مشروعیت یعنی موجه‌سازی و اعتباربخشی به یک تصمیم، برنامه یا نظام. با چنین توجیهی مردم از حکومت اطاعت می‌کنند و فرمانروایان حق امر و نهی می‌یابند. دو رویکرد پیش گفته از اسلام به دو نوع مشروعیت قائلند.

رویکرد اول: به مشروعیت الهی بلا واسطه قائل است. یعنی خداوند حق حاکمیت و تصرف در حوزه عمومی را بدون وساطت مردم به فقیهان تفویض کرده است. مردم در مشروعیت حکومت دخیل نیستند. و فقیهان از جانب خداوند به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند.

اما رویکرد دوم به مشروعیت الهی مردم یا مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی قائل است، یعنی خداوند تدبیر سیاسی مردم را به خود ایشان تفویض کرده است تا در چهارچوب ضوابط دینی حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش هستند و احدی حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب نماید. مردم خط مشی‌های کلان و کارگزاران را انتخاب می‌نمایند.

اگرچه در هر دو مبنا منشأ مشروعیت خداوند است، اما در مبنای اول مردم هیچ نقشی در مشروعیت ندارند، و در مبنای دوم مردم به نیابت از خداوند دخالت تامه در مشروعیت دارند. دینی‌بودن حکومت بر مبنای مشروعیت مردمی به روش حاکمیت است در این روش اهداف عالی دین دنبال می‌شود، و قوانین جامعه با احکام دینی (برخاسته از اجتهاد بصیر با در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان) ناسازگاری نباید داشته باشد، با این دو ضابطه (پیگیری اهداف دینی و عدم ناسازگاری با احکام شریعت) حکومت دینی محقق می‌شود.

ویژگی‌های مردم‌سالاری اسلامی

اول: مردم‌سالاری اسلامی تنها در جامعه‌ای امکان پیاده‌شدن دارد که اکثر مردم آن جامعه به چنین شیوه‌ای ابراز تمایل کرده باشد. واضح است که چنین ابراز تمایلی غالباً در جوامع اسلامی رخ می‌دهد.

دوم: بر اساس مردم‌سالاری اسلامی تمامی افراد جامعه فارغ از دین، مذهب، جنسیت، رنگ، نژاد و عقیده سیاسی به لحاظ سیاسی و حقوقی برابرند. برابری مدنی هیچ امتیازی را برای مسلمانان یا شیعیان یا فقیهان یا... بر نمی‌تابد. همه شهروندان جامعه به لحاظ حق حکومت‌کردن و دخالت در امور عمومی مساویند و از فرصت‌های مساوی برخوردارند. **سوم:** به اذن الهی تنها منبع مشروعیت قدرت حکومت، اراده مردم است. حکومت‌ها با اراده مردم بر سر کار می‌آیند و با اراده مردم کنار گذاشته می‌شوند.

چهارم: هیچ تصمیمی بدون مشارکت مردم معتبر نیست. مشارکت مردم در تمامی سطوح در تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی‌ها به بالاترین وجه و به عمیق‌ترین طریقه و با وسیع‌ترین برد می‌باید تأمین شود.

پنجم: احکام شرعی برای ورود به حوزه عمومی می‌باید لباس «قانون» به تن کنند، قانون با رضایت و رأی عمومی وضع می‌شود. از بین آراء مختلف شرعی در هر زمینه

مردم‌سالاری دینی □ ۲۶۷

رأیی که از پشتوانه اجتماعی بیشتری برخوردار باشد صورت قانونی پیدا می‌کند. حوزه مباحات و نحوه اجرای احکام الزامی توسط عقل جمعی دینداران تدبیر می‌شود. **ششم:** وجدان دینی جامعه، خواست و اراده عمومی را به رعایت ضوابط اخلاقی و پیگیری اهداف دینی مقید و متعهد می‌کند. این یکی از بزرگترین فرق‌های مردم‌سالاری دینی با دیگر انواع مردم‌سالاری است.

هفتم: در مردم‌سالاری دینی کلیه مصادر امور عمومی به وکالت و نمایندگی از جانب مردم و به انتخاب ایشان انجام وظیفه می‌کنند. محدوده اختیارات همگی کارگزاران خدمات عمومی محدود و مقید به قانون است و هیچکس اختیارات مطلقه ندارد. به لحاظ زمانی کلیه مسئولان حکومت موقتند و در مدت زمان مشخص مسئولیت را به منتخب بعدی واگذار می‌کنند، لذا هیچکس مادام‌العمر یا مادام‌الشرائط عهده دار سمتی نیست. **هشتم:** مهمترین شرط عهده‌داری مقامات عمومی کاردانی و وثاقت (درستکاری) است، به نحوی که افراد واجد شرائط بتوانند اعتماد عمومی را در یک انتخابات آزاد و عادلانه جلب نمایند.

نهم: در مردم‌سالاری دینی بین حقوق مردم و تکالیف الهی جمع می‌شود. اگر زمانی رأی اکثریت جامعه به زیر پانهادن ضوابط دینی تعلق گرفت، یعنی عرف عالمان دینی زمانه درمقابل رأی اکثریت مردم قرار گرفت، در واقع مردم به حذف مردم‌سالاری دینی رأی داده‌اند، چنین جامعه‌ای دمکراتیک می‌ماند، اما دینی نخواهد بود. در چنین شرایطی (رویاری رأی عمومی با تعالیم دینی) دو راه در پیش رو است: یکی تمسک به اجبار و خشونت و سرکوب مردم و سیطره اجباری تعالیم دینی، و دیگری تن‌دادن به رأی عمومی درعین اذعان به نادرست‌بودن آن و پرداختن به فعالیت فرهنگی برای اصلاح ساختار اندیشه و وجدان عمومی و نقد عملکرد گذشته و بازسازی اعتماد عمومی نسبت به تعالیم دینی. راه اول نه صحیح است نه مفید. زیرا دین و امور مرتبط با آن جز از طریق وجدان آزاد امکان استمرار ندارد. راه دوم طریق مورد نظر مردم‌سالاری دینی است. لذا مردم‌سالاری دینی با آراء عمومی اتخاذ می‌شود و تا زمانی که اکثریت مردم بخواهند جامعه با این روش اداره می‌شود و آنگاه که این روش مورد ادبار اکثریت واقع شود، دیگر مشروعیت اداره جامعه را نخواهد داشت.

دهم: رأی عمومی یا آراء اکثریت ملاک عمل در حوزه عمومی است، نه ملاک صحت نظری. برای بقای مردم‌سالاری دینی همواره دو مؤلفه لازم است:

اول اعتبار دینی بودن یا حداقل عدم تنافی با تعالیم دینی.
 دوم: برخورداری از اعتماد، رضایت و رأی عمومی یا اکثریت مردم.
 نفی هریک از این دو مؤلفه به انتفاء مردم‌سالاری دینی می‌انجامد. با نفی مؤلفه اول و بقای مؤلفه دوم حکومت مردم‌سالار است اما دینی نیست. با نفی مؤلفه دوم و بقای مؤلفه اول حکومت دینی است اما مردم‌سالار نیست. با زور و خشونت ظواهر، شعائر و مناسک دینی ممکن است تحقق یابد اما وجدان و باطن و ایمان دینی قطعاً با اکراه و زور محقق نمی‌شود. لذا بدون پشتوانه مردمی نمی‌توان زمام دینی جامعه را به دست گرفت. سیره اولیاء دین از قبیل پیامبر(ص)، امام علی(ع) و... نیز جزء این نیست، یعنی تنها پس از احراز رضایت عمومی زمامداری را پذیرا شده‌اند.

یازدهم: احراز مؤلفه اول یعنی اعتبار دینی بودن یا حداقل عدم تنافی با تعالیم دینی به‌عهدده عالمان دینی منتخب مردم است. یعنی:

اولاً عالمان دین منحصر در فقها نمی‌شوند، اگرچه شامل فقیهان نیز هستند. اما دیگر عالمان دین همانند متکلمان، عالمان اخلاق، و دیگر متخصصان مرتبط این مهم را به‌عهدده می‌گیرند.

ثانیاً این عالمان دین از جانب نمایندگان مردم یا مستقیماً توسط خود مردم انتخاب می‌شوند.

ثالثاً عالمان دین منحصر در رجال نیست و مردان و زنان به شرط واجدیت شرائط و انتخاب از سوی مردم انجام این وظیفه را به‌عهدده خواهند داشت.

دوازدهم: نظام مردم‌سالاری دینی نظامی مقید به قانون است. در این نظام هیچ مقامی فراتر از قانون اساسی وجود ندارد. و مشروعیت این قانون نیز در نهایت مبتنی بر آراء عمومی است.

- تهران، ۱۳ مرداد ۱۳۸۰؛ تحریر دو متن درسی (کارگاه آموزشی جبهه مشارکت ایران اسلامی، تهران ۱۳ بهمن ۱۳۷۹، و انجمن اسلامی معلمان ایران، تهران ۳۰ تیر ۱۳۸۰)؛ هفته‌نامه طبرستان سبز، شماره ۱۵، تهران ۸۰/۶/۳۱، ص ۵ و ۷.

شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی*

زندگی و تألیفات شمس‌الدین

لطفاً مختصری از زندگی مرحوم شیخ محمدمهدی شمس‌الدین و مراحل تحصیلات ایشان در علوم اسلامی را بیان فرمایید.

مرحوم شیخ محمدمهدی شمس‌الدین از علمای بزرگ معاصر لبنان محسوب می‌شود. فی‌الواقع ایشان یکی از دو فقیه بزرگ شیعه معاصر لبنان به حساب می‌آید. متولد سال ۱۳۵۴ قمری و متوفی ۱۴۲۱ قمری است. متولد نجف اشرف است زمانی به دنیا می‌آید که پدرش برای تحصیل از لبنان به نجف مهاجرت کرده بود. اسم پدرش مرحوم شیخ عبدالکریم شمس‌الدین است. عنوان فامیل این خانواده که شمس‌الدین است برگرفته از یکی از اجداد بزرگ این خانواده به نام شهید اول شمس‌الدین محمد بن مکی (متوفی ۷۸۶) از بزرگترین علمای جبل‌عامل و یکی از فقهای بزرگ شیعه و اسلام است و چون مرحوم محمدمهدی از نوادگان ایشان به حساب می‌آیند، اسم شمس‌الدین را به اعتبار مرحوم شهید اول دارد.

دوازده ساله که بود پدرش تصمیم می‌گیرد به لبنان برگردد و محمدمهدی را در نجف می‌گذارد که تحصیلاتش را ادامه دهد. دوران تحصیل جناب شمس‌الدین در نجف همراه با فقر و فلاکت بسیار زیاد بوده طوری که حتی گاهی در گرسنگی کامل شبانه‌روز را به سر می‌برده و شمس‌الدین از دوران تحصیل خود به دوران فقر و عذاب یاد می‌کند. ولی مقاومت می‌کند و تحصیلاتش را تا مراتب عالییه ادامه می‌دهد. بزرگترین اساتیدی که ایشان علوم اسلامی را نزدشان فراگرفته‌اند دوفرنند. یکی مرحوم آیت‌الله سیدمحسن طباطبایی حکیم صاحب مستمسک العروه‌الوثقی و دیگری مرحوم آیت‌الله سید ابوالقاسم خوئی هستند. ایشان نزد مرحوم حکیم خارج فقه را می‌گذراند و نزد مرحوم خوئی، خارج فقه و اصول را طی می‌کند.

ایشان در زمان تحصیلات عالییه خود در مبارزات اسلامی به رهبری مرحوم آیت‌الله حکیم در عراق شرکت داشته و زمانی که مرحوم حکیم به دلایلی به بغداد برده می‌شود شرطه بغداد از

ورود شمس‌الدین به پایتخت جلوگیری می‌کند، یعنی حتی در آن زمان برای خودش شخصیتی بوده است. بیانیه‌های متعدد سیاسی از ایشان صادر شده، یعنی در فضای سیاسی آن زمان فعال بوده، مؤسسات دینی مختلفی را در همان عراق، قبل از مهاجرت به لبنان تأسیس کرده و وکیل مرحوم آیت‌الله حکیم در عراق بوده و بعد که به لبنان می‌آید چون مرحوم آیت‌الله حکیم به رحمت خدا رفته بودند ایشان نماینده آیت‌الله خوئی در بیروت محسوب می‌شدند و از ایشان اجازه داشتند.

از جمله آرای جدید مرحوم شمس‌الدین در عراق به دو نکته می‌توان اشاره کرد: ایشان در زمینه قه‌زدن در دهم محرم (عاشورا) که در کربلا و نجف و دیگر شهرهای شیعی به شدت رواج داشته تحولی را ایجاد می‌کند که مقبول هم می‌افتد. از عزاداران حسینی درخواست می‌کند که برای ابراز ارادت به ساحت سیدالشهداء(ع) ما می‌توانیم به روش‌های دیگری هم عمل کنیم. آنجا «بانک خون» تأسیس می‌کند به نام امام حسین علیه‌السلام و درخواست می‌کند در روز عاشورا همه عزاداران بیایند و برای بیماران و کسانی که نیاز به خون دارند خون اهدا کنند و ثوابش هم قطعاً به آنها خواهد رسید و این امر از آن زمان رایج می‌شود و از باقیات صالحات ایشان تبدیل قه‌زنی به بانک خون امام حسین(ع) است.

مورد دیگر اینکه از همان آغاز تحصیل و تدریس، احساس می‌کند که علوم دینی به زبان دشواری نوشته شده و آنها را باید به زبان روز تبدیل کرد. لذا کوشش می‌کرده که معارف اسلامی به زبان امروزی ارائه شود. این گرایش ایشان باعث می‌شود که با یک یا چند نفر از علمای نواندیش نجف همراه شوند و یک مؤسسه‌ای را در حوزه نجف تأسیس می‌کنند که ریاست آن با مرحوم آیت‌الله شیخ محمدرضا مظفر بوده، نخستین کار مرحوم مظفر یکی «عقایدالامامیه» که مختصر است. دومی «المنطق» که در کشور ما به منطبق مظفر مشهور است. و دیگری که «اصول‌الفقه» نام دارد که به اصول مظفر مشهور است. و الآن هر سه کتاب، کتاب درسی حوزه‌های علمیه شیعه در جهان محسوب می‌شود و حتی در حوزه علمیه قم هم این سه کتاب، کتاب درسی است که کار همین جمعیت منته‌النشر است.

بعداً این جمعیت یک دانشکده در نجف تأسیس می‌کند به نام «کلیه‌الفقه» که ظاهراً هنوز ما در ایران معادلش را نداریم. اینکه حوزه به صورت کاملاً رسمی شکل دانشگاهی بگیرد ولی با همان عمق حوزوی. که این کتاب‌ها کتاب درسی آن دانشکده فقه است و یکی دیگر از علمایی که با مرحوم مظفر همکاری می‌کنند آیت‌الله سید محمدتقی حکیم است که ایشان هم «اصول‌الفقه‌المقارن» را نوشته که کتاب ارزنده‌ای در رشته اصول فقه تطبیقی است. مرحوم محمدمهدی شمس‌الدین هم از استادان این دانشکده محسوب می‌شده و در آنجا تدریس می‌کرده، دوره ده‌جلدی «شرح‌اللمعه‌الدمشقیه» با ویرایش مظفر متعلق به همین دانشکده است. ظاهراً بعد از آنها هم کمتر کاری در این زمینه‌ها، یعنی تدوین کتاب تازه برداشته شد. گرچه در حوزه قم هم کارهای جدیدی صورت گرفت. از جمله «الرسائل‌الجديده»، «المعالج‌الجديده» نوشته

شد. اما هیچ‌کدام آن طراوت و عمق کتاب‌های مرحوم مظفر و کارهای یاران ایشان را نداشت. جمعیت «منتدی‌النشر» ۱۳۵۳ قمری و «کلیه‌الفقه» سال ۱۳۷۶ تأسیس شده‌اند.

کار دیگری که این جمعیت کرد ایجاد تحول در عزاداری حسینی بود. احساس می‌کردند منابع حسینی که این همه مورد اقبال مردم هست، محتوای لازم را ندارد و لازم است تا وعظی برای این مقصد خاص تربیت شوند. لذا در کنار «کلیه‌الفقه» تربیت وعاظ را نیز شروع کردند و مرحوم شمس‌الدین در این مسأله هم کمک فراوانی کرد و شراکت داشت و وعاظ فراوانی برای جهان عرب تربیت شدند که آثار شمس‌الدین نشان می‌دهد که در این زمینه ذهنش به‌شدت مشغول بوده است.

در زمانی که وی در نجف بوده با دو نفر به‌شدت حشر و نشر داشته: یکی مرحوم آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر و دیگری امام موسی صدر است که هنوز معلوم نیست ایشان شهید شده‌اند یا در قید حیات هستند. در مجموع این سه نفر بسیار به هم نزدیکند و در مسائل مختلف همفکرند و بحث‌هایی باهم دارند. از این سه نفر، امام موسی صدر و محمد مهدی شمس‌الدین، نسبت به لبنان حساسیت بیشتری دارند. امام موسی صدر در سال ۱۹۶۰ به لبنان مراجعت می‌کند و ۹ سال بعد شمس‌الدین به لبنان برمی‌گردد، یعنی تا سال ۱۹۶۹ در نجف بوده است. علت هم این است که شمس‌الدین در آن زمان وکالت مرحوم آیت‌الله حکیم را در شهر ایوانیه عراق به‌عهده داشته و لذا مشاغل او اجازه نمی‌داد که برگردد. ولی به‌وسیله نامه‌نگاری با امام موسی صدر در جزئیات مسائل لبنان قرارداد داشته. بالاخره در سال ۶۹ میلادی به بیروت برمی‌گردد. سال ۱۹۶۹ مصادف است با تأسیس مجلس اعلای شیعیان لبنان که به همت والای امام موسی صدر صورت می‌گیرد. خدمات امام موسی صدر به مسلمانان و شیعیان لبنان فراموش‌نشده است. علیرغم کثرت جمعیت شیعیان به‌دلیل نداشتن یک تشکیلات منسجم، حقوق آنها بسیار ضایع می‌شد و لذا اولین اقدام امام موسی صدر در این زمینه بوده است.

در دوره اول انتخابات مجلس شیعیان لبنان، شمس‌الدین شرکت نمی‌کند به‌دلیل اینکه ظاهراً چون پدرش به وی توصیه می‌کند که بیشتر به کارهای فرهنگی و دینی بپردازد بالاخره در دوره دوم که سال ۱۹۷۵ است به توصیه شدید امام موسی صدر و دیگران قبول می‌کند و وکالت مجلس را می‌پذیرد و وارد مجلس اعلای شیعیان لبنان می‌شود. سه سال بعد، امام موسی صدر در سال ۱۹۷۸ (۱۳۵۶ هجری شمسی) در سفری به لیبی ناپدید می‌شود.

از آن زمان، قیادت و ریاست شیعیان لبنان به بیانی به شمس‌الدین منتقل می‌شود یا بخشی از این قیادت را شمس‌الدین متکفل می‌شود. چون می‌دانیم که بخشی از فعالیت‌های شیعیان لبنان هم خارج از این مجلس دنبال می‌شد.

لطفاً تألیفات ایشان را هم معرفی کنید؟

شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی □ ۲۷۳

البته شمس‌الدین در زمانی که به لبنان می‌رود، مؤسسات فرهنگی و دینی و خیریه تأسیس می‌کند هم از قبیل مدارس ابتدایی، دبیرستان، هنرستان فنی و مراکز اجتماعی فرهنگی دیگر و مجموعاً مصدر امور خیر فراوانی بوده است. اما تألیفات ایشان نزدیک به ۲۵ کتاب از وی منتشر شده، یکبار که به قم آمده بود در یک مصاحبه ابراز کرد که بخشی از مخطوطاتش که تقریرات دوره تحصیلش در نجف هم جزء آن بوده، در بمباران اسرائیل از بین رفت و نسخه اصلی هم بوده، و خیلی تأسف می‌خورد که بخشی از آثارش که برایش ارزش فراوانی هم قائل بود را از دست داد، اما بخشی باقی‌مانده، که به مهمترین آن اشاره می‌کنم. مهمترین کتاب مرحوم شمس‌الدین کتاب «نظام حکومت و اداره در اسلام» است. چاپ اول این کتاب در سال ۱۹۵۴ میلادی منتشر شد. خود مرحوم شمس‌الدین در مقدمه کتاب اظهار کرده که این درمیان کتاب‌های عربی شیعی، اولین کتابی است که بحث حکومت اسلامی را مطرح کرد. البته این کتاب در چاپ دوم و سوم آن اضافات جدی شده و آرای جدید شمس‌الدین در چاپ سوم کتاب (۱۹۹۱م) اضافه شده است. دومین کتاب ایشان که در زمینه فلسفه سیاسی قابل ذکر است کتابی است به نام «فی‌الاجتماع‌السیاسی الاسلامی» که این کتاب در سال ۱۹۹۲ چاپ شده و صیغه فقهی تاریخی دارد. من در مورد این دو کتاب با تفصیل بیشتری صحبت خواهم کرد.

این دو کتاب، شناسنامه شمس‌الدین در حوزه فقه سیاسی است. البته کتاب‌های دیگری هم دارد مثلاً درباره امام حسین(ع) چندین کتاب دارد که مهمترین آن «ثوره‌الحسین» انقلاب امام حسین(ع) نام دارد. این کتاب یکی از بهترین کتاب‌هایی است که در زمینه نهضت امام حسین نوشته شده است. دید تازه‌ای در مورد سیدالشهداء مطرح می‌کند. بحث عدالت را در قیام حسینی شاید برای اولین بار است که به این وضوح در آثار متفکرین مسلمان معاصر مطرح شده است. یعنی غالباً کتاب‌هایی که تا آن زمان نوشته شده بود با صیغه و دید سنتی به این قیام نگاه می‌کردند. اما این کتاب حاوی نخستین برداشت‌های تازه از قیام حسینی است. این کتاب با عنوان «ارزیابی انقلاب امام حسین(ع) از دیدگاه جدید» و «پژوهشی پیرامون زندگی امام حسین(ع)» دوبار به فارسی ترجمه شده است البته این تنها کتاب وی در زمینه امام حسین(ع) نیست. چهار یا پنج کتاب دیگر در این زمینه نوشته است. از قبیل یاران امام حسین(ع) و موارد دیگر که البته بقیه به این اهمیت نیستند.

در زمینه فقه کتابی از ایشان چاپ شده به نام «الاحتکار فی‌الشریعه‌الاسلامیه» یعنی احتکار در فقه اسلامی که سال ۱۹۹۰ منتشر شد. کتاب چهارجلدی دیگری هست به نام «مسائل‌الحرجه فی‌فقه‌المرأه»، این کتاب در زمینه مسائل مبتلا به شرعی زنان است. جلد اول آن «ستر و نظر» در مورد حجاب و بحث نظر زن و مرد به یکدیگر است. جلد دوم کتاب «اهلیه‌المرأه لتولی‌السلطه» است و بحث آن مشارکت سیاسی زن در جامعه است. پرسش اصلی

کتاب این است که آیا زنان می‌توانند به‌لحاظ دینی و فقهی رئیس حکومت باشند و جلد سوم این کتاب «بحث حقوق زوجیه» و جلد چهارم «حقوق مالی زنان» است.

ایشان چندین بار هم به ایران سفر کرده، در کنفرانس‌های مختلف در ایران شرکت کرده و سخنرانی کرده که حاصل یکی از سخنرانی‌ها «حرکت تاریخ از دیدگاه امام علی(ع)» است. در سمینار امام رضا شرکت کرده، دوبار در سمینار «اندیشه اسلامی و حکومت» حضور یافت و دیدگاه خود در زمینه حکومت اسلامی را در آنجا بیان کرد.

در زمینه مسائل داخلی لبنان که مرتبط با دید سیاسی شمس‌الدین است اشاره‌ای گذرا می‌کنم. می‌دانیم که قانونی استعماری را سال‌ها پیش به مردم لبنان تحمیل کردند چون لبنان حداقل از سه فرقه مذهبی، شیعیان، اهل سنت و مسیحیان تشکیل شده است. اینها مقرر داشتند که رئیس‌جمهور همواره باید مسیحی مارونی باشد. نخست‌وزیر مسلمان سنی باشد و رئیس مجلس مسلمان شیعه باشد. کوشش اصلی مرحوم شمس‌الدین این است که بگوید این نوعی طایفه‌گری است که به سیاست تحمیل شده. ما باید جامعه را براساس مردم‌سالاری اداره کنیم. ببینیم که در جامعه چه کسی اکثریت دارد، هرکس اکثریت داشت، مناصب اصلی جامعه را عهده‌دار شود و در این زمینه کتاب نوشته و گفته به هیچ‌وجه لزومی ندارد که رئیس‌جمهور مسیحی باشد.

ایشان تصریح می‌کنند در جامعه‌ای که سه مذهب مختلف وجود دارد و هر سه هم پیروانی برای خودش دارد نه حکومت مسیحی ممکن است و نه حکومت اسلامی. البته رئیس‌جمهور باید مسلمان باشد چون اکثریت با مسلمان‌هاست و این سخنی است که اگر به رأی مردم گذاشته شود پذیرفته می‌شد. اما مسلمانان لبنان علی‌رغم اینکه اکثریت قاطع جمعیت لبنان را تشکیل می‌دهند هنوز از این حق محروم هستند و آن هم به دلیل تفرقه و عدم هماهنگی‌شان با همدیگر بوده است. مرحوم شمس‌الدین می‌گوید در وضعیت فعلی لبنان، ما دولت دینی نمی‌خواهیم و این را به‌عنوان یک نظریه در طول دولت اسلامی تصویر می‌کند و تصریح می‌کند دولت اسلامی در جامعه‌ای ممکن است که اکثریت آن خواهان حکومت اسلامی باشند و الان در لبنان، چنین چیزی میسر نیست پس دولتی می‌خواهیم که همه ادیان مختلف بتوانند به وظایف دینی خود در چارچوب قانون عمل کنند. این اجمالی از زندگی و فعالیت‌های سیاسی ایشان در لبنان است.

اندیشه سیاسی شمس‌الدین

اگر موافق باشید بیشتر به مباحث تئوریک ایشان در زمینه حکومت بپردازیم. درباره محتوای کتاب‌هایشان توضیح بفرمایید و اینکه آیا از مجموعه آثار ایشان مدلی برای حکومت استخراج می‌شود؟

شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی □ ۲۷۵

ابتدای نکته‌ای را باید تذکر داد. لبنان چهارراه خاورمیانه است، بیروت عروس خاورمیانه محسوب می‌شده و آن آزادی فرهنگی که از سابق در بیروت و لبنان بوده در علمای لبنانی نیز بی‌تأثیر نبوده است لذا با اینکه علمای لبنانی نوعاً درس‌خوانده حوزه نجف هستند ولی یک تفاوت جدی با دیگر درس‌آموختگان حوزه نجف اشرف دارند.

اگر در فقهای معاصر شیعه نظر کنیم فقهای معاصر لبنانی به لحاظ علمی در سطح مرجعیت نیستند ولی به‌عنوان علمای بزرگ بلاد محسوب می‌شوند و تفاوتی که با دیگر علما، فرضاً با علمای قم و علمای نجف دارند در مسائل تازه‌ای است که اینها با آن مواجه بوده‌اند و به‌ظاهر علمای قم و نجف کمتر با این مسائل مواجه بوده‌اند و نکته دیگر هم حریت فکری و آزادی اندیشه‌ای است که در سطح لبنان بوده، مؤثر افتاده، آنها قرائت و برداشت وسیع‌تری را از دین ارائه کرده‌اند. نمونه بارز آن همین محمدمهدی شمس‌الدین است که حداقل در دو حوزه کارکردش قابل ذکر است، یکی در حوزه سیاسی دیگری در حوزه فقه زنان.

زمانی لبنان و سوریه به‌خصوص حوزه جبل عامل، حوزه بعلبک، حوزه حلب و حوزه حله، حوزه‌های اصلی جهان اسلام بودند. در زمان صفویه علمای جبل عامل هستند که به ایران می‌آیند و تشیع را به شکل بنیادی وارد ایران می‌کنند.

اما در زمان ما دو حوزه اصلی شیعه، نجف و قم محسوب می‌شود و الان حوزه‌هایی مثل جبل عامل در درجه اول اهمیت نیستند. اما بالاخره تشیع در لبنان امروز قابل توجه است و می‌توان گفت بعد از ایران و عراق یکی از پایگاه‌های بزرگ تشیع، لبنان و خصوصاً جنوب لبنان محسوب می‌شود و هیچ اندیشه شیعی بدون توجه به آثار علمای لبنان نمی‌تواند پیش برود. شمس‌الدین عالمی است که فارغ از منصبی که داشته (رئیس مجلس اعلای شیعیان لبنان) یک متفکر محسوب می‌شود. آرای سیاسی‌اش را در سه کتاب می‌توان جستجو کرد. هرچند به‌نظر می‌رسد که این مجموعه هنوز ناتمام است. اسم این کتاب‌ها «فی‌الاجتماع‌السیاسی‌الاسلام»، «نظام‌الحکم‌والاداره فی‌الاسلام» و «اهلیه‌المرأه‌لتولی‌السلطه» است. این سه کتاب تئوری سیاسی ایشان را نشان می‌دهد.

به‌عنوان مقدمه نکته‌ای را اشاره می‌کنم. جناب شمس‌الدین قائل است به اینکه دین و سیاست حوزه مشترک دارند یعنی ایشان معتقد به جدایی دین از سیاست نیست. در مقدمه کتاب «نظام‌الحکم‌والاداره فی‌الاسلام» متذکر می‌شود که به دیدگاه علی عبدالرزاق مصری که قائل به تفکیک دین از سیاست شده، قائل نیست. ایشان در آثار خودش از نوعی سیاست دینی دفاع می‌کند و شاید بتوان گفت که شمس‌الدین معتقد به یک نوع برداشت از حکومت دینی و اسلامی است البته برداشت او از حکومت دینی با برداشت رسمی در ایران متفاوت است.

ایشان در دو کتاب اول خودش سعی کرده تا نشان دهد که دین اسلام نمی‌تواند بدون نظر به حوزه سیاست پیش رود و دین اسلام، آرای سیاسی دارد و اجرای سیاست را در عصر غیبت به‌عهده مردم گذاشته و این از امتیازات فکر ایشان است.

اما به نظر شمس‌الدین، حکومت اسلامی در زمان پیامبر مورد اتفاق همه مسلمانان است و حکومت اسلامی زمان ائمه اطهار نیز مورد اتفاق علمای شیعه هست و اگرچه در کتاب‌هایش، هم به حکومت اسلامی در زمان پیامبر و هم در عصر و زمان ائمه پرداخته، اما می‌گوید آنچه که الآن مسأله است این است که حکومت اسلامی در زمان غیبت کبری از سال ۳۲۹ قمری بعد از ائمه مسائل تاریخی است که سایه‌اش بر سؤال ما هم افکنده شده است. اما در زمان غیبت چه خواهد شد؟ آیا دین الگوی خاصی برای حکومت در زمان غیبت به ودیعه نهاده است یا خیر؟

آن نکته تازه‌ای که شمس‌الدین به آن اشاره می‌کند این است که اسلام چه در قرآن چه در سنت نبوی و اهل بیت (ع) متضمن قسم خاصی از مسائل که بتوان آن را حکومت اسلامی نهاد نیست یعنی در متون دینی یک طرح مشخص برای اداره جامعه در زمان غیبت ارائه نشده و موضعی که غالب فقهای مسلمان اتخاذ کرده‌اند یک موضع دفاعی است که ادعا می‌کنند که آنچه را خودشان برداشت کرده‌اند، تشریح الهی پنداشته‌اند و استنادشان به ادله‌ای است که از این ادله به‌صورت دیگری نیز می‌توان برداشت کرد. لذا عموماً برداشت آنها تنها برداشت محسوب نمی‌شود. مرحوم شمس‌الدین این نکته را در دو کتابش به صراحت مطرح می‌کند که مسائلی که مربوط به اجتماعات و سیاست اسلامی است از مسائل تبعیدی محض بسیار دور است. این مسائل، مسائل عقلایی است نه مسائل تبعیدی. لذا وقتی که مسائل به‌صورت عقلای محسوب شد لزوم استفاده از تجربه بشری در این امور به‌شدت مطرح می‌شود، شمس‌الدین معتقد است که قضیه حکومت به‌عنوان یک قسم از اقسام فقه اسلامی یا یک فصل از فصول شریعت الهی یا یک باب از ابواب شریعت اسلامی به‌دست نمی‌آید. یا اینکه این علامتی است که جهت و سمت و سویش را از مجموعه متون دینی می‌توان به‌دست آورد. پرتویی از خورشید تعالیم دین محسوب می‌شود ولی نباید به‌عنوان یک مسأله خاص از کتاب و سنت دنبال آن گشت.

آیا در اسلام چیزی غیر از حکومت داریم که چنین دیدگاهی داشته باشد؟

مطلق اجتماعیات مثل اقتصاد و سیاست را ایشان در موردش چنین اظهار نظر می‌کند. لذا می‌گوید در این مسأله هم ثابت‌هایی به‌چشم می‌خورد و هم متغیرهایی. ولیکن باید در نظر داشت که یک الگوی خاصی در زمان غیبت برای حکومت به شکل مشخصی ارائه نشده و این به آن معنا نیست که از متون دینی نتوان برداشت سیاسی داشت. ایشان سعی می‌کنند از لابه‌لای آیات قرآن و روایات اولیاء دین، آن الگو و برداشت خودش را استخراج کند ولی حداقل این

انصاف علمی را دارد که بگوید این برداشت من است و برداشت مقابلش را نیز با امانتداری تمام توصیف و به آن اشاره می‌کند.

شمس‌الدین می‌گوید ما برخلاف گذشتگان خودمان فقط به آیات‌الاحکامی که فقها به آن اشاره کرده‌اند، نباید اکتفا کنیم. یعنی مجموعه کتاب خدا برای ما راهنماست. ایشان از قصص قرآنی در این زمینه بسیار استفاده می‌کند. یعنی در مباحث سیاسی، ظرافتی از قرآن را مورد توجه قرار می‌دهد. مثلاً از قصه فرعون و موسی یا از قصه ملکه سبا یا سلیمان موارد دیگری را استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که قواعد کلی در زمینه سیاسی قرآن کم نیست. ما نباید فقط به همان ۵۰۰ آیه که به‌عنوان آیات‌الاحکام مشهور شده است اکتفا کنیم.

ضمناً باید به «عرف» که یکی از ممیزات فکر ایشان هست، توجه گردد. می‌گوید ما دوگونه عرف داریم، یکی عرف زمان تشریح داریم که در فهم احکام بسیار مهم است یعنی زمان ظهور را باید در نظر گرفت. نکته دوم، عرف امروز هست که می‌باید در تفسیر احکام به آن توجه کرد و این هر دو را در کتاب‌های خودش ذکر کرده.

اما در زمینه نظر سیاسی‌اش در زمان غیبت. این نظر را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد یکی نظر سلبی است و دیگری نظر ایجابی است. مراد از نظر سلبی، آن چیزی است که خود ایشان قبول ندارد. اما با امانتداری آن را نقل می‌کند و لوازمش را نشان می‌دهد. مرحوم شمس‌الدین می‌گوید در زمان غیبت دو نظریه کلی در بین فقهای شیعه برای اداره جامعه به چشم می‌خورد که باتوجه به مقدمه‌ای که عرض کردم، معلوم می‌شود که این دو برداشت از متون دینی است. برداشت اولیه «نظریه ولایت عامه فقیه» است. مراد از عامه هم یعنی اختصاص به امور حسبیه ندارد. فقها در زمان غیبت از جانب امام(ع)، منصوب به ولایت بر مردم هستند و بنابراین نظریه، کمترین سهم در مشروعیت حکومت به مردم داده شده است. این نظر اول هست که به دو نحو تقریر می‌کند یکی بر مبنای ادله لفظی و دیگری بر مبنای دلیل عقلی. که با هر دو تقریر هم ایشان لوازم خاصش را نشان می‌دهد. مرحوم شمس‌الدین به این نظر قائل نیست و علی‌رغم اینکه قائل به این نظر نیست لوازم آن را با امانتداری ارائه می‌کند و کوشش می‌کند که تشریح مطابق نظر قائلین آن باشد.

نظر دومی که ایشان ارائه می‌کند و ظاهراً نظر اصلی خودش هست «ولایه‌الامه علی نفسها» نام دارد یعنی حاکمیت مردم بر خودشان و به تعبیر امروزی «مردم‌سالاری دینی». این ولایت خاص به معنای مصطلح فقهی نیست بلکه یعنی تسلط مردم بر خودشان. یعنی مردم‌سالاری. یعنی حکومت امت بر خودشان در چارچوب ضوابط دینی. این نکته را باید توجه کنیم که این در چارچوب ضوابط دینی را شمس‌الدین همه جا به آن تأکید می‌کند. به نظر شمس‌الدین از دیدگاه دینی در هر صورت حاکمیت نهایی از آن خداوند است و هر مسلمانی می‌باید وجه دخالت خودش را در حوزه عمومی بتواند از جانب خداوند اخذ کند.

می‌گوید این دو نظری که ذکر کردیم در این مطلب مشترکند که هر دو نقطه‌نهایی مشروعیت را خداوند می‌دانند اما گروه اول معتقد است که حاکمیت از خدا به پیامبر و ائمه و از آنها به فقها منتقل شده است و مردم خلیفه خدا هستند روی زمین در چارچوب ضوابط دینی.

آیا به نظر وی لزوماً این دو قرائت در عرض یکدیگر قرار دارند؟

بله، تصریح می‌کند که اگر ما قائل به مردم‌سالاری دینی شویم برای فقها کمترین نقش سیاسی را قائل شده‌ایم و اگر قائل به ولایت فقها شویم در این صورت برای مردم هیچ نقشی در مشروعیت سیاسی قائل نشده‌ایم.

البته در بعضی احتمالات ایشان وقتی می‌خواهد بحث ولایت فقیه را توضیح دهد یکجا هم بحث انتخاب فقیه را از جانب مردم مطرح می‌کند، که به اصطلاح می‌توان گفت که این هر دو را با هم جمع کرده است اما اینکه خودش قائل هست با توضیحاتی که خواهیم داد مشخص می‌شود که قائل به نظر دوم هست. یعنی قائل به ولایت مردم بر خودشان است. او معتقد است که ادله اقامه شده بر ولایت عامه فقیه تام نیست. اینکه می‌گوییم ولایت عامه فقیه به‌خاطر اینکه ولایت فقیه در امور حسبه (در معنای مضیق آن) مورد پذیرش اکثر فقهاست، اما آنچه که در مسائل سیاسی مورد نظر است حوزه عمومی است یعنی همان چیزی که امروزه سیاستمداران در آن دخالت می‌کنند. مثل بحث نظم عمومی، بهداشت عمومی، آموزش عمومی، سیاست خارجی، امنیت و از این قبیل، در این حوزه آیا فقها اجازه تصرف در جان و مال مردم را دارند یا خیر؟ اگر ادله تمام باشد، می‌گوییم باید به آن ادله گردن نهاد و اگر ادله تمام نباشد نوبت به ولایت امت بر خودشان می‌رسد (یعنی مردم‌سالاری دینی).

ایشان همساز با استادانش آیت‌الله حکیم و آیت‌الله خوئی معتقد بودند فقها در امور عمومی بر مردم ولایت ندارند، منتها از زبان قائلان به ولایت فقیه به چند مسأله می‌پردازد. از جمله مسائلی که هنوز کمتر در کتب دیگران مطرح شده است و این مسأله را حدود ده سال پیش نوشته و هنوز در جامعه ما تازگی دارد، وی این پرسش را مطرح می‌کند که اگر کسی قائل به ولایت فقیه بود آیا این فقیه، ولایت بر همه مسلمانان و همه کشورهای اسلامی را دارد؟ به عبارت دیگر، اگر در جامعه‌ای قائل به ولایت فقیه شدند، آیا این فقیه مثلاً ایرانی ولی امر مسلمین جهان محسوب می‌شود و مسلمانان یا شیعیان مناطق دیگر هم موظفند از او تبعیت کنند؟ آیا او حق امر بر آنها خواهد داشت یا خیر؟ و به این نتیجه می‌رسد که امر چنین فقیه‌ی صرفاً برای مردمی مطاع است که به او اقبال کرده باشند، نه اینکه همه مسلمانان یا شیعیان مکلف به اطاعت از اوامر او باشند.

نکته دیگری که ایشان بر همین مبنا بحث کرده، مبنای تفکیک قواست و این سؤال را مطرح کرده که آیا براساس ولایت فقیه ما باید قائل به تمرکز قوا باشیم یا تفکیک قوا. می‌گوید

ادله ولایت فقیه صرفاً تسلط فقیه را بر قوه مجریه اثبات می‌کند چون اولاً به لحاظ لفظی اطلاق ندارد. در دلیل عقلی آن هم باید به قدر متیقن اخذ کرد و قضاوت باید قطعاً از سیاست و اجرائیات مجزا باشد. در استقلال قوه قضائیه از فقیه قوه مجریه بحثی نیست. سپس در مورد قوه مقننه به این نتیجه می‌رسد که دلیل مذکور شامل آن نمی‌شود و اعضای قوه مقننه به‌عنوان نمایندگان مردم و یا مجتهدان یا متخصصانی که آنها هم وظیفه تقنین را به‌عهده دارند، آنها مستقل از ولی فقیه محسوب می‌شوند لذا ولایت فقیه را منحصر به قوه مجریه می‌کند و این دیدگاهی است که ایشان علی‌المبنی براساس نظریه ولایت فقیه ذکر می‌کند که مناسب است قائلین به نظریه ولایت فقیه به نظرات وی توجه کنند.

اما نظریه ایجابی، ایشان در دو کتاب خودش وعده داده است که من کتاب مستقلاً نوشته‌ام که آرای خودم را در آنجا بیان کرده درحال تکمیل آن هستم و امید انتشار آن را دارم که البته من هنوز آن کتاب را ندیده‌ام. در این دو کتاب منتشرشده‌اش فقط به این مسأله اشاره کرده است. نظریه «ولایه‌الامه علی نفسها» خلاصه‌اش این می‌شود که حاکمیت ذاتی از آن خداست و این حاکمیت از خداوند به مردم منتقل شده چون ایشان معتقد به اصلی به نام «اصل عدم ولایت» است یعنی هیچ‌کس بر کسی ولایت ندارد مگر خدا اجازه دهد و چون دلیل اثبات نمی‌کند فقها بر مردم ولایت دارند، به اینجا می‌رسد که نصوص دینی و آیات قرآن و روایت متعددی در این زمینه داریم که می‌توانیم از آنها این‌طور برداشت کنیم که سرنوشت سیاسی مردم در عصر غیبت به خودشان منتقل شده است و چون شکل حکومت شکل خاصی نیست به این نظر قائل می‌شود که مردم حق دارند نظام سیاسی حاکم بر جامعه خود را انتخاب کنند به شرطی که منافاتی با دینشان نداشته باشد. لذا دست مردم را بسیار بازمی‌گذارد.

در عصر مشروطه گفته می‌شود که شیخ فضل‌الله نوری از یک نظریه سیاسی دفاع می‌کرد که آن را ضروری دین می‌دانست و مشروطه‌خواه را بدعت کار و مرتد محسوب می‌کرد. درمقابل ایشان فقهای مشروطه‌خواه، معتقد بودند مشروطه با این توصیفی که این آقایان دارند، از ضروریات مذهب است و هرکه با آن مخالفت کند او هم خارج از مذهب شده است. شما درنظر بگیرید که دو دیدگاه مختلف که هر دو هم گوینده‌اش از فقهای مذهب هستند، یک نظر سیاسی اختلافی را ضروری مذهب می‌پندارند. در زمان ما هم، مرحوم آیت‌الله خمینی در پی پیروزی انقلاب، جمهوری اسلامی را تأسیس کرد و معتقد بود که صورت حکومت باید جمهوری اسلامی باشد.

مرحوم شمس‌الدین قائل است به اینکه هیچ‌یک از اینها نه ضروری دین و نه ضروری فقه است. اینها صورتهایی است که مسلمانان در اثر مواجهه با نظام سیاسی دیگر ممالک به نظرشان رسیده، البته هیچ‌کدام هم خلاف شرع محسوب نمی‌شود به شرط اینکه منافاتی با شرع نداشته باشند. تنها یک جا مرحوم شمس‌الدین تصریح می‌کند که جامعه دینی را نمی‌شود به شیوه

استبدادی اداره کرد. ما باید به دنبال صورت‌هایی باشیم که خارج از مسأله استبداد باشد. بنابراین می‌گوید کار مردم به خودشان سپرده شده است معتقد است که مردم موظفند با اصل شورا و نظام شورایی، کار خودشان را سامان بدهند.

وی به این نکته تصریح می‌کند جامعه باید به شکل شورایی اداره شود. هرکسی که مردم انتخاب کردند در هر قالبی که باشد فرقی نمی‌کند. حال نظام مشروطه باشد، نظام جمهوری باشد، می‌تواند نظام فدرال باشد هر شکلی که مردم پذیرفتند و متناسب با مقتضیات زمان و مکان خاص آنها بود، حق دارند که مسائل را به پیش ببرند.

اما در مورد قضاوت معتقد است، قضاوت یک منصب فقهی است و فقها از جانب امام(ع) به این منصب منصوب شدند. این نظر رایج فقهای ما هم محسوب می‌شود و متذکر می‌شود که چه اشکالی دارد از بین فقهای جامع‌الشرایط، مردم یا نمایندگان مردم رئیس قوه قضائیه را انتخاب کنند؟ می‌گوید من هیچ اشکال شرعی نمی‌بینم که حتی قاضی القضاة از بین صاحبان شرایط توسط نمایندگان مردم انتخاب شوند.

یعنی منحصر در فقها می‌دانستند و نقش حقوقدان‌ها را در نظر نمی‌گرفتند؟

به نظر وی بالاترین منصب قضایی شرط اجتهاد را لازم دارد. ممکن است که هر قضاوتی اجتهاد را نطلبد. ولی بالاترین منصب قضایی، اجتهاد را لازم دارد. هیچ اشکالی ندارد که قاضی القضاة از بین مجتهدان مردم انتخاب کنند، و در قرآن آمده است که «ان الله يأمرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل» (نساء / ۵۸) می‌گوید: مخاطب این حکم، مردم هستند. «ان الله يأمرکم» به چه کسی؟ به مردم حکم می‌کند که امانات را به اهلش برگردانید. به عبارت دیگر نمایندگان مردم در قوه مقننه از بین واجدین شرایط فقاہت و قضاوت، قاضی القضاة را انتخاب کنند. در مورد قوه مقننه هم قائل است به اینکه مردم چون خودشان بر سرنوشت خودشان سیطره دارند، نمایندگان خودشان را انتخاب می‌کنند ولی آنچه نمایندگان مردم تصویب می‌کنند نباید منافاتی با شرع داشته باشد. لذا تذکر می‌دهد که گاهی ما می‌توانیم دو مجلس داشته باشیم: مثل مجلس نمایندگان مردم و دیگری مجلس فقها و متخصصان که تصریح می‌کند منتخب مردم هستند. نکته مهم نظر شمس‌الدین، این است که قوانین نباید خلاف دین باشد و مرجع تشخیص عدم منافات با شرع، فقهای منتخب مردم هستند و به این شکل هم قوه قضائیه‌اش منتخب مردم است از بین فقها و هم تمام قوه مقننه‌اش. قوه مقننه از دو جزء تشکیل می‌شود، تقنین عمومی آن، قوانینی است که از جانب نمایندگان عام مردم است

و آن قوانین که نیاز به تخصص دینی دارد، از جانب نمایندگان فقیه مردم، در هر سه قوه مسأله نمایندگی از طرف مردم کاملاً رعایت شده است. ایشان محدوده کار فقها را مشخص کرده: مسأله ارشاد مردم به سمت دین، ولی اجرا برعهده فقها نیست.

اگر نظر شمس‌الدین را بخواهیم با نظریه‌های معاصر فقه شیعی مقایسه کنیم^۱ می‌توانیم بگوییم نخستین نظری که از شکل سنتی‌اش بیرون آمده است، نظر مرحوم نائینی است که عنوان آن را می‌توان «دولت مشروطه به اذن و نظارت فقها» گذاشت. قائل به این است که در شرایط اضطرار و به شکل محدودی، چون فقها اجازه داده‌اند مردم در حوزه امور عمومی دخالت می‌کنند. یعنی مرحوم نائینی معتقدند که دخالت در حوزه امور عمومی به‌عهده فقها است. منتها فقهای عصر ایشان از جمله خودشان و آخوند خراسانی به مردم اجازه دادند که در این امور تصرف بکنند.

نظریه دوم، نظریه آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر است که خلافت مردم با نظارت مرجعیت نام دارد. بحث خلافت و شهادت را باهم پیش می‌گیرد که منظور از شهادت همان نظارت است. البته مرجعیت آن، انتخابی نیست. مرجعیت به‌طور طبیعی بالا می‌آید، اما در ذیل مرجعیت نهادهای انتخابی را قائل است و نظارت مرجعیت، یک نظارت استصوابی است و خیلی تفاوتی با ولایت فقیه ندارد اگرچه در آنجا نکات قابل توجهی به‌لحاظ فنی در مورد حقوق مردم مطرح کرده است.

نظریه سوم در این زمینه، نظر فقهای قم است، به‌خصوص فقیه برجسته، آیت‌الله منتظری که ایشان قائل به ولایت انتخابی مقیده فقیه هستند. از نظر ایشان، در صورت عدم تشخیص اعلی، فقیه از جانب مردم انتخاب می‌شود و مقید به قانون اساسی هم محسوب می‌شود و قانون اساسی را به‌عنوان شرط ضمن عقد معاهده لازم با مردم است که این از نظرات قبلی حقوق بیشتری برای مردم قائل شده است.

نظر مرحوم شمس‌الدین در این حوزه، نظرچهارم محسوب می‌شود که از سه نظر قبلی به نظرم پیشرفته‌تر است و تفاوتش با آنها این است که اولاً در هر سه نظر قبلی، بالاخره در اولی با اذن فقها بود، در دومی نظارت مرجعیت بود، در سومی ولایت فقیه منتخب بود. این نکته منتخب‌بودن را مرحوم شمس‌الدین رعایت کرده و شرط فقاقت زمامدار را برداشته است. یعنی فرقی با سه نظر قبلی در این است که قائل نیست که در رأس جامعه فقیه قرار بگیرد. غیر از

۱. این مقایسه با تحقیقات بعدی‌ام درباره آراء آخوند ملامحمد کاظم خراسانی قابل تکمیل است. رجوع کنید به مقدمه کتاب سیاست‌نامه خراسانی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۵.

این نکته، مسأله اینکه سیاست حق مردم است از هر سه نظر قبلی شفاف‌تر و واضح‌تر بیان کرده است. و نکته سوم هم اینکه تفکیک قوا را ایشان به شدت قائل است و برای فقها هیچ شأن اجرایی از فقاہتشان نتیجه نگرفته است. البته بعد از مرحوم شمس‌الدین مرحوم مهدی حائری یزدی هم «نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع» را مطرح کرده که ادامه همین نظر است و ابهامات این نظر را هم مرتفع کرده‌اند به عبارتی این دو دیدگاه دو تقریر از یک نظریه محسوب می‌شوند.

و من نظریاتی را که توسط ایشان و همفکرانشان از جمله مرحوم آیت‌الله سیدکاظم شریعتمداری (و شاگرد وی محمدجواد مغنیه) ذکر شده به عنوان «دولت انتخابی اسلامی» اسم گذاشتم و معتقدم می‌توانیم آن را به معنای واقعی کلمه جمهوری اسلامی بدانیم. این نظری است که همه جوانب جمهوریت و ضوابط اسلامیت و دینی‌بودن در آن رعایت شده و می‌توانیم آن را مردم‌سالاری دینی بنامیم.

مرحوم شمس‌الدین در جای‌جای کتاب‌هایش توجه به نظریه سیاسی رایج در این داشته. ضمن احترام به آن همواره تصریح کرده که به نظریه دیگری قائل است.

معتقدان به نظریه ولایت عامه فقیهان می‌گویند ولایت امر پس از پیامبر به ائمه معصومین علیهم‌السلام منتقل می‌شود و در زمان غیبت هم به فقیهان می‌رسد. اما افرادی نظیر شیخ شمس‌الدین معتقدند ولایت خدا به مردم منتقل می‌شود. آیا این ولایت پس از غیبت امام معصوم به مردم منتقل می‌شود یا پیش از آن هم ولایت به مردم منتقل شده بود؟

مرحوم حائری معتقد است که سیطره بر سرنوشت سیاسی از خدا به مردم منتقل شده و حتی اگر پیامبر یا امام معصوم حاکمیت تشکیل دادند چون مردم خواستند، یعنی منصب نبوت، منصب الهی است اما زمامدار جامعه هر که می‌خواهد باشد، باید از جانب مردم برخاسته باشد چه امام معصوم باشد، چه پیغمبر خدا باشد، چه دیگری باشد. اما شمس‌الدین و دیگر فقها یعنی آیت‌الله منتظری، بنابر دیدگاه رایج کلامی شیعی معتقدند ما در مورد پیامبر و امام نص خاص داریم که اینها در زمان خودشان از جانب خدا به ولایت منصوب شدند. لذا چون نص خاص داریم به آن گردن می‌نهیم. اما در زمان غیبت چون دلیل معتبری نداریم و دلایلی که گفته می‌شود ناتمام محسوب می‌شوند. لذا می‌گوییم حاکمیت از خدا به خود مردم منتقل شده منتها آنجا دلیل داریم، اینجا دلیل نداریم. اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم همان مطلبی است که شمس‌الدین هم از آن دفاع می‌کند. مسأله حکومت پیامبر و امام با مسأله عدم

شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی □ ۲۸۳

حضور معصوم متفاوت است. معصومان خود می‌دانند چه کنند، آنچه مهم است مسأله عصر غیبت است.

شما اختلاف نظری را که علمای لبنان و مرحوم شمس‌الدین از نظر فقهی با علمای قم دارند، بیشتر به اختلاف جغرافیایی ربط دادید، نظر به اینکه تماس بیشتری با دنیای غرب دارند و با مسیحیان همزیستی داشتند، آیا در اجتهاد و اصولشان هم تفاوت دارند؟ و نکته دیگر اینکه شمس‌الدین در کتاب مشارکت سیاسی زنان در اسلام می‌گوید: برخی از بدیهیات فقه از بدیهیات شرع نیز هست. ولی عکس آن برقرار نیست لطفاً در این مورد هم توضیح دهید؟

متون اجتهادی واحد است در روش استنباط هم همین روش‌های اصولی است، منتها نمی‌توان از تأثیر شرایط زمانی و مکانی در فتوا چشم‌پوشی کرد. سخن مرحوم مطهری را به یاد داشته باشیم که فتوای روستایی بوی روستا و فتوای شهری بوی شهر می‌دهد. باید بگوییم فتوای لبنانی بوی لبنان می‌دهد و فتوای ایرانی بوی ایران می‌دهد و فتوای عراقی هم بوی عراق می‌دهد. فتوای لبنانی یکی از ویژگی‌هایش، جامعه چندمذهبی و یک جامعه تکثرگراست. تکثرگرایی عینی در فتوای سیاسی حتماً اثر می‌گذارد و بیشتر در ظرف زمان و مکانی که فقها بودند، باعث شده که در برداشت‌هایشان از متون دینی تفاوت‌هایی مشاهده کنیم آن تفاوت‌ها در مسائل دیگر مثلاً زنان نیز مشاهده می‌شود. مثلاً در کتاب «اهلیه‌المراه لتولی‌السلطه» می‌گوید: اینکه زنان صلاحیت قضاوت و ولایت را ندارند از ضروریات فقه شیعه محسوب می‌شوند اما هر ضروری فقهی، ضروری دینی نیست. هر ضروری فقهی، ضروری شرعی نیست. البته برخی ضروریات شرعی، ضروریات فقهی هم هستند. اما اینگونه نیست که هر چه را که فقها ضروری دانستند، حتماً ضروری دین هم محسوب می‌شود. یکی همین را مثال می‌زند. تمایز فکری ایشان در مسأله زنان است. ایشان قائل می‌شوند برخلاف نظر مشهور ما هیچ دلیل جامع و کاملی نداریم که زنان صلاحیت قضاوت و زمامداری را ندارند. اصل این است که هرکسی می‌تواند، اگر صاحب صلاحیت و کفایت باشد، زمامدار یا قاضی شود. اگر زن هم این شرایط را داشت، می‌تواند. بعد اگر اشکال شود که «الرجال قوامون علی‌النساء» (نساء/۳۴) ایشان با صراحت می‌گوید که قوامیت مردان صرفاً در مسائل خانوادگی و زناشویی است. مسائل سیاسی جزو مسائل خانوادگی نیست یعنی اگر سیطره‌ای را بخواهیم قائل شویم همان حوزه زناشویی و خانوادگی است. ولی اگر زن تصمیم اقتصادی بخواهد بگیرد، اذن شوهرش در آن دخیل نیست. یعنی استقلال اقتصادی دارد. «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» (بقره/۲۸۹) نص صریح قرآن است. وقتی اقتصاد اینگونه باشد، در سیاست هم هکذا همین خواهد بود. اگر زنی تصمیم

سیاسی بگیرد هیچ ربطی به شوهرش ندارد مادامی که حقوق زناشویی را مختل نکند. لذا دفاع می‌کند و دفاعش، دفاع قابل توجهی است. اگر اجماع نداشته باشیم، دلیل قرص و محکمی برای این مسأله نیست که زنان نمی‌توانند قضاوت کنند یا زنان نمی‌توانند زمامدار باشند.

ما می‌توانیم اندیشهٔ جدید شمس‌الدین را خلاصه کنیم در دو نکته: یکی در فقه سیاسی است که ایشان با عدم پذیرش ولایت عامه فقیه، قائل به نوعی مردم‌سالاری دینی می‌شود و تمام ارکان جامعه را به انتخاب مردم می‌داند و این نکتهٔ خیلی مهمی است. و نکتهٔ دوم اینکه برای زنان هم حق زمامداری و هم قضاوت را قائل می‌شود. البته ظرائف دیگری هم بین کلماتش می‌توان پیدا کرد، مثلاً ایشان می‌پرسد که آیا در یک جامعهٔ اسلامی افراد غیرمسلمان می‌توانند صاحب منصب باشند یا خیر؟ ایشان یک قاعده تأسیس می‌کند که اگر منصب غیرمسلمان به استیلا بر مسلمانان منتهی نشود، اینها می‌توانند در چارچوب جامعهٔ اسلامی، منصب داشته باشند. شغلی داشته باشند، اینها هم شهروند این جامعه محسوب می‌شوند و ایرادی ندارد. یا مثلاً در مورد مسألهٔ «تحزب» به این نکته اشاره می‌کند که ما در زمان پیامبر اکرم (ص) «حلف‌الفضول» را داشتیم و می‌توانیم احزاب جدید را اشکال پیشرفتهٔ همان موارد به حساب بیاوریم، در جامعهٔ جدید بدون امکان تسلط مردم بر خودشان بدون سلیقه‌های مختلف که در احزاب متشکل می‌شوند مردم‌سالاری پیاده‌شدنی نیست.

ظاهراً مرحوم شمس‌الدین حوزهٔ احکام ثابت در اسلام را بسیار محدود در نظر می‌گیرد و به منطقهٔ الفراغ زیادی اعتقاد دارد؟

بله، ایشان متغیرات دینی را وسیع می‌داند، مواردی را که ثابت می‌داند همین‌هاست که اشاره کرده: احکام عبادی، احکام خانوادگی از قبیل مسائل روابط جنسی است که می‌گوید به اینها دیگر نمی‌توان دست زد و بقیهٔ موارد مثل احکام جزایی، احکام کیفری، که اینها براساس شرایط زمانی و مکانی قابل تغییرند، نکتهٔ خیلی مهمی است.

اگر نکتهٔ خاصی جهت تکمیل مباحث لازم می‌دانید، بیان فرمایید.

درمجموع مرحوم شمس‌الدین خدمات فراوانی به مردم لبنان کرده و قدرش در جامعهٔ ما تا حدودی ناشناخته است. یعنی علی‌رغم خدمات علمی که کرده، جاداشت که بیشتر به ایشان پرداخته شود ولی همین مقدار را هم می‌توان گفت که قضای مافات است.

امیدوارم که حداقل همین سه کتاب ایشان به فارسی ترجمه شود و فارسی‌زبانان، از اندیشهٔ ایشان بهره‌مند شوند و درمجموع، بحث ایشان مورد تحلیل انتقادی قرار بگیرد و نقاط ابهامی که

شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی □ ۲۸۵

دارد مورد بحث واقع شود.^۱ به‌خصوص کتاب «ولایت‌الامه علی نفسها» منتشر شود که نظریه سیاسی ایشان، همان است ما اینجا از لابه‌لای آثار دیگرش استخراج کردیم. امیدوارم آثار مخطوط ایشان هم منتشر شود. رحمت واسعة خدا بر این عالم خدوم باد. عاش سعیدا و مات سعیدا.

* مصاحبه در چهلمین روز درگذشت آیت‌الله شیخ محمدمهدی شمس‌الدین، روزنامه دوران امروز، ۱۳ و ۱۴ اسفند ۱۳۷۹.

۱. علاقه به آراء مرحوم شمس‌الدین به طراحی و راهنمایی رساله دکتري ذیل انجامید: مردم‌سالاری در اندیشه سیاسی معاصر شیعه (بررسی آراء محمدمهدی شمس‌الدین و مهدی حائری یزدی)، دانشگاه تربیت مدرس، تاریخ دفاع ۹ آذر ۱۳۸۲. این رساله با مشخصات ذیل منتشر شده است: دکتر علی‌اکبر کمالی اردکانی، دولت انتخابی اسلامی و مردم‌سالاری، بررسی آراء شیخ محمدمهدی شمس‌الدین و دکتر مهدی حائری یزدی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۳.

ولایت فقیه و مردم‌سالاری*

چکیده

ولایت فقیه مفهومی است که پس از انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان حکومت اسلامی شیعی بر سر زبان‌ها افتاد و اکنون نزدیک به ربع قرن از تجربه آن می‌گذرد. یکی از سؤالات مطرح درباره سیاست در ایران معاصر این است، «آیا ولایت فقیه با مردم‌سالاری سازگار است؟» این سؤال را از دو منظر می‌توان پاسخ داد، یکی از زاویه اندیشه سیاسی و دیگری از دریچه جامعه‌شناسی سیاسی و بررسی آنچه در ایران رخ داده است. این مقاله از منظر اول به مسئله نگریسته است و سه پاسخ عینی را به مثابه سه رویکرد مطرح از هم تفکیک کرده است.

رویکرد اول: معتقد است که ولایت انتصابی مطلقه فقیه تنها شکل حکومت اسلامی در عصر غیبت اولیا، معصوم دین است و مردم شرعاً مکلفند آن را بپذیرند. مردمی‌بودن حکومت به این معنی است که حکومت مورد تأیید مردم است. اما مشروعیت هر تصمیم و اقدامی در حوزه عمومی منوط به این است که به تأیید و امضای ولی امر رسیده باشد. واضح است که ولایت فقیه با مردم‌سالاری سازگار نیست. البته رجوع محدود به رأی مردم در شرایط اضطراری از باب ضرورت مجاز است و الا مردم‌سالاری نه مفید است نه مطلوب. این رویکرد را می‌توان «نظریه رسمی» جمهوری اسلامی ایران دانست.

رویکرد دوم: معتقد است نه ولایت انتصابی مطلقه فقیه را می‌توان عیناً پذیرفت نه دموکراسی را تماماً قبول کرد، بلکه با تصرف در هر دو و امتزاج آنها می‌توان قائل به نوعی مردم‌سالاری اسلامی به نام «ولایت انتخابی مقیده فقیه» شد. مردم یا نمایندگانشان یک فقیه را به مدت محدود به‌عنوان ولی امر انتخاب می‌کنند تا تحت قانونی که مورد تأیید فقیهان و مردم است تدبیر جامعه را به‌دست گیرد. فقیه منتخب درمقابل مردم مسئول است. این رویکرد «نظریه اصلاح‌طلبان سنتی ایران» است.

رویکرد سوم: ولایت فقیه مطلقاً چه انتصابی چه انتخابی، چه مطلقه چه مقیده، در حوزه سیاسی فاقد دلیل معتبر دینی است. اصولاً اسلام الگوی خاص و ثابتی برای مدیریت سیاسی ارائه نکرده است، هرچند با هر سیاستی نیز سازگار نیست. از آنجا که ولایت فقیه یک حکومت خدا یکه‌سالار (اتوکراتیک) و مبتنی بر حق الهی فقیهان است با مردم‌سالاری سازگار نیست. سازگارپنداشتن دموکراسی با مبانی و اصولی از قبیل برابری انسان‌ها، حاکمیت مردم، مشارکت عمومی، قانون‌گرایی و حقوق بشر، با «فقیه‌سالاری» ناشی از عدم آشنایی با اصطلاح شرعی ولایت فقیه از یک سو و اصطلاح سیاسی دموکراسی از سوی دیگر است. ولایت فقیه با دموکراسی تعارض بنیادی دارد. اما اکثریت شهروندان مسلمان یک جامعه در عین پای‌بندی به ایمان، اخلاق و ارزش‌های اسلامی خود حکومتی دموکراتیک داشته باشند، چراکه اسلام به‌مثابه یک دین با دموکراسی به‌مثابه یک روش زندگی سیاسی مدرن می‌تواند جمع شود. این رویکرد را می‌توان «نظریه روشنفکران مسلمان ایرانی» دانست.

در مقاله، رویکرد اول و دوم تقریر و نقد شده، رویکرد سوم مورد تحلیل و تأیید قرار می‌گیرد.

پنج نکته مقدماتی

آیا ولایت فقیه با مردم‌سالاری سازگار است؟ اگر احیاناً ولایت فقیه با مردم‌سالاری سازگار نباشد آیا می‌توان با اصلاحاتی جزئی در یکی از آنها یا در هر دو، آنها را با هم سازگار کرد؟ اگر ولایت فقیه و مردم‌سالاری مطلقاً با هم متعارض باشد، از کدامیک می‌باید به نفع دیگری صرف نظر کرد؟

این سه سؤال از مهمترین مسائل اندیشه سیاسی معاصر ایران هستند. این مقاله در مقام بحث از نسبت ولایت فقیه و مردم‌سالاری است. قبل از آغاز بحث تذکر نکاتی به‌عنوان مقدمه لازم است.

نکته اول. اگرچه ولایت فقیه بی اختیار یاد آور جمهوری اسلامی ایران و بنیان گذار آن است، اما «مسئله ولایت فقیه و مردم‌سالاری» لزوماً معادل مسئله «جمهوری اسلامی و مردم‌سالاری» نیست. اصولاً ولایت فقیه مساوی جمهوری اسلامی نیست (۱). معتقدان به ولایت فقیه، جمهوری اسلامی را حکومت گذار به ولایت فقیه و مقدمه آن می‌دانند و نه عین آن. منتقدان ولایت فقیه نیز تلازمی بین جمهوری اسلامی و ولایت فقیه قائل نیستند. و جمهوری اسلامی بدون ولایت فقیه را نه‌تنها قابل تصور می‌دانند بلکه معتقدند چنین تلقی از جمهوری اسلامی در ابتدا به مردم معرفی شد و در رفراندوم رأی آورد و در پیش نویس قانون اساسی نیز سیمای قانونی آن ترسیم شد. آنچه در قالب قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ و اصلاحیه ۱۳۶۸ ارائه شده توسط دو ولی فقیه در طی حدود ربع قرن در ایران پیاده شده ترکیبی از جمهوری اسلامی و ولایت فقیه است که می‌توان عنوان «جمهوری ولایتی» را برایش برگزید (۲). حکومتی که در آن نهادهای جمهوری زیر نظر ولایت فقیه انجام وظیفه می‌کنند. در این مقاله در پی بررسی سازگاری یا ناسازگاری نظریه ولایت فقیه با مردم‌سالاری هستیم، یعنی حکومتی که این نظریه به‌صورت تمام‌عیار در آن تحقق یافته باشد. جمهوری ولایتی یا جمهوری اسلامی تاریخی تحقق ناقص و جزئی ولایت فقیه است. به بیان دیگر در مقام مقایسه حکومت ولایتی انتصابی مطلقه فقهی، با مردم‌سالاری هستیم.

نکته دوم. مسئله ولایت فقیه و مردم‌سالاری با مسائل «دین و دموکراسی»، «اسلام و مردم‌سالاری»، «حکومت دینی و مردم‌سالاری» و «حکومت اسلامی و مردم‌سالاری» تفاوت دارد و متأخر از آنهاست (۳). به این معنا که اگر کسی به‌طور کلی دین و دموکراسی یا اسلام و دموکراسی را متعارض بداند دیگر نیازی به طرح چنین

سوالاتی نخواهد داشت یا پاسخ آنها بی‌هیچ بحثی پیشاپیش معلوم است. همین‌گونه اگر دین را یا اسلام را منحصر در حوزه خصوصی و رابطه فردی انسان و خدا بدانند و برای دین مطلقاً در حوزه اجتماعی چه در جامعه مدنی و چه در حوزه سیاسی محلی از اعراب قائل نباشد یعنی به سکولاریسم مطلق قائل باشد و آن را زیربنای دموکراسی قلمداد کند، بدون هیچ بحثی در نظر وی حکومت دینی یا حکومت اسلامی از بنیاد با مردم‌سالاری متعارض است. مسئله نسبت ولایت فقیه و مردم‌سالاری برای کسی جای بحث دارد که اولاً بین اسلام و مردم‌سالاری تعارض مطلق قائل نیست، یعنی قرائتی از اسلام را با نوعی دموکراسی سازگار می‌داند. ثانیاً بین حکومت دینی و دموکراسی تنافی مطلق نمی‌یابد، یعنی نوعی از حکومت را در جامعه اسلامی با مناسبات دمکراتیک قابل تحقق می‌یابد، یا به عبارت دقیق‌تر تحقق مردم‌سالاری را در یک جامعه دینی ممکن می‌داند. با قبول این دو پیش‌فرض، بحث درجه سوم و جزئی نسبت سازگاری ولایت فقیه به‌عنوان یک نوع خاص از حکومت اسلامی با مردم‌سالاری مطرح می‌شود.

نکته سوم. عمر این سؤالات کمتر از بیست و پنج سال است و هم‌زاد با ولایت فقیه در عرصه عمومی از حدود سال ۱۳۵۸ هجری شمسی مطرح شده‌اند. طرح اولیه این سؤالات منحصر در نخبگان و قبل از تجربه عملی بود و پاسخ‌های داده شده به این سؤالات نیز با نوعی کلیت، ابهام و اجمال همراه بوده است. معتقدان به ولایت فقیه در این مرحله می‌کوشند تا از آن ظاهری دمکراتیک و مردم‌پسند ارائه کنند (۴). از دهه دوم به بعد به‌دنبال تجربه عملی ولایت فقیه از سویی سؤالات یادشده از خواص به حوزه عمومی گسترش یافت و از سوی دیگر جواب‌ها به تدریج جزئی‌تر، شفاف‌تر و دقیق‌تر شد و از زاویه سوم معتقدان ولایت فقیه در نسبت با مردم‌سالاری دو گونه پاسخ دادند. برخی بدون تعارف و پرده‌پوشی ولایت فقیه را مطلقاً با دموکراسی متعارض اعلام کردند و برخی ضمن محکوم کردن مردم‌سالاری به‌عنوان «دموکراسی غربی» از امری به نام «مردم‌سالاری دینی» که جزء ذاتی آن ولایت فقیه است دفاع کردند. منتقدان دیندار ولایت فقیه نیز در ارتباط با مردم‌سالاری دو دسته شدند گروهی اشکال را در انتصابی یا مطلقه دانستن ولایت فقیه دانسته با تأکید بر انتخابی و مقیدبودن ولایت فقیه به قانون اساسی به نوعی جمع بین ولایت فقیه و مردم‌سالاری دست یازیدند. دسته دوم ولایت فقیه را مطلقاً فاقد سند معتبر دینی یافته، آن را با لذات منافی با مردم‌سالاری دانستند.

تعارضی ذاتی که با اصلاحات جزئی قابل رفع نیست. تنوع پاسخ‌ها به سؤالات سه‌گانه حکایت از لزوم و اهمیت بحث از این مسئله دارد.

نکته چهارم. این مقاله از یک مقدمه و از سه بخش تشکیل شده است در مقدمه به توضیح معنای مردم‌سالاری می‌پردازم. بخش اول به نسبت ولایت انتصابی مطلقه فقیه با مردم‌سالاری اختصاص دارد. در بخش دوم نسبت ولایت انتخابی مقیده فقیه و نیز نظارت فقیه با مردم‌سالاری مورد بحث قرار می‌گیرد. در بخش سوم از شیوه اداره جامعه اسلامی به شیوه مردم‌سالارانه سخن خواهیم گفت. فرضیه‌ای که نگارنده در این مقاله در پی آزمون آن است چنین می‌باشد. اولاً: ولایت فقیه مطلقاً با مردم‌سالاری ناسازگار است. ثانیاً: این ناسازگاری ذاتی است و با اصلاحات جزئی قابل رفع نیست. لذا مردم‌سالاری اسلامی با فرض پذیرش ولایت فقیه امری متناقض است. ثالثاً: جامعه اسلامی، با شیوه دموکراتیک قابل اداره است.

نکته پنجم. با اینکه به نظر می‌رسد مردم‌سالاری مفهومی واضح باشد، اما تأملی در نفی و اثبات‌های آن در ایران نشان می‌دهد که بسیاری از کسانی که در این زمینه سخن گفته‌اند تلقی روشن و واضحی از آن نداشته‌اند و گاهی آن را با مردم‌داری یا مردم‌گرایی (Populism) اشتباه گرفته‌اند. لذا برای جلوگیری از سوء تفاهم‌های احتمالی در مباحث آینده مناسب است تلقی خود را از مردم‌سالاری ارائه کنم. کوشش می‌کنم در این تبیین بر نکاتی تأکید کنم که در مقایسه با ولایت فقیه مورد چالش قرار می‌گیرد. مردم‌سالاری یا دموکراسی پاسخی به یک سؤال اساسی در حوزه سیاست است. تدبیر حوزه عمومی به‌عهده چه کسانی است؟ سه گونه پاسخ به این پرسش داده شده است: یکه‌سالاری (Autocracy) و اشراف‌سالاری (Aristocracy) و مردم‌سالاری (Democracy). در یکه‌سالاری تدبیر حوزه عمومی و تشخیص مصلحت همگانی به عهده یک نفر است و مشروعیت همه ارکان نظام ناشی از صوابدید اوست. هیچ نهاد دنیوی بر عملکرد او نظارت ندارد، فوق قانون است و مقام مسئول شمرده نمی‌شود. در اداره جامعه قدرتی نامحدود و اختیاراتی مطلقه دارد. در اشراف‌سالاری قدرت مطلقه در دست طبقه ممتاز است. این طبقه در برابر مردم مسئول نیست و تحت نظارت آنان نیز نمی‌باشد. در مردم‌سالاری مدار تدبیر حوزه عمومی رضایت همگانی است نه تأمین رضایت یک شخص خاص یا یک طبقه ممتاز. در چنین حکومتی کارگزاران خدمات عمومی وکیل و نماینده مردم هستند و تحت نظارت موکلان خود یعنی مردم انجام

ولایت فقیه و مردم‌سالاری □ ۲۹۱

وظیفه می‌کنند. در مردم‌سالاری حکومت در مقابل مردم مسئول است با اراده مردم بر سر کار می‌آید و در زمان مشخص قدرت را به شکل مسالمت‌آمیز به نمایندگان بعدی می‌سپارد. قوانین جامعه با رأی عمومی تصویب می‌شود و با اراده ملی نیز قابل تغییر است.

به بیان دقیق‌تر مردم‌سالاری شیوه زندگی سیاسی در جهان مدرن است. شیوه‌ای در تدبیر سیاسی جامعه یا پیش‌بینی مجموعه‌ای از نهادهاست که هدف آن به حداقل رسانیدن خطاهای اداره سیاسی جامعه از طریق به حداکثر رسانیدن مشارکت عامه و تقلیل نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است. توزیع صحیح قدرت در جامعه از لوازم مردم‌سالاری است. یک حکومت مردم‌سالار از طریق انتخابات برای زمان موقت به قدرت رسیده است. حق مساوی انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن از مبانی مردم‌سالاری است. در چنین جامعه‌ای تصمیماتی که بر جامعه اثر می‌گذارد می‌باید با نظر کلیه افراد آن اتخاذ شود. بنابراین نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری‌ها و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت دو شاخصه اصلی دموکراسی است. عناصر اصلی تشکیل‌دهنده یک نظام دموکراتیک عبارتند از: اول، برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه دوم، وجود دولت شفاف و پاسخگو سوم، رعایت حقوق مدنی و سیاسی چهارم، تحقق جامعه مدنی یا به بیانی جامعه دموکراتیک. جوامع به میزان مشارکت عمومی محقق در آنها می‌توانند تمام دموکراتیک یا کمی تا قسمتی دموکراتیک یا غیردموکراتیک باشند.

اکنون پرسیدنی است چه حکومتی مردم‌سالار نیست؟ یا مشخصات حکومت غیردموکراتیک کدام است؟

یک: به رسمیت شناختن حق ویژه برای شخص یا صنف خاص در اداره جامعه، چنین حقی با اصل برابری حقوق که از اصول اولیه مردم‌سالاری است در تضاد است.
دو: مادام‌العمر بودن و غیر موقت بودن و ادواری نبودن سمت‌های سیاسی یا عدم واگذاری مسالمت‌آمیز قدرت سیاسی در زمان مشخص.
سه: فوق قانون بودن رأس هرم قدرت سیاسی و اینکه اراده وی در حکم قانون یا برتر از قانون باشد.

چهار: نظارت‌ناپذیر و غیر مسئول بودن زمامدار در برابر مردم.

پنج: اختیارات مطلق و نامحدود زمامدار ولو در قانون اساسی پیش‌بینی شده باشد.

شش: غیرقابل تغییر دانستن قوانین حتی علی‌رغم تمایل عمومی به تغییر.

بخش اول: ولایت انتصابی مطلقه فقیه و مردم‌سالاری

نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه بر چهار رکن استوار است (۵).

رکن اول: ولایت (۶): معنای آن تصدی و اقدام و اولویت در انجام امور دیگران است. در حوزه ولایت یعنی امور عمومی جامعه عدم تساوی برقرار است. مردم عادی در حوزه عمومی فاقد اهلیت در تدبیر و ناتوان از تصدی و محتاج سرپرست شرعی محسوب می‌شوند. که معنای آن محجوریت شرعی در حوزه عمومی است. هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است. معنای دیگر ولایت بر مردم قیومت است و با وکالت و نمایندگی از جانب مردم تفاوت بنیادی دارد. مردم به‌عنوان مولی علیهم در نصب و عزل ولی فقیه و در اعمال ولایت یا نظارت بر اعمال ولی هیچ دخالتی ندارند. معیار تصمیم‌گیری در حوزه عمومی نظر ولی فقیه است. این مردم‌اند که می‌باید اعمال خود را با نظر ولی فقیه سازگار و هماهنگ کنند نه برعکس. مشروعیت تمامی نهادهای عمومی از طریق انتساب آنها به ولی فقیه تأمین می‌شود. مهمترین وظیفه شرعی مردم در برابر ولی فقیه اطاعت و تبعیت از اوامر و نواهی وی و یاری و نصرت او می‌باشد. این ولایت قهری است نه اختیاری، دائمی و مادام‌العمر است نه موقت، عام است و همه مردم را بدون هیچ قید و استثنایی دربرمی‌گیرد.

رکن دوم: انتصاب (۷) از سوی شارع در مقابل انتخاب از سوی مردم قرار دارد و فراتر از بیان شرایط شرعی حاکم به‌معنای تعیین و گماشته‌شدن فرد واجد شرایط از سوی امام زمان (عج) به حکومت بر مردم است. تشخیص فرد واجد شرایط به عهده فقیهان است. در تعیین و تشخیص ولی فقیه از بین فقیهان نمی‌توان به انتخاب مردم تمسک کرد، چراکه آنان ذی‌حق نیستند تا بتوانند ولی را انتخاب کنند. به‌طور کلی نصب و عزل ولی فقیه به‌دست خبرگان نیست، بلکه به‌دست خداوند است. در صورتی که ولی فقیه شرایط فقاهاست یا عدالت را فاقد شود خبرگان کشف می‌کنند که وی توسط خداوند یا خودبخود عزل شده است. حاکم در برابر خداوند مسئول است و هیچ نهاد بشری حق نظارت بر وی را ندارد. خبرگان (جمعی از فقیهان) تنها جهت مقدمه کشف می‌توانند کسب اطلاع کنند. مافوق ولی فقیه تنها خداوند است.

رکن سوم: اطلاق (۸): قلمرو حکومت ولی فقیه حوزه عمومی و مسائل سلطانی است. در این حوزه هیچ امری از حیثه ولایت فقیه خارج نیست. و او براساس مصلحتی

ولایت فقیه و مردم‌سالاری □ ۲۹۳

که خود یا منصوبینش تشخیص می‌دهند جامعه را اداره می‌کند. اختیارات ولی فقیه همانند اختیارات حکومتی پیامبر(ص) و ائمه(ع) است. این اختیارات محصور در چهارچوب احکام الهی نیست. ولی فقیه فراتر از حیطه شرع می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع کند. این احکام نه تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه است بلکه در صورت تراحم مقدم بر کلیه احکام شرعی فرعیه است. وقتی قانون اساسی مشروعیتش را از تنفیذ ولی فقیه کسب می‌کند، واضح است که ولایت فقیه مقید به قوانین بشری از جمله قانون اساسی نیست. اوامر ولی فقیه در حکم قانون است و در صورت تعارض ظاهری با قانون مقدم بر قانون است. قوای مقننه، اجرائیه، قضائیه، قهریه و تبلیغاتی بازوهای ولی فقیه هستند که مستقل از هم اما تحت امر وی انجام وظیفه می‌کنند.

رکن چهارم: شرط فقاہت: مهمترین شرط اداره جامعه فقاہت است. در تدبیر امور جامعه و برنامه‌ریزی‌های کلان اداره جامعه فقه نقش اساسی را بازی می‌کند. هر تصمیم سیاسی می‌باید با مبانی فقهی سنجیده شود. فقیه توان حل همه مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی جهان و در نتیجه توان هدایت جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داراست. سیاست جزئی از دیانت و شعبه‌ای از فقه است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. لذا ولایت و اداره جامعه حق ویژه فقهاست.

نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه در هر چهار رکنش با مردم‌سالاری متعارض است. در واقع این نظریه یکه‌سالاری دینی یا در خوشبینانه‌ترین قرائت نوعی اشراف‌سالاری دینی است. در واقع چنین ادعا شده که ولی فقیه به‌عنوان نماینده و جانشین خداوند در زمین همچون خداوند «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» (۹) مقام غیرمسئول، دائمی، نظارت‌ناپذیر، مقدس و با اختیارات مطلقه است. به بیان دیگر این نظریه «فقیه‌سالاری» است که با مردم‌سالاری تفاوت جوهری دارد.

تعارض بنیادی نظریه ولایت مطلقه فقیه با مردم‌سالاری به این قرار است:

الف: در رکن اول: ولایت

۱. لازمه لا ینفک ولایت شرعی، عدم تساوی آحاد مردم در حوزه عمومی و محجوریت مردم در این حوزه است. حال آنکه در روش مردم‌سالاری اولاً مردم در حوزه عمومی ذی‌حق‌اند، ثانیاً: از حق مساوی بر خوردارند.
۲. مردم رشید برای اداره جامعه خود وکیل و نماینده انتخاب می‌کنند، نه اینکه تحت ولایت شرعی و قیومت قرار بگیرند.
۳. معیار تصمیم‌گیری در حوزه عمومی در این نظریه رأی ولی فقیه است و مردم موظفند خود را با صلاح‌دید وی منطبق کنند. حال آنکه بنابر مردم‌سالاری کارگزاران خدمات عمومی وظیفه دارند خود را با اراده ملی و افکار عمومی هماهنگ سازند.
۴. در نظریه ولایت فقیه، مردم می‌باید برای دخالت در حوزه عمومی از ولی فقیه اجازه بگیرند، درحالی که در مردم‌سالاری مسئله برعکس است همه خدمتگزاران عمومی می‌باید از مردم کسب مجوز کنند.

ب: در رکن دوم: انتصاب

۱. مردم‌سالاری حکومتی از پائین به بالاست. حکومت ولایی انتصابی حکومتی از بالا به پائین است. انتصاب در تقابل با انتخاب قرار دارد.
۲. در حکومت دمکراتیک مقامات حکومتی توسط مردم انتخاب یا عزل می‌شوند. در حکومت انتصابی مردم در نصب و عزل حاکم هیچ نقشی ندارند.
۳. در حکومت مردم‌سالار تمامی سمت‌های سیاسی بدون استثنا موقت و محدود به زمان مشخص است. در حکومت انتصابی ولایت فقیه مادام‌الشرایط و به بیانی مادام‌العمر است و مدت زمان تصدی دیگر مقامات توسط وی تعیین می‌شود.
۴. در حکومت دمکراتیک حکومت در برابر نمایندگان مردم مسئول و تحت نظارت ایشان است. در حکومت انتصابی حاکم تنها در برابر خداوند مسئول است و در برابر هیچ نهاد بشری انسانی نسبت به عملکرد خود مسئول نیست.

ج: در رکن سوم: اطلاق

۱. در حکومت دمکراتیک تمامی کارگزاران حکومت اختیاراتی محدود دارند و هیچ کس اختیار مطلقه ندارد. در ولایت مطلقه فقیه، ولی فقیه اختیارات مطلقه دارد.

۲. در حکومت دمکراتیک مقام فرا قانونی وجود ندارد. در ولایت مطلقه فقیه، وی فراتر از قانون و باعث مشروعیت قانون و نظام است و حتی حق تعطیل قانون اساسی را داراست.

۳. تفکیک قوا از لوازم لاینفک حکومت دمکراتیک است. در حکومت ولایی، قوای سه‌گانه قضایی، مقننه و اجرایی در کنار قوای قهریه و قوای تبلیغاتی بازوهای ولی فقیه و تحت امر او انجام وظیفه می‌کنند. رؤسای این قوا در حقیقت معاونان مختلف وی هستند.

د: در رکن چهارم: فقاقت

۱. در حکومت دمکراتیک هیچ حق ویژه‌ای برای هیچ صنفی در حوزه عمومی پیش‌بینی نشده است. حال آنکه در ولایت فقیه، زمامداری حق ویژه فقیهان است.

۲. در مردم‌سالاری جامعه با ضوابط علمی اداره می‌شود، و از علم حقوق انتظار برنامه‌ریزی سیاسی اقتصادی، فرهنگی نمی‌رود در حالی که در ولایت فقیه، فقه تئوری اداره جامعه در تمامی زمینه‌ها از گهواره تا گور است.

تعارض بنیادی ولایت انتصابی مطلقه فقیه و مردم‌سالاری به حدی از وضوح است که تصور آن دو موجب تصدیق تعارض است و نیازی به ارائه هیچ دلیلی نیست.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: آیا بنابر نظریه ولایت فقیه در هیچ مقطعی نمی‌توان به رأی مردم مراجعه کرد؟ پاسخ مثبت است، اما شرایطی دارد. در امور جزئی و غیر کلان، به شرطی که ولی فقیه از نتیجه رأی مردم احساس خطری نکند رجوع به رأی مردم مجاز است. اما به هر حال وی می‌تواند در هر مقطعی که صلاح بداند آن را لغو نماید و در هر حال تنفیذ نهایی به عهده وی است. صورت دوم مراجعه به رأی مردم در شرایط اضطراری است اگر عدم مراجعه به رأی مردم باعث تهمت استبداد می‌شود از باب حکم ثانویه و اکل میت می‌توان به رأی مردم تن داد (۱۰). اما واضح است که اعتبار چنین رجوعی با رفع اضطرار مرتفع می‌شود. و این‌گونه مراجعاتی را هرگز نمی‌توان مردم‌سالاری نام نهاد.

قول برخی معتقدان به نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه که آن را سازگار با دموکراسی اعلام کرده‌اند را می‌باید یا بر عدم اطلاع کافی از دموکراسی حمل کرد یا از باب تقیه و توریه تعبیر نمود. از میان معتقدان این نظریه آقایان جوادی آملی و مصباح یزدی با صراحت ناهماهنگی آن را با دموکراسی اعلام کرده‌اند (۱۱). اما معتقدانی که با رد کامل دموکراسی غربی از امری به نام «مردم‌سالاری دینی» دم می‌زنند (۱۲) در واقع با واژه‌ها بازی می‌کنند و الا با قبول ولایت انتصابی مطلقه فقیه مردم‌سالاری به همه انحاء

و انواعش منتفی است، ظاهراً چنین افرادی از مردم‌سالاری اراده مردم‌داری کرده‌اند و این‌گونه بازی با الفاظ را می‌باید عوام‌فریبی نام نهاد. معتقدان به ولایت انتصابی مطلقه فقیه، مردم‌سالاری را نه مفید می‌دانند نه مطلوب. به نظر ایشان می‌باید مردم بگونه‌ای تربیت شوند که جز اطاعت از اولیاء شرعی‌شان و تبعیت محض از اوامر ایشان سودایی در سر نداشته باشند.

بخش دوم: ولایت انتخابی مقیده فقیه یا نظارت فقیه و مردم‌سالاری

باتوجه به مشکلات فراوان نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه چه به‌لحاظ نظری و چه به‌لحاظ عملی رویکرد دومی در میان معتقدان به ولایت فقیه شکل گرفته است، که براساس آن با تصرف در ارکان چهارگانه نظریه کوشش شده حتی‌المقدور با مردم‌سالاری هماهنگ شود. در سده اخیر نخستین قدم توسط میرزای نائینی بر داشته شد. او ضمن حفظ نظریه «ولایت انتصابی عامه فقیهان» باتوجه به عدم بسط ید فقها در آن زمان به مردم اذن داد که تحت نظارت تقنینی نمایندگان فقها دولت مشروطه تأسیس نمایند (۱۳). مشخص است که اگر شرایط دگرگون‌شده فقیهان بسط ید پیدا کنند یا اینکه به هر دلیلی فقیهی چنین اذنی ندهد یا اذن خود را پس بگیرد حکومت نامشروع خواهد بود. نظریه «خلافت مردم با نظارت مرجعیت» سید محمدباقر صدر (۱۴) در قدم دوم حقوق سیاسی مردم مستقل از فقیهان به رسمیت شناخته شده، نهاد فقه‌ای بیشتر نقش نظارتی دارد تا اجرایی، هرچند مرجع دینی با گزینش سنتی شناخته می‌شود نه با انتخابات دمکراتیک.

در سومین قدم فقهای قم نظریه «ولایت انتخابی مقیده فقیه» را ارائه می‌کنند، که شکل تکامل یافته آن توسط آیت‌الله حسینعلی منتظری نجف‌آبادی تدوین شده است (۱۵). در این نظریه در سه رکن نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه تصرف شده است.

اولاً با مناقشه در انتصاب عام ازسوی شارع در صورت تعدد فقهای واجد شرایط انتخاب حاکم به انتخاب مردم واگذار شده است. انتخاب زمامدار ازسوی مردم در فقه شیعه با توجه به اندیشه سنتی و مبانی کلامی آن قدم قابل توجهی محسوب می‌شود. ثانیاً: اگرچه واژه «ولایت» حفظ شده. اما ماهیت حقوقی آن تغییر یافته است. در نظریه نخست ولایت حکم وضعی بود که از سوی شارع برای جبران نقص مردم وضع

ولایت فقیه و مردم‌سالاری □ ۲۹۷

شده بود. اما در این نظریه ولایت عقد لازم و یکی از اقسام وکالت به معنای اعم است که به معنای احداث سلطه مستقل برای غیرهمراه با قبول وی است، بر این اساس حکومت نوعی قرارداد و معاهده شرعی بین مردم و حاکم منتخب خواهد بود.

ثالثاً: باتوجه به اینکه ماهیت حکومت براساس معاهده و عقد تنظیم شده، شرایط ضمن عقد از قبیل محدودیت زمانی دوران زمامداری، و دیگر اموری که به مجموعه آنها می‌توان قانون اساسی اطلاق کرد معتبر خواهد بود. براین اساس این حکومت مطلقه نیست بلکه مقید به قانون اساسی به‌عنوان شرط ضمن عقد خواهد بود. کلیه جزئیات یک حکومت سالم را از این طریق می‌توان رعایت کرد. رکن فقاقت در این نظریه کماکان باقیمانده است و فقاقت بلکه افقهیت (اعلمیت فقهی) مهمترین شرط ولی فقیه شمرده می‌شود.

بررسی تجربه بیست و چندساله ولایت فقیه در عمل، مدون نظریه اخیر را به سمت تقویت بعد نظارتی ولی فقیه و تقلیل نقش اجرائی او کشانیده است (۱۶). اما واضح است که به‌لحاظ شرعی مستند این نظارت چیزی جز ولایت نیست و این نظارت براساس احساس تکلیف شرعی فقیه ناظر صورت می‌گیرد.

محورهای مردم‌سالاری در این نظریه

۱. کلیه کارگزاران خدمات عمومی بدون استثنا حتی شخص اول براساس انتخابات عمومی برگزیده می‌شوند و مردم در گزینش آنها مشارکت دارند.
 ۲. باتوجه به رسمیت شناختن مردم به‌عنوان طرف عقد و یک جانب معاهده «حق» مردم در عرصه عمومی پذیرفته شده است. پذیرش این حق، مادر و اساس همه لوازم مردم‌سالاری است.
 ۳. حق مشارکت مردم در قانون به‌عنوان شرط ضمن عقد این امکان را فراهم می‌کند که تمامی جزئیات مردم‌سالاری از این طریق در جامعه الزامی شود.
- باتوجه به نکات یادشده این نظریه را می‌توان «مردم‌سالاری دینی» یا «جمهوری اسلامی» نامید. اسلامی بودن آن با نظارت یا ولایت عالیه فقیه تأمین می‌شود و جامعه نیز به شیوه مردم‌سالارانه اداره می‌شود.

مردم‌سالاری محدود

اما به واسطه نکات ذیل این نظریه «مردم‌سالاری محدود» است و در محورهایی با مردم‌سالاری تمام فاصله دارد:

۱. پذیرش حق ویژه برای فقها جهت تصدی عالی‌ترین مقام جامعه به‌عنوان ولی فقیه یا ناظر عالی. پذیرش چنین حقی در گرو اثبات توان علم فقه در حوزه مدیریت و تدبیر است. اثبات چنین قابلیت‌هایی برای علم حقوق به‌طور عام و حقوق اسلامی یا فقه به‌طور خاص کاری به‌غایت دشوار است.

۲. شرط خاص علمیت فقهی یا افقهیت برای تصدی ولایت فقیه از سویی از بار انتخابی نظریه می‌کاهد و به‌ویژه در مواردی که مصداق متعین در یک نفر باشد انتخاب را منتفی می‌سازد و از سوی دیگر تشخیص افقهیت را به‌ویژه با توجه به تفاوت ملاک‌های آن در نظر فقها بسیار دشوار و عملاً از حوزه یک انتخاب عمومی خارج می‌کند. این اشکالات جدی عملی فارغ از اشکالات متعدد نظری وارد بر این شرط است.

۳. در صورت تعارض رأی ولی فقیه با افکار عمومی چاره چیست؟ اگر در شرایطی اکثریت جامعه به سمتی حرکت کرد، و ولی فقیه آن سمت را خلاف شرع یا خلاف مصلحت تشخیص داد و تشخیص خود را نیز به جامعه اعلام کرد و مردم سخن وی را نپذیرفتند آیا او برای به‌کرسی‌نشاندن رأی خود از زور استفاده خواهد کرد و آنچه را حق تشخیص داده ولو برخلاف رضایت عمومی اعمال خواهد کرد؟ یا اینکه کناره‌گیری کرده جهت‌گیری جامعه را اماره عدم رضایت از زمامداری خود تلقی می‌کند و می‌کوشد با فعالیت‌های فرهنگی ضعف تشخیص مردم را جبران کند و اگر توانست اکثریت را با خود همراه کند بار دیگر زمام امور را به‌دست می‌گیرد؟ ظاهر آراء پذیرش راه اول است.

بخش سوم: مردم‌سالاری در جامعه دینی

آنچه در دو بخش قبلی اثبات شد دو گزاره زیر است: یک، «ولایت انتصابی مطلقه» فقیه مطلقاً با مردم‌سالاری ناسازگار و در تعارض کامل قرار دارد، همچنان‌که نظریه حکیم حاکمی یا فیلسوف شاهی افلاطون یا نظریه شاهنشاهی ایرانشهری یا نظریه حاکمیت انسان کامل عرفا با مردم‌سالاری متعارض هستند. دو، «ولایت انتخابی مقیده فقیه» یا نظارت عالی فقیه منتخب نوعی مردم‌سالاری محدود است که در سه محور با مردم‌سالاری تمام ناسازگار است. اگرچه بر فرض سعه صدر و وسعت بینش فقیه ناظر

امکان تحقق درجاتی از مردم‌سالاری منتفی نیست، اما در صورت ضیق صدر و تنگ نظری وی نیز محدودیت فراوان شیوه‌های مردم‌سالارانه ممکن است.

این دو گزاره را فارغ از صحت و سقم مردم‌سالاری از یک‌سو و صحت و سقم این دو نظریه دینی از سوی دیگر به‌دست آوردیم. در این بخش برآنیم که از این دو زاویه بحث را تعقیب کنیم یعنی به این دو سؤال مهم پاسخ دهیم: دو نظریه فقهی یادشده به‌لحاظ مبانی دینی به چه میزانی از اعتبار است؟ ثانیاً: با توجه به تعارض مطلق نظریه اول و تعارض محدود نظریه دوم با مردم‌سالاری در اداره یک جامعه دینی از کدام یک باید به نفع دیگری صرف نظر کرد از ولایت فقیه یا مردم‌سالاری؟

نقد دو نظریه پیشین

اما سؤال اول: نظریه ولایت فقیه از مسائل اختلافی فقهی است (۱۷). در امور حسبه (اموری که در هیچ شرایطی نباید ترک شود از قبیل سرپرستی کودکان بی‌سرپرست) مورد پذیرش اکثر (و نه تمام) فقها است. هر چه به وسعت حوزه ولایت افزوده می‌شود از قائلان آن کاسته شده است. ولایت فقیه در حوزه عمومی که از آن به زمامداری سیاسی فقیه می‌توان تعبیر کرد از سوی اکثر فقها به رسمیت شناخته نشده است (۱۸)، یعنی از دید ایشان ادله کافی شرعی برای اثبات آنها یافت نمی‌شود. ولایت مطلقه فقیه در حوزه عمومی نظریه خاص آیت‌الله خمینی تنها از سوی برخی شاگردان ایشان (و نه همه آنها) تلقی به قبول شده است. به هر حال نگارنده بر این باور است که «نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه» فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی و نقلی است.

اما نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه یا نظارت عالی فقیه منتخب نظریه‌ای جوان است که در بین فقیهان سنتی حوزه‌های شیعه از اقبال چندانی برخوردار نبوده است. طرفداران این نظریه را بیشتر در بیان روشنفکران و فعالان سیاسی مسلمان می‌توان جستجو کرد. به‌لحاظ فقهی دو مسئله مورد عنایت این نظریه محل اختلاف است: یکی مسئله شرط اعلمیت فقهی والی، و دیگری توانمندی علم فقه در حوزه مدیریت، تدبیر و برنامه‌ریزی اجتماعی. مسئله دوم کمتر مورد بحث و موشکافی علمی فقیهان واقع شده است. اینکه هر عملی چه فردی و چه اجتماعی از دیدگاه یک مسلمان می‌باید مشروع باشد (یعنی حداقل حرام نباشد) با نوعی مشورت با یک شورای فقهی از قبیل هیأت نظارت مجتهدان در قانون اساسی مشروطه یا شورای نگهبان در پیش‌نویس قانون

اساسی جمهوری اسلامی قابل تأمین است و لزوماً به نظارت یا ولایت فقیه منجر نمی‌شود. به هر حال برخی فقیهان معاصر از جمله آیت‌الله منتظری بر این نظریه استدلال کرده‌اند. نگارنده بر این باور است که هر دو مسئله در گرو حل مسئله اساسی‌تری به نام انتظار از دین و به تبع آن انتظار از فقه است. نه علمیت فقهی شرط اداره جامعه است و نه از فقه می‌توان انتظار مدیریت و تدبیر داشت. لذا محور فقاقت در نظریه یادشده ناتمام است.

معنای این سخن آن است که ولایت فقیه اعم از ولایت شرعی فقیه یا حکمرانی عرفی فقیه، چه انتصابی چه انتخابی، چه مطلقه چه مقیده، در حوزه سیاسی مطلقاً فاقد دلیل معتبر دینی است. فقیهانی که برخی انواع ولایت فقیه را پذیرفته‌اند در واقع با انتظاری خاص از دین به سراغ ادله رفته‌اند و در پرتو آن انتظار خاص ادله را قرائت کرده‌اند. بی‌آنکه قبلاً آن انتظار ویژه را آزمون کنند یا بر آن استدلال نمایند. آنان فرض کرده‌اند که یک دین کامل می‌باید الگوی خاص و ثابتی برای مدیریت سیاسی ارائه کرده باشد. به علاوه پنداشته‌اند بدون در دست گرفتن قدرت سیاسی اقامه دین ممتنع است، مراد از دین اجرای احکام شریعت است و برای چنین مقصودی این تنها فقیهان هستند که صلاحیت دارند. لذا تأسیس حکومت دینی به معنای ولایت فقیه امری لازم بلکه بدیهی است.

رجوع به متن دین — آیات قرآن کریم و روایات پیامبر(ص) و ائمه اثنی عشر(ع) — نشان می‌دهد که (۱۹):

اولاً: اسلام منحصر به حوزه اخلاق فردی و رابطه شخص انسان و خدا نمی‌شود و حوزه اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد. موازین و احکام اجتماعی اسلام به تذکرات اخلاقی یا احکام استحبابی و کراهتی نیز بسنده نکرده، احکامی الزامی را نیز شامل می‌شود.

ثانیا: جامعه اسلامی با هر سیاستی سازگار نیست. اسلام به صراحت سیاست‌های خاصی را نامشروع دانسته، از مسلمانان خواسته است چنین مناسبات سیاسی را برنتابند. ثالثاً: در مجموعه تعالیم اسلامی خطوط کلی و موازین عام یک شیوه سیاسی قابل استخراج است. با این خطوط کلی و موازین عام از یک سو دهها مدل سیاسی می‌توان ارائه کرد که هیچ‌یک نامشروع نیست و از سوی دیگر به تنهایی دلالت بر یک نظام خاص سیاسی با همه لوازم و جزئیاتش نمی‌کند. به زبان ساده‌تر اسلام الگوی خاص و ثابتی برای مدیریت سیاسی جامعه در همه زمان‌ها ارائه نکرده است.

ولایت فقیه و مردم‌سالاری □ ۳۰۱

رابعاً: نپرداختن اسلام به اینگونه جزئیات حکایت از آن دارد که از یک‌سو این امور متغیر هستند و دین ثابت فرا زمانی فرامگانی با ورود به چنین عرصه‌هایی خلاف ادعای خود عمل کرده، از سوی دیگر این حوزه‌ها را با تدبیر عقلانی انسان قابل پاسخگویی یافته است. به عبارت دیگر سیاست امری عقلایی است. تدبیر سیاسی کاری بشری است. آری انسان دیندار در عرصه‌های مختلف زندگی خود می‌باید موازین و ضوابط دینی را نیز در نظر بگیرد. اما رعایت این خطوط کلی و موازین عام، نافی عقلایی بودن اصل تدبیر سیاسی نیست.

خامساً: از علم حقوق نمی‌توان انتظار سیاست و اقتصاد و مدیریت و جامعه‌شناسی و... داشت. در عین اینکه از حقوق اساسی، حقوق تجارت، حقوق جزا و... نیز نمی‌توان بی‌نیاز بود. فقه به مثابه حقوق اسلامی شأنی از قبیل حقوق اساسی، حقوق تجارت، حقوق جزا، حقوق مدنی و... دارد. از رشته‌های مختلف حقوق نمی‌توان انتظار برنامه‌ریزی سیاسی و برنامه‌ریزی اقتصادی و... داشت. اگرچه از مشاوره حقوقی در عرصه‌های مختلف نمی‌توان بی‌نیاز بود، اما سپردن عرصه‌های مدیریت و اقتصاد و بازرگانی و سیاست و... به حقوقدان کاری غیر تخصصی است. ولایت فقیه بر نوعی تلقی ناصحیح از فقه و حقوق بنا شده است.

سادساً: احکام الزامی دینی در حوزه عمومی لزوماً به معنای به رسمیت شناختن دولت دینی نیست. این الزام را غیر از قدرت دولتی به گونه دیگری نیز می‌توان معنی کرد و آن اقتدار وجدان دینی مسلمانان و اعمال این اقتدار از طریق جامعه مدنی است. بین حکم دینی و قانون تفاوت است. قانون نیازمند گذر از مجاری پیش‌بینی شده از جمله پذیرش مجلس نمایندگان مردم است. الزام قانونی با الزام شرعی یکی نیست. آنچنان که واجب شرعی با لازم قانونی، نیز گناه شرعی با جرم قانونی تفاوت دارد. مؤمن لزوماً در ارتکاب گناه شرعی یا ترک واجب شرعی در دنیا عقاب نمی‌شود. تربیت دینی می‌کوشد تا پیروان خود را با اختیار و اقناع به سمت عمل آزادانه ضوابط دینی سوق دهد. هر حکم شرعی که بخواهد الزام دنیوی همگانی پیدا کند به نحوی که بر ترک آن مجازات دنیوی تعلق گیرد، باید لباس قانون به تن کند و مقدمات لازم قانونی را طی کند.

سابعاً: ولایت فقیه بیش از آنکه امری دینی باشد، بازتاب شاهنشاهی ایران شهری و استبداد شرعی در ذهن و ضمیر فقیهان شیعه است. که با نظریه فلسفی حکیم حاکمی یا فیلسوف شاهی افلاطون نیز عجین شده است و اطلاق آن نیز برگرفته از ولایت مطلقه انسان کامل عرفان ابن عربی است. به نظر می‌رسد فقه سنتی با قواعدی از قبیل اصل

عدم ولایت (۲۰)، قاعده سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم) (۲۱) و قاعده رضایت (لایجوز التأمیر علی جماعه بغیر رضاهم) (۲۲) با نظریه‌هایی از قبیل ولایت فقیه در حوزه عمومی نمی‌تواند سازگار باشد.

راه برون‌رفت از تعارض ولایت فقیه و مردم‌سالاری

اما سؤال دوم یعنی در تعارض ولایت فقیه و مردم‌سالاری، از کدامیک می‌باید به نفع دیگری در جامعه دینی صرف‌نظر کرد؟ با توجه به پاسخ سؤال اول واضح می‌شود که بحث تعارض امری فاقد دلیل معتبر دینی و امری دارای فایده عقلایی است. در چنین تعارضی امر فاقد دلیل دینی حذف می‌شود و آنچه متکی به فایده عقلایی است تأیید می‌شود. ولایت فقیه مطلقاً مستند معتبر شرعی ندارد. بلکه ساخته ذهن متشرعه و برخی فقیهان محترم در برداشت از برخی گزاره‌های دینی است. نفی ولایت فقیه هرگز به معنای زیرپا گذاشتن یکی از مسلمات یا ضروریات یا اجماعات یا اتفاقیات فقهی یا دینی نیست. از سوی دیگر مردم‌سالاری را کم‌اشکال‌ترین شیوه عقلایی تدبیر زندگی سیاسی در جهان معاصر می‌دانم. (کم اشکال با بی‌اشکال متفاوت است). مردم‌سالاری امری عقلایی است و اینکه نخستین‌بار در غرب به کار گرفته شده دلیل وابستگی آن به فرهنگ خاصی نیست. امور عقلایی یا علمی جغرافیا ندارند. امر صحیح را می‌باید اخذ کرد، مبتکر یا گوینده آن هر که می‌خواهد باشد مهم نیست. «انظر الی ما قال لا تنظر الی من قال» (۲۳) (به سخن بنگر نه سخنگو).

اداره جامعه به شیوه مردم‌سالارانه تلازمی با دین یا بی‌دینی مردم در جامعه ندارد. هم یک جامعه بی‌دین یا متکثر از ادیان و عقاید مختلف با روش مردم‌سالارانه قابل اداره است، هم یک جامعه دین دارو با ایمان. ادعای اینکه لازمه دموکراسی، سکولاریسم مطلق است، تنها یک نظر است. به‌هرحال بحث نسبت اسلام و دموکراسی یا امکان مردم‌سالاری دینی از حوصله این مقاله بیرون است. نگارنده براین باور است که اداره یک جامعه اسلامی با روش مردم‌سالارانه امری ممکن است، یعنی اگر اکثریت جامعه‌ای را مسلمانان تشکیل دادند و اراده کردند که ارزش‌ها و ضوابط اسلامی را در فضای عمومی نیز رعایت کنند ممکن است جامعه خود را با روش دموکراتیک اداره کنند، یعنی اسلام به‌مثابه یک دین با دموکراسی به‌مثابه یک روش زندگی سیاسی مدرن می‌تواند جمع شود (۲۴). من در این مقاله امتیازات مردم‌سالاری را مفروغ عنه گرفتم. بی‌شک این امر

ولایت فقیه و مردم‌سالاری □ ۳۰۳

نیز با منکران آن قابل بحث است. به هرحال مختار نگارنده شیوه مردم‌سالاری در جامعه اسلامی است. والسلام

* مقاله عرضه‌شده در سی‌وششمین کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه شمال آمریکا، واشنگتن، ۱۳۸۱/۹/۳
Association Middle East Studies, Washington, November 2002.
North America of

یادداشت‌ها

۱. نسبت ولایت فقیه و جمهوری اسلامی را قبلا در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام: حکومت ولایتی، فصل یازدهم و دوازدهم، ص ۱۶۰ تا ۲۱۹.
۲. اصطلاح «جمهوری ولایتی» را در مقاله‌ای با مشخصات زیر توضیح داده‌ام: از «مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایتی» همین کتاب، صفحه ۱۶۸-۱۵۷.
۳. درباره نسبت دین و دموکراسی نکاتی را در این مقاله متذکر شده‌ام: مردم‌سالاری دینی، همین کتاب، صفحه ۲۶۸-۲۵۵.
۴. به‌عنوان نمونه می‌توان به استعمال واژه دموکراسی در بیانات آیت‌الله خمینی در دوران پاریس و مرتضی مطهری اشاره کرد.
۵. ارکان نظریه را در کتاب زیر متذکر شده‌ام: نظریه‌های دولت در فقه شیعه، نظریه دوم و چهارم.
۶. بحث ولایت را در کتاب زیر به تفصیل مورد بحث قرار داده‌ام: حکومت ولایتی، پیشین.
۷. بحث انتصاب در سلسله مقالات «حکومت انتصابی» تشریح شده است. ۹ قسمت از آن در ماهنامه آفتاب (تهران ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۱) منتشر شده است.
۸. بحث اطلاق را در مقاله زیر به تفصیل توضیح داده‌ام: قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی. ص ۱۱۱ تا ۱۳۴.
۹. قرآن سوره انبیاء آیه ۲۳.
۱۰. آیت‌الله شیخ ناصر مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، کتاب‌البیع، ج ۱ ص ۵۱۶، (قم، ۱۴۱۱ ه.ق.).

۳۰۴ □ شریعت و سیاست

۱۱. کتاب پرسش‌ها و پاسخ‌ها، شیخ محمدتقی مصباح یزدی، قم ۱۳۸۰، مؤسسه امام خمینی و کتاب ولایت فقیه، ولایت فقه و عدالت، شیخ عبدالله جوادی آملی، قم، ۱۳۷۹، مؤسسه اسرا.
۱۲. در این میان استعمال مردم‌سالاری دینی از سوی دومین ولی فقیه ایران قابل ذکر است.
۱۳. میرزا محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، برای تشریح دیدگاه نائینی نگاه کنید به نظریه‌های دولت در فقه شیعه، پیشین، نظریه پنجم.
۱۴. الاسلام یقود الحیاة، سید محمدباقر صدر، بیروت، ۱۳۹۹ ه.ق برای تشریح آن بنگرید به نظریه‌های دولت در فقه شیعه، نظریه ششم.
۱۵. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، شیخ حسینعلی منتظری نجف‌آبادی، ۴ جلد (قم ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۱ ه.ق) در نظریه‌های دولت در فقه شیعه، نظریه هفتم آن را تشریح کرده‌ام.
۱۶. برخی از دیدگاه‌های متأخر آیت‌الله منتظری در کتاب «دیدگاه‌ها» و به‌خصوص در بخش ولایت فقیه و قانون اساسی قابل مطالعه است.
۱۷. آیت‌الله خمینی، کشف‌الاسرار، ص ۱۸۵.
۱۸. آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی، المسائل و ردود: «معظم‌الفقهاء الامامیه لا یقولون بالولایة المطلقه للفقیه».
۱۹. این نکات را به‌طور پراکنده در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی مطرح کرده بودم، اکنون به‌طور متمرکز در اینجا آورده شده است.
۲۰. درباره اصل عدم ولایت در فصل ۱۶ حکومت ولایی به تفصیل بحث کرده‌ام. ص ۲۴۲-۲۴۵.
۲۱. درباره قاعده سلطنت بنگرید به آیه‌الله منتظری، دراسات، ج ۱، ص ۴۹۵، الامرالثالث.
۲۲. درباره قاعده فقهی رضایت بنگرید به ابن فهد حلی، الرسائل العشر، رساله نهم، مسئله ۹.
۲۳. امام علی(ع) نهج البلاغه .
۲۴. بنگرید به مردم‌سالاری دینی، پیشین.

ولایت فقیہ و مردم سالاری □ ۳۰۵

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟*

اسلام یکی از ادیان زنده جهان معاصر است و بیش از یک پنجم ساکنان کره زمین متدین به آن هستند. ازسوی دیگر دموکراسی نیز یکی از مطلوب‌ترین و رایج‌ترین شیوه‌های اداره سیاسی در دنیای معاصر است، تا آنجا که میزان تحقق آن در هر جامعه‌ای شاخص توسعه یافتگی سیاسی آن جامعه محسوب می‌شود. غالب جوامعی که مسلمانان در آن اکثریت دارند با شیوه دموکراتیک اداره نمی‌شوند. بیشک نازل بودن نرخ دموکراسی در جوامع یادشده معلول عوامل متعددی است. یکی از فرضیه‌های محتمل در این مورد ناسازگاری اسلام با دموکراسی است. (۱)

از سوی دیگر مطالعه جنبش‌های سیاسی اجتماعی مسلمانان در سده اخیر نشان می‌دهد که دموکراسی در کنار استقلال، عدالت و آزادی یکی از خواست‌های اصلی مسلمانان بوده است، درحالی که جنبش‌های یادشده کاملاً صبغه دینی داشته عمیقاً ازسوی بخشی از علمای مسلمان حمایت می‌شده‌اند. تحلیل آرمان‌های این جنبش‌های سیاسی اجتماعی خبر از آن می‌دهد که در باور رهبران و فعالان این جنبش‌ها تعارضی بین اسلام و دموکراسی نیست، و در زمان واحدی می‌توان خواستار تحقق هر دو شد و جامعه‌ای توأمان اسلامی و دموکراتیک داشت. (۲)

از جانب دیگر جوامع اسلامی در نیم قرن اخیر با جریان دیگری مواجهند که اسلام‌خواهی را وجهه نظر اصلی دانسته به‌عنوان غرب ستیزی به مطالباتی از قبیل دموکراسی روی خوش نشان نمی‌دهد. از دیدگاه نخبگان این جریان بنیادگرا، اسلام با دموکراسی ناسازگار است. و دموکراسی خواهی نوعی غفلت از تعالیم اصیل اسلام و انفعال در برابر تجدد غربی است. (۳)

تأمل در سه واقعیت فوق حاکی از اهمیت و دشواری بررسی «نسبت اسلام و دموکراسی» است. این بررسی اهمیت دارد، چراکه نتیجه آن در فهم معادلات سیاسی جوامع اسلامی به شدت دخیل است. از سوی دیگر این بررسی دشوار است، چراکه هر دو گزاره «سازگاری اسلام و دموکراسی» و ناسازگاری آن دو قائلان قدری دارد و متفکران متنفزی در هر دو اردوگاه به چشم می‌خورند. مقایسه مدعیان این دو دیدگاه متعارض با پاسخگویی به چند سؤال مقدماتی آسان‌تر می‌شود: آیا در این دو گزاره متعارض «اسلام» به یک معنا به کار رفته است؟ به زبان دیگر آیا مدافعان یا مخالفان امکان سازگاری اسلام با دموکراسی تلقی واحدی از اسلام دارند یا هر یک قرائتی متفاوت از اسلام ارائه می‌کنند؟ از سوی دیگر آیا در این دو گزاره «دموکراسی» به یک معنا استعمال شده است؟ به عبارت دیگر آیا برداشت واحدی از دموکراسی و مدل مشخصی از دموکراسی با اسلام سازگار یا ناسازگار فرض شده است؟

مطالعات نگارنده حاکی از آن است که هر دو گزاره متعارض در جای خود قابل دفاع است، چراکه واژه‌های اصلی اسلام و دموکراسی در آنها مشترک لفظی است. لذا مهمترین قدم در پاسخگویی به سؤال کلیدی «آیا اسلام و دموکراسی سازگارند؟» ایضاح مفهومی دو واژه اصلی اسلام و دموکراسی است. دو فرضیه اصلی نگارنده در این مقاله از این قرار است:

الف: اسلام سنتی و تاریخی با دموکراسی ناسازگار است.

ب: اسلام نواندیشانه با دموکراسی سازگار است.

برای آزمون این دو فرضیه ابتدا ضوابط دو تلقی تاریخی و نواندیش از اسلام ارائه می‌شود، آنگاه ضوابط سه‌گانه دموکراسی تبیین می‌شوند. سپس نقاط چالش‌برانگیز اسلام و دموکراسی در سه موضع مطالعه می‌شوند:

یک: برابری سیاسی همه مردم

دو: حق نظارت عمومی

سه: تغییرپذیری کلیه قوانین و مقررات با اراده ملی

ضوابط دو تلقی از اسلام

اسلام بر سه اصل استوار است: ایمان به خداوند قادر متعال واحد، ایمان به معاد و آخرت و ایمان به پیامبری محمد بن عبدالله (ص) و وحی الهی به وی. این ایمان‌های سه‌گانه

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۰۹

لوازم عملی خاص در بعد فردی و اجتماعی دارد. از جمله عبادات ویژه، احکامی خاص در زمینه خانواده، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، حقوق مدنی و تجاری و غیر آن. دو منبع اصلی تعالیم اسلام قرآن و سنت پیامبر(ص) است.

اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام تلقی مسلط در نزد روحانیون مسلمان است و جامع‌الازهر در نزد اهل سنت و حوزه‌های علمیه نجف و قم در شیعه کانون‌های اصلی آموزش آن هستند. ویژگی‌های ذیل برای این تلقی از اسلام برشمرده است. (۴)

۱. کلیه احکام دینی موجود در کتاب احکام ثابت و فرازمانی و غیرمتغیر هستند. اکثر احکام دینی در سنت نیز همین‌گونه‌اند. علم فقه دربرگیرنده این احکام شرعی مرتبط با عمل مسلمانان است و مهمترین شاخص مسلمانی محسوب می‌شود. و فقیهان یعنی عالمان این احکام شرعی ثابت، پاسداران شریعت و سخنگویان اصلی دین شمرده می‌شوند.

۲. عقل انسانی از درک همه مقاصد عالی احکام شریعت ناتوان است. جهل انسان نسبت به مصالح اخروی و عدم اشراف وی به بسیاری از مصالح دنیوی باعث می‌شود که غایات احکام دینی توسط عقول انسانی قابل دسترسی نباشد. براین اساس مؤمن موظف است احکام شرعی را متعبدانه بپذیرد ولو به مصالح جزئی آن واقف نباشد. لذا هیچ‌یک از احکام دینی با استدلال عقلی قابل تخطئه یا تغییر نیست، همچنانکه با این شیوه حکم شرعی قابل اثبات نخواهد بود.

۳. آدمیان اگرچه در آخرت مطلقاً با هم برابرند و جز با تقوی ارزیابی نمی‌شوند، اما در دنیا عدالت به معنای تساوی نیست. لذا اگرچه نژاد و رنگ باعث تبعیض یا تفاوت حقوقی نمی‌شود، اما شرعاً جنسیت، دین و حریت (و بردگی) باعث تفاوت حقوقی می‌شود. لذا زنان در بسیاری موارد از حقوق مردان برخوردار نیستند، غیرمسلمانان از بسیاری حقوق مسلمانان بی‌بهره‌اند و عبید و اماء از اکثر حقوق احرار محرومند. به‌علاوه در حوزه عمومی فقیهان نسبت به عوام از امتیاز حقوقی برخوردارند. این عدم برابری‌های حقوقی ذاتی شریعت اسلام و غیرقابل تغییر است.

۴. اگرچه هیچ مسلمانی را نمی‌توان با اکراه و اجبار و فشار به خروج از اسلام وادار کرد، و هیچ غیرمسلمانی را نمی‌توان با زور مسلمان کرد، اما مسلمانان مجاز به تغییر دین خود نیستند و ارتداد مجازات دارد. پیش‌بینی مجازات بر ترک برخی اعمال دینی و

عدم جواز تبلیغ دیگر ادیان در بین مسلمانان و ... حکایت از نادرستی آزادی دینی دارد. همچنان که آزادی عقیده و آزادی بیان نیز به همین مشکلات مبتلا هستند.

۵. وظائف شرعی مهمی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر و نیز جهاد حکایت از وجوب مسئولیت اجتماعی و حرمت بی تفاوتی نسبت به عملکرد دیگران دارد. این تعهد دینی، مسلمانان را موظف می کند برای سالم سازی جامعه بلکه جهان اقدام کنند. بی شک اقدامات مسالمت آمیز فرهنگی و تبلیغی تقدم دارند. اما اگر اصلاح دیگران با اقدامات فرهنگی و تذکرات زبانی میسر نشد، عکس العمل مناسب فیزیکی و دست یازیدن به خشونت (البته در چارچوب شریعت و با صلاح دید حاکم شرعی) مجاز خواهد بود. در آنچه یقین به رضایت خداوند داریم و شرعاً واجب است تحصیل رضایت مردم لازم نیست.

درمقابل، در سده اخیر شاهد رشد برداشتی تازه از اسلام هستیم، صاحبان این تلقی غالباً با یکی از دو عنوان نواندیشان مسلمان یا روشنفکران دینی شناخته می شوند و پایگاه اصلی آنها دانشگاه هاست.

اهم ویژگی های اسلام نواندیشانه به شرح ذیل است:

یک. همه آحاد جامعه و تک تک افراد مردم بدون هرگونه تبعیض دینی، جنسی، نژادی، اعتقادی و... در تعیین سرنوشت سیاسی خود و در سامان حوزه عمومی و حیات اجتماعی از حقوق یکسان و برابر برخوردارند. براین اساس بین مذاهب مختلف اسلامی، بین مسلمانان و غیرمسلمانان، بین زنان و مردان چه از حیث انتخاب کردن و ذی حق بودن در حوزه عمومی و چه از حیث انتخاب شدن هیچ تفاوتی نیست. همچنانکه عالمان دینی (اعم از فقیهان و حکیمان و مجتهدان چه برسد به روحانیون) از هیچ امتیاز و حقوق ویژه ای در حوزه عمومی برخوردار نیستند. (۵)

دو. همه مردم در انتخاب دین، مذهب و عقیده آزادند. هیچکس را نمی توان برای پذیرش یک دین یا عقیده خاص به اکراه و اجبار و فشار واداشت. آزادی مذهبی و اعتقادی نه فقط یک حق ابتدایی و یک بار مصرف بلکه حقی استمراری است. بر همین منوال مردم در ترک دین و مذهب و عقیده نیز آزادند، یعنی آزادی تغییر دین و مذهب و عقیده یا آزادی خروج از یک دین یا یک عقیده (که از آن به ارتداد تعبیر می شود). مردم در فعل و ترک اعمال دینی نیز آزادند. هیچکس را نمی توان بر فعل یا ترک فعل یک عملی دینی — از آن حیث که دینی است — مجبور یا مجازات کرد. واضح است که

حق آزادی دنیوی با رجحان واقعی و الزام اخروی منافاتی ندارد، همچنانکه آزادی عمل دینی با الزام اجتماعی برخاسته از یک قانون عادلانه و دمکراتیک نیز تضادی ندارد. (۶)

سه. اعمال مسئولیت اجتماعی و تعهد دینی و هرگونه تصرف و دخالت در زیست جهان دیگری تنها با رضایت دیگران ممکن است. هر نوع اعمال زور و خشونت به ویژه در امور دینی مردود و ممنوع است. تبلیغ دین و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به معنای قانع کردن دیگران به برتری راه حل دینی بر راه حل های غیردینی و آماده کردن زمینه برای گزینش آزادانه دین و تعالیم دینی است، یعنی شرکت در یک رقابت آزاد و عادلانه با دیگر ادیان، مذاهب و مکاتب. تبلیغ دین یعنی اثبات مزیت نسبی دین نسبت به راه حل های رقیب و مشابه.

چهار. همه گزاره های دینی اگرچه برای مؤمنان محترمند اما قابل گفتگو، قابل نقد و قابل سؤال هستند. و دینی بودن، آنها را زیر خط قرمز قرار نمی دهد. کشیدن هاله قداست به دور باورهای دینی به تقویت آنها منجر نمی شود، بلکه به ضعیف نگاه داشتن آنها می انجامد. مؤمنان از بحث و گفتگو پیرامون باورهای دینی استقبال می کنند و معتقدند تا زمانی که گزاره های دینی در یک گفتگوی عمومی توجیه لازم برای پذیرش آنها ارائه نشده و به جو غالب تبدیل نشده اند، الزام قانونی آنها نادرست است. هیچ گزاره عقل ستیز (معارض با حکم عقل) در میان احکام دینی پذیرفته نیست. البته این به آن معنی نیست که همه گزاره های دینی می باید عقل پذیر و معقول باشند، چراکه برخی گزاره های دینی عقل گریز یا فراتر از طور عقل هستند.

پنج. در متن تعالیم اسلام اعم از متن کتاب و متن سنت پیامبر، در کنار اصول ثابت جاودانی فرازمانی و فرامکانی، احکام موقت، متغیر و زمان مند هم موجود است. این احکام با رعایت شرایط زمانی مکانی عصر نزول وضع شده اند و با منتفی شدن آن شرایط اعتبار آنها نیز به سر می آید. همه احکام دین در صدر اسلام و در عصر نزول عادلانه، عقلایی (قابل گفتگوی خردمندانه) و برتر از راه حل های رقیب بوده اند. هر آنچه امروز به عنوان تعالیم اسلامی معرفی شود نیز می باید همان سه ضابطه را دارا باشد، یعنی به فهم انسان امروز عادلانه، عقلایی (قابل گفتگوی خردمندانه) و برتر از راه حل های رقیب باشد. هر حکمی که از برآوردن این ضوابط سه گانه عاجز باشد، نشان از موقت بودن، نسخ شدن و به پایان آمدن زمان اعتبار دینی اش دارد. اجتهاد بصیر یعنی دفاع دائمی از احکام ثابت جاودانه و جا نردن همه احکام به مثابه احکام دائمی و جاودانه. (۷)

شش. اسلام در قالب احکام ثابت و فرازمانی به اموری پرداخته است که راه‌بردن به آنها برای غالب آدمیان در اغلب زمان‌ها دشوار است، اما اموری که با خرد جمعی و تجربه انسانی قابل دسترسی است به خود مردم واگذار شده است. براین اساس اسلام و قرآن و سنت پیامبر در مقام بیان ضوابط علوم تجربی یا علوم انسانی، تبیین نظام‌های سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی نبوده، اگرچه اسلام با اتخاذ هر راه و روش سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نیز سازگار نیست. اما آشکارا از ارائه یک سیستم خاص سیاسی یا اقتصادی یا مدیریتی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها سر باز زده است و تنها به ارائه برخی کلیات و اصول عام اکتفا کرده که معنای آن میدان دادن به تجربه انسانی، خرد جمعی بشری و ابتکارات متناسب با شرایط متفاوت زمانی و مکانی است. براین اساس اگرچه اسلام با تفرعن و استبداد و یکه‌سالاری (Autocracy) ناسازگار است، اما استخراج و استنباط دموکراسی نیز از آن میسر نمی‌باشد. اگرچه می‌توان با توجه به تعالیمی از قبیل اصل شورا، اصل عدم ولایت، قاعده سلطنت مردم بر جان و مال و سرنوشت خود، و قاعده عدم جواز حکومت بر مردم بدون رضایت آنها، به سازگاری گوهر اسلام با دموکراسی قائل شد. (۸)

ضوابط دموکراسی (۹)

تعاریف گوناگونی از دموکراسی ارائه شده است، گرچه بعضی از این تعاریف با یکدیگر همپوشی و اشتراک دارند بسیاری از آنها نیز با یکدیگر ناسازگارند تا آنجا که برخی به این نتیجه رسیده‌اند: «دموکراسی هنوز مفهومی ذاتاً مجادله‌انگیز است که در مورد تعریفش اساساً هیچ زمینه توافقی وجود ندارد.» (۱۰) درمقابل به نظر می‌رسد برای معنی دموکراسی می‌توان یک هسته اصلی در نظر گرفت و از یک یا چند ایده اصلی به‌عنوان ضوابط دموکراسی سخن به میان آورد. بنابراین دموکراسی را باید در وهله اول برحسب اصل یا اصول اساسی‌اش، و در وهله دوم برحسب نهادهایی که آن اصول را تجسم می‌بخشند، تعریف کنیم. پس باید پرسید که اصول اساسی معنای دموکراسی کدام‌اند؟ اما قبل از آن لازم است از تعیین قلمرو مربوط به دموکراسی شروع کنیم.

قلمرو دموکراسی تصمیم‌گیری در مورد مقررات و سیاست‌های الزام‌آور جمعی برای همه گروه‌ها (اعم از خانواده و انجمن و جامعه) است. پس اگر دموکراسی به قلمرو سیاسی و تصمیم‌گیری برای یک انجمن یا جمع تعلق داشته باشد، نظام تصمیم‌گیری

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۱۳

جمعی را تا آنجا می‌توان دمکراتیک دانست که تحت نظارت همه اعضای آن انجمن باشد، یا همه افراد تحت حاکمیتش برابر تلقی شوند. بنابراین نظارت همگانی (Popular Control) و برابری سیاسی (Political equality) از جمله اصول اساسی دموکراسی‌اند. این اصول به کامل‌ترین وجهی در گروه‌ها یا انجمن‌های کوچک محقق می‌شوند، چراکه هرکسی از حق برابر و مؤثر سخن‌گفتن و رأی‌دادن در مورد سیاست برخوردار است. در جوامع بزرگ‌تر و به‌ویژه در سطح کل جامعه که اعضایش به دلیل محدودیت‌های زمانی و مکانی اراده کرده‌اند تصمیمات را به نمایندگان منتخب خود واگذار کنند دموکراسی هنگامی تحقق می‌یابد که انتخاب‌کنندگان بتوانند نظارت خود را نه فقط بر فرآیند تصمیم‌گیری بلکه حتی بر تصمیم‌گیرندگان نیز اعمال کنند، در این شیوه نظارت با واسطه است نه بلاواسطه، دو اصل نظارت همگانی و برابری سیاسی در هر دو نوع دموکراسی مستقیم و دموکراسی نمایندگی اعمال می‌شود.

از آنجا که اصول نظارت همگانی و برابری سیاسی را می‌توان برای تصمیم‌گیری در هر گروه یا انجمنی به کار برد، دموکراسی مرجعی بسیار وسیع‌تر از حکومت پیدا می‌کند. درحقیقت یکی از معیارهای جامعه دمکراتیک این است که زندگی انجمنی‌اش (associational Life) از لحاظ درونی دمکراتیک باشد و شرایط اجتماعی اقتصاد مساعدی را برای تحقق علمی برابری سیاسی فراهم کند.

هرچند می‌توانیم دو اصل نظارت همگانی و برابری سیاسی را با هم ترکیب کنیم و بگوئیم دموکراسی مستلزم حق برابر و مؤثری برای شرکت در تصمیم‌گیری است تفکیک آنها به ما کمک می‌کند که بین اصل توزیعی (برابری) و آنچه باید توزیع شود (نظارت همگانی) تمایز قائل شویم. مبارزات همگانی زیر پرچم دموکراسی در هر دوره تاریخی برای تحقق یا تحقق کامل‌تر دو اصل فوق‌الذکر بوده‌اند یعنی برای افزایش نظارت همگانی بر تصمیمات مربوط به مقررات و سیاست‌های جمعی و برای کارآمدتر کردن، فراگیرتر کردن و برابرترساختن این نظارت همگانی. مخالفان دموکراسی همواره با دو چیز مخالفت می‌کرده‌اند: یکی کاهش سلطه و نظارت اعضایشان بر چنین تصمیماتی و دیگر این عقیده که فرد عادی همانقدر استحقاق اظهار نظر مؤثر در موضوعات همگانی را دارد که فرد ممتاز، ثروتمند یا حتی فرد باهوش و پراستعداد.

یکی از ایرادهای مهم بر پیش فرض برابری سیاسی در جامعه دمکراتیک این است که مردم (به شرط تحقق شرایط مساعد) برای قضاوت متفکرانه در مورد امور همگانی

توانایی یکسانی ندارند. این ایراد اساساً ایرادی معرفت‌شناسانه (epistemological) است و به موضوع معرفت به خیر عمومی (Public good) ارتباط دارد و در سراسر تاریخ به اکثر رژیم‌های غیردمکراتیک یا حداقل پدرسالارانه مشروعیت بخشیده است. براساس این استدلال خیر جامعه را می‌توان به‌طور عینی (objectively) شناخت و آن را در حوزه معرفت خاصی قرار داد که تنها در اختیار عده قلیلی است و همین عده قلیل به‌سبب آگاه‌بودن از آن معرفت حق تصمیم‌گیری به نیابت از بقیه را به‌دست می‌آورند. (۱۱) درباره این‌که ماهیت دقیق این معرفت چیست برداشت‌های مختلفی در دست است. در برداشت افلاطونی معرفت به چیزهایی که برای جامعه سالم لازم است کسانی می‌توانند به‌دست آورند که از راه تحصیل درازمدت فلسفه با پیچیدگی‌های آن آشنا شده باشند. (۱۲) در برداشت سنت‌گرایان فقط معرفت نشأت گرفته از گذشته جامعه است که ضامن اخذ تصمیمات درست است و این معرفت یا در اختیار پیران است یا در اختیار کسانی که اصل و نسب نیاکانی‌شان دسترسی ممتاز به چنین حکومتی را تضمین کرده است (حکومت اشرافی). در برداشت حکومت مذهبی، این معرفت به متون مقدس (Sacred texts) یا اراده الهی است که به روحانیت یا افراد وارد، صلاحیت تصمیم‌گیری در مورد قوانین برای کل جامعه را اعطا می‌کند. در برداشت مارکسیست لنینیستی، معرفت به سیر آینده تاریخ است که به حزب و ایدئولوگ‌هایش بینش منحصر به‌فردی در مورد بهترین راه اداره جامعه در زمان حال می‌بخشد. فراگیرترین برداشت از این اعتقاد در جهان معاصر برداشت تکنوکراتیک است. براساس این برداشت علمی وجود دارند (مثل علم اقتصاد، مدیریت، یا بعضی از شاخه‌های فناوری کاربردی) که پاسخ‌هایی عینی به پرسش‌های مربوط به خیر عمومی را ارائه می‌دهند و کسانی که با این دانش‌ها مخالفت می‌کنند، از روی احساسات غلط، تعصب یا نفع شخصی چنین می‌کنند.

در تاریخ اندیشه دمکراتیک دو پاسخ به این ایراد (خیر عمومی تابع معرفت خاصی است که فقط برای متخصصان آن قابل دسترسی است) داده شده است. در پاسخ اول پذیرفته می‌شود که «خیر» چه برای فرد و چه برای جامعه نوعی شناخت است، ولی استدلال می‌شود که این معرفت در دسترس همه است، نه صرفاً در دسترس اقلیتی ممتاز. این استدلال را افلاطون (که خودش دمکرات نبود) در گفتگویی از پروتاگوراس مطرح می‌کند. (۱۳) پاسخ دوم این است که مردم نه فقط «می‌توانند» خیر خود و جامعه‌شان را تشخیص دهند «بلکه فقط آنها هستند که می‌توانند» این امر را تشخیص دهند، چراکه خیر عمومی چیزی نیست که بتوان به‌طور عینی آن را شناخت. از این

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۱۵

پاسخ چنین برمی‌آید که چیزی به نام «خیر عمومی» مستقل از آنچه خود مردم در جایگاه انسان‌های برابر و براساس نوعی رویهٔ مشورتی تعیین کرده‌اند، وجود ندارد. براین اساس کسی نمی‌تواند مدعی شناختن خیر مردم شود بی‌آنکه بداند آنان خودشان چه نظری در مورد خیر خود دارند. پاسخ اول (شناخت خیر عمومی برای همگان میسر است) بیشتر به متفکران دمکراتیک قرن نوزدهم تعلق داشته، درحالی‌که پاسخ دوم (خیر عمومی امری ذهنی است و تنها مردم می‌توانند آن را تشخیص دهند) بیشتر خاص اندیشهٔ قرن بیستم بوده است.

به هر حال معنای دموکراسی در این مقاله تعریف دیوید بیتام (D. Beetham) است: «شیوه‌ای از تصمیم‌گیری در مورد مقررات و سیاست‌هایی که برای جمع الزام‌آور است و مردم بر آن نظارت می‌کنند. دمکراتیک‌ترین ترتیبات آن است که همهٔ اعضا از حق برابر مؤثر برای شرکت مستقیم در تصمیم‌گیری بهره‌مند باشند» (۱۴) به نظر وی فرایند اعمال نظارت همگانی بر حکومت به چهار بعد مجزا تقسیم می‌شود: اول، انتخابات آزاد و عادلانه؛ دوم حکومت باز و پاسخگو؛ سوم، حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی و بالاخره چهارم، جامعه مدنی. (۱۵)

اسلام و دموکراسی

اینکه آیا اسلام و دموکراسی سازگارند یا نه به سنجش شاخص‌های دو تلقی از اسلام با ضوابط دموکراسی برمی‌گردد. به نظر می‌رسد از مجموعه مباحث پیش‌گفته دربارهٔ دموکراسی در مقایسه با هر دینی از جمله اسلام سه اصل می‌باید مورد بررسی و سنجش قرار گیرد:

اصل اول: نظارت همگانی

اصل دوم: برابری سیاسی

اصل سوم: امکان تصمیم‌گیری عمومی دربارهٔ مقررات و سیاست‌ها

دو اصل اول به‌عنوان عمومی‌ترین اصول زیربنایی دموکراسی از سوی برخی پژوهشگران از جمله دیوید بیتام مورد تصریح قرار گرفته است. اما اصل سوم اگرچه در لابلای پاسخگویی به ایرادهای وارد بر دموکراسی جسته و گریخته ردپای آن قابل پیگیری است — و ما نیز در فصل دوم به آن اشاره کردیم — اما به‌طور مجزا و برجسته و به‌عنوان یک اصل مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. در مقایسه دموکراسی با ادیان

اصل سوم مهمترین نقش را ایفا می‌کند. براین اساس در ارزیابی سازگاری اسلام و دموکراسی نمی‌توان از نقش بنیادی اصل سوم غافل بود. به هرحال بررسی این سه اصل در تعالیم و احکام اسلامی محکی جامع و مانع برای پاسخگویی به سؤال «سازگاری اسلام و دموکراسی» است. مطالعه امکان و میزان تحقق هریک از سه اصل فوق در اندیشه اسلامی وجهه نظر اصلی این مقاله است.

اصل اول: اسلام و نظارت همگانی

در متون اسلامی واژه ناظر در سه بحث وصیت، وقف و امور حسبه (که از آن به «ناظر در مصالح مسلمین» تعبیر شده) استعمال شده است. (۱۶) اما نظارت همگانی با این واژه به کار نرفته است. نزدیک‌ترین تعالیم اسلامی به اصل نظارت همگانی دو وظیفه شرعی «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت به ائمه مسلمین» است. (۱۷) این دو فریضه متکی به مستندات محکم قرآنی و روایی و پشتگرم به سیره مستمر مسلمین می‌باشد. فریضه امر به معروف و نهی از منکر مسلمانان را موظف می‌سازد در راه اشاعه معروف (خیر، فضیلت و نیکی) و ریشه‌کن کردن منکر (شر، ردیلت و پلیدی) در جامعه اسلامی کوشا باشند. فریضه نصیحت به ائمه مسلمین مسلمانان را موظف می‌سازد نسبت به نصیحت (خیرخواهی، انتقاد از کاستی‌ها و انحرافات، حمایت از اقدامات پسندیده) به رهبران دولت اسلامی دریغ نکنند.

این دو فریضه از یکسو همه مسلمانان را بدون هیچ استثنایی موظف به امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت می‌سازد، اعم از زن و مرد، آزاد و برده، مجتهد و عوام، عامل و فاسق، از سوی دیگر هیچ قلمرویی در حوزه عمومی از شمول این دو وظیفه شرعی بیرون نیست. یعنی نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر همه ساحت‌های حوزه عمومی اعم از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی، بین‌المللی و داخلی را شامل می‌شود و ضمناً با اتکا به این دو وظیفه همه مسلمانان اعم از رؤسا و امرا، سرداران و متمولان و متنفذان تا چه برسد به مردم عادی، مورد نصیحت یا امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرند.

اما وجه ارتباط این دو وظیفه شرعی با «نظارت همگانی» به این شرح است که نظارت آحاد جامعه بر عملکرد حاکمیت و دولت در جامعه اسلامی لازمه انجام امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرند.

اما وجه ارتباط این دو وظیفه شرعی با «نظارت همگانی» به این شرح است که نظارت آحاد جامعه بر عملکرد حاکمیت و دولت در جامعه اسلامی لازمه انجام امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین است. بدون نظارت همگانی نه نصیحت و ارشاد و انتقاد ممکن است نه امر به معروف و نهی از منکر میسر. اگر امکان دسترسی مسلمانان به اطلاعات لازم درباره مدیریت و رهبری و حاکمیت فراهم نباشد هیچ‌یک از این دو وظیفه اقامه نخواهد شد. همچنان‌که بدون وجوب شرعی این دو وظیفه دینی نظارت همگانی فاقد پشتوانه شرعی در تعالیم اسلامی خواهد بود.

واضح است که ظرفیت وظایف امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت و ارشاد بیشتر از اصل نظارت همگانی است چراکه علاوه بر اطلاع و اشراف و نظارت، در این دو وظیفه نوبت به اقدامات فیزیکی تا حد قیام مسلحانه بر علیه حکومت هم می‌رسد، آنچنان‌که در قیام حسین بن علی علیه خلافت یزیدین معاویه شاهد هستیم. به هر حال در اصل نظارت همگانی جایی برای عکس‌العمل‌های جوارحی (برخوردهای فیزیکی) از قبیل ضرب و شتم و جرح نیست، و نظارت از حد اطلاع و تذکر و آگاه‌کردن افکار عمومی و درنهایت ارجاع به قوه قضائیه فراتر نمی‌رود. در مجموع مطابق این دو وظیفه شرعی هر مسلمانی حق سؤال و استیضاح تک‌تک مسئولان دولت به‌ویژه زمامدار را دارد و همه مسئولان بالاخص رهبر و زعیم و امام شرعاً موظف به پاسخگویی است. ضمناً این سؤال و استیضاح لازم نیست محرمانه و غیرعلنی و سر بسته برگزار شود، بلکه مسلمانان حق دارند علنی و آشکارا رهبر و امیر و دیگر مسئولان حکومتی را مورد سؤال، انتقاد و استیضاح قرار دهند. سیره مهاجرین و انصار از جمله جناب ابوذر غفاری و استقبال خلفای راشدین از نظارت مردمی بالاخص امام علی بن ابی‌طالب در این زمینه یادکردنی است. (۱۸) اهمیت نظارت مردمی بر حکومت در تعالیم اسلامی تا به آن حد است که استمرار و تحقق آن شرط سلامت و بقای دولت دانسته شده است.

در مقایسه اصل نظارت همگانی (متعلق به دموکراسی) با وظایف شرعی امر به معروف و نهی از منکر (متعلق به اسلام) علاوه بر نکات اشتراک فراوان و به تبع آن موارد سازگاری متعدد، نقاط افتراق یا حداقل ابهام در سازگاری به شرح زیر به چشم می‌خورد:

۱. اصل نظارت همگانی در اندیشه دموکراسی منجر به پیش‌بینی نهادهای نظارتی تعریف شده و سازوکارهای معین قانونی (از قبیل انتخابات آزاد و عادلانه قوه قانونگذاری و رئیس حکومت، پاسخگویی مستقیم و غیرمستقیم حکومت در حوزه‌های سیاسی،

حقوقی و مالی به مردم، استقلال قوای مقننه و قضائیه نسبت به قوه مجریه، آزادی بیان و اجتماعات، حق استفاده از محاکم و فعالیت انجمن‌ها و سازمان‌های مستقل از حکومت) شده است. اگرچه در اسلام سنتی نهادی به نام «حسبه» جهت نظارت حکومت بر مردم پیش‌بینی شده اما نهادی مردمی برای نظارت بر عملکرد حکومت در نظر گرفته نشده است. البته این به آن معنی نیست که اسلام سنتی تعارضی با نهادسازی نظارتی بر عملکرد حکومت دارد، اما این اشکال وارد است که اسلام تاریخی فاقد نهاد نظارتی مردمی بر دولت بوده است. اسلام نواندیش اساساً نهادسازی را امری عقلایی، بشری و زمانمند دانسته آن را از وظائف پیش‌بینی شده دین نمی‌داند، لذا از این حیث اشکالی به آن وارد نیست.

۲. در اسلام «نظارت همگانی» به «نظارت همهٔ مسلمانان» تقلیل می‌یابد، چراکه دو وظیفه شرعی امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین برای مسلمانان واجب است و دیگر متدینان جامعه (از قبیل مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان) یا غیرمعتقدان به ادیان الهی (اعم از ادیان غیرالهی و بی‌دینان و ملحدان) را دربر نمی‌گیرد. به عبارت دیگر نظارت همگانی وظیفه شرعی «امت اسلامی» است. اصولاً اسلام تاریخی به غیرمسلمانان اجازهٔ دستیابی به اطلاعات لازم یا نظارت بر امور حکومت بر مسلمانان را نمی‌دهد چراکه مقام نظارت برخوردار از نوعی برتری و استعلا است و برطبق «قاعدهٔ نفی سبیل» قرآن به غیر مسلمانان اجازه چنین استیلابی را نمی‌دهد. (۱۹) به هر حال در این تلقی از اسلام غیر مسلمانان مجاز به امر و نهی یا نصیحت یا نظارت بر مسلمانان نیستند، هرچند از نعمت امنیت و زندگی سالم در پناه حکومت اسلامی برخوردارند. به هر حال از این زاویه اسلام تاریخی دموکراسی را بر نمی‌تابد.

اما اسلام نواندیش از آنجا که مفهوم شهروندی را پذیرفته است و شهروندی را منوط به دین خاص نمی‌داند، حق نظارت همگانی را برای همه شهروندان اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان قائل است. با این تلقی از اسلام حق نظارت همگانی در مورد مسلمانان با دو فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین تشدید می‌شود. اسلام نواندیش ضمن باور به قاعدهٔ قرآنی نفی سبیل، اجازهٔ نظارت به شهروندان غیرمسلمان را از مصادیق این قاعده نمی‌داند. به علاوه پیشرفت وسائل ارتباط جمعی و امکان برخورداری همهٔ آحاد جامعه از اطلاعات لازم، اعمال تبعیض دینی را در این زمینه تا

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۱۹

حدود زیادی بلاثر می‌کند. اسلام نواندیش بر این باور است که «آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است»، برتری اسلام را می‌باید در یک رقابت عادلانه و آزاد تأمین کرد. به‌رحال از این زاویه اسلام نواندیش مشکلی با دموکراسی ندارد.

۳. در اسلام سنتی، زنان از تصدی برخی مناصب معافند (از قبیل زمامداری، ریاست جمهوری، وزارت، مدیریت، قضاوت، مرجعیت تقلید، امامت جمعه و جماعت و...) با توجه به اینکه نظارت بر حوزه عمومی نظارت بر مناصب یاد شده نیز هست، به همان ملاکی که زنان از آن مناصب معاف شده‌اند، زنان از نظارت بر آن مناصب نیز معاف خواهند بود. به‌عبارت دیگر نظارت همگانی بر حوزه عمومی نظارتی مردانه است و زنان مجاز به ورود در این حوزه نیستند. پس از این زاویه نیز اسلام تاریخی دموکراسی را بر نمی‌تابد. درمقابل اسلام نواندیش محرومیت زنان را از مناصب مهم سیاسی و قضایی صحیح ندانسته، به تبع آن نظارت بر حوزه عمومی را نیز فعلی مردانه تلقی نمی‌کند، لذا از این زاویه با دموکراسی تعارضی ندارد.

نتیجه بحث حول اصل نظارت همگانی و اسلام:

یک: اصل نظارت همگانی بخشی از دو فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین است که از صدر اسلام از مسلمات مسلمانی در قبال حکومت‌ها بوده است.

دو: اسلام تاریخی در ناحیه اصل نظارت همگانی مردم بر حکومت‌ها با سه مشکل مواجه است:

۱. عدم پیش‌بینی «نهاد نظارت مردمی بر حکومت» همانند نهاد حسبه (نهاد نظارتی حکومت بر مردم).

۲. تقلیل نظارت همگانی به نظارت عمومی مسلمانان و عدم جواز نظارت غیر مسلمانان بر امور عمومی مسلمانان.

۳. عدم جواز ورود زنان در نظارت بر مناصب مهم سیاسی و قضایی و محرومیت از نظارت بر حوزه عمومی.

بنابراین اسلام تاریخی در سه ناحیه فوق با دموکراسی ناسازگار است. هرچند این ناسازگاری بنیادی نیست.

سه: اسلام نواندیش با اصل نظارت همگانی هیچ مشکلی ندارد و از این ناحیه با دموکراسی سازگار است.

اصل دوم: اسلام و برابری سیاسی

در هر جامعه‌ای قانون و اجرای آن مهمترین قلمرو ارزیابی برابری در همه ابعاد آن از جمله برابری سیاسی است. مراد از «برابری در اجرای قانون» یا تساوی در برابر قانون این است که در اجرای قانون بین مردم هیچ تفاوتی نیست و هرکسی — بدون هیچ استثنایی — قانون را زیر پایگذار مجازات می‌شود و در اجرای قانون بین مردم هیچ تبعیضی نیست. مراد از «برابری در قانون»، تساوی در مفاد قانون و نبودن تبعیض قانونی است.

اسلام برابری در اجرای قانون یا تساوی آحاد جامعه در برابر قانون، را پذیرفته است. لذا در اجرای احکام شرعی که قانون اسلام محسوب می‌شود، هیچ تفاوتی بین مردم را به رسمیت نشناخته است و همه کسانی که مشمول آن حکم خاص شرعی می‌شوند یکسان برخورد می‌شود. این تساوی در اجرای قانون از افتخارات تعالیم اسلامی از آغاز بوده. و به‌ویژه در دوران پیامبر و خلفای راشدین زبانزد خاص و عام بوده است.

اما در ناحیه برابری در قانون یا تساوی در مفاد قانون، حوزه‌های برابری و نفی تبعیض قانونی در تعالیم اسلامی بر دو قسم است:

قسم اول، حوزه‌هایی که اسلام برابری در قانون و نفی تبعیض قانونی را به رسمیت شناخته است. این حوزه‌ها عبارتند از رنگ، نژاد، ثروت (و فقر)، حسب و نسب. لذا رنگ پوست (سفید و سیاه و زرد و سرخ)، نژاد (عرب و فارسی و ترک و...)، وضعیت اقتصادی و وضعیت خانوادگی و نیاکان و اجداد باعث هیچ امتیاز حقوقی یا تبعیض قانونی در احکام شرعی نشده است. این‌گونه برابری‌های حقوقی منجر به تساوی سیاسی شده و متکی بر روایات معتبر منقول از پیامبر اسلام می‌باشد. (۲۰) و از جمله افتخارات تعالیم اسلامی محسوب می‌شود.

قسم دوم، حوزه‌هایی است که اسلام تاریخی نابرابری حقوقی را لازمه عدالت دانسته و تبعیض قانونی را به رسمیت شناخته است. اسلام سنتی عدم تساوی حقوقی را در چهار حوزه پذیرفته است. (۲۱) حوزه اول، عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان. مسلمانان فرقه ناجیه حقوق کامل دارند. در درجه دوم مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی از اکثر حقوق برخوردارند. در درجه سوم اهل کتاب یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان به شرطی که شرائط ذمه را پذیرفته باشند و هکذا غیرمسلمانانی که با دول اسلامی

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۲۱

معاهده امضا کرده باشند از برخی حقوق برخوردارند. در درجهٔ چهارم دیگر مردم یعنی غیرمسلمانان غیر ذمی غیر معاهد از جمله کفار حربی از اکثر حقوق محرومند.

عدم برابری سیاسی مسلمانان فرقهٔ ناجیه (که در شریعت از آنان با واژهٔ «مؤمن» تعبیر شود) با مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی (که در شریعت از آنان به «مسلم» و گاهی به «مخالف» تعبیر می‌شود) در موارد زیر است: زمامداری (رهبری، امارت، ولایت امر، زعامت، بالاترین مقام سیاسی در جامعه) و (گاهی ریاست جمهوری و وزارت)، امامت جمعه، قضاوت و شهادت قضایی. در این مناصب شرعاً علاوه بر اسلام ایمان نیز شرط است، لذا مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی از انتخاب یا انتصاب به این سمت‌ها محرومند. امنیت فرهنگی نیز از امتیازات مؤمنان است و غیبت، بهتان، نیمه و هجاء تنها دربارهٔ مؤمنان حرام است، اما حرمت ارتکاب آنها دربارهٔ غیرمؤمنان ثابت نشده است.

غیرمسلمانان (اعم از ذمی اهل کتاب، معاهد و مستأمن) براساس قاعده نفی سبیل از تصدی مناصب کلیدی سیاسی از زعامت و ریاست و وزارت و مدیریت محرومند و تنها مجازند عهده‌دار مشاغل جزئی اداری شوند، البته حق مالکیت، و امنیت جانی، مالی و ناموسی آنها در چارچوب شرایط ذمه یا معاهدهٔ محفوظ خواهد بود. لذا این‌گونه آدمیان شرعاً از حق انتخاب‌شدن برای ریاست قوه مجریه یا نمایندگی مردم در مجلس مردم محروم خواهند بود. گروه باقیمانده یعنی غیرمسلمانان (غیر ذمی، غیرمعاهد، غیرمستأمن) از همین جزئی حقوق سیاسی نیز محرومند.

عدم برابری سیاسی و قائل‌شدن به چهار درجهٔ متفاوت حقوقی برای مردم از مسلمات اسلام سنتی است. این تبعیض سیاسی متکی بر مستندات از کتاب و سنت می‌باشد.

حوزه دوم، عدم تساوی سیاسی زنان با مردان. اسلام سنتی زنان را فاقد صلاحیت تصدی زمامداری سیاسی (ولایت امر، ریاست، زعامت، امارت و به تبع آن وزارت و والی‌گری یا استانداری و شهرداری)، قضاوت و امامت جمعه دانسته است. در قرائت سنتی از اسلام همچنان‌که تفاوت فیزیولوژیک زن و مرد بدیهی است تفاوت حقوقی آنها نیز به همان میزان از بداهت است. تبعیض جنسی از بدیهیات فقهی در اسلام سنتی است و عدم برابری سیاسی به‌لحاظ جنسیتی از مسلمات آن.

حوزه سوم (۲۲)، عدم تساوی انسان آزاد با بردگان است. اگرچه عبید و اماء متعلق به دنیای دیروز بوده است اما احکام آن در متن اسلام تاریخی از اعتبار برخوردار است و

براساس آن غلام و کنیز ملک مولای خوداند و بدون اذن او ممنوع از هرگونه فعالیت و تصرفی هستند. هرگونه فعالیت سیاسی مملوک متوقف بر جواز مالک است.

حوزه چهارم (۲۳): عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه عمومی. در زمینه حقوق ویژه فقیهان در حوزه عمومی دو دیدگاه در اسلام سنتی به چشم می‌خورد، دیدگاه غالب امتیازی برای فقیهان قائل نیست. دیدگاه دوم — که در اقلیت محض است — چنین امتیازی را برای فقیهان به رسمیت شناخته است. بنابراین دیدگاه در حوزه امور عمومی مسائل مرتبط با سیاست عدم تساوی برقرار است. مردم عادی (عوام) و فقیهان عادل در اداره امور سیاسی و تدبیر مسائل جامعه بر مبنای احکام شرعی، برابر نیستند. مردم به‌عنوان مولی علیه‌هم در تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی به‌ویژه در ترسیم خطوط کلی آن ناتوان از تصدی، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند، یعنی مردم در امور عمومی «محجور» محسوب می‌شوند. هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است. معیار تصمیم‌گیری در حوزه عمومی نظر ولی فقیه است. فقیه ولی بر مردم است نه وکیل از سوی مردم. لذا موظف نیست همچون وکیل نظر موکلین خود را در اداره جامعه رعایت کند. این مردم‌اند که باید اعمال خود را با نظر ولی فقیه سازگار و هماهنگ سازند نه برعکس. اگر ولی فقیه صلاح بداند بعضی امور جزئی و غیرکلان سیاسی و اجتماعی را با حفظ نظارت استصوابی خود به عهده مردم می‌گذارد، اما در همین موارد نیز ولایت و امضای نهایی به عهده ولی امر است.

بنابراین می‌توان گفت: «دو اصل موذی مساوات و حریت خراب‌کننده رکن قویم قانون الهی است، زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی، و بنای احکام آن به تفریق و جمع تخلفات است نه به مساوات» (۲۴) اسلام سنتی به‌واسطه عدم پذیرش برابری سیاسی در سه محور یعنی تبعیض مذهبی، تبعیض جنسیتی و تبعیض بردگی، و اسلام ولایی علاوه بر این سه تبعیض با پذیرش تبعیض فقهی، با دموکراسی ناسازگار است.

اما اسلام نواندیش به برابری سیاسی در همه عرصه‌ها باور دارد، یعنی اولاً برای مؤمنان یا مسلمانان هیچ امتیاز یا حقوق ویژه‌ای در حوزه عمومی قائل نیست. ثانیاً در عهده‌داری هیچ‌یک از سمت‌های سیاسی مذکور بودن را شرط نمی‌داند. ثالثاً بردگی را از

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۲۳

احکام منسوخ اسلامی می‌داند. رابعاً ولایت سیاسی فقیه را فاقد مستند قرآنی و روایی معتبر و برخلاف عقل می‌شمارد.

در جامعه‌ای که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهد طبیعی است که در یک انتخابات آزاد مسلمانان انتخاب شوند، اما منع حقوقی برای تصدی غیرمسلمانان چندان موجه نیست. مهم این است که در یک رقابت آزاد و عادلانه نامزدهای مسلمان اعتماد عمومی بیشتری را جلب نمایند، نه اینکه با امتیازات حقوقی یا انحصارات قانونی برتری خود را حفظ کنند. اینکه زنان را به لحاظ حقوقی از عهده‌داری سمت‌های سیاسی محروم کنیم تمسک به مناسبات زمانی مکانی گذشته است. این محرومیت نه عادلانه است نه عقلایی. اینکه سیاست را شعبه فقه بدانیم و برای فقیه یا روحانی ولایت سیاسی قائل شویم مبتنی بر برداشتی بسیط از سیاست و تلقی نادرستی از فقه و برخلاف ضرورت عقل است. اسلام نواندیش به لحاظ برابری سیاسی مشکلی با دموکراسی ندارد و از این زاویه با دموکراسی سازگار است.

نتیجه بحث مقایسه اسلام با اصل برابری سیاسی (دومین اصل دموکراسی) به شرح زیر قابل تلخیص است:

۱. اسلام در چهار محور نژاد، رنگ پوست، ثروت و اشرافی‌گری، حسب و نسب به برابری سیاسی قائل است.
۲. اسلام سنتی و تاریخی در سه محور ذیل برابری سیاسی را بر نمی‌تابد:
یک: تبعیض مذهبی، دو: تبعیض جنسیتی، سه: تبعیض بردگی
۳. قائلین به ولایت سیاسی فقیه علاوه بر سه محور پیش گفته با قبول تبعیض فقهی در این محور نیز به برابری سیاسی باور ندارند.
۴. اسلام سنتی و تاریخی در اصل برابری سیاسی با دموکراسی ناسازگار است.
۵. اسلام نواندیش با پذیرش اصل برابری سیاسی در کلیه محورها با دموکراسی سازگار است.

اصل سوم: امکان تصمیم‌گیری عمومی درباره مقررات و سیاست‌ها

دموکراسی با تصمیم‌گیری بشری درباره کلیه مقررات و سیاست‌ها و قوانین جامعه محقق می‌شود. هیچ سیاست و قانونی بالاتر از اراده مردم نیست، لذا اعتبار هر قانونی تا زمانی است که اراده عمومی پشتوانه آن باشد و زمانی که مردم سیاست یا قانونی را

نپسندیدند اعتبار آن پایان یافته تلقی می‌شود. بنابراین در دموکراسی اولاً وضع قوانین و مقررات و سیاستگذاری اموری بشری هستند نه فوق بشری. ثانیاً: انسان صلاحیت تصمیم‌گیری دربارهٔ جامعه و سرنوشت خود را دارد و بدون رضایت او احدی حق ندارد دربارهٔ سرنوشت او تصمیم بگیرد، ثالثاً: کلیهٔ قوانین و مقررات و سیاست‌ها قابل تغییرند و تا زمانی از اعتبار برخوردارند که ارادهٔ عمومی بخواهد.

اسلام سنتی در تک‌تک نکات فوق نظری متفاوت دارد و به‌وضوح به ناسازگاری اسلام و دموکراسی رأی می‌دهد. در این دیدگاه بهترین قوانین، قوانین الهی است، چراکه تنها خداوند قادر به تنظیم معاش در راستای معاد است: «جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار پیامبر است، مسلم را حق جعل قانون نیست» (۲۵) براین مبنا نوشتن قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آراء حتی در امور مباح — چون بر وجه قانون التزام شده — حرام تشریحی و بدعت در دین است. (۲۶) حاکمیت مردم غصب حاکمیت خداوند است. «اقرار به حاکمیت خداوند به‌معنای انقلاب همه‌جانبه بر ضد حکومت انسان در تمامی اشکال، صور، مصادیق، نظامات و شرائط آن، و نفی مطلق همهٔ شرائطی بر روی زمین است که در آنها انسان حاکم است و منبع و منشأ قدرت در آنها انسان است.» (۲۷)

تعارض اسلام و دموکراسی واضح است چراکه در اسلام منبع مشروعیت خداوند است و در دموکراسی منبع مشروعیت مردم‌اند. احکام و قوانین دینی توسط خداوند براساس سعادت حقیقی آدمیان وضع شده‌اند و از آنجا که برپایهٔ حق طراحی شده‌اند ثابت و تغییرناپذیرند. حال آنکه در دموکراسی قوانین و مقررات بر پایهٔ اراده و خواست اکثریت مردم وضع شده‌اند. این اراده مبتنی بر بهره‌برداری از مادیات و بر پایهٔ یک زندگی احساسی است که لزوماً بر حق منطبق نیست، لذا طبیعی است که طبع عمومی مردم هوای نفس انسانی را بر سعادت حقیقی عقلی ترجیح دهد. (۲۸)

در اسلام سنتی همانند دیگر ادیان تاریخی اولاً: وضع قانون و احکام لازم‌الاتباع برای همگان امری الهی است. ثانیاً: انسان به‌واسطهٔ جهل از معاد و عدم اطلاع از بسیاری از مصالح و مفسدات نفس‌الامری صلاحیت تصمیم‌گیری دربارهٔ جامعه و سرنوشت خود را ندارد و محتاج پیامبران است تا راه را از چاه برایش تفکیک کنند. ثالثاً: اعتبار یک قانون تا زمانی است که منطبق بر حق باشد چه مردم بخواهند چه نخواهند. لذا اقبال یا ادبار اکثریت تأثیری در اعتبار یا بی‌اعتباری قانون ندارد. گوهر اسلام با ذات دموکراسی در

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۲۵

تعارض است. به نظر می‌رسد چالش اسلام و دموکراسی در اصل سوم بسیار جدی‌تر از چالش در اصل اول و دوم باشد و نتیجه آن ارزیابی نهایی درباره سازگاری اسلام و دموکراسی را رقم خواهد زد.

اسلام نواندیش در زمینه اصل سوم و در نقد مواضع اسلام سنتی بر این باور است که بین «حکم شرعی» و «قانون عرفی» تفاوت است. واضح حکم شرعی خداوند یا پیامبر است و هیچ انسانی حق تشریح، یعنی صلاحیت جعل حکم به‌عنوان حکم شرعی و گزاره دینی ندارد. وجه نیاز به دین و حاجت به پیامبر اقتضای انحصار مقام تشریح به مقامی مافوق انسانی دارد. مردم در قبال تعالیم دینی و احکام شرعی به چند دسته تقسیم می‌شوند برخی می‌پذیرند و ایمان می‌آورند و عمل می‌کنند، گروهی می‌پذیرند و در عمل زیر پا می‌گذارند و گروهی نمی‌پذیرند و عملاً زیر پا می‌گذارند. هر انسانی در دین مختار است که ایمان بیاورد، یا کافر شود.

اما قانون به‌عنوان ابزار نظم جامعه تا توسط آحاد آن جامعه — یا عملاً اکثریت مردم — پذیرفته نشود امکان تحقق نمی‌یابد. اعتبار قانون به رضایت مردم است. این «اعتبار» با «حقانیت» تفاوت دارد. ممکن است قانونی با ضوابط اخلاقی، معنوی یا دینی موافق یا معارض باشد. حقانیت اخلاقی یک قانون به انطباق آن بر مبانی و اصول اخلاقی وابسته است. حقانیت دینی آن به سازگاری با ضوابط و ارزش‌های دینی متوقف است. رضایت مردم نه دلیل حقانیت است نه اماره عدم حقانیت. اقبال و ادبار مردم تأثیری در انطباق قانون بر ارزش‌های اخلاقی یا ضوابط دینی ندارد. اما رضایت یا کراهت آنان تأثیر تعیین‌کننده در اعتبار قانون (واجد یا فاقد حقانیت) دارد. بی‌اعتنایی به این «اعتبار» مبتنی بر رضایت عمومی خوش‌آمدگویی به زور و اجبار و استبداد است. اگر مؤمنان، قانونی را بر خلاف ارزش‌های متعالی دین و احکام شرع ارزیابی می‌کنند می‌باید به شیوه منطقی با نقد آن قانون افکار عمومی را قانع کنند که معایب آن بیشتر از منافع آن است، تا به رفع و تغییر و اصلاح آن رأی دهند. همچنان‌که اگر افکار عمومی از الزام قانونی موردی که به صلاح آنهاست غفلت کرده باشند می‌باید با فعالیت فرهنگی آن را گوشزد کرد تا جامعه قانون به تن کند. سیره پیامبران نیز همین‌گونه بوده (تبلیغ خیر)، تا مردم با درک خیر به آن میل کنند و معروف و قسط را برپا دارند. اسلام به انسان خوش‌بین است، و معتقد است اگر درست راهنمایی شود اکثر مردم درست انتخاب

می‌کنند. به‌هرحال ضابطه اعتبار قانون (چه قانون حق چه قانون باطل) رضایت مردم است.

در جامعه‌ای که اکثر آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند هر حکم شرعی که بخواهد در کسوت قانون درآید چاره‌ای ندارد که از صافی رضایت عمومی عبور کند. تا زمانی که افکار عمومی از آن حکم حمایت کردند از اعتبار قانونی برخوردار است و به مجردی که به هر دلیلی آن را نپسندیدند و به تغییر یا رفع آن رأی دادند آن حکم فاقد اعتبار قانونی خواهد شد، اگرچه حقانیت دینی آن چه قبل از وضع و چه بعد از رفع قانونی به‌جای خود باقی است. اسلام نواندیش بر این باور است که هیچ حکم شرعی را بازور نمی‌توان به‌عنوان قانون بر جامعه تحمیل کرد. مهم این است که زمینه فرهنگی لازم برای پذیرش توأم با اختیار و آزادی تعالیم دینی فراهم شود. به‌جای توسل به زور می‌باید ریشه‌یابی کرد چرا مردم به تغییر قانون مبتنی بر برخی احکام شرعی رأی می‌دهند؟ آیا می‌توان در همه موارد، کمبود ایمان و دنیازدگی مردم را علت دانست؟

روشنفکران مسلمان در مطالعات خود به این نتیجه رسیده‌اند که کنار زده شده بسیاری از احکام شرعی از عرصه قانونی جوامع اسلامی معلول پیروی مردم از هوای نفس یا بی‌ایمانی آنها نبوده، بلکه مشکل در ثابت پنداشتن احکام متغیر و تعمیم شرائط زمانی مکانی عصر نزول بر دیگر جوامع و اعصار بوده است. بی‌شک برخی از احکام تشریح‌شده در عصر پیامبر در راستای سامان آن جامعه خاص بوده و با تغییر شرائط زمانی مکانی این‌گونه احکام نیز منسوخ می‌شود. اینگونه احکام زمانمند یا متغیر تنها در سنت یافت نمی‌شود. حتی برخی آیات قرآن نیز ناظر به این‌گونه احکام است. اگرچه همه احکام شرعی عصر نزول مطابق عرف آن روزگار عادلانه، عقلایی و برتر از راه‌حل‌های رقیب بوده‌اند و به‌همین دلیل توسط مؤمنان تلقی به قبول می‌شده‌اند، امروز برخی از آن احکام مطابق عرف این روزگار نه عادلانه‌اند، نه عقلایی و نه برتر از راه‌حل‌های رقیب و به‌همین دلیل به‌مثابه قانون در جوامع اسلامی پذیرفته نمی‌شوند. بسیاری از احکام شرعی متعارض با حقوق بشر از این سنخند.

از سوی دیگر از دیدگاه متفکران اسلام نواندیش این‌گونه نیست که هیچ‌یک از احکام شرعی غیرعبادی توسط عقل انسانی قابل ادراک نباشد و همه مصالح و مفاسدش بر انسان مخفی باشد. واضح است که در گزاره‌هایی که عقل انسانی امکان ارزیابی دارد،

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۲۷

بحث و چون و چرا و مقایسه مطرح شود. به هر حال فهم متون مقدس فهمی بشری است و امکان برداشت‌های متفاوت نیز منتفی نیست.

باتوجه به مقدمات فوق اسلام نواندیش با اصل سوم دموکراسی سازگار است، زیرا اولاً: اعتبار قوانین به رضایت و رأی مردم است که اگرچه حقانیت آن به اقبال و ادبار مردم بستگی ندارد.

ثانیاً: مردم می‌توانند قانون وضع کنند یا هر قانونی را تغییر دهند یا لغو کنند. ثالثاً: اگر قانون موضوعه یا لغو شده یا تغییر یافته در تعارض با برخی احکام مسلم ثابت دینی باشد عالمان دین با فعالیتی فرهنگی کوشش می‌کنند مردم و افکار عمومی را قانع کنند که این وضع یا تغییر یا لغو نادرست است.

رابعاً: در صورتی که عالمان دین در اقتناع افکار عمومی به هر دلیل ناموفق باشند و مردم مبانی ایشان را نپذیرند. دست‌یازیدن به زور و استفاده از عنصر فشار و اجبار خلاف مقتضای رحمانی اسلام است و هرگز تجویز نمی‌شود. در چنین موارد تصمیم اتخاذ شده اگرچه دمکراتیک بوده به لحاظ دینی نادرست ارزیابی می‌شود و از طرق متعارف قانونی برای لغو آن اقدام می‌شود. بی‌شک فعالیت فرهنگی مؤثرترین حربه در این راه خواهد بود. در نتیجه در زمینه اصل سوم، اسلام سنتی و تاریخی کاملاً با دموکراسی ناسازگار است، و اسلام نواندیش با دموکراسی سازگار می‌باشد.

نتیجه

اکنون با مطالعه موردی اصول سه‌گانه دموکراسی، با دو قرائت سنتی و نواندیش اسلامی، نتیجه ارزیابی سازگاری اسلام و دموکراسی به شرح ذیل قابل جمع‌بندی است:

الف: اسلام سنتی و تاریخی در موارد زیر با دموکراسی ناسازگار است:

۱. در اصل نظرات همگانی در سه نکته عدم پیش‌بینی نهاد نظارت مردمی بر حکومت، تقلیل نظارت همگانی به نظارت عمومی مسلمانان، عدم جواز ورود زنان در نظارت بر مناصبی که شرعاً از بعهده‌گرفتن آن محرومند.

۲. در اصل برابری سیاسی در چهار محور تبعیض مذهبی، تبعیض جنسیتی، تبعیض بردگی و تبعیض فقهی.

۳. در اصل امکان تصمیم‌گیری عمومی درباره مقررات و سیاست‌ها در تمامی موارد یا حداقل در حوزه احکام شرعی الزامی.

ب: اسلام نواندیش در اصول سه گانه با دموکراسی سازگار است. والحمدلله

یادداشت‌ها

۱. بنگرید به: جان اسپوزیتو و جیمز پیسکاتوری، مقاله «اسلام و دموکراسی»، در کتاب «ایران، اسلام، تجدید»، مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۷، طرح نو، صفحه ۴۶.
۲. بنگرید به: حمید عنایت، «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۵، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، فصل چهارم: ناسیونالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم، صفحه ۲۴۲-۲۲۰.
۳. به‌عنوان نمونه بنگرید به: سید قطب در کتاب «الاسلام العالمی و الاسلام».
۴. عالمان اسلام سنتی ویژگی‌های تلقی خود را استخراج نکرده‌اند، ویژگی‌های مورد اشاره حاصل آشنایی اجتهادی نگارنده با اندیشه یاد شده است.
۵. این محور را در مقاله ذیل مفصلاً مورد بحث قرار داده‌ام: «حقوق بشر و روشنفکری دینی»، کتاب حق‌الناس، صفحه ۱۴۸-۸۵.
۶. این محور را در مقاله ذیل بسط داده‌ام: «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، کتاب حق‌الناس، صفحه ۲۱۶-۱۸۱.
۷. این محور را در مقاله زیر به تفصیل آورده‌ام: «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، کتاب حق‌الناس، صفحه ۳۴-۱۵.
۸. برای شرح این محور بنگرید به مقاله «حقوق سیاسی مردم در اسلام (حق تعیین سرنوشت)»، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی.
۹. در فصل ضوابط دموکراسی از کتاب زیر فراوان بهره برده‌ام:
دیوید بیتام D.Beetham دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، ۱۳۸۳، طرح نو.
۱۰. ایده بحث‌انگیز بودن ذاتی مفهوم دموکراسی در مقاله زیر قابل مراجعه است:
W.B.Gallie; (Essentially Contested Concepts), *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1965-1967, pp. 56-98.
۱۱. R.A Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University press, 1989) chs. 4-5.
۱۲. افلاطون، جمهوری، ۵۰۲ - ۴۸۷.
۱۳. افلاطون، پروتاگوراس، ۳۲۸-۳۲۰.

اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ □ ۳۲۹

۱۴. بیتام، پیشین، فصل اول: تعریف و توجیه دموکراسی.
 ۱۵. پیشین، فصل هشتم: اصول و شاخص‌های اساسی سنجش دموکراتیک، صفحه ۲۶۹-۲۴۳.
 ۱۶. در زمینه نظارت در این مقاله مشروح بحث کرده‌ام: «نظارت بر عملکرد ولی فقیه»، آفتاب، شماره ۷، شهریور ۸۰، ص ۶۵-۸۵.
 ۱۷. در زمینه امر به معروف و نهی از منکر بنگرید به آیت‌اله حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم، ۱۴۰۸، ج ۲، ۳۰۴-۲۱۳ فصل پنجم در امر به معروف و نهی از منکر و اداره حسبه.
 ۱۸. در این زمینه بنگرید به سیدرضی، *نهج‌البلاغه*، خطبه ۳۱ و ۲۱۶.
 ۱۹. درباره قاعده نفی سبیل رجوع کنید. به محمدحسن بجنوردی، *القواعد الفقهیه*، ج ۱ ص ۲۰۷-۱۸۵، قم، ۱۴۲۴.
 ۲۰. *لافخر للعربی علی‌العجم ولا للابيض علی‌الاسود الابالتقوی*.
 ۲۱. درباره مشروح بحث نابرابری حقوقی بنگرید به: مقاله «حقوق بشر و روشنفکری دینی»، پیشین.
 ۲۲. درباره این حوزه در مقاله ذیل مفصل بحث کرده‌ام: «مسئله برده‌داری در اسلام معاصر»، کتاب *حق‌الناس*، صفحه ۳۷۸-۳۴۱.
 ۲۳. درباره حوزه چهارم در کتاب «حکومت ولایی» به تفصیل بحث شده است.
 ۲۴. *رسائل شیخ فضل‌الله نوری*، ج ۱ ص ۵۹-۶۰، گردآورنده: محمد ترکمان، تهران، ۱۳۶۴.
 ۲۵. پیشین ۵۸-۵۶.
 ۲۶. پیشین، رساله حرمت مشروطه ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۶.
 ۲۷. سید قطب، *تفسیر فی ظلال القرآن*، ج ۹.
 ۲۸. سید محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر قرآن*، آخر سورة آل عمران، بحث روابط اجتماعی در اسلام، بیروت، ۱۳۹۴ ج ۴ ص ۱۰۱ و مقاله ولایت و زعامت در اسلام، در مجموعه بررسی‌های اسلامی قم، ۱۳۶۹، ص ۱۸۲.
- * مقاله عرضه‌شده به همایش بین‌المللی دین و دموکراسی، مرکز مطالعات اسلام و دموکراسی (CSID) و دانشگاه فردوسی مشهد؛ ۱۳۸۳/۹/۱۱. گروه‌های فشار مانع از برگزاری این همایش شدند.

نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر*

دموکراسی یا مردم‌سالاری یکی از مهمترین مطالبات مردم در ایران معاصر است. بی‌شک گذار به دموکراسی نیاز به مطالعه، طراحی، ارزیابی ناکامی‌های گذشته، عبرت از تجارب دیگران، شناخت شرایط بومی و تدوین مبانی نظری دارد. بسترسازی نظری گذار به دموکراسی در درجهٔ اول وظیفهٔ دانشکده‌های علوم اجتماعی و حقوق و علوم سیاسی است. از دانشجویانی که امکان بحث علمی درباره این مسأله مهم را فراهم آوردند سپاسگزارم.

به اقتضای مطالعاتم بر آن شدم که در این مجال نقش اسلام را در گذار به دموکراسی در ایران معاصر بررسی کنم. اسلام به‌عنوان قوی‌ترین مؤلفهٔ سنت در جامعهٔ ایرانی در تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، نقشی غیرقابل اغماض داشته است؛ به‌ویژه در سه دهه اخیر که نظام موسوم به جمهوری اسلامی در ایران مستقر شده است و روحانیون به‌نام اجرای احکام شریعت، سگان سیاست ایران را به انحصار خود درآورده‌اند. در این بحث می‌کوشم به دو سؤال کلیدی پاسخ دهم.

دو سؤال کلیدی

سؤال اول: اسلام چه نقشی در گذار به دموکراسی در ایران معاصر ایفا کرده است؟
برای این سؤال سه پاسخ محتمل است: الف: اسلام از جمله عوامل باعث تسریع در گذار به دموکراسی بوده است. ب: اسلام از جمله موانع گذار به دموکراسی بوده است. ج: اسلام در گذار به دموکراسی نقش قابل توجهی نداشته است. پاسخ محتمل سوم در

همان مطالعات بدوی رد می‌شود و نظر هیچ متفکری را به خود جلب نمی‌کند. کدامیک از دو پاسخ اول و دوم صحیح است؟ فرضیه من در این بحث صحت هر دو گزاره است، یعنی در سده گذشته از یک سو اسلام از جمله مهمترین موانع گذار به دموکراسی بوده، و از سوی دیگر اسلام در زمره مهمترین عوامل تسریع در روند گذار به دموکراسی بوده است. آیا پذیرش توأمان این دو گزاره تناقض نیست؟

اگر یک اسلام هر دو نقش را ایفا کرده بود سخن از تناقض روا بود. اما در ایران معاصر مردم مدت‌ها است با دو تلقی، با دو قرائت، با دو برداشت از اسلام مواجهند. بر این اساس فرضیه بحث چنین تعریف می‌شود: قرائتی از اسلام در ایران معاصر از جمله بزرگترین موانع گذار به دموکراسی بوده است و قرائت دیگری از اسلام از جمله بزرگترین عوامل تسریع در گذار به دموکراسی در ایران معاصر بوده است. تبیین این دو قرائت یکی در ستیز با دموکراسی و دیگری سازگار با دموکراسی، وظیفه اصلی بحث امروز من است. سؤال دوم سؤالی رو به آینده است: اسلام در روند گذار به دموکراسی چه نقشی می‌باید ایفا کند؟ یا از زاویه دیگر: دموکراسی خواهان و دوستداران مردم‌سالاری کدام قرائت از اسلام را می‌باید تقویت کنند؟

در سایه فرضیه اول، فرضیه دوم تاحدودی واضح به نظر می‌رسد. برای تسریع در روند گذار به دموکراسی در آینده ایران، در ایران فردا چاره‌ای جز تقویت تلقی دوم از اسلام نداریم. اما قبل از اثبات این دو فرضیه بیان چند نکته مقدماتی لازم است.

مقومات و ارکان دموکراسی

مقدمه اول: مرادم از دموکراسی چیست؟ اولاً آن را امری مطلوب می‌دانم و معتقدم که دموکراسی شرط لازم اداره یک جامعه سالم در این دوران است؛ هرچند که شرط کافی نیست. دموکراسی راه حلی است که در خارج از مرزهای ایران تولید شده است، اما لزوماً به دلیل اینکه ابتدا به نظر دیگران رسیده است مردود نمی‌باشد. همچنان که منطق و فلسفه نیز در آغاز در خاستگاه دیگری رشد و بروز کرد و سپس مسلمانان آن را به خدمت گرفتند و از برکت آن بهره‌ها بردند. دموکراسی هم مانند منطق و فلسفه خاستگاهش یونان قدیم است و تلقی رایج آن از محصولات دوران مدرنیته می‌باشد؛ اما نمی‌توان صرفاً به اعتبار اینکه از خارج آمده است مهر رد بر پیشانی‌اش زد و یا چون از غرب آمده، شیفته آن شده و آن را بدون نقادی بپذیریم. به نظر می‌رسد که در مقایسه با

نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر □ ۳۳۳

راه‌حل‌های دیگر اداره سیاسی دوران ما، دموکراسی کم‌خطاترین روش اداره جامعه باشد. روشی که خواسته یا ناخواسته آن را پذیرفته‌ایم هرچند به‌طور ناقص.

مراد من از دموکراسی همان شیوه‌ای از اداره سیاسی است که از طریق تأسیس مجموعه‌ای از نهادهای مرتبط با یکدیگر، مشارکت مردم در اداره عرصه عمومی به حداکثر، و خطا در تصمیم‌گیری‌های سیاسی به دلیل اتکای به عقل جمعی به حداقل خود می‌رسد. در چنین روشی نقش آفرینی و تأثیرپذیری فضای سیاسی از افراد خاص به حداقل می‌رسد و به‌جای اینکه فرد خاصی صحنه‌گردان اصلی عرصه سیاسی باشد، خرد و افکار عمومی اداره جامعه را به‌دست خود می‌گیرد. دو نکته مهم دموکراسی عبارتند از: یکی لزوم نظارت همگانی نهادینه‌شده بر همه عرصه‌های عمومی، و دیگری حق برابر همه احاد جامعه در مشارکت در کلیه تصمیمات مرتبط با عرصه عمومی. اگر کسی برابری سیاسی و حقوقی همه افراد و شهروندان یک جامعه را نپذیرفته باشد، نمی‌تواند از دموکراسی دم بزند.

برطبق عملی‌ترین تعریفی که از دموکراسی شده است — و سازمان جهانی یونسکو هم بر آن مهر تأیید نهاده — برای داشتن یک نظام و جامعه دموکراتیک چاره‌ای جز محقق کردن چهار امر نداریم. البته منظورم یک دموکراسی حداقلی است، نه لزوماً مدل‌های حداکثری دموکراسی؛ چراکه در یک جامعه در حال گذار بحث در مورد ایده‌آل‌ها کمی دور از واقعیت است. باید از حداقل‌ها شروع کنیم تا به تناسب ظرفیت جامعه خود به یک مدل بومی در مورد دموکراسی دست پیدا کنیم.

رکن اول: برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه در تمامی سطوح است. نه فقط برخی از سطوح جامعه، بلکه تمامی سطوح قدرت در جامعه می‌باید مبتنی بر انتخابات آزاد و عادلانه باشند.

رکن دوم: وجود دولتی شفاف و پاسخگو است. مانند اینکه دولت درون یک محفظه شیشه‌ای است و تمام عملکرد آن توسط افکار عمومی قابل رؤیت، نظارت و ارزیابی باشد و درمقابل نهادهای مشخصی همچون پارلمان یا مجلس پاسخگو بوده و هیچ نکته‌ای در هرم قدرت از پاسخگویی فارغ نمانده باشد.

رکن سوم: رعایت حقوق مدنی همه احاد جامعه بدون استثنا است و در سرلوحه این حقوق مدنی و سیاسی، آزادی قانونی شهروندان جامعه قرار دارد. در چنین جامعه‌ای وقتی که از برابری حقوقی صحبت می‌کنیم، دیگر بحثی به نام اقلیت قومی و نژادی و

دینی و مذهبی یا شهروند درجه یک و دو باقی نمی‌ماند و در برخورداری از حقوق شهروندی همه یکسان هستند و هیچکس از حق ویژه‌ای برخوردار نخواهد بود.

رکن چهارم: که شاید مهمترین شرط تحقق دموکراسی باشد، وجود جامعه‌ای مدنی (Civil Society) است که زیرساخت یک حکومت و نظام سیاسی دموکراتیک می‌باشد. اگر در جامعه‌ای شهروندان نتوانند با اراده‌ای آزاد و با اختیار خود نهادها، انجمن‌ها، احزاب و سندیکاهای مستقل از اراده دولت را تشکیل بدهند، به دشواری می‌توان گفت که دموکراسی در آن جامعه امکان تحقق داشته باشد.

یکی از اموری که امروز در دو کشور همسایه ما، افغانستان و عراق، می‌توان شاهد آن بود این است که می‌خواهند دموکراسی را به شیوه وارداتی به آن کشورها تزریق کنند. باید از تئوریسین‌هایی که پشت این امور هستند پرسید که آیا می‌توان بدون تحقق جامعه مدنی (به ویژه در برخی از جوامع عقب افتاده فئودالی)، با این شیوه صادراتی دموکراسی را محقق کرد؟

بدون شک اگر جامعه مدنی به‌عنوان زیرساخت اصلی نظام دموکراتیک وجود نداشته باشد، دموکراسی به صورتهایی بی‌محتوا یعنی اسم قانون، اسم پارلمان، اسم احزاب، اسم انتخابات، اسم روزنامه‌ها، اما بدون مسامی واقعی آنها تبدیل می‌شود. آنچنان که ما در صدسال اخیر در ایران نیز صورتهایی از نهادهای دموکراتیک داشته‌ایم؛ اما بهتر از هرکسی خودمان می‌توانیم قضاوت کنیم که آیا شاهد محتوای دموکراتیک هم بوده‌ایم یا نه؟ و اگر نبوده‌ایم به چه دلیل بوده است؟ صرف وجود پارلمان و حزب کفایت نمی‌کند. زیرساخت دموکراسی از خود دموکراسی مهم‌تر است.

مراد از گذار به دموکراسی، جامعه‌ای است که هنوز در آن نهادهای دموکراتیک محقق نشده است، اما این‌گونه هم نیست که هیچ اثری از دموکراسی در آن نباشد. بی‌شک ما یک جامعه درحال گذار هستیم و قرار است به حداقلی از نهادهای دموکراتیک دست بیابیم.

دموکراسی و استبداد در ایران سده اخیر

نکته مقدماتی دوم یک تحقیق موردی در ایران است. ایران جامعه‌ای درحال گذار به دموکراسی با قدمتی صدساله در این روند است. اینکه چرا ما هنوز در حال گذار هستیم و به مقصد نرسیده‌ایم، قصه پرغصه‌ای دارد که اگر کسی جوابش را بداند و بتواند این

نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر □ ۳۳۵

درد تا کنون بی‌درمان را مداوا کند خدمت بزرگی به جامعه خود کرده است. اولین باری که نغمه دموکراسی هرچند به شکل ناقص در چارچوب قانون‌خواهی و عدالت‌خانه‌خواهی شروع شد، در حدود ۹۸ سال پیش، در عصر مشروطه بود. نهضت مشروطه آغاز تحولات رو به دموکراسی در ایران بوده است. در جامعه‌ای که سابقه استبداد در آن بیش از دوهزار و پانصد سال است و استبداد نه برخاسته از این دین بود، نه ملازم آن دین. هم قبل از اسلام جامعه ما به شیوه استبدادی اداره می‌شد و هم بعد از اسلام به همان شیوه باقی مانده است. حتی نهضت مشروطه نتوانست خاک استبداد خیز ایران را به نهال دموکراسی مزین کند. مشروطه مهمانی موقت بود و دولتی مستعجل داشت و در فاصله کوتاهی استبداد صغیر پیش آمد و بعد از آن هم دوباره استبداد کبیر. یعنی حتی قبل و بعد از مشروطه هم ما در ایران شاهد استبداد بوده‌ایم.

دومین تحوّل مهمی که در ایران معاصر اتفاق افتاده انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ بوده است. انقلاب اسلامی در ایران، منطقه و جهان امیدهای فراوانی آفرید. امید به اینکه قرار است یک دموکراسی بومی، آسیایی، ایرانی و اسلامی در جامعه ما محقق شود. هرچند که در آن زمان هم دموکراسی در صدر شعارهای انقلاب اسلامی نبود. اصولاً گفتمان آغازین انقلاب اسلامی، گفتمانی دموکراسی محور نبود. بحث از آزادی، استقلال و عدالت بود اما در شعارهای مردمی دوران انقلاب، بحث از دموکراسی یا مردم‌سالاری مطرح نبود. اما این‌گونه هم نبود که به‌طور کلی مغفول مانده باشد. دموکراسی محور اصلی نبود هرچند در حال جوانه‌زدن، رشد و ارتقا بود.

به‌نظر می‌رسد در این یک ربع قرن که از وقوع انقلاب اسلامی گذشته گرچه قدم‌هایی در این زمینه برداشته شده است، اما مسأله استبداد همچنان به‌عنوان مسأله اصلی عرصه عمومی در ایران به حال خود باقی مانده باشد و حتی انقلاب اسلامی نیز همانند نهضت مشروطه نتوانست مشکل استبداد را در ایران حل کند.

بحث گذار به دموکراسی حتی پس از انقلاب اسلامی همچنان به قوت خود باقی مانده است، اگر نگوییم که امروز تشدید شده است. به‌دلیل اینکه پس از انقلاب شکل‌هایی از استبداد مطرح شد که قبل از انقلاب به پیچیدگی امروز نبود.

تاریخ صدساله اخیر ایران نشان می‌دهد که نزاع اصلی فی‌الواقع بر سر دو تلقی مختلف از نحوه اداره جامعه بوده است و البته این دو نوع تلقی می‌تواند نام‌های مختلفی داشته باشد، اما واقعیت آن تغییر نمی‌کند. تلقی اول نگرش یکه‌سالارانه، استبدادی و

باور به جامعه بسته است؛ و تلقی دوم نگرش مردمسالارانه و آزادیخواهانه و باور به جامعه باز است. هر دو نوع این تلقی‌ها، هم درمیان دینداران و هم درمیان لائیک‌ها و سکولارها مشاهده می‌شود.

مطالعه تحولات سده اخیر در ایران نشان می‌دهد که در ایران هم استبداد دینی و هم استبداد سکولار و لائیک داشته‌ایم. به بیان دیگر هم لائیسیته و سکولاریسم فاشیستی و هم تلقی فاشیستی از دین داشته‌ایم. نزاع اصلی نبرد بین اسلام و دین‌باوری از یک سو و سکولاریسم و لائیسیته از سوی دیگر نبوده است؛ و این امر ایجاد مسأله فرعی درمقابل مسأله اصلی تاریخ سده اخیر و وضعیت فعلی ایران است. درمیان مشروطه‌خواهان، هم افراد دیندار و متدین داشته‌ایم یعنی کسانی که می‌کوشیدند وظایف سیاسی‌شان را از متون دینی استخراج کنند و هم افرادی که از طریق دیگری به غیر از اهرم دین وارد عرصه مشروطه‌خواهی شده‌اند. در آن عرصه هم طالبوف و ملکم خان و تقی زاده بوده‌اند و هم آخوند خراسانی و نائینی و سید محمد طباطبائی. در صف استبداد هم هر دو دسته مشاهده می‌شوند. هم افراد مذهبی و روحانی و هم افراد لائیک و سکولار و دین‌گریز. هم شیخ فضل‌الله نوری، هم محمدعلی شاه قاجار.

در دوران رضاخان معلوم است که چه جریانی تعزیه‌گردان اصلی بوده است. لذا اجازه دهید بگوییم استبداد قبل از انقلاب اسلامی در ایران استبداد سکولار بود و بعد از انقلاب اسلامی، یکه‌سالاری دینی به تدریج مسلط شد. مراد از استبداد تمرکز قدرت سیاسی، مادام‌العمر بودن و ادواری نبودن رأس هرم قدرت سیاسی و عدم مسؤولیت رهبر در برابر یک نهاد منتخب مردمی است. استبداد به هر شکل و لباسی درآید باز هم استبداد است و نخواستنی و نامطلوب. البته استبداد دینی قطعاً از استبداد سکولار و لائیک نامطلوب‌تر است. چراکه اهرم دین را هم به خدمت استبداد درآورده و با استفاده ابزاری از آن قابلیت‌های بیشتری یافته، لذا خطرناک‌تر است. نباید حافظه تاریخی خود را فراموش کنیم و به دلیل فجایع و وقایعی که در سالیان اخیر با آن مواجه بوده‌ایم، مسأله اصلی را از یاد ببریم. دولت پهلوی یک دولت سکولار بود و به هر نحوی از انحاء کوشش می‌کرد یک مدرنیته مونتازی و وارداتی، بی‌توجه به مؤلفه‌های بومی ایران، با یک دین‌زدایی حساب‌شده را در ایران محقق کند. پس از انقلاب هم در عرصه آزادی‌طلبی و دموکراسی‌خواهی شاهد گرایش‌های دینی و گرایش‌های لائیک و سکولار هستیم.

اسلام به مثابه مانع گذار به دموکراسی

اکنون پرسیدنی است: اسلام چه نقشی در گذار به دموکراسی در ایران معاصر بازی کرده است؟ در نکتهٔ مقدماتی اشاره شد که در عصر مشروطه توسط برخی علمای دین تلقی آزادیخواهانه‌ای از اسلام ارائه شد. هرچند دیگرانی هم بودند که تلقی‌های دموکراتیکی ارائه کردند، و به‌نظر می‌رسد در این مسأله پیش قدم هم بودند. در ادامهٔ سختم به تلقی‌های غیر اسلامی اشاره‌ای ندارم و در تلقی‌های اسلامی متمرکز می‌شوم.

در مجموع می‌توان گفت که دو تلقی اسلامی در ایران قبل از انقلاب صحنه‌گردان اصلی بوده است که هر دو در حوزه‌های علمی و حتی در بین روشنفکران وجود داشته است. همهٔ چهره‌های اصلی دینداری متعلق به روحانیت نبود. در بین مذهبی‌های روشنفکر هم چهره‌های موجهی در ایران معاصر داشته‌ایم که منشاء خدمات و اثرات فراوانی در جامعهٔ ما بوده و هستند.

لطفاً بر روی این دو تلقی که در نظر دارم از اندیشه اسلامی ارائه کنم توجه بفرمائید. چون چه در خارج از ایران و چه در داخل ایران متأسفانه خلط‌هایی در مورد آنها صورت می‌گیرد و نوعی انحصارگرایی در این‌باره مشاهده می‌شود که امیدوارم این توضیحات، ایضاحی برای عدم خلط این دو تلقی با یکدیگر باشد. فی‌الجمله کسانی هم در میان علمای دین و هم در میان روشنفکران سکولار، داشته‌ایم که در عرصهٔ عمومی هیچ وظیفهٔ دینی برای خود قائل نبوده‌اند که به آنها نمی‌پردازم.

اما کسانی که با بینش و هویت دینی وارد عرصه‌های عمومی شدند دوگونه هستند و فی‌الواقع کلام اصلی بحث امروز شناخت این دو اسلام سیاسی است. اسلام سیاسی یک تلقی و یک قرائت نیست. متأسفانه رسمی شدن یک قرائت، تمام اسلام سیاسی را بدنام کرده است تا آنجایی که به‌دنبال کارنامهٔ ناموفق جریان رسمی، به‌طور کلی دین‌زدایی از عرصهٔ عمومی و جبهه نظر اصلی برخی جریان‌ها قرار گرفته است.

یکی از آن دو تلقی اسلام سیاسی اعتقاد دارد زمانی اسلام امکان عمل پیدا می‌کند که دولت را به‌دست بگیرد، یعنی فی‌الواقع اجرای احکام شریعت در گرو به‌دست گرفتن قدرت می‌دانند. لذا می‌توان این تلقی از اسلام را بدون هیچ بار ارزشی، «اسلام قدرت‌خواه یا قدرت‌طلب» عنوان کرد. یعنی اسلامی که برای تحقق خودش نیاز دارد که قدرت و به شکل مشخص حکومت را به‌دست بگیرد و معتقد است اگر مردم با آنها باشند که چه بهتر، در غیر این صورت خود را مجاز می‌دانند که از اهرم زور و اجبار برای تحقق

آرمان‌های دینی استفاده کند. استفاده این گروه، از مردم یک استفاده توده‌گرایانه و پوپولیستی و یک بهره‌گیری فرصت‌طلبانه است. آنها اعتقاد ندارند که اگر مردم با آنها مخالف باشند، باز میزان رأی مردم است. بلکه در صورتی میزان رأی مردم است که مردم تلقی آنها را باور و قبول داشته باشند.

زمانی که مردم این تلقی را قبول دارند، علاوه بر اینکه این تفکر مشروعیت خود را یک مشروعیت کاریزماتیک و یا مشروعیت الهی و یک مشروعیت سنتی براساس تقسیمات وبری می‌داند، می‌تواند از مشروعیت عقلانی یا دموکراتیک هم استفاده کند. اما این مشروعیت عَرَضی و ظاهری است، نه ذاتی و واقعی. در این تلقی به دست گرفتن حکومت و دولت مسأله‌ای اصلی است و حکومت دینی، محور اندیشه این تفکر است. این تلقی فقط منحصر به روحانیون نبوده است. در بین روشنفکران حداقل قبل از انقلاب می‌توان جای پای این تلقی پیدا کرد. کتاب «امت و امامت» نمونه لایه‌ها و رگه‌هایی (هرچند رقیق و نه کامل) از این اندیشه در میان آثار روشنفکران است؛ هرچند در آثار دیگر روانشاد دکتر شریعتی ابعاد دیگری هم بود؛ اما این اثر از آثار او بیشتر متمایل به این اندیشه بود و یا لاقلاً برخی این‌گونه استنباط می‌کردند؛ حتی اگر نخواهیم عنوان کنیم که گوینده هم چنین اراده‌ای داشته است.

اندیشه ولایت فقیه در چنین سرمشق و گفتمان و پارادایمی وارد عرصه سیاسی ایران می‌شود، و اندیشه‌ای است که مشروعیت خود را از آسمان گرفته است نه از زمین. اگرچه در مقطعی مردم با حامل محترم این اندیشه همراهی کردند و به نوعی مشروعیت دوگانه حاصل شد؛ اما مشروعیت اصلی، مشروعیت الهی و فرا انسانی بود. مهمترین نکته در این تلقی و اندیشه اسلامی معاصر که می‌خواهم بر آن تأکید کنم، و در فهم نسبت این قرائت از اسلام با مسأله دموکراسی اهمیت فراوان دارد؛ فی‌الواقع این سؤال است که اسلام قدرت‌مدار یا اقتدار طلب یا اسلام یکه‌سالار چه نسبتی با دموکراسی دارد و چرا ما آن را به‌عنوان بزرگترین مانع دوران گذار به دموکراسی شناخته‌ایم؟

دو ویژگی اصلی در این اندیشه یافت می‌شود که ذاتی این اندیشه هم هست و به نظر می‌رسد که قابل رفع کردن هم نباشد و مقوم این تفکر است و اگر این اندیشه می‌خواهد وجود داشته باشد باید این دو نکته هم در او باشد. نکته اول اعتقاد داشتن به امتیاز حقوقی مفسران دین یا «حق ویژه برای فقها» (و یا در عمل برای روحانیون) در عرصه عمومی است. حال اینکه رکن اول دموکراسی و سنگ اول بنای مردمسالاری،

نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر □ ۳۳۹

برابری حقوقی آحاد جامعه است؛ یعنی هیچ کس به لحاظ حقوقی بر دیگری برتری ندارد. عرصهٔ سیاسی به صورت در بست ملک یک صنف خاص و یا یک شخص خاص تصور نشده است. اندیشه‌ای که معتقد است فقیهان (یا در عمل روحانیون) حق آسمانی دارند و از جانب شارع یا خداوند و یا پیامبر یا امام زمان به سمت رهبری و زمامداری جامعه منصوب شده‌اند، و آنها هستند که منحصراً صلاحیت ادارهٔ جامعه، صلاحیت تشخیص مصداق رهبری، صلاحیت تقنین در جامعه یا نظارت بر تقنین و یا حق تعیین سیاست‌های کلان جامعه را دارند. همچنین صلاحیت قضاوت در جامعه در انحصار آنها است؛ این انحصارها بر فرض صحت با رکن اول دموکراسی سازگار نیست. لذا باید یکی از دو شق را پذیرفت: دموکراسی باطل است و این اندیشه صحیح است و یا برعکس. اما نمی توان گفت که این دو با هم سازگارند.

نکتهٔ دوم که باز در بحث نسبت سنجی بین دموکراسی و اندیشهٔ اسلام اقتدارطلب نقش اصلی را بازی می کند این است که آیا می توان بعد از اینکه این حق ویژه را برای روحانیون قائل شدند، قوانین جامعه را توسط افکار عمومی تغییر داد یا این قوانین خارج از ارادهٔ ملی و اکثریت مردم، دائمی است؟ به عبارت دیگر آیا در قوانین جامعه، قوانینی غیرقابل تغییر و ابدی هست و یا همه قوانین تا زمانی مشروعیت دارند که مردم بخواهند و اگر زمانی نخواستند هر قانونی بدون هیچ استثنائی قابل لغو شدن است؟

مشخص است که این اندیشه پاسخ می دهد که امکان تغییر هر قانونی توسط مردم وجود ندارد و قوانینی داریم که به شکل ثابت و دائمی باقی می ماندند چه مردم بخواهند، چه نخواهند. در این محور دوم هم این تلقی از اسلام با دموکراسی سازگار نیست. باور این دو ویژگی باعث می شود که مشخصاً ذکر کنیم اندیشهٔ ولایت فقیه هیچ سازگاری با اندیشهٔ دموکراسی ندارد و هرکسی که دم از سازگاری این دو می زند یا ولایت فقیه را درست نفهمیده است یا دموکراسی را درک نکرده و یا هیچ کدام از این دو رویکرد را متوجه نشده است.

بنابراین اگر به این دو مؤلفه‌ای که ذکر کردم وفادار بمانیم، واژه‌هایی از قبیل دموکراسی دینی یا مردمسالاری دینی مبتنی بر ولایت فقیه تناقضی قطعی یا مردم فریبی‌ای آشکار است. بحث از صحت و سقم این یا آن نیست. یک زمانی ممکن است مسألهٔ ولایت فقیه به یک امر تشریفاتی بدل شود و بگوئید که به عنوان سمبل وحدت ملی می توان آن را نگاه داشت، مانند مقام سلطنت در انگلستان. اما اگر قرار باشد مطلب

به شکل حقیقی واقعیت خودش حفظ کند، در این صورت باید گفت که این دو باهم سازگار نیستند. فی الواقع دموکراسی یعنی «مردم‌سالاری»، و ولایت فقیه یعنی «فقیه‌سالاری» یا «فقیه حاکمی». همچنان که نظریه «فیلسوف شاهی» افلاطون هرگز نمی‌تواند دموکراتیک باشد، نظریه «فقیه شاهی اسلامی» و یا «سلطنت اسلامی فقیه» و یا هر عنوان دیگری را که بر او بنهیم، نمی‌تواند دموکراتیک باشد. بحث درباره این است که: اگر اکثریت شهروندان چیزی بخواهند و حاکم جامعه یا ولی فقیه چیز دیگری بخواهد، چه باید کرد؟ آیا ولی فقیه است که باید به اراده ملی تن دهد، یا این مردم هستند که باید نظر خویش را با نظر ایشان سازگار کنند؟ ولایت فقیه یعنی تقدم اراده فقیه و روحانی حاکم، بر اراده ملی و اکثریت مردم.

تغییرات جزئی‌ای که مورد نظر بعضی از بزرگان و پیش کسوتان فقهاست، از قبیل اینکه باید فقیه را انتخابی تعیین کرد و یا اختیاراتش را مقید به قانون اساسی کنیم، برخی از مشکلات را حل می‌کند، اما مشکل تعارض ذاتی با دموکراسی را از بنیان حل نمی‌کند، و بالاخره آن دو نکته مشکل‌زا در آن باقی می‌ماند.

البته این نکته را اضافه کنم که دینداری اقتضا می‌کند که دیندار به احکام دائمی باور داشته باشد، اما مسئله قانون غیر از حکم شرعی است. دیندار به واجبات و محرماتی به‌عنوان حکم شرعی باور دارد. اما اگر قرار شد این حکم دینی لباس قانون به تن کند، این ردای قانون تا زمانی اعتبار دارد که مردم بخواهند. مشروعیت قانونی یک حکم شرعی منوط به اراده مردم است. حقانیت دینی می‌تواند ابدی باشد. متأسفانه خلط بزرگی در صحنه عمومی ما در این ربع قرن اخیر اتفاق افتاده است. آنچنان که معصیت را با جرم قانونی اشتباه کرده‌اند، واجبات شرعی را هم با الزام‌های قانونی خلط کرده و احکام شرعی را هم با قوانین عرفی جامعه یکی پنداشته‌اند. آنچه که در مورد غیردائمی بودن و غیرابدی بودنش سخن می‌گوییم، قانون است ولو یک منشاء دینی داشته باشد و اگر لباس قانون را از تن درآورد هرگز اعتبار دینی‌اش از دست نمی‌رود و چه‌بسا مردم در مقطعی به اشتباه یک حکم دینی را از عرصه قانونی خارج کنند. دموکراسی یک روش عملی اداره جامعه است. برآیند آن لزوماً آنچه که من و شما صحیح می‌دانیم نیست، بلکه آن چیزی است که اکثریت به صحت یا سقم آن رسیده‌اند. به هر حال این تلقی، یعنی «اسلام ولایی»، اسلام اقتدارطلب و قدرت‌مدار، تلقی رسمی در ایران است و به‌واسطه تعارض در دو رکن اصلی آن از بزرگ‌ترین موانع در گذار به دموکراسی بوده است.

اسلام به مثابه عامل تسریع گذار به دموکراسی

و اما تلقی دوم تلقی‌ای است که دو دسته آن را بر نمی‌تابند و مایلند که آن را نادیده بگیرند. یکی قائلان به تلقی اول و یا همان اسلام اقتدارطلب؛ و گروه دومی که مایل نیستند آن را به رسمیت بشناسند، برخی از لائیک‌ها و سکولارها هستند؛ چه خارج از ایران و چه در داخل ایران. و مانند مسلمانان اقتدارطلب می‌گویند اسلام مساوی است با اسلام ولایی؛ و قرائت‌های دیگر از اسلام، اسلام نیست. لذا اسلام روشنفکری و اسلام نواندیش، به‌زعم اینان اسلام نیست. هر دو گروه در این وادی دو روی یک سکه هستند. این تلقی هم در گذشته در ایران بوده است و هم امروز با نفوذ فراوان هنوز در عرصه عمومی ایران موجود می‌باشد.

این تلقی نوع دوم، دین را منحصر به عرصه خصوصی نمی‌داند؛ یعنی از عرصه عمومی دین‌زدایی نمی‌کند. اما معتقد است هر نوع حضور دین در عرصه عمومی باید با سازوکار دموکراتیک باشد؛ لذا بازی دموکراتیک را پذیرفته است و با روش‌های دموکراتیک بر سرکار می‌آید و با روش‌های دموکراتیک هم از صحنه خارج می‌شود. و معتقد است که اگرچه پذیرش دین یک امر شخصی است، اما اگر اکثریت مردم تمایل به سامان عرصه عمومی براساس ارزش‌های دینی داشتند، مادامی که حقوق دیگران را ضایع نکرده باشند، این حق آنهاست. لذا درمقابل اسلام اکراهی و اجباری گروه اول، دسته دوم از اسلام اقلیتی و اسلام اختیاری دفاع می‌کند و می‌گوید که ما باید مردم را قانع کنیم؛ اگر قانع شدند چه بهتر و اگر قانع نشدند، این حق آنهاست که آنچه خود صحیح می‌پندارند، دنبال کنند و ما موظف به استفاده از زور و خشونت و اجبار در رابطه با دیگری نیستیم؛ یعنی دیگران هم مثل ما اختیار دارند که آنچه که خود صلاح می‌دانند انجام بدهند؛ اگر آنها در جامعه به اکثریت رسیدند، قطعاً قوانین، متأثر از اندیشه آنان خواهد بود؛ و اگر مسلمانانی با این تلقی در جامعه‌ای به اکثریت رسیدند، حق آنهاست که قوانین جامعه متأثر از اینها باشد و در خط مشی گذاری‌های عمومی جهت‌های معنوی دینی را با سازوکارهای دموکراتیک وارد بکنند. لذا این تلقی اسلامی، مردمسالاری را برمی‌تابد. این تلقی نه تنها مشکلی در عرصه مردمسالاری و گذار به دموکراسی ندارد، بلکه از عوامل مشدّد و تسریع‌کننده دموکراسی در ایران بوده و هست. با توجه به قوت مؤلفه دین در ایران هیچ اندیشه‌ای بدون مشخص کردن نسبت خودش با دین مردم امکان نفوذ اجتماعی و پیشرفت در این جامعه نداشته و ندارد.

روشنفکری دینی که از یک سو دستی در سنت و از سوی دیگر دستی در مدرنیته دارد، شایسته‌ترین قشر اجتماعی برای وارد کردن فرهنگ دموکراسی در فرهنگ سنتی جامعه ایران است. نشان دادن عدم تعارض بین تعالیم دینی از قبیل شورا و بیعت با مفاهیم کلیدی در عرصه دموکراسی مانند انتخابات فی‌الواقع از خدماتی بوده است که این نحلّه توانسته است انجام دهد و اینکه به‌طور کلی اسلام برای سامان و تدبیر در عرصه عمومی هیچ الگوی ثابت و جاودانه‌ای ارائه نکرده است. اسلام نه نظام سلطنتی را تأیید کرده و نه بر نظام جمهوری صحّه گذاشته است؛ به‌طور کلی تدبیر عرصه عمومی را متناسب با مقتضیات مکان و زمان به عقل جمعی مردم سپرده است. اسلام صرفاً اصول کلی را ارائه کرده است که رعایت آن سلامت یک نظام سیاسی را تأمین می‌کند.

آن چیزی که بنابر دیدگاه دوم یقینی است آن است که در دیدگاه اسلامی تفرعن و استبداد در هر لباسی امری مردود است. چهره منفور استبداد در قرآن کریم فرعون است. در کلام پیامبر خدا و ائمه هدی هم تأکید بر مؤلفه‌هایی است که می‌توان در عرصه مردم‌سالاری از آنها استفاده بهینه کرد. از جمله قواعد فقهی مورد استفاده معتقدان به دموکراسی که بسیار ارزشمند است، «قاعده رضایت» نام دارد: حکومت در هر جامعه بدون رضایت آحاد آن جامعه مجاز نیست. «لَا يَجُوزُ التَّأْمُرُ عَلَى جَمَاعَةٍ بِغَيْرِ رِضَاهُمْ». امارت و حکمرانی بر جامعه‌ای بدون رضایت آنها مجاز نیست.

ادعای ما این نیست که دموکراسی را از اسلام استخراج کرده‌ایم، بلکه تصریح کرده‌ام دموکراسی همچون منطق و فلسفه قبل از مسلمانان تولید شده است. بلکه بحث نحلّه دوم این است که پذیرش این اندیشه نه تنها مشکلی را برای اندیشه اسلامی ایجاد نمی‌کند، بلکه با بسیاری از سنت‌ها و سیره اولیای دین هم سازگار است. اینکه امام علی (علی‌رغم اعتقاد رسمی شیعیان به نصب الهی) سال‌ها سکوت کند و زمانی حکومت را به‌دست بگیرد که مردم بخواهند، و یا اینکه پیامبر(ص) زمانی حکومت را در مدینه به‌دست بگیرد که مردم بخواهند، و یا اینکه امام مجتبی علی‌رغم شرایط خاصی که در آن قرار گرفت زمانی که احساس کرد برای بقای در حکومت نیازمند توسل به زور است و جامعه آمادگی این را ندارد از حکومت کناره‌گیری کرد، شواهد و قرائنی از صدر اسلام بر امکان سازگاری قرائتی از اسلام با دموکراسی است.

در مجموع می‌توان گفت که اسلام ولایی از بزرگترین و جدی‌ترین موانع گذار به دموکراسی در ایران معاصر بوده است؛ اما اسلام روشنفکران دینی نه تنها مانع نبوده بلکه

نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر □ ۳۴۳

باعث تسریع و تشدید این روند بوده است. معتقدم همچنان که آن نوع اسلام مهمترین عامل بازدارنده در این روند بوده است، اسلام اقتناعی هم از جمله مهمترین و جدّی‌ترین عوامل بوده است. به دلیل اینکه این نوع تلقّی توانسته یک برداشت بومی از دموکراسی را در جامعه ایرانی ارائه دهد. هیچ دلیلی وجود ندارد که ما الگوهای دموکراسی متناسب با جوامع دیگر را عیناً در جامعه خودمان پیاده کنیم؛ بلکه بهترین راه حلّ سیاسی اخذ مؤلفه‌ها و ارکان دموکراسی با رعایت سنتّ جامعه و مقتضیات زمان و مکان است.

نقش اسلام در مسیر باقیمانده از دوران گذار

سؤال دوم این است که: در آینده اسلام چه نقشی خواهد داشت؟ به اعتقاد من اگر بخواهیم گردنه استبداد را طی کنیم و وارد عرصه دموکراسی به معنای واقعی آن بشویم، چاره‌ای جز این نیست که این سؤالات را به وضوح و روشنی در عرصه عمومی مطرح کنیم. آیا می‌توان در یک جامعه سالم و در حال گذار به دموکراسی مقامات مادام‌العمر داشت؟ آیا می‌توان همه را به پاسخگویی دعوت کرد اما خود پاسخگو نبود؟ آیا می‌توان بر همه نظارت کرد اما خود از نظارت نهاده‌ی بی‌بهره بود؟ اگر در جامعه ما هنوز نقاط قدرتی هستند که تن به نظارت و پاسخگویی عمومی و تن به موقت‌کردن دوران زمامداری نمی‌دهند، با هر زبانی که سخن بگویند، مانع رشد و تعالی مردم و سدّ تحقق مردم‌سالاری هستند. راستی خداوند در کجا چنین عهدی با روحانیون یا عالمان دین بسته است؟

عهدی اگر هست، عهد «امر به معروف و نهی از منکر» است که با تمام مردم و مؤمنین است و خداوند با هیچ فرد خاصی عهد ویژه نبسته است. هیچ دلیل دینی معتبری بر نصب افرادی خاص و تعیین حقّ ویژه‌ای برای آنها در دست نداریم. لذا اگر مسلمانان بخواهند در عرصه عمومی ایران باقی بمانند و در گذار به دموکراسی صحنه گردان باشند، چاره‌ای جز تمسک به تلقّی دموکراتیک از اسلام یا تلقّی روشنفکرانه و نواندیشانه از اسلام ندارند. یکی از مغالطاتی که در بسیاری از نوشته‌هایی که در مورد تناقض بین اسلام و دموکراسی ذکر کرده‌اند این است که اسلام سنتی را با دموکراسی مقایسه کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که اسلام با دموکراسی سازگار نیست. صحیح است که در اسلام سنتی و تاریخی نکاتی یافت می‌شود که با شیوه دموکراتیک قابل جمع نیستند. من موارد تعارض اسلام تاریخی را با حقوق بشر در

جای خود شماره کرده،^۱ تصریح می‌کنم که برخی از تعالیم و آموزه‌های موجود در اندیشهٔ اسلام سنتی و تاریخی اگر بخواهند باقی بمانند، نمی‌توان به دموکراسی وفادار ماند. مواردی مانند: عدم تساوی شهروندان و یا قبول حقوق ویژه برای فقیهان، مسلمانان و شیعیان یا مردان.

اگر بخواهیم دموکراسی را بپذیریم چاره‌ای جز این نداریم که قبل از پذیرش آن در حوزهٔ نظر، برداشتهای جدید و تجدید نظرهایی را انجام دهیم. به بیان دیگر گذار به دموکراسی در حوزهٔ نظر یک اقتضا دارد و در حوزهٔ عمل اقتضای دیگر می‌طلبد. در حوزهٔ نظر اجتهاد می‌طلبد و آن هم «اجتهاد در اصول و مبانی»، نه اکتفا به اجتهاد در فروع و جزئیات پیش پا افتاده؛ و در حوزهٔ عمل پذیرش ضوابط دموکراتیک.

اجتهاد در مبانی، این نیست که دموکراسی را اصل قرار بدهند و دین را بر دموکراسی تطبیق کنند؛ بلکه یک بار دیگر باید در مورد آنچه که به‌عنوان تعالیم سنتی دینی در اختیار قرار داده شده و دین پنداشته شده، یا عرفیاتی که در قالب دین عرضه شده‌اند و یا احکام متغییری که ثابت فرض شده‌اند و امکان تغییر آنها منتفی نیست، تجدید نظر و بازاندیشی کنند. بنابراین با اجتهاد به لحاظ نظر و با پذیرش ضوابط دموکراتیک در عمل، ما می‌توانیم شاهد قرائتی باشیم که در جهان معاصر امکان عرضه کردن دارد و مسلمانان می‌توانند با سربلندی از آن دفاع کنند. این سخن هم در ایران و هم در خارج از ایران شنوندهٔ فراوان دارد و یک بینش در حال رشد است. یک بینش بومی است که ریشه در دین دارد و می‌تواند بپاید و بماند. پیام مقبول انقلاب اسلامی در سال ۵۷ می‌توانست این باشد که در همان آغاز از بالیدن باز ماند و آن پیام فی الواقع همین بود که مسلمانان بر اساس ضوابط اصیل کتاب و سنت و عقل بتوانند در دنیا الگویی آسیایی و شرقی و در منطقه و کشور الگویی ایرانی و اسلامی از مدرنیته ارائه بکنند که متأسفانه عوامل نظری و عملی و داخلی و خارجی دست به‌دست هم داد و امروز شاهد استحالهٔ بسیاری از مفاهیم هستیم. جمهوریت بدون تحقق ذاتیات آن و استفاده از مردم‌سالاری بدون رعایت مؤلفه‌های آن، هرگز نمی‌تواند سخنی صادقانه با مردم باشد.

هنگامی که ما از جمهوری سخن می‌گوییم، چه جمهوری اسلامی باشد، چه سوسیالیستی و چه جمهوری‌های دیگر، در وهلهٔ اول باید جمهوری باشد. وقتی

۱. «روشنفکری دینی و حقوق بشر» در کتاب *حق الناس، اسلام و حقوق بشر*؛ تهران، ۱۳۸۷.

نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر □ ۳۴۵

می‌گوییم مردم‌سالاری یا دموکراسی باید مقومات ذاتی آن باقی بماند. اما اگر سخن و یا کلماتی را به کار ببریم و محتوای دیگری را اراده کنیم، به نظر می‌رسد که از صداقت به دور باشد.

کلامم را با سخن پدر علم سیاست در ایران به پایان می‌برم. مرحوم دکتر حمید عنایت — که یادش گرامی باد — از واقع‌بین‌ترین اساتید علوم سیاسی در ایران بود. جمله‌ای ذکر کرده است که به نظر می‌رسد درباره تلقی دموکراتیک از اسلام مفید باشد. وی گفته است: «ادعای بعضی از نویسندگان مسلمان در تعبیه یک نظریه دموکراسی اسلامی یا در توضیح خصوصیت‌های دموکراتیک دین اسلام را نمی‌توان بی‌اساس دانست. نمی‌توان این را یک نوع عرضه ظاهر فریب از اسلام تلقی کرد و این یک واقعیت است.»

این جمله را به خصوص برای دوستان جوان‌تری ذکر کردم که می‌پندارند علمی سخن گفتن یعنی دین‌زدایی از عرصه سیاست. آنچه که ما باید به دنبال زدودنش باشیم استبدادزدایی است چه از دین و چه از سکولاریسم؛ در هر دوی آنها تلقی‌های فاشیستی و استبدادی در دنیای معاصر وجود دارد. در ایران و منطقه، هم ما سکولاریسم و لائسیته فاشیستی داشته ایم و داریم و هم اسلام فاشیستی و استبدادی و طالبانی. هم سکولاریسم دموکراتیک داریم و هم اسلام دموکراتیک. و تأکید می‌کنم که نزاع اصلی در ایران معاصر بین استبداد و دموکراسی و به شکل مشخص‌تر بین استبداد دینی و اسلام دموکراتیک است و نه در میان تفکر اسلامی و تفکر لائیک. به این امید که هر روز شاهد تعمیق بیشتر اندیشه مردم‌سالار و تحقق شیوه‌های دموکراتیک و حذف تدریجی استبداد دینی در ایران عزیز باشیم.

• سخنرانی در همایش گذار به دموکراسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی

دانشگاه تهران، ۱۳۸۳/۲/۲۱

نقش روحانیت در گذار به دموکراسی*

از دو منظر می‌توان به مسئله روحانیون و گذار به دموکراسی نگریست. یکی بحث تئوریک و تحلیل نظری مسئله روحانیت و گذار به دموکراسی، و دیگری بحث از عملکرد روحانیت نسبت به گذار به دموکراسی. بحث دوم صبغه جامعه‌شناسی سیاسی دارد. بحث امروز من متمرکز بر جنبه نظری مسئله روحانیون و گذار به دموکراسی است. به عبارت دیگر می‌خواهم به این سوال پاسخ دهم که به لحاظ نظری روحانیون در روند گذار به دموکراسی در ایران معاصر چه نقشی داشته‌اند؟ و یا چه تغییراتی در سیره روحانیت یا عرف اهل علم در مواجهه با دموکراسی ایجاد شده است؟ و از سوی دیگر روحانیون باعث چه تغییراتی در دیگران در گذار به دموکراسی شده‌اند؟ به نظر می‌رسد در هر دو ناحیه با تغییر مواجه باشیم. هم روحانیون در مواجهه با دموکراسی بسیاری از افکارشان دچار تحول شده؛ و هم در این مواجهه بر جامعه‌ای که در آن زیسته‌اند، تاثیر گذار بوده اند.

مشخصاً ذکر کنم که بحث ما در مورد مطلق روحانیون در همه ادیان نیست. من در مورد روحانیون در اسلام صحبت می‌کنم و حتی نه در مورد همه مذاهب اسلامی. مشخصاً در مورد روحانیون شیعه سخن خواهم گفت و باز نه روحانیت شیعه در همه کشورها، مشخصاً در ایران. باز کردن مسئله در نقش روحانیون نسبت به گذار به دموکراسی در عراق معاصر وقت بیشتری می‌طلبد. نقش روحانیون شیعه در گذار به دموکراسی در لبنان هم جایگاه ویژه خودش را دارد. بحث من صرفاً در حوزه روحانیت شیعه در ایران خواهد بود. در ایران هم نمی‌توان در این مجال بحث را در طول تاریخ

انجام داد. بحث را از زمانی آغاز می‌کنیم که ایران و جامعه ایرانی با دموکراسی مواجهه شد، و این مهم سابقه‌ای بیش از صد سال ندارد. یعنی فی الواقع بحث متمرکز می‌شود از نخستین کوشش‌های متفکران روحانی شیعی اعم از مدافع یا منتقد با مسئله دموکراسی از زمان مشروطه تا امروز. قلمرو تاریخی بحث یک سده است: سده معاصر.

نقش سه‌گانه روحانیون در گذار به دموکراسی

در مسئله گذار به دموکراسی در طول این صد سال، روحانیون به سه دسته تقسیم می‌شوند. چه در دوران معاصر و چه در زمان مشروطه قشر روحانیت در مسئله گذار به دموکراسی نسبت به نقشی که ایفا کرده به سه جریان قابل تقسیم است: جریانی که نقشی مثبت در گذار به دموکراسی ایفا نموده است، جریانی که نقش منفی در گذار به دموکراسی بازی کرده است و جریان سومی که نقشی خنثی در مسئله گذار به دموکراسی داشته است. به شکل ساده، نقش خنثی را اکثریت روحانیون بازی کرده‌اند. به زبان دیگر ایفاکنندگان نقش مثبت و بازیگران نقش منفی در قضیه دموکراسی در ایران در میان روحانیون، اقلیت محض هستند و اکثریت روحانیون در طول سده اخیر در ایران نسبت به دموکراسی نه بازدارنده بوده‌اند، و نه پیش‌برنده دموکراسی محسوب می‌شوند. می‌توانیم این روحانیون خنثی در مسئله گذار به دموکراسی را روحانیون سنتی بنامیم. نه روحانیونی که اصلاح طلب بودند و نه روحانیونی که به اصطلاح امروز بنیادگرا هستند.

اکثریت روحانیت را چه در گذشته چه در حال روحانیت سنتی تشکیل می‌دهد که چندان کاری به حوزی عمومی نداشته و ندارد. ایشان سرگرم برگزاری مناسکند و تا زمانی که دولتی، حکومتی، جریانی، متعرض وظایف سنتی آنها نشود کاری به آن جریان ندارند. اگر تعرض به این حوزه صورت گرفت، آن وقت می‌تواند به‌عنوان مانع، ایفای نقش کند یا اگر جریانی به این برگزاری مناسک از سوی روحانیت کمک کرد، روحانیت نیز متقابلاً نقش مثبتی نسبت به آن جریان ایفا خواهد کرد. بنابراین بحث ما از این اکثریت بیرون می‌رود و ما با اقلیت روحانیون که نقشی مثبت یا منفی در گذار به دموکراسی ایفا کردند سر و کار خواهیم داشت. این دو جریان در زمان مشروطه اسمی داشتند و در زمان معاصر اسمی دیگری. پیکره اصلی این بحث مرحله‌بندی نقش روحانیت در گذار به دموکراسی است و در طی این تفکیک مراحل، نام‌های مختلف جریان‌های روحانی هم ذکر خواهد شد.

نقش روحانیت در گذار به دموکراسی □ ۳۴۹

در مجموع می‌توان گفت نسبت به صنف روحانیون در سده اخیر ما دو مرحله متفاوت در حوزه گذار به دموکراسی داشته ایم. یکی دوران مشروطه است که این دوران با نهضت مشروطه آغاز می‌شود و با پس‌لرزه‌های مشروطه ادامه پیدا می‌کند. بعد از عصر مشروطه با یک دوران فترت مواجهیم، تا به عصر متمایزی بنام عصر جمهوری اسلامی می‌رسیم، که با انقلاب اسلامی آغاز می‌شود، و با تجربه جمهوری اسلامی ادامه می‌یابد، و ما هنوز در این مرحله دوم قرار داریم. دو جریانی که در این مقال دنبال می‌شود، یعنی جریان روحانیون با دو نقش متفاوت مثبت و منفی در این دو مرحله، جای متن و حاشیه‌شان باهم عوض شده است.

روحانیون مدافع و مانع گذار به دموکراسی در نهضت مشروطه

در مرحله اول که دوران مشروطه باشد ما یک جریان متن داریم که روحانیون مدافع گذار به دموکراسی هستند یا روحانیونی که نقش مثبت در گذار به دموکراسی ایفا کرده‌اند. در مقابل روحانیون مستبد یا روحانیونی که مانع گذار به دموکراسی بودند، دموکراسی را برنتابیده‌اند، مردمسالاری را نپذیرفته‌اند، آن را با اسلام منافی دیده‌اند؛ آنها در آن دوران در حاشیه قرار گرفتند و جریان اصلی نبودند. این گروه از روحانیون اگرچه موثر بوده‌اند اما تاثیرشان در سایه تاثیر جریان اول قرار داشته است. در دوران جمهوری اسلامی فارغ از تحول محتوایی جمهوری اسلامی و دورانی که با نهضت اسلامی و سپس انقلاب اسلامی در سال ۵۶ و ۵۷ آغاز می‌شود تا به امروز در مقایسه با مرحله اول جای متن و حاشیه عوض شده است. یعنی جریانی که در مرحله اول جریان حاشیه بود (جریان مانع دموکراسی)، در مرحله دوم به متن می‌آید و به تفکر رسمی تبدیل می‌شود؛ و جریانی که در عصر مشروطه جریان متن بود، و در حوزه گذار به دموکراسی نقش مثبت ایفا می‌نمود، در مرحله دوم به حاشیه رانده می‌شود، و به جریان منتقد یا اپوزیسیون تغییر می‌یابد.

بحث من صرفاً در میان روحانیون شیعه ایرانی است؛ یعنی چه منتقد دموکراسی، و چه مروج آن را در بین روحانیون بررسی می‌کنم. در مرحله اول در عصر مشروطه جریان متن یا جریان مثبت در حوزه گذار به دموکراسی در میان روحانیون شیعه جریان بسیار قدرتمندی است ک‌بدنه اصلی آن در حوزه نجف اشرف قرار دارد و مروجین آن در تهران هستند. آن زمان هنوز حوزه قم هم در کار نیست. چند دهه بعد این حوزه

تشکیل می‌شود. در اراک به‌جای قم، و نیز در مشهد، اصفهان و شیراز هم مشابه این جریان مشاهده می‌شود. سلسله‌جنبان روحانیون جریان مثبت (نسبت به گذار به دموکراسی) در درجه اول سه تن از مراجع نجف هستند، یعنی میرزا محمد حسین تهرانی نجل میرزا خلیل، ملا عبدالله مازندرانی و در رأس همه آخوند ملا محمد کاظم خراسانی.

آنچه در این‌باره عرض می‌کنم، برخاسته از تحقیق مستقلی تحت عنوان «سیاست نامه خراسانی» است که در این زمینه انجام گرفته است. در این کتاب آثار پراکنده سیاسی که مستقیماً به قلم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی مرجع طراز اول عصر مشروطه و بزرگترین شخصیت دینی آن زمان نوشته شده تدوین شده است. به نظر می‌رسد کتاب با ارزش «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» میرزای نائینی می‌باید در ذیل کتاب یادشده بازخوانی شود. گذار به دموکراسی در میان روحانیون شیعه به‌طور جدی با آراء مراجع سه‌گانه بالاخص آخوند خراسانی آغاز می‌شود. بعد از یکصد سال بسیاری از برداشت‌های آخوند و همفکرانش هنوز در بالاترین اقشار روحانیون سیاسی ما به‌ندرت مشاهده می‌شود، و این درد بسیار بزرگی است.

اینکه جریان متن به حاشیه تبدیل شده است، یعنی جریانی که در صد سال پیش در میان روحانیون ایران متن بود، ۷۰ سال بعد، از ۵۷ به بعد، به‌خصوص از ۶۸ به بعد تبدیل به یک جریان حاشیه‌ای در ایران می‌شود. یک نمونه بسیار بارز این است که در تهران بزرگ یعنی شهری که هم پایتخت مشروطه بوده است و هم کانون اصلی جمهوری اسلامی، حتی یک پس‌کوچه هم به‌نام آخوند خراسانی، میرزای نائینی، سید محمد طباطبائی یا سید عبدالله بهبهانی نداریم. اما میدان آزادی در تهران از بزرگراه شیخ فضل‌الله نوری می‌گذرد. بینید فاصله از کجاست تا به کجا. نامگذاری خیابان‌ها سمبلیک است، اما نشان از یک واقعیت بسیار عمیق اجتماعی می‌دهد. رژیمی که در ایران برقرار است به‌سمت اندیشه شیخ فضل‌الله نوری متمایل است، نه به سمت آخوند خراسانی یا نائینی. این یک شاهد بسیار کوچک است. دهها شاهد علمی دیگر در این مسئله در دو مرحله‌ای که مورد بحث ماست، قابل ارائه است.

آرای این سه مرجع بزرگ عصر مشروطه به‌لحاظ تمایل به حقوق بشر و به‌لحاظ رعایت ارزش‌های دموکراتیک البته در ظرف زمانی خودشان، به‌میزانی است که سخنانی از قبیل آنچه در مرحله دوم شنیده‌ایم، از قبیل «میزان رأی مردم است» و مانند آن را در

سایه قرار می‌دهد. این سخنان که مکتوب است و هیچ‌کدام سخنرانی هم نیست و به قلم و مهر هر سه نفر در دسترس هست به مراتب قوت بیشتری از فهم دموکراسی را نسبت به رهبران روحانی انقلاب ۵۷ به ما نشان می‌دهد. ای کاش رهبران روحانی انقلاب اسلامی در زمانی که قانون اساسی جمهوری اسلامی را تدوین می‌کردند، آراء مراجع مشروطه به‌ویژه آخوند خراسانی را خوانده بودند. این جمله در سال ۱۳۲۵ هجری قمری یعنی دقیقاً یکصد سال پیش به مهر سه مرجع مذکور ممهور شده است. «این از ضروریات مذهب امامیه است که حکومت در زمان غیبت از آن جمهور است.» (جمهور/ جمهور مؤمنین / جمهور مسلمین). حق جمهور مردم (یا حداقل جمهور متدینان) در به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی را از جمله ضروریات مذهبی شمردن آیا ظهور در به‌رسمیت شناختن دموکراسی در بالاترین وجه ممکن ندارد؟ نکته‌ای که اگر رعایت می‌شد، بسیاری از مشکلات بعدی گریبان‌گیر ما نمی‌شد.

برای شناخت ابعاد نظری مرحله اول یکی از بهترین طرق، استخراج ویژگی‌های مکتب سیاسی آخوند خراسانی، به‌عنوان عالی‌رتبه‌ترین و نافذترین شخصیت روحانی آن دوره است. این ویژگی‌ها عبارتند از: نکته اول، آخوند خراسانی «ولایت مطلقه» را تنها از آن خداوند می‌داند و لاغیر. اولین عالم شیعی است که تصریح می‌کند که اطلاق ولایت به‌معنای واقعی کلمه تنها شایسته ذات ربوبی است، و حتی پیامبر (ص) و ائمه (ع) از چنین اختیارات وسیعی برخوردار نیستند. وی در نامه‌ای تاریخی می‌نویسد که «هر کسی که مطلق‌العنان بودن غیرمعصوم را به دین نسبت دهد حداقل مُبدع خواهد بود.» بنابراین صاحب کفایه به ولایت مطلقه هیچ انسانی معتقد نیست.

نکته دوم، آخوند خراسانی کسی است که در اوج درخشش علمیش چهار مرحله مختلف نظریه ولایت فقیه را به‌لحاظ فنی نقد کرده است. دموکراسی در حوزه شیعه با نفی ولایت فقیه آغاز می‌شود. به‌میزانی که متفکر به این مسئله به‌لحاظ نظری به‌ها می‌دهد، جا را برای مشارکت مردم تنگ می‌کند. اگر پذیرفتیم که حکومت از جانب خدا منصوب شده است و در مقابل خدا پاسخگوست و این مردمند که باید خود را با اراده ولی امر منطبق کنند، جایی برای دموکراسی باقی نمی‌ماند. انتخابات متعلق به حوزه‌ای است که مسایل کلان جامعه به خطر نیافتد و با نظر ولی امر هم منافاتی نداشته باشد، تنها مسایل جزئی پیش پا افتاده به مردم سپرده می‌شود، اما هرگز نمی‌توان زمامداری و جهت‌یابی کل جامعه را به‌دست مردم یا مشارکت عمومی سپرد؛ به‌ویژه اگر این جهت‌دهی از سوی افکار عمومی مخالف با نظر ولی فقیه باشد.

اولین طلایه نظریه ولایت فقیه متعلق به زمان فتحعلی شاه قاجار اوایل قرن ۱۳ است. ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) یکصد سال قبل از مشروطه بحث «ولایت انتصابی عامه فقها» را مطرح می‌کند. بزرگانی از قبیل صاحب جواهر، آیت‌الله بروجردی، و در زمان ما مرحوم آیت‌الله گلپایگانی به همین نظریه قائل بودند. و بعد از آن نظریه دیگری داریم که از این وسیع‌تر است: نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» که نظر مرحوم آیت‌الله خمینی است. سومین دیدگاه در ولایت فقیه، «ولایت فقیه در امور حسبیه» یعنی در اموری که اگر رها شوند جامعه با مشکل مواجه می‌شود، نه در حوزه عمومی بلکه کمی مقیدتر؛ که نظر برخی فقها از جمله مرحوم نائینی است. در مقابل این سه نظریه که به لحاظ قلمرو یکی مطلقه، دیگری عامه، و سومی امور حسبیه بود، نظر چهارمی داریم که «جواز تصرف فقیه از باب قدر متیقن» نامیده می‌شود. جواز تصرف با حکم ولایت متفاوت بوده، به لحاظ عملی کمی رقیق‌تر از نظر سوم است.

آخوند خراسانی هر چهار نظریه را رد می‌کند. در نظر نهایی‌اش نه با ولایت مطلقه فقیه، که مطلقاً با ولایت فقیه در هر چهار نظریه مخالف است. این دیدگاه در اوج قدرت سیاسی آخوند یعنی زمانی که فتوای او محمد علی شاه را از فراز تخت شاهی به زیر آورده، صادر شده است و نمی‌توان گفت او سیاست را نمی‌فهمیده است. این عالم بصیر قبلاً در حاشیه مکاسبش تک‌تک روایات مورد بحث ولایت فقیه را نقد کرده، به این نتیجه می‌رسد که با این روایات نمی‌توان ولایت فقیه در حوزه عمومی را اثبات کرد. در قرآن هم هیچ مستندی برای این مسئله یافت نمی‌شود. اجماعی هم در این مسئله نیست. دلیل عقل هم برخلاف است. پس ولایت مطلقه فقیه فاقد مستند شرعی است بنابراین بعد از نفی ولایت مطلقه معصومان به این جا می‌رسد که ما اصولاً در حوزه عمومی نمی‌توانیم قایل به ولایت فقیه باشیم.

پس در چه امری باید به فقها مراجعه کرد؟ در اجتهاد و قضاوت. با صراحت می‌گویید مباحث فقهی را باید از مجتهد پرسید و مباحث قضایی شرعی نیز به دست مجتهد حل می‌شود. لذا اینجاست که تفاوت‌های جدی بین نائینی و استادش خراسانی یافت می‌شود. حتی او قایل به لزوم نظارت فقیه هم نیست. از باب احتیاط مستحب است، نه بیشتر. لذا لازم نیست در زمان غیبت حکومت برای مشروعیتش از فقیه اذن بگیرد. اگر از مراجع و رهبران انقلاب اسلامی می‌پرسیدیم که آیا شنیده‌اید که فقیهی از تبار علمای امامیه با کارنامه درخشان سیاسی صدسال پیش این‌گونه برای حقوق مردم در حوزه

نقش روحانیت در گذار به دموکراسی □ ۳۵۳

عمومی جا باز کرده بوده است؟ درمی‌یافتیم که افسوس، نه هیچ‌کدام خوانده بودند، نه شنیده بودند. چراکه اصولاً این مطالب مدون نشده بود. حتی نائینی هم که آن کتاب بارزش را نوشت، بعداً به مشکلاتی مبتلا شد که خود یا دیگران مجبور به جمع کتاب شدند.

این در یک‌سو، درسوی مخالفش روحانیونی که نقش منفی را در گذار به دموکراسی ایفا کرده‌اند، شاخص‌ترینشان در نجف مرحوم سید محمد کاظم طباطبائی یزدی صاحب العروة الوثقی و در ایران شیخ فضل‌الله نوری. در آراء منتشر شده ایشان عدم نیاز به قانون، عدم تساوی مردم در حوزه عمومی، عدم تساوی مسلمان و غیرمسلمان، عدم تساوی زن و مرد، مضر بودن حریت و آزادی بیان و قلم به سادگی قابل رؤیت است. بر این اساس وکالت نمایندگان مجلس شورای ملی اصولاً منتفی است، چراکه این حوزه یا حوزه شریعات است که حوزه اعمال ولایت فقیه است، یا حوزه عرفیات است که اصولاً ربطی به دین ندارد، و اکثر مسایل هم در حوزه دین قرار می‌گیرد، لذا بحث وکالت در آن کلاً منتفی است. این اندیشه نقش کاملاً منفی در روند گذار به دموکراسی ایفا می‌کند.

در مجموع به میزانی که در یک نظریه برای فقیه در حوزه عمومی اختیار قابل شویم، به‌همان میزان از دموکراسی دور می‌شویم. مشارکت مردم در سیاست و حقوق شهروندان در حوزه عمومی با انتصابی بودن ولایت بر مردم و گستره اختیارات فقیه در حوزه عمومی نسبت کاملاً معکوس دارد.

تغییر متن و حاشیه در عصر جمهوری اسلامی

در مرحله دوم یعنی عصر انقلاب اسلامی و سپس جمهوری اسلامی، انقلابی که با یک حرکت کاملاً مردمی بر سر کار می‌آید. منتها آیا این حرکت مردمی حرکتی دموکراتیک بود یا حرکتی توده‌گرا؟ این نکته‌ای است که دانشجویان می‌باید روی آن عنایت ویژه مبذول دارند. یک حرکت پوپولیستی بود یا یک حرکت دموکراتیک؟ به نظر می‌رسد هر دو گرایش در آن زمان وجود داشت، اما به تدریج از صبغه دموکراتیک کاسته و به صبغه پوپولیستی‌اش اضافه می‌شود، یعنی صبغه توده‌گرایی بر صبغه دموکراتیک غلبه پیدا می‌کند. به‌خصوص از دهه دوم به بعد این صبغه توده‌گرایی با صبغه عوام‌فریبی هم‌نشین می‌شود و کاهش ویژگی دموکراتیکش سرعت می‌گیرد. رجوعی به مجموعه ادبیات این ۳۰ سال اخیر می‌تواند این نکات را بارزتر کند.

برای پاسخگوئی به این سؤال که «آیا جهت‌گیری کل جامعه با مشارکت مردم تعیین می‌شود یا نه؟» ما یک مشکل داریم، چرا که زمانی که جهت‌گیری روحانیون با جهت‌گیری اکثریت مردم یکسو بوده، اینکه روحانیت در آن زمان افکار عمومی را به رسمیت شناخته است، دلیل نمی‌شود که لزوماً دموکراسی را پذیرفته باشد. زمانی می‌توان به دموکراتیک‌بودن این حرکت ایمان پیدا کرد که احیاناً حرکت روحانیون و جهت‌گیری افکار عمومی متفاوت بوده باشد، آیا در آن زمان هم روحانیت افکار عمومی را می‌پذیرد یا نه؟ زمانی که افکار عمومی و مردم همسو بودند اگر گفته شود «میزان رأی مردم است» چه‌بسا منظور این باشد که چون مردم با روحانیت شاقول حق است همراهند، رأیشان میزان است، یعنی اعتبار واقعی و ذاتی متعلق به روحانیت است نه مردم. امروز که اکثریت مردم — اگر نگوییم که با جهت‌گیری روحانیت مخالفند — مشخص نیست که با حرکت روحانیت رسمی همسو هستند یا نه، آیا باز هم میزان رأی مردم است؟ این سؤالی جدی است.

دموکراسی زمانی در یک جامعه محقق است که اگر مردم چیزی خواستند که به نظر روحانیون غلط، نادرست، غیردینی و نامشروع بود، آن را تحمل می‌کنند، هرچند به شکل فرهنگی با آن مبارزه می‌کنند، اما برای حذف آن به زور متوسل نمی‌شوند. اگر روحانیون برای حفظ آنچه که به لحاظ شرعی صحیح می‌دانند، و مردم به غلط فرض کنیم نمی‌پسندند، نمی‌پذیرند، بگویند مردم نمی‌فهمند، و با زور موضع صحیح — به‌زعم خودشان — را حفظ می‌کنند؛ در این صورت نمی‌توان گفت چنین جریان، جریان دموکراتیک است.

به هر حال اینجا جای متن و حاشیه عوض شده است. متأسفانه بعد از آن نکات ارزشمند نظری و عملی در صد سال پیش ما با نوعی ارتجاع مواجه می‌شویم. ارتجاع یعنی بازگشت و مراجعه به عقب. برخلاف آراء نسبتاً دموکراتیک روحانیون پیشرو مرحله اول، در مرحله دوم می‌شنویم که رهبر، زمامدار و ولی امر مسلمین جهان، از جانب خداوند منصوب شده است. این شعبه‌ای از ولایت نبوی است. همان ولایتی که آخوند خراسانی اطلاقش را حتی در معصوم نفی کرده بود. در مورد غیرمعصوم جاری می‌کنند، و لذا اختیاراتی فوق بشری برای روحانی حاکم به دین نسبت می‌دهند. شاخص‌هایی که برای مرحله دوم می‌توان ذکر کرد به قرار ذیل است:

نکته اول، حق ویژه برای روحانیون یا به زبان علمی تر فقها، جریانی که حق ویژه برای صنفی قایل است نمی تواند دم از دموکراسی بزند. اگر با باور به حق ویژه دم از دموکراسی بزند یقیناً دروغ می گوید. سنگ اول دموکراسی برابری در حوزه عمومی است. برابری در حوزه عمومی هیچ حق ویژه ای بر نمی تابد. حق ویژه یعنی اینکه بگوییم زمامداری فقط حق روحانیون و فقهاست. قضاوت فقط حق روحانیون و فقهاست. نظارت بر تقنین و اجرا فقط حق روحانیون و فقهاست و الی آخر. به هر حال سیاست ورزی کلان را در انحصار روحانیون یا فقیهان دانستن لازمه حق ویژه روحانیون در حوزه عمومی و ولایت فقیه است.

نکته دوم، کسی می تواند دم از دموکراسی بزند، که برابری را در حوزه عمومی پذیرفته باشد. مراد از برابری از دیدگاه نائینی در پاسخ شیخ فضل الله نوری برابری در مقابل قانون است نه برابری در قانون، برابری در مقابل قانون یعنی همه مسلمانان برابرند. همه مردان برابرند در مقابل قانون. نگفت مردها و زن ها برابرند، نگفت مسلمان و نامسلمان برابرند، نگفت مجتهد و عوام برابرند. بلکه نسبت به هریک از این اصناف و اقشار تبعیض روا نیست و افراد هر صنف قانوناً برابرند. حال من در ذیل فرمایش نائینی می گویم «برابری در مقابل قانون» سنگ اول است. اما بالاتر از آن «برابری در قانون» است، یعنی در مسایل حوزه عمومی همه برابرند چه مرد، چه زن، چه مسلمان، چه نامسلمان، چه شیعه، چه سنی، چه مجتهد، چه غیرمجتهد. همه اینها در تدبیر حوزه عمومی یک رأی دارند. برابری یعنی این نکته ساده را پذیرفتن. دموکراسی با برابری حقوقی آغاز می شود. در این مسئله ساده در بین روحانیون دو جریان داریم. جریان اول که جریان رسمی است، این برابری ها را بر نمی تابد. جریان دوم قائل به این برابری هاست. لازمه این برابری این است که حق مشارکت در سه حوزه برای آحاد مردم قائل هستیم. این سه حوزه عبارتند از: حوزه تقنین، حوزه خط مشی های کلان جامعه و حوزه انتخاب مدیران اصلی جامعه. یعنی همگان بتوانند حداقل غیرمستقیم در قانون گذاری شرکت کنند، همگان بتوانند خط مشی های کلان جامعه را تدوین کنند، و همگان در انتخاب مدیران اصلی جامعه مشارکت جدی داشته باشند. مشارکت داشتن یعنی اگر مدیری مورد رضایت عمومی نبود، امکان تغییرش باشد. قانونی اگر چنین ویژگی را نداشت ولو اینکه از لحاظ شرعی درست می دانیم، امکان تغییرش باشد. به عبارت دیگر نداشتن خط قرمز در این سه حوزه.

در این سه حوزه هم تفاوت جدی ملاحظه می‌شود. روحانیت رسمی قائل به این است که خطوط قرمزی هست که به هیچ وجه قابل درنوردیدن نیست. حالا اگر اکثر مردم نپسندیدند اشتباه می‌کنند، اکثرهم لایعقلون! ما با زور هم که شده باید این خطوط را حفظ کنیم. در مقابلش جریان دیگر، جریان روحانی منتقد، معتقد است درست بودن به لحاظ شرعی یک مطلب است، قانونی و برسرکاربودن یک مطلب دیگر. ممکن است من قانونی را درست بدانم اما اگر نتوانستم، مردم را قانع کنم چاره‌ای ندارم جز اینکه به حذف آن مورد از قانون تن بدهم، کار فرهنگی کنم تا دوباره مردم را قانع کنم. اما نمی‌توانم آنها را به زور وادار کنم که آن را بپذیرند.

نکته سوم، رابطه فقهت و سیاست. به اعتقاد روحانیت سنتی تکلیف سیاست در فقهت تعیین می‌شود. این جمله مشهور هم که «سیاست ما عین دیانت ماست»، بخوانید سیاست ما عین فقهت ماست. یعنی این فقه است که روال سیاسی را مشخص می‌کند. کسانی که فقه خوانده‌اند می‌دانند که فقه چیزی جز حقوق نیست. با حقوق نمی‌توان سیاست‌گذاری کرد. اینها با هم تفاوت بنیادی دارد. یک مغالطه جدی است که می‌پندارند سیاست همان فقهت است. لازمه این سخن این است که فقیه در حوزه سیاست هیچ حق ویژه‌ای نداشته باشد. اکنون این دو تلقی روحانیت در زمان ما درمقابل هم هستند. یک تلقی برسرکار است و یک تلقی منتقد است. قانون اساسی جمهوری اسلامی مطابق دموکراتیک‌ترین برداشت از قرائت رسمی نوشته شده است. البته ذات این قرائت است که مشکل دارد. یعنی با پذیرش ولایت فقیه عملاً دموکراسی را به حاشیه رانده است؛ منتهی مبنی بر ولایت انتخابی مقیده فقیه نوشته شده است که در عمل و نظر کاستی‌هایش عیان شده است.

جریان دوم روحانیت در این زمان بر این باور است که اولاً فقهت در سیاست تعیین کننده نیست. ثانیاً رابطه زمامداران و حکومت با مردم نمی‌تواند «رابطه ولایی» باشد. این رابطه مبتنی بر وکالت یا نمایندگی است و به هیچ‌وجه نمی‌تواند رابطه ولایی از آن نوع که در فقه مطرح می‌شود باشد. تفاوت نهایی دو جریان فعلی هم این است که روحانیت رسمی قدرت خود را در حکومت می‌یابد (روحانیت حکومتی)، روحانیت منتقد اقتدار خود را در جامعه مدنی دنبال می‌کند (روحانیت مدنی).

مجموعاً در گذار به دموکراسی به نظر می‌رسد روحانیت در صدسال اخیر موثرترین نقش را داشته، هم نقش مثبت و هم نقش منفی. فکر نمی‌کنم هیچ صنف دیگری به این

نقش روحانیت در گذار به دموکراسی □ ۳۵۷

میزان موثر بوده باشد. علت هم واضح است؛ زیرا دین در ایران معاصر اهرمی بسیار قوی است و اگر نگویم قوی‌ترین اهرم تغییرات اجتماعی و سیاسی بوده است، طبیعی است که روحانیت که بیشترین رابطه را با دین داشته است این نقش مهم را ایفا کند. چه به‌عنوان مانع و چه به‌عنوان پیش‌برنده دموکراسی.

امیدوارم که اگر فرزندان ما خواستند تاریخ مرحله سوم را بنویسند، آن مرحله رو به عقب را تکرار نکنند، بلکه مرحله اول را تکمیل و ادامه دهند، تا فرزندانمان همچون ما نگویند پدر بزرگان ما بهتر از ما ذات دین و مقتضیات زمانه خود را درک کرده بودند.

• سخنرانی در همایش علمی «گذار به دموکراسی»، دانشکده حقوق و علوم سیاسی

دانشگاه تهران، ۱۳۸۴/۲/۲۷

دین در قانون اساسی*

(مطالعه موردی افغانستان)

در این بحث قرار است به دو سؤال پاسخ دهیم. سؤال اول در ارتباط با رابطه دین و نظام سیاسی است و سؤال دوم با توجه به تعدد مذاهب در افغانستان، اگر بحث مذهب رسمی در قانون اساسی مطرح گردید، چه باید کرد؟

ارتباط دین مردم با نظام سیاسی جامعه

وقتی که بخواهیم نسبت بین دین و نظام سیاسی را بررسی کنیم، ابتدا می‌بایست موضع خود را در برابر دین روشن کنیم. چون نمی‌توان در مورد همه ادیان پاسخ مشابهی داد. نسبت دین و نظام سیاسی برمی‌گردد به اینکه یک دین به چه‌میزانی برای خود حق دخالت و تصرف در زندگی آدمیان قایل است. حتی در یک دین هم ممکن است قرائت‌های متفاوتی از این نکته به چشم بخورد مثلاً در مورد خود ادیان ابراهیمی، اگر نسبت بین مسیحیت و نظام سیاسی را امروز بررسی کنیم، بی‌شک می‌گویند که دین و نظام سیاسی نسبتشان تباین است. دو حوزه کاملاً متفاوت را دربر می‌گیرند. دین حوزه خصوصی انسان‌ها را سامان می‌دهد، رابطه آنان و خدا را بررسی می‌کند نظام سیاسی به حوزه عمومی و اجتماعی می‌پردازد. می‌توان دیندار بود و هر نظام سیاسی را داشت. البته در گذشته پاسخ به «نسبت دین و سیاست» در بین مسیحیان این نبوده است که فعلاً است؟ تطورات و مشکلات فراوانی که در این رابطه پیش آمد، باعث شده است که به این نتیجه برسند. مثلاً در قرون وسطی اگر می‌پرسیدید که نسبت دین و سیاست چیست؟ احتمالاً پاسخی شبیه آنچه که بیست سال پیش در ایران داده شد، می‌دادند و آنها قایل بودند که نظام سیاسی باید توسط ارباب دین، توسط روحانیون و علمای دین،

تحت نظارت و سرپرستی قرار بگیرد. فکر نکنید همیشه پاسخها یکسان بود. من در مورد نسبت نظام سیاسی و مسیحیت یا ادیان دیگر کاری ندارم، بحث را روی نظام سیاسی و اسلام متمرکز می‌کنم.

در اسلام مذاهب متفاوتی داریم. چه در بین شیعیان چه در بین اهل سنت، می‌توانیم همه اینها را به دو دسته تقسیم کنیم. به‌نظرم مذهب در اینجا نقش اساسی در پاسخگویی به این سؤال بازی نمی‌کند. مهم این است که آن مذهب خاص چه شیعه باشد، چه مثلاً مذهب حنفی یا مذهب دیگری باشد، به این سؤال چه پاسخی داده است، تا موضوعش در رابطه با نسبت نظام سیاسی مشخص شود. آن سؤال این است که آن دین و مذهب در حوزه عمومی چه رسالتی برای خود قایل است؟ حوزه عمومی و حوزه خصوصی در بحث ما بسیار بااهمیت است.

حوزه خصوصی یعنی آنچه که به تک‌تک آدمیان بستگی دارد. هر کاری که بخواهد در آن حوزه انجام بدهند مجاز هست و هیچ‌کس حق ندارد در آن حوزه (حوزه خصوصی) برای آنها تعیین تکلیف کند. البته دین و از جمله اسلام برای حوزه خصوصی معیارهایی در نظر گرفته است. اما اگر کسی آن معیارها را رعایت نکرد، در قیامت خداوند با او عادلانه و حکیمانه برخورد خواهد کرد. اما در دنیا مجازاتی برای حوزه خصوصی پیش‌بینی نشده است. یعنی اگر کسی علنی و آشکار نکند، می‌تواند در چاردیواری خانه خویش خلاف شرع هم انجام دهد تا کسی ندانسته، کسی هم حق ندارد تجسس کند که من در حوزه خصوصی خودم، خانه خودم چه می‌کنم. البته مادامی که ضرری هم به دیگران وارد نشده باشد. ممکن است فرد در خانه خودش شرب خمر بکند حرام است، گناه است اما کسی حق ندارد بررسی کند که آیا فرد در خانه خودش شرب خمر کرده یا نکرده است. یا در خانه خود خلاف عفت رفتار بکند، باز هم شرعاً کسی مجاز نیست تفحص کند که در این چاردیواری چه اتفاقی می‌افتد. مگر اینکه آن را به خانه فساد عمومی تبدیل کرده باشد. اما صرف اینکه خودش در داخل خانه خود معصیت نمی‌کند، او می‌داند و وجدانش، او می‌داند و خدایش.

حکومت‌ها، دولت‌ها، نظام‌های سیاسی در حوزه خصوصی حق دخالت و حق تحمیل الگویی را ندارند. اینکه من با خدای خود چه رابطه‌ای دارم، اصولاً رابطه‌ای دارم یا ندارم، خدائی را قایل هستم یا نه، اگر خدائی را قایل هستم آیا به موازین اخلاقی پایبند هستم یا نیستم، باز هم این به کسی ارتباطی ندارد و اصولاً قابل ارزیابی هم جز به وسیله خداوند

دین در قانون اساسی □ ۳۶۱

نیست. چون در این حوزه به راحتی می‌توان ریا کرد، می‌شود خلاف واقع نشان داد. خداوند هم به ظاهر حکم نخواهد کرد او باطن ما را بهتر از خودمان تشخیص می‌دهد. در قیامت به عدل موازین را بنا خواهد نهاد و به کار همه ما رسیدگی خواهد کرد. در این دنیا به حوزه خصوصی مجازاتی تعلق نمی‌گیرد، مگر اینکه خود فرد اقرار کند یا اینکه مسئله به نحوی علنی شود، حالا به دلایل درست یا غلط. ولی علی‌القاعده بحث ما دینداری در حوزه خصوصی نیست.

آن چیزی که جای اختلاف نظر و جای بحث است، این است که دین فارغ از حوزه خصوصی، در حوزه عمومی تکلیفی برای آدمیان مشخص کرده است یا نه؟ و به زبان دقیق‌تر اینکه حوزه عمومی کجاست؟ حوزه عمومی همان جایی است که به آن جامعه می‌گوییم. آن جایی که قلمرو دولت‌هاست، همان جایی که مالیات اخذ می‌شود تا آن را سامان دهند. همان جایی که نظم عمومی در آن اتفاق می‌افتد. بهداشت عمومی، آموزش عمومی، امنیت و... در حوزه عمومی اتفاق می‌افتد. سؤال این است که دین (اسلام) تکلیفی برای آدمیان در حوزه عمومی مشخص کرده است یا نه؟ واضح‌تر بگوییم آیا تدبیر حوزه عمومی را به ضوابط عرفی سپرده است یا احکام دینی برای این حوزه تعیین شده است؟

اما احکام عرفی یعنی اگر قایل شویم به اینکه حوزه عمومی را می‌توان فارغ از دین اداره کرد، یعنی هیچ نیازی ندارد که ما به دین مراجعه کنیم. یعنی مردم با عقل جمعی‌شان بنشینند و برای این حوزه هرچه را که صلاح دانستند، تدبیر کنند و به‌جا بیاورند. این یک راه حل است، راه‌حلی که دنیای مدرن به آن رسیده است. یعنی در حوزه عمومی کاری به اعتقاد مردم ندارد. تصمیم‌گیری در این حوزه به اینکه شما مسیحی باشید، یهودی باشید یا مسلمان و بودایی باشید و یا هر دین دیگری داشته باشید، یا اصلاً دین نداشته باشید ارتباطی ندارد. اصلاً این حوزه را حوزه دین نمی‌دانند، به‌خصوص جوامع متکثر، یعنی جوامعی که ادیان متفاوتی در آن هستند، اگر بخواهند به یکی از ادیان استناد نکنند، پیروان ادیان دیگر اعتراض خواهند کرد. به این نتیجه رسیدند که بهترین راه این است که این حوزه را حوزه غیردینی اعلام کنند. مراد این نیست که ضد دینی باشد. نسبت به دین «لابشرط» است، مشروط به یک دین خاص، مذهبی از مذاهب خاص نیست. مشخص شد که بحث ما کجاست.

نظام سیاسی در دومی اتفاق می‌افتد. نحوه حضور دین در حوزه عمومی از دو دیدگاه ممکن است دیندار باشی و بگویی دین در این حوزه تکلیفی برای ما معین نکرده است. ممکن است دیندار باشی و بگویی دین همه تکالیف را مشخص کرده است در این حوزه خاص هم اهل سنت، هم شیعیان دوگونه پاسخ داده‌اند. پاسخ اول این است که دین برای این حوزه (حوزه عمومی) تعیین تکلیف کامل کرده است همه چیز را مشخص کرده است، حداقل همه کلیات و همه امور مهم و اصول را تبیین کرده است و دیندار اگر می‌خواهد دیندار باقی بماند، چاره‌ای ندارد جز اینکه به این اصول، به این ضوابط و به این احکام دینی در حوزه عمومی عمل نماید. غالباً بنابر دیدگاه اول چه در شیعه، چه در اهل سنت، معتقد هستند که همچنانی که خداوند پیامبر را منصوب کرد و آنچنان که در شیعه ائمه هم پس از پیامبر منصوب شده‌اند، معتقدند که بعد از آنها هم تکلیف تدبیر حوزه عمومی، توسط ضوابط الهی مشخص شده است. اهل سنت آن سرپرست جامعه را در آن زمان، بعد از پیامبر خلیفه می‌نامند و برایش یک مقام الهی قایل هستند. ضوابطی هم حداقل در کتب علمی اهل سنت برای خلیفه پیش‌بینی شده است که خلیفه باید عادل باشد، خلیفه باید مجتهد باشد، خلیفه باید مدبر باشد و صفاتی از این قبیل، این را به‌عنوان نمونه در الاحکام سلطانیه ماوردی یا فراء یا هر کتاب احکام السلطانیة دیگر می‌توان پیدا کرد.

کلاً نظریه خلافت که تا حدود یک قرن پیش به‌عنوان یک نظریه اصلی در جهان اهل سنت بوده است، این است که بعد از پیامبر مسلمانان نیاز به یک دولت واحد دارند، یک دولت برای همه جهان و رئیس آن دولت هم جانشین پیامبر و خلیفه رسول خدا محسوب می‌شود و زیر نظر او مسایل تدبیر می‌شود و مخالفت با خلیفه هم، مخالفت با پیامبر و مخالفت با خداوند محسوب می‌شود، این دولت را دولت دینی نام نهادند. این نظر در بین اهل سنت کمابیش وجود داشته است.

اما از حدود یک قرن قبل در ترکیه که مصادف شد با انقراض خلافت عثمانی، نظرات دیگری مطرح شد و آن نظریه این بود که می‌توان مسلمان بود و به نظریه خلافت قایل نبود. شاید نخستین کسی که در این زمینه بحث کرد «علی عبدالرازق مصری» یکی از درس‌خوانده‌های الازهر بود. کتابی نوشت به نام «الاسلام و اصول‌الحکم» این کتاب اخیراً به زبان فارسی ترجمه شده است. دو ترجمه به نام‌های «اسلام و حکومت» یا «اسلام و مبانی قدرت» از آن به فارسی درآمده است. نویسنده حدود ۱۹۲۷

میلادی کتاب را نوشته است. حدود هشتاد سال پیش، بلافاصله بعد از نوشتن این کتاب، علی عبدالرازق از الازهر اخراج شد، چون علمای الازهر نظر او را نپسندیدند. نظر عبدالرازق این است که پیامبر، پیامبر است در حوزه شرع، اما اسلام در مجموع، حوزه سیاست را به خود مسلمانان وانهاده است، چه در زمان پیامبر چه بعد از ایشان و اسلام برای حوزه عمومی تکلیفی جزئی معین نکرده است. این شاید قدیمی‌ترین کتابی باشد که در این زمینه نوشته شده است. بعد از علی عبدالرازق دیگر متفکران مصری، ترکی، لبنانی و ایرانی این نظر را دنبال کردند. البته نظر اول هم با تغییراتی در بین اخوان المسلمین، امثال سید قطب و دیگران ادامه پیدا کرد.

بحث اکنون من روی اندیشه اهل سنت نیست، حوزه تخصصی من اندیشه شیعه است. بین شیعیان هم دو نظریه شبیه اهل سنت ارائه شد. نظر اول اینکه معتقد است که خداوند همچنانی که پیامبر فرستاده و بعد از پیامبر امام فرستاده، به همین شیوه آمده است و برای زمان غیبت امام هم تعیین تکلیف کرده است و زمام جامعه را به دست فقهای عادل سپرده است. نظریه «ولایت فقیه» حاصل این نظریه است. نظریه «ولایت فقیه» چیزی شبیه «نظریه خلافت» در بین اهل سنت است، اما کمی غلیظتر از نظریه خلافت. خلیفه را معتقدند که مسلمانان یا اهل حل و عقد انتخاب می‌کنند و بعد با او بیعت می‌کنند، هر چند که او را اهل سنت حاکم الهی و اولوالامر می‌دانند، اما این بخش از شیعیان قایل هستند که خداوند در زمان غیبت فقهای عادل را به ولایت بر مردم منصوب کرده است، لذا ولایت فقهاست، هر فقیه عادل خود به خود از جانب امام معصوم به ولایت بر مردم منصوب شده است، اگر این را تبدیل به نظر سیاسی کنیم، چون در یک سرزمین واحد نمی‌شود دو نفر یا بیشتر اعمال ولایت کنند، هر که زودتر اعمال ولایت کرد، سایر فقها حق مزاحمت با او را نخواهند داشت.

در این نظریه فقیه از جانب خداوند منصوب شده است و مردم چندان در انتخاب او نقش ندارند، هر چند کوشش شده است (فرضاً در ایران با یک انتخابات دومرحله‌ای خبرگان توسط مردم انتخاب شده و آنها نیز فقیه عادل را انتخاب کنند) که مردم هم در این انتخابات شرکت کنند، اما تأمل در خود نظریه نشان می‌دهد که قایلان به نظریه ولایت فقیه چندان به انتخاب فقیه توسط مردم اعتقاد ندارند. معتقدند که فقهای خبره فقیه را «تشخیص» می‌دهند. فقیه را «کشف» می‌کنند، فقیه را پیدا می‌کنند. کشف کردن و تشخیص دادند معادل انتخاب کردن نیست، مثل این است که شما از افراد

سؤال می‌کنید که معتبرترین و حادق‌ترین پزشک چشم کیست؟ رأی‌گیری نمی‌کنید. برای شما محرز می‌شود که بهترین چشم‌پزشک در این شهر آقای دکتر الف است و می‌روید به سراغ او. به این می‌گویند تشخیص دادید و این غیر از انتخاب است. آن هم انتخاب عددی. بالاخره در این نظریه به «مشروعیت الهی» بلاواسطه معتقدند. مشروعیت الهی یعنی اینکه اعتبار و حقانیت و حق امر حاکم و حکومت از طرف خداست و مردم به هیچ‌وجه در اصل مشروعیت دخیل نیستند. در مقبولیت، کارآمدی و امثال آن، اشکالی ندارد اما اینکه چرا این آقا حق امرکردن دارد، خدا به او داده است. بنابراین در حوزه عمومی طبق این نظریه این مردم هستند که مکلف هستند، شرعاً خودشان را با نظر ولی فقیه و نظر ولی امر تطبیق کنند. هرچه ایشان فرمودند، اینها اطاعت کنند. این حکومت لاقلاً صدرش انتصابی است که می‌پندارند به دست خداوند انجام شده است یا به دست امام معصوم نه به انتخاب مردم.

پاسخ دوم به این سؤال که مردم در حوزه عمومی چگونه مسایل خودشان را تدبیر کنند، قایل به این هستند که در اسلام هیچ الگوی خاصی برای نظام سیاسی پیش‌بینی نشده است. چه در کتاب، چه در سنت. ما برخی از اصول کلی را در لابلای ادبیات دینی (کتاب و سنت) پیدا می‌کنیم. اما غیر از این اصول کلی، الگویی که به درد همه زمان‌ها و به درد همه مکان‌ها بخورد، توسط خداوند و شارع مقدس ارائه نشده است. اصولاً دین خاتم نمی‌تواند یک الگوی ثابت ارائه کند برای نظام سیاسی، چرا؟ به‌علت اینکه نظام سیاسی با تحولات زمان و مکان متحول می‌شود. اگر قرار بود یک الگوی ثابت ارائه شده باشد، به درد گذشته، حال و آینده خود نمی‌خورد. نه نظام مشروطه عین دین است، نه نظام جمهوری عین اسلام است. نه نظام فدراتیو عین اسلام است و نه هیچ نظام دیگری. جالب اینجاست که در عصر مشروطه در ایران دو دسته علما بودند، بعضی مشروطه‌خواه بودند، بعضی مشروطه‌خواه، در قسمت مشروطه‌خواه آقایان خراسانی و مازندرانی و نائینی که همگی از مراجع بزرگ تقلید بودند و در قسمت مشروطه‌خواهان کسانی مانند شیخ فضل‌الله نوری در تهران، مرحوم سید کاظم یزدی صاحب عروة‌الوثقی در نجف و علمای دیگر بودند. در آثاری که از آنها به جا مانده، آن طرف گفته است که مشروطه‌خواهی از ضروریات اسلام است و این طرف هم گفته‌اند که نفی مشروطه‌خواهی از ضروریات اسلام است. هر دو هم دلایل خودشان را دارند و هر دو هم علمای بزرگی آنها را تأیید و زیر نامه آنها را امضاء کرده‌اند. یک طرف گفته است که اگر کسی قایل به مشروطه نباشد، از

اسلام خارج است و حکم ارتدادش صادر می‌شود و این طرف هم گفته است هرکس با مشروطه موافقت کند از اسلام خارج است. حالا آیا مشروطه سلطنتی موافق اسلام است یا مخالف اسلام؟ خیلی دشوار است که بگوییم اسلام آمده است و نظام مشروطه را تأیید یا تکذیب کرده است. هکذا اگر امروز کسی بگوید جمهوریت عین اسلام است و یک کسی هم بگوید، جمهوریت مخالف اسلام است، نه آقا، نه جمهوریت مخالف اسلام است و نه عین اسلام. اصلاً اسلام نظام سیاسی به نام جمهوری و مشروطه و یا چیز دیگری ارائه نکرده است و کلاً حوزه سیاست به دست عقل جمعی مردم سپرده شده است. مؤمنان فقط موظف هستند، برخی اصول کلی را رعایت کنند که من به برخی از آنها اشاره خواهم کرد. این نظر دوم قایل است به اینکه به هیچ الگوی خاص سیاسی توسط شارع اشاره نشده است. آنچه که ما داریم، رعایت ضوابط کلی است نه بیشتر. به عبارت دیگر خداوند تدبیر دنیا را به دست خود مردم سپرده است. دینداری اقتضایی جز این ندارد. اما ضوابطی که این قول دوم معتقد است که ما می‌باید در حوزه عمومی و در نظام سیاسی رعایت کنیم، موارد ذیل است و در صورت رعایت این موارد حکومت می‌تواند مورد رضایت شارع باشد. اما لزوماً این نیست که بگوییم اینها از طرف خدا و پیغمبر آمده است، بلکه ساخته و پرداخته مسلمانان است. این ضوابط که بسیار هم مهم هستند، موارد ذیل می‌باشند:

ضوابط چهارگانه حکومت سالم از زاویه دین

قاعدتاً قول اول برای خود شرایطی را می‌گفت که به آنها اشاره خواهیم کرد. آن دیدگاه تنها ویژگی که برای نظام سیاسی ذکر می‌کرد، این بود که سؤال اساسی در نظام سیاسی این است که «چه کسی حکومت کند؟» و بعد می‌گفت که باید فقهای عادل حکومت کنند، بنابراین تنها شرط مهم و شاخصه اصلی در قول اول این بود که حکومت به دست فقها باشد، این فقها منصوب خداوند هستند و فقها چون عادل هستند و فقیه هستند، می‌دانند که چه کنند و چگونه حکومت کنند. اما در قول دوم، سؤال اساسی چه کسی حکومت کند نیست، بلکه «چگونه حکومت کردن» سؤال اساسی است. و اصولاً کاری ندارد که فقیه باشد یا غیرفقیه باشد، هر که باشد چگونه حکومت کند. روش حکومت مهم است. پس در قول اول سؤال چه کسی است و در این قول دوم سؤال «چگونه» است. و آن چیزی که امروز در فلسفه سیاسی کاملاً مورد نظر است، اتفاقاً

چگونه حکومت کردن است نه چه کسی حکومت کند. مهم این است که ما نظام سیاسی را به گونه‌ای طراحی کنیم که هرکسی در موضع قدرت قرار گرفت، امکان خطایش به حداقل برسد. قول اول که مربوط به گذشته است نوعاً به صفات شخصی حاکم استناد می‌کند، حاکم باید فقیه باشد، اما قول دوم پیش از آنکه به صفات شخصی حاکم توجه کند، به صفات حاکمیت تأکید می‌کند: حاکمیت باید عادلانه باشد، شیوه حکومت حکومت‌گران (همه آنها نه یک نفر) عادلانه و مدبرانه باشد. این دو دیدگاه دو رویکرد متفاوت نسبت به نظام سیاسی دارند، حالا ضوابطی که یک حکومت سالم از زاویه دین باید داشته باشد، چیست تا ما آن حکومت را دینی بنامیم؟ مشخصاً آن قول دوم را در شیعه نقل می‌کنم که نوعاً عقلایی است و اهل سنت هم با این ضوابط اختلاف نظری ندارند.

ضابطه اول: کاردانی

مهمترین ویژگی یک حکومت سالم «کاردانی» آن است، فارغ از دین و عدالت و ملیت آن، مهم آن است که توانایی اداره جامعه را داشته باشد. توانایی برقراری نظم، توانایی برقراری امنیت و توانایی رفع حوایج عمومی مردم از قبیل بهداشت، آموزش، ارتباطات را داشته باشد. به نظر می‌رسد در تمام ضوابط حکومت این یکی از همه مهمتر باشد، حالا فرض کنیم شیخ‌الفقها هم در رأس باشد، اتقی زمانه هم در تارکش نشسته باشد، اما توانایی اداره جامعه را نداشته باشد، نتواند اقتصاد جامعه را پیش ببرد، نتواند نظم و امنیت را برقرار کند، همه ناراضی می‌شوند و لذا اولین صفت یک حکومت سالم، کاردانی او در اداره جامعه است. این کاردانی هم عرفی است، یعنی بتواند اقتصاد را، سیاست را و فرهنگ را سامان دهد.

ضابطه دوم: عدالت

برای یک حکومت سالم، ضابطه بسیار مهم «عدالت» است. یک حکومت سالم باید یک حکومت عادلانه باشد، منظور از عدالت، عدالت شخصی حاکم اول نیست، ممکن است این آقا نماز شب بخواند، ترک اولی هم نکند، اما روش سیاستش روش عادلانه‌ای نباشد، عدالت یعنی حق را به حق‌دار رساندن، نظام عادلانه، شیوه‌ای است که حقوق مردم در آن جامعه به بیشترین حد ممکن رعایت شود. به حقوق عمومی تجاوز نشود. در آن

دین در قانون اساسی □ ۳۶۷

جامعه تمرکز قدرت، تمرکز ثروت و تمرکز اطلاعات حاصل نشود. توزیع عادلانه قدرت، ثروت، منزلت و اطلاعات چهار رکن یک جامعه سالم است. در یک جامعه سالم قدرت در یک جا متمرکز نیست، اگر در جامعه‌ای یافتید که هشتاد یا نود درصد قدرت سیاسی در دست یک نفر است و آن یک نفر می‌تواند تعیین‌کننده باشد، قدرت در آن جامعه عادلانه توزیع نشده است. ثروت جامعه می‌بایست در دست مردم بچرخد، اگر کوه ثروت و دره‌های فقر داشتیم به گفته امام علی (ع) آن جامعه، جامعه عادلانه نیست. نمی‌خواهم بگویم که تساوی کامل باشد، اما حداقل مواسات باشد، برادری باشد، یعنی به‌گونه‌ای نباشد که عده‌ای ندانند از فرط داشتن چه کنند و عده‌ای از فرط نداشتن. حداقل کفاف در جامعه رعایت شود یک رفاه داریم و یک کفاف. کفاف یعنی این که هرکسی برای یک زندگی سالم حداقل‌هایش تأمین باشد. یک سرپناه داشته باشد، شغل داشته باشد و با کارش بتواند خود و خانواده‌اش را اداره کند، اگر جامعه‌ای این ضابطه را نداشت و افرادی در آن بودند، در آنچه که دارند مالک مطلق نیستند، بخشی از دارایی آنها متعلق به دیگران است و مالیات‌هایشان را نپرداخته‌اند، حالا این شد کفاف. اگر در جامعه‌ای که همه افراد جامعه‌شان کفاف را داشتند، آن وقت می‌رویم سراغ رفاه، رفاه بیش از کفاف است، یعنی کسانی امکان تفریح هم داشته باشند، امکان پس‌انداز هم داشته باشند، خوب این مرحله بعد از کفاف است که می‌شود توزیع ثروت. یکی هم توزیع منزلت است، یعنی این‌گونه نباشد که تمام تصمیم‌ها و منزلت‌های اجتماعی فقط در دست یک صنف خاص، یک طبقه خاص، یک نژاد خاص، یا در دست یک مذهب خاص، در دست یک فرد یا افراد خاص باشد، منزلت اجتماعی در میان مردم قابل گردش باشد.

توزیع عادلانه اطلاعات خیلی مهم است. اخبار آزادانه گردش کند، به‌گونه‌ای نباشد که کسی یا عده‌ای سانسور خبری کنند. توزیع عادلانه اطلاعات باید به‌گونه‌ای باشد که اگر کسی بخواهد باید بتواند از مسایل جامعه مطلع باشد. بنابراین ضابطه دوم عدالت است. عدالت آنقدر در اندیشه اسلامی مهم است که یکی از مواردی که یک حکومت را نامشروع می‌کند، ظلم و جور است، تجاوز به حقوق شهروندان است. صفت عدالت آنقدر مهم است که اگر امر دایر شد، بین حاکم مسلمان ظالم و کافر عادل، و مسلمین بر سر دوراهی قرار گرفتند که بین این دو یکی را انتخاب کنند، مسأله آنقدر مهم است که کافر عادل بر مسلمان ظالم ترجیح دارد. عدالت از دین برای حکومت مهم‌تر است. فرمایش پیامبر (ص) است که می‌فرماید: «الملک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم»

حکومت ممکن است با کفر بیاید اما با ظلم نمی‌پاید. در قرن هفتم وقتی که هلاکوی غیرمسلمان وارد ایران شد و خلیفه بغداد مسلمانی بود ظالم، آن زمان برخی از علمای وقت از جمله سید بن طاووس فتوی دادند و طبق آن فتوی بود که خواجه نصیرالدین طوسی در رکاب هلاکو قرار گرفت و گفت اینکه هست مسلمان ظالم است و آن که آمده است کافر عادل است و لذا او را ساقط کردند و هلاکو را بر تخت نشاندند. حالا ممکن است مناقشه کنیم که هلاکویی که آمده بود، چندان عادل نبود اما به‌رحال ظلمش کمتر از ظلم خلیفه عباسی بود.

امروزه برای عدالت، تئوری‌های مختلفی گفته شده است و عدالت هم دینی نیست. ما به‌عنوان امامیه که جزء عدلیه هستیم (عدلیه شامل معتزله و امامیه) درمقابل اشاعره، آنها می‌گفتند که عدالت آن است که خدا بگوید و ما می‌گوییم خدا هم باید عادل باشد و ما صفت عدالت را برای خدا هم قایل هستیم. ما می‌گوییم عقل ما عدالت را درک می‌کند و چون دین ما عادلانه است، لذا آن دین را پذیرفته‌ایم. لذا علت شرعی نیست، شرع هم باید عادلانه باشد. خیلی چیز مهمی است. غالباً خشکه مقدسی اقتضاء می‌کند که بگوییم عدالت باید دینی باشد، عدالت صفت دینی بر نمی‌گیرد. عدالت یا هست یا نیست. عدالت اسلامی و شیطانی ندارد. یا هست یا نیست. دین است که باید عادلانه باشد، نه اینکه عدالت دینی باشد.

ضابطه سوم: تأمین رضایت مردم

بر یک حکومت سالم، تأمین «رضایت مردم» است. حکومت می‌باید مورد رضایت مردم باشد و اینها را من قبل از اینکه از دموکراسی اخذ کرده باشم، از تعلیمات دین می‌آورم که به شما نشان خواهم داد.

حکومتی که با رضایت مردم بر سر کار نیامده باشد، یعنی اینکه با زور بر سر کار آمده باشد. آیا اسلام حکومت‌کردن با زور را تجویز می‌کند؟ هرگز. در قرآن کریم به‌عنوان یک کار تحقیقی ببینید که خداوند چه صفاتی را به فرعون نسبت داده و او را چگونه محکوم کرده است. قرآن نیامده است در مورد ویژگی‌های یک حکومت سالم صحبت کند اما یک حکومت ناسالم در بحث تفرعن قابل استخراج است. قرآن قطعاً تفرعن را نمی‌پذیرد. یکی از ویژگی‌های تفرعن حکومت فرعون، حکومت مبتنی بر زور است، حکومت برخلاف رضایت مردم است. در قرن هشتم یکی از فقهای امامیه به نام

دین در قانون اساسی □ ۳۶۹

ابن فهد حلی، سؤالی که از ایشان کردند: اینکه فردی است و در جایی می‌خواهد اقامه دین کند، اما مردم قبولش ندارند، مردم از او خوششان نمی‌آید، اما آقا آدم بسیار متشرعی است و می‌خواهد اقامه حق و دین کند. خوب اگر مردم او را قبول ندارند، برای اقامه حق و دین باید به زور متوسل شود و لذا آیا شما به‌عنوان یک فقیه اجازه می‌فرمایید که این شخص برای اقامه دین چنین کند؟ (هدف، هدف مقدسی است چون می‌خواهد اقامه دین کند، طالبان هم چنین روشی را دنبال می‌کرد با فرض اینکه هدف آنها مقدس بوده است، اما روش چه بود؟ روش مبتنی بر زور بود). و ایشان پاسخ می‌دهند که نه مجاز نیستند و یک قاعده را ذکر می‌کند: «لایجوزالتأمر علی جماعه بغیر رضاهم»، جایز نیست حکومت کردن بر جامعه‌ای بدون رضایت ایشان. این مسأله مربوط به قرن هشتم است، ششصد سال پیش، هنوز دموکراسی مدرن از مادر متولد نشده بود.

پیغمبر اسلام وقتی وارد مدینه شدند، به چه اعتباری زمامدار جامعه و رهبر سیاسی شدند؟ پیغمبر دو شأن دارد: شأن اول نبوت است که به نصب الهی صورت گرفته است و انتخاب مردم در آن تأثیری ندارد. او را خدا تعیین کرده است و ما موظف به اطاعت و تبعیت هستیم. شأن دوم رئیس جامعه‌شدن، در مکه که بود، مردم مشرک او را قبول نداشتند، سنگ برایش می‌پرانند، نمی‌پذیرفتندش، اهل مدینه با او بیعت کردند به زبان امروزی اینکه او را انتخاب کردند. گفتند که ما به حکومت تو راضی هستیم، با او معاهده بستند که ما از تو حمایت می‌کنیم. پیامبر خدا(ص) با رضایت و بیعت بشری رهبر مدینه شد. ما از پیامبر اسلام مقدس‌تر که نداریم، گاهی اشتباه می‌شود شأن اول ملاک در منصب دوم شمرده می‌شود، چنین نیست. اگر مردم مدینه اوس و خزرج نیامده بودند و با ایشان بیعت نکرده بودند، ایشان زمامدار مدینه نبودند، هرچند که پیامبر خدا بودند. پیغمبری به نصب الهی است اما زمامداری حتی برای شخص پیامبر هم به رضایت مردم است.

پیامبر خدا با انتخاب و رضایت مردم رئیس مدینه شد و بعد اهل مکه هم که در سال هشتم شکست خوردند و ریاست ایشان را پذیرفتند. خلفا هم (از دیدگاه اهل سنت) چه خلیفه اول، چه خلیفه دوم و چه خلیفه سوم (رضی الله عنهم)، مشروعیت حکومتشان با بیعت صورت گرفت. در نزد مسلمانان امام علی(علیه السلام و کرم الله وجهه) چگونه به خلافت می‌رسد؟ آیا چون منصوب پیامبر است، مشروعیت دارد؟ حالا اگر چنین بوده است از سال یازده تا سال سی و پنج چه؟ سال سی و پنجم هجری است که

مردم به این نتیجه می‌رسند که باید به علی بن ابیطالب (ع) مراجعه کنند و می‌آیند با او بیعت می‌کنند و با بیعت مردم، علی زمامدار سیاسی می‌شود. امامت دینی‌اش به نصب پیامبر، زمامداری سیاسی‌اش با بیعت و رأی مردم. این دو نباید با یکدیگر خلط بشود. حسن بن علی (ع) هم بدین‌گونه است، هم بر سر کار می‌آید و هم از کار کناره‌گیری می‌کند. منصب اول (امامت دینی) به جای خود محفوظ (چون به نظر مشهور شیعه منصب الهی است)، اما زمامداری مردم (به درست) انتخاب می‌کنند و (به اشتباه) کنار می‌گذارند. پس تمام اولیای دین ما هم، خلاف این به قدرت نرسیدند. شما کدامیک از اولیای دین را سراغ دارید که بدون بیعت مردم، زمامداری سیاسی را به دست گرفته باشند. چه از اولیای مورد احترام اهل سنت چه از اولیای شیعه.

پس سومین ضابطه یک حکومت سالم، ضابطه رضایت است. حالا این موضوع را از زاویه حقوقی بیشتر باز کنیم. حوزه عمومی ملک مشاع مردم جامعه است. یعنی ملک مشترک جامعه است (مثلاً وقتی یک پدری از دنیا می‌رود و فرزندان از او باقی می‌ماند، خانه پدری به صورت مالکیت مشاع در اختیار فرزندان است. هرکس که بخواهد در خانه تصرف کند باید از دیگران اجازه بگیرد). سرزمین ما، ملک مشاع شهروندان ماست. افغانستان به تک‌تک افغانی‌ها تعلق دارد، هرکس بخواهد در حوزه عمومی این سرزمین دخالت کند، باید از دیگر شهروندان آن کسب اجازه کند. چون نمی‌توان هر روز از تک‌تک شهروندان در مورد مسایل مختلف نظراتشان را جویا شد، سیستم نمایندگی و وکالت تأسیس می‌شود. براساس این سیستم، شهروندان وکیل انتخاب می‌کنند و وکیلان هم وکیلی انتخاب می‌کنند و آن فردی که می‌خواهد زمام این جامعه را به دست بگیرد، به وکالت از جانب مردم جامعه را اداره می‌کند، پس زمامداران وکیل مردم هستند. وکیل هرچه دارد از موکل خودش است.

خوب حالا اگر زمانی بین وکیل و موکل اختلاف نظر پیش آمد، بین دولت و ملت، چه کسی باید حرف دیگری را گوش کند؟ اگر برای دولت شأنی غیر از نمایندگی ملت قابل باشیم، گفته می‌شود که در حوزه عمومی مردم هستند که باید خود را مطابق اراده حکام تنظیم کنند. اما اگر حکام را کارگزاران خدمات عمومی دانستیم، این دولت است که باید خود را با اراده ملت تطبیق دهد. اراده ملت هم، در انتخابات مختلف تعیین می‌شود. فراندوم‌ها، انتخابات محلی، انتخابات مجلس، انتخابات ریاست‌جمهوری، انتخابات شوراهای شهر و همه‌پرسی‌ها. هیچ‌کس حق ندارد بگوید چون من این را

دین در قانون اساسی □ ۳۷۱

می‌گویم اکثریت مردم هم باید این را بگویند. حتی اگر مردم به زعم حکومت اشتباه تصمیم گرفتند، دولت موظف است خود را با آنها منطبق نماید. حداکثر نظر اکثریت را نقد کند و به آنها اطلاع دهد.

این شرط رضایت، فقط شرط حدوث نیست، بلکه شرط بقا هم هست. بسیاری از حکومت‌ها به‌ویژه در انقلاب‌های مردمی با رضایت مردم بر سر کار می‌آیند، اما کم‌کم قدرت به مذاقشان خیلی شیرین می‌آید، و آدم تا روی صندلی قدرت نشسته است، دم از انصاف و عدالت می‌زند، اما بعد از مدتی که روی کرسی قدرت نشست، می‌گوید عجب جای نرم و گرمی است و ادامه می‌دهد و دیگر حاضر نیست کرسی قدرت را رها کند و بعد از مدتی شکاف بین دولت و ملت پیش می‌آید. دولت سخنی می‌گوید و ملت سخن دیگری می‌گوید و یکی از ویژگی‌های حکومت سالم، این است که رضایتمندی شهروندان در هر مقطع زمانی از حکومت ارزیابی شود.

لازمه رضایت شهروندان گردش دایم قدرت است. قدرت همچون آب می‌ماند، آب اگر در یک‌جا راکد بماند، مرداب می‌شود و می‌گندد. مقامات مادام‌العمر مرداب قدرت هستند. در هر جامعه‌ای که شما مقام مادام‌العمر تعریف کردید، بدانید در آن جامعه قدرت به فساد می‌انجامد. از ضوابط حکومت عادلانه طبق شرط رضایتمندی این است که هر چند سال قدرت به شکل مسالمت‌آمیز دست‌به‌دست بگردد. لذا همه مقامات در یک حکومت سالم موقت هستند، ۴ سال، ۵ سال، ۷ سال یا ۱۰ سال.

در حکومت‌های مدرن تمام سمت‌ها، ۴ ساله و یا حداکثر ۷ ساله است. سمت مادام‌العمر نیست. اما در کشورهای جهان سوم، اسمش هم جمهوری باشد، رئیس‌جمهور مادام‌العمر، نخست‌وزیر مادام‌العمر دارد. لذا خیلی در بند اسم‌ها نباشید که اسمش سلطنتی باشد یا جمهوری باشد، ضابطه‌ها را بسنجید. مهم نیست که اسم حکومت مشروطه باشد یا جمهوری باشد، مهم این است که ضوابط مذکور در آنها رعایت می‌شود یا نمی‌شود.

یکی دیگر از ملاک‌های رضایت مردم، به‌عنوان ضابطه سوم، غیر از موقت بودن همه سمت‌ها، شورایی اداره‌شدن جامعه است. این اصل قرآنی است «و امرهم شوری بینهم» و یا «شاورهم فی الامر» این حوزه دنیا است. پیامبر خدا مأمور و موظف به مشورت بوده است. مشورت پیامبر تزئینی نبوده است. برای صرفاً خوشامد دیگران نبوده است، پیامبر نیازمند مشورت بوده است. پیامبر اکرم (ص) اگر کمالی داشته است، از وحی داشته

است. در خارج از حوزه وحی «انا بشر مثلكم» من آدمی مثل شما هستم. همان قدر که می‌دانید می‌دانم همان قدر که نمی‌دانید، نمی‌دانم. پیامبر اگر فضیلتی داشت، آن چیزی بود که خدا در اختیارش می‌نهاد. وقتی که خدا چیزی نمی‌گفت، آدمی بود مثل بقیه آدمیان و موظف به مشورت. این امری که در این آیه فرموده «و مشاورهم فی الامر» (آل عمران/ ۱۵۹) و «امرهم شوری بینهم» (شوری/ ۳۸) قطعاً امر دنیاست، قطعاً همان حوزه عمومی است، چاره‌ای نداریم جز اینکه با مردم مشورت کنیم ولو اینکه پیامبر خدا باشیم، و به نتیجه مشورت هم پایبند باشیم. نه اینکه مشورت بکنیم و آیه قرآن را این‌گونه معنی کنیم که «فاذا عزمت فتوکل علی الله» (آل عمران/ ۱۵۹). یعنی مشورت‌ها را بشنو و هرگونه که دلت خواست عمل کن، این دیگر معنی ندارد. ملاک این است که مشورت می‌کنیم و باید به نتیجه مشورت پایبند بمانیم. نه اینکه مشاور را خودمان منصوب کنیم و وقتی حرفشان را زدند، ما آن‌طور که دلمان خواست، عمل کنیم. این اسمش مشورت اسلامی و عقلایی نیست. مشاوره الزامی است و مشاور حکومت را مردم انتخاب می‌کنند، که همان مجالس و همان پارلمان‌هاست و وقتی که انتخابشان کردند، حکام و زمامداران موظف به پذیرش نتایج این مجالس مشورتی هستند نه اینکه خواستند گوش کنند و نخواستند گوش نکنند. الان معیار دموکراسی را که در جهان گرفته‌اند کشورهای اسلامی از نظر وضعیت دموکراسی عقب‌افتاده‌ترین کشورهای جهان هستند. بسیاری از آنها مجلس واقعی ندارند، مجلس مشورتی دارند، یعنی امیر یا سلطان یا حاکم خودش افرادی را به‌عنوان مشاور منصوب می‌کند مانند: مجلس سنا. منتخب مردم نیستند و نظرشان هم الزامی نیست. لذا از نظر سیاسی این جوامع عقب‌افتاده هستند.

ضابطه چهارم: اسلام

لزوم مسلمان‌بودن و حفظ هویت اسلامی جامعه است. یک جامعه‌ای که اکثریتش مسلمان باشد، قطعاً یک مسلمان باید حاکم باشد و در جامعه اسلامی غیرمسلمان نباید سلطه داشته باشد و نباید مسیحی و یهودی و مشرک رئیس جامعه باشد و اقتصاد و فرهنگ جامعه را در دست داشته باشد. و من این شرط را آخر ذکر کردم به‌خاطر اینکه اگر این شرط درمقابل سه شرط قبلی قرار گیرد، همواره بازنده خواهد بود. در تعارض با کردانی، عدالت و رضایت عمومی آن چیزی که زود می‌شود، دین است. می‌گویند حالا

دین در قانون اساسی □ ۳۷۳

آن سه شرط اول را داشته باشد، دینش را کنار می‌گذاریم. آنچه که بیش از قانون اساسی در جامعه ارزش دارد، این است که مسلمین در آن جامعه وزن اجتماعی داشته باشند. همه چیز را از لحاظ حقوقی نمی‌توان بر جامعه مسلط کرد. خیلی از جوامع اسلامی مانند ایران، قانونش خیلی چیزها را در نظر گرفته است، اما چون از طریق الزام و اجبار قانونی پیش آمده، کم‌کم آن وجدان دینی و آن پشتوانه اسلامی ضعیف شده و علی‌رغم وجود قانون، مسلمانان در جامعه ضعیف شده‌اند. بیش از آنکه بخواهید برای خودتان امتیاز قانونی کسب کنید، کوشش کنید در جامعه وزن اجتماعی بالا را پیدا کنید. وزن اجتماعی بالا پیدا کردن این است که در بین مسلمانان، در بین شیعیان علمای بیشتری مقبولیت داشته باشند. هرچه عالمان و تحصیل کرده‌های بیشتری داشته باشید، قدرت بیشتری خواهید داشت.

امروز قدرت از علم است. عالمان بیشتری باید در جامعه داشته باشید. قدرت از دارائی است. کوشش کنید که منابع ثروت مشروع بیشتری را کسب کنید والا با صرف به‌دست داشتن اهرم‌های حقوقی و قانونی قدرت پایدار به‌دست نمی‌آید. تجربه ایران، تجربه بسیار باارزشی برای شماست. زمانی قبل از انقلاب اسلامی روحانیون، مراجع و علما هیچ سهمی از قدرت سیاسی نداشتند (در اصطلاح علم سیاسی دو مفهوم به نام اقتدار و قدرت داریم)، آن زمان شاه قدرت داشت، اقتدار نداشت. علما و مراجع قدرت نداشتند ولی اقتدار داشتند. یعنی حرفشان خریدار داشت. مردم به حرف آنها اعتنا می‌کردند. حالا بعد از ۲۵ سال آنچه در ایران حاصل شده است، قدرت سیاسی و اقتصادی به دست فقهاست، اما اقتدار گذشته را هم دارند؟ قدرت یعنی توپ و تفنگ و قوای امنیتی و رادیو تلویزیون. همه چیز در دست فقهاست اما آیا اقتدار و احترام اجتماعی را هنوز دارند؟ در زمان ناصرالدین شاه در ایران، ناصرالدین شاه قدرت داشت ولی اقتدار نداشت. میرزای شیرازی قدرت نداشت، اما اقتدار داشت.

ناصرالدین شاه وقتی قرارداد تنباکو را با بلژیکی‌ها امضاء کرد، میرزای شیرازی گفت حرام است، حتی در اندرونی شاه هم وقتی به خانمش گفت برایم قلیان بیاور، گفت حرام است. شاه گفت من می‌گویم بیاور. زن گفت کسی که مرا بر تو حلال کرده است، تنباکو را حرام کرده است و نمی‌آورم. وقتی علمای ما این مقدار اقتدار داشتند، اقتدار می‌تواند قدرت را کسب کند اما برعکسش نمی‌شود. آنچه شما در جامعه افغانستان باید به‌دنبالش باشید، کسب اقتدار است. قدرت بدون اقتدار پاینده نیست. اقتدار چگونه

به دست می‌آید؟ یک راهش علم است، یک راهش درستکاری، پاکدامنی و تقوی است. اگر مردم تجربه خوبی از شیعیان داشته باشند، تجربه خوبی از مسلمانان داشته باشند و آنها را اهل صداقت و پاکدامنی بدانند، قابل اعتماد بدانند، لذا قدرت خواهند داشت و در جامعه عزیز خواهند بود.

تجربه جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که علمای ما بیش از آنکه به دنبال حفظ اقتدار بودند، به دنبال کسب قدرت رفتند و امروز بعد از ربع قرن، قدرت دارند، ولی اقتدارشان را مشاهده می‌کنید.

اقتدار آن است که ارباب قدرت بدون پاسدار و محافظ در خیابان راه بروند. تفاوت معامله خیلی زیاد شده است. همین‌که بتوانی با مردم نشست و برخاست کنی، یعنی تو دارای اقتدار هستی، خوب در این رابطه صحبت فراوان است. در جمع‌بندی سؤال اول باید بگوییم که من مشخصاً به قول دوم قائل هستم، معتقد هستم که اسلام هیچ‌الگوی ثابتی برای نظام سیاسی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ارائه نکرده، اصولی از این قبیل که ذکر کردم ارائه کرده است.

مذهب رسمی و قانون اساسی

اما سؤال در مورد مذهب رسمی، باید بگوییم که به نظر من این سؤال، سؤال چندان مهمی نیست. چون مذهب به قلب مردم بستگی دارد و کسی به الزام قانون مذهبی را اختیار نکرده است، که امروز بخواهد با الزام قانونی آن را کنار بگذارد. مذهب و دین مثل عشق است که به دل انسان بستگی دارد. وقتی پسندیدی، می‌پذیری و به آن عمل می‌کنی، حالا در قانون باشد یا نباشد. وقتی یک جامعه، جامعه چندمذهبی باشد مانند جامعه لبنان، در آنجا باید همه مذهبی که در جامعه پیروان فراوانی دارد از رسمیت برخوردار باشد، یعنی در هر منطقه‌ای که طرفداران مذهبی فراوان است در قضاوت و احکام شخصیه باید به آن مذهب مراجعه شود. اگر دو مذهب در آنجا مانند شیعه و سنی (حنفی) اکثریت دارد، می‌توانیم بگوییم که قوانینی مطابق هر دو مذهب (مشترکات هر دو مذهب) نوشته می‌شود و در احوال شخصیه هر کس مطابق با مذهب خودش با وی رفتار شود و اینکه یکی از دو مذهب را رسمی بکنیم، حتی اگر شیعه باشد اشتباه است، همان‌طوری که اگر حنفی هم باشد اشتباه است.

دین در قانون اساسی □ ۳۷۵

هر مذهبی رسمی شود، افول خواهد کرد. یادمان باشد منت بر سرتان ننهند، رسمی شدن مذهب «قدرت» آن را فراوان می‌کند، اما از «اقتدار» آن می‌کاهد، همان طوری که در ایران می‌بینید. به یاد دارم وقتی که به ترکیه رفته بودم، مقایسه می‌کردم حجاب ظاهری بانوان ترکیه با ایران را، در ترکیه رو به افزایش، در ایران رو به کاهش. و این پدیده بستگی به چه دارد؟ بستگی به رسمیت و همراه کردن مسائل دینی با اجبار و اکراه، آن دینی ارزش دارد و آن پایبندی به دین ارزش دارد که خود مردم آزادانه اختیار کنند نه به زور قانون، نه به ترس از مجازات دنیوی، ترس از مجازات اخروی یا سودای بهشت اخروی ارزش دارد، اما اینکه من بترسم که پاسبان و پلیس و پاسدار ممکن است بیاید سراغم (و باید دیندار باشم)، خوب این همان ترس دنیایی بس است و دیگر چه ربطی به خدا و پیغمبر دارد. نتیجه آن را مقایسه کنید. اگر شما حج مشرف شده باشید، اکثر کشورها داخلشان نه حجاب اسلامی است و نه اخلاق دینی اسلامی، سیستم‌شان اصلاً سیستم اسلامی نیست هرچند مردمشان مسلمان هستند، اما متشرعین آنها کمتر از متشرعین کشور ما نیست، آیا متشرعین کشور مصر از متشرعین ایران کمتر است. چه کسی می‌تواند بگوید در مالزی و اندونزی خانم‌های محجبه از ایران کمتر است، هرگز چنین نیست، می‌شود آمار ارائه کرد. با اینکه اینها مذهب رسمی هم ندارند.

لذا نترسید که در قانونتان مثلاً مذهب رسمی نوشته نشود. البته به گونه‌ای نباشد که به شما اجحاف شود، از آنجایی که اکثر مردم افغانستان مسلمان هستند، اسلام می‌تواند در قانون اساسی وارد شود. درعین احترام به ادیان دیگر، اما اگر یک مذهب خاص بخواهید بیاید، این در زمانی است که شما اکثریت داشته باشید. اگر اکثریت ندارید و ظاهراً هم وجود ندارد. بنابراین می‌توان مسأله مذهب را در قانون اساسی مسکوت گذاشت، و فقط به اسلام بسنده کرد و سپس با تبصره و قانون عادی می‌گوییم که هرجایی مطابق با اکثریت مذهبی عمل شود، اگر در ولایت «الف» حنفی‌ها اکثریت دارند قانون محلی مطابق فقه آنها باشد و اگر در ولایت «ب» شیعه‌ها اکثریت دارند، قانون محلی مطابق فقه شیعه باشد، و اگر قرار شد مذهب رسمی نوشته شود، هر دو مذهب باشد و اگر هم قرار شد نوشته نشود که اولی است، اصل اسلام است و اگر به تنهایی هم باشد کفایت می‌کند. در زمان نوشتن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حساسیت‌های زیادی به کار رفت و مشکلات زیادی هم ایجاد شد، الان مذهب رسمی

۳۷۶ □ شریعت و سیاست

داریم اما شما میزان اقتدار مذهب و دین را در جامعه مشاهده می‌کنید. مذهب از طریق قلبها پیش می‌رود نه از طریق زور و اجبار.

- سخنرانی در چهاردهمین نشست افغانستان و بازسازی علمی و فرهنگی، مؤسسه توسعه افغانستان، دانشگاه تربیت مدرس، فصلنامه توسعه، تهران، سال دوم، شماره ششم، بهار ۱۳۸۲، صص ۱۴۴-۱۲۵.

ملحقات

اوین و دین

مردودیت حکومت بدون رضایت مردم و پاسخ استاد
تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار، و
نقد کلام ابن فهد حلی
پرسش از «شأن فقیه در تعیین مصداق» و پاسخ استاد
تشیع و دموکراسی (مناظره با دکتر حاتم قادری)

اوین و دین*

زندان اوین مهمترین و مشهورترین زندان ایران است. اگرچه در ایران و حتی در تهران زندان‌های متعدد و بزرگی است، اما هیچ‌کدام به اهمیت و شهرت اوین نمی‌رسد. اوین شهرت خود را در رژیم شاه مدیون زندانیان سیاسی بوده است. اکنون زندان اوین نه تنها شهرت پیشین خود را حفظ کرده، بلکه به تدریج و به‌ویژه اخیراً به تنها محل نگهداری زندانیان سیاسی در پایتخت تبدیل شده است. بافت اصلی اوین همان است که در رژیم پیشین سازماندهی شده است: دیوارهای بلند، خیابان‌های کج و معوج، سلول‌های خفه، و در یک کلمه گورستان زندگان. زندانیانی که بعد از انقلاب خدمت خود را آغاز کرده‌اند غالباً دوکاره‌اند، بیست و چهار ساعت زندان باند و بیست و چهار ساعت دیگر در خارج از زندان به کار دیگری اشتغال دارند. غالباً از شغل خود ناراضی‌اند و حتی به خانواده خود نگفته‌اند کجا کار می‌کنند. با این همه و علی‌رغم همه کنترل‌ها مأموران زندان نیز اجمالاً مثل بقیه مردمند باهمان گرایش‌ها و سلایق.

نسیم اصلاحات در اوین هم وزیده است. بخشی از انتظامات زندان توسط سربازان وظیفه انجام می‌شود. صدای رژه آنها روزی دوبار سکوت تلخ اوین را می‌شکند. این سربازان وظیفه به حکم جوانیشان بیش از مأموران به مردم و اصلاحات تعلق خاطر دارند. هرچند به معنایی چه مأموران و چه سربازان خود نیز زندانی‌اند دشوارترین زمان زندان قبل از صدور حکم است، یعنی زمان بازداشت موقت که متأسفانه بیشترین ظلم‌ها در حق زندانی اعمال می‌شود. زندانی در این مرحله نوعاً بازندان و حقوق خود ناآشناست و سرگردانی قبل از صدور حکم نیز مزید بر علت است. زندانی زندان موقت را یا در سلول انفرادی طی می‌کند یا در سلول جمعی بسته. در اوین بازداشت موقت بیش

از یک سال نیز چندان عجیب نیست. زمان هواخوری بین یک ساعت در هفته تا یک ساعت در روز متغیر است. زندانی پس از صدور حکم معمولاً به بندهای نیم‌بسته منتقل می‌شود یعنی حق استفاده از حیاط بند در طول روز.

پس از دو جلسه باز جوئی طولانی در دادسرای ویژه روحانیت به حکم دادستان ویژه روحانیت تهران ساعت ۶ عصر روز ۸ اسفند ۱۳۷۷ وارد اوین شدم. این دومین تجربه زندان بود. بیست سال قبل از آن در آخرین سال سلطنت شاه زمان کوتاهی را در زندان عادل آباد شیراز گذرانیده بودم. کامپیوتر سازمان زندانها نیز مرا «سابقه دار» معرفی کرد با سوء پیشینه اخلال در نظم و اقدام علیه امنیت ملی. آن بار تا زمان تشکیل دادگاه وثیقه پدرم را پذیرفتند و آزاد شدم؛ اما عدالت آقایان مقتضای پذیرش وثیقه و کفالت نبود. لذا نزدیک دو ماه تا تشکیل دادگاه و صدور حکم اوین را تجربه کردم و شانزده ماه پس از آن نیز.

در زندان اول قبل از انگشت نگاری و عکس، سرم را از ته تراشیدند، اما در اوین چنین نکردند. در تجربه عادل‌آباد در همان مدت کوتاه مرا به میان زندانیان سیاسی بردند، اما در تجربه اوین اصولاً بندی به‌عنوان بند زندانیان سیاسی به‌رسمیت شناخته نشده بود. به‌نظر اینان بین زندانی سیاسی و قاتل و کلاهبردار و مرتکب فحشاء و قاچاقچی مواد مخدر تفاوتی نیست، لذا چه در زندان موقت چه بعد از صدور حکم در میان متهمان و مجرمان غیرسیاسی بودم. تنها تفکیک پذیرفته‌شده آقایان تفکیک روحانی و مرتبطین روحانی از غیرروحانی بود که نه مبنای قانونی داشت و نه مبنای شرعی. لذا چه در بند ۲۴۰ و چه در بند ۳۲۵ دیگر زندانیان را متهمان مالی، مواد مخدر و جرائم اخلاقی تشکیل می‌دادند. بزرگترین شکنجه روانی یک زندانی سیاسی همنشینی و همبندی او با این‌گونه مجرمان است که در اوین یک قاعده است. اینکه زندانی سیاسی هم‌زبانی نداشته باشد و به‌شدت احساس غربت کند هرچند که غالباً احترام زندانی سیاسی را رعایت می‌کردند خود تجربه‌ای فراموش‌نشده است. در این ۱۸ ماه تنها دو زندانی سیاسی به بند ۳۲۵ آوردند: یکی از شاگردان آیت‌الله منتظری به اتهام ترویج ایشان و دیگری جناب آقای عبدالله نوری. نیمه اول دوران اوین که بدون زندانیان هم‌افق بود بسیار کندتر از نیمه دوم گذشت. البته در قسمت‌های دیگر بند ۳۲۵ ابتدا آقای کرباسچی و در این اواخر آقایان شمس، صفری، باقی و سحابی را نیز آورده بودند. اما از ملاقات ما با ایشان به‌شدت ممانعت می‌کردند.

یکی از حقوق زندانی، امکان استفاده از روزنامه، کتاب و رادیو است. سازمان زندان‌ها تنها روزنامه‌های کیهان و اطلاعات را به‌عنوان روزنامه می‌شناسد. نسبت به روزنامه جمهوری اسلامی نیز مشکلی ندارد. اما در نیمه اول زندان تقریباً به من اجازه مطالعه دیگر روزنامه‌ها داده نشد. نسبت به در اختیار قرارگرفتن کتاب نیز در نه ماه اول با مشکلاتی مواجه بودم. از ماه سوم امکان استفاده از یک رادیوی یک موج را یافتم. دو ماه اول امکان تلفن فراهم نشد. از ماه سوم یک روز در میان پنج دقیقه، و از ماه هفتم هر روز پنج دقیقه مثل بقیه زندانیان. با اینکه زندانبانان نسبت به ورود کتاب و روزنامه بسیار حساس بودند و برای هر نسخه کتاب یا روزنامه چندجا صورت جلسه می‌شد و اثر انگشت اخذ می‌شد (در زندان امضاء معنی ندارد)، اما برعکس تریاک و دیگر مواد مخدر در زندان نسبتاً فراوان بود و شب‌ها غالباً بساط منقل پهن. مقایسه کتاب و روزنامه با تریاک در اوین خبر از یک واقعیت فرهنگی میدهد: منع اندیشه و رواج تخدیر.

پس از صدور حکم، اوین می‌تواند یک فرصت مطالعاتی باشد. خواندن و نوشتن و اندیشیدن. اندیشه در اینکه چرا آزادی و مردم‌سالاری در این مملکت به چنین سرنوشتی دچار است؟ اندیشه در اینکه چرا ریشه دیرپای استبداد این‌گونه ستبر و استوار مانده است و در هر عصری به مقتضیات آن عصر خود را می‌آراید. در مروج‌الذهب مسعودی خواندم که از علی بن جهم شاعر توانای عهد متوکل عباسی که به زندان افتاده بود پرسیدند که زندان را چگونه یافتی؟ ترجمه پاسخ او چنین است:

«گفتند به من که زندانی شدی؟ گفتم کدام شمشیر تیزی است که به زندان غلاف نمی‌رود؟ آیا نمی‌بینی که شیر از فرط عظمت و بی‌اعتنائی گوشه‌ای را می‌گیرد و درندگان پست همه‌جا پرسه می‌زنند؟ آتشی در دل سنگ پنهان است و نمی‌جهد مگر آنکه با آهن تصادم کند. زندان مادام که به خاطر جرم و جنایت نباشد بسیار جای خوبی است.»

اوین زندانیان سیاسی فراوانی را به خود دیده است، می‌بیند و ظاهراً خواهد دید. اوین آینه تمام‌نمای سیمای سیاسی ایران معاصر است. در پیامی در زندان نوشتم که «گستره آزادی در ایران به اندازه سلول من در زندان اوین است. سلول من در بند ۳۲۵ سه متر طول و دو متر عرض داشت. این جمله گهربار رئیس قوه قضائیه که «در ایران زندانی سیاسی وجود ندارد» را من به‌عنوان «شاقول صداقت مسئولان نظام» انتخاب کرده بودم. مرا به اتهام یک سخنرانی و یک مصاحبه به اوین برده بودند. شیرین‌ترین ایام زندان زمانی بود که من متن آن سخنرانی و مصاحبه را مرور می‌کردم. امروز نیز

معتقدم که «ترور شرعاً حرام است» و در مورد «کارنامه جمهوری اسلامی در مبحث آزادی» بر همان نظر سابقم. اگر آن «نشر اکاذیب» است و این «تبلیغ علیه نظام مقدس»، پس در اوین حبس بودن یعنی اثبات عملی نظریه‌های سیاسی‌ام. من نخستین کسی بودم که به اعتراض به ترور دگراندیشان به زندان افتادم. توجیه‌گران قتل‌ها هنوز آزادند و تناقض در اطلاعیه‌های رسمی در این باره کم نیست. چند ماه پس از اتمام زندان من در اوین، تازه دادگاه چهار قتل آخر، آن هم به‌طور غیرعلنی آغاز شده است، و به دستور قاضی القضاات هر نوع نظریه‌پردازی درباره قتل‌ها جرم محسوب می‌شود.

اوین را آزمایشگاه صحت آراء سیاسی خود یافتم. به زندان افتادن من این نتیجه را داشت که مشخص کند میزان آزادی در ایران چقدر است و چه کسانی از اثبات حرام شرعی بودن ترور متضرر می‌شوند. شش ماه پس از اتمام دوران حبس بر این باورم که آنچه گفته بودم و جرم به حسابش آوردند، همچنان عقیده من است و اوین مرا در اعتقاداتم راسخ‌تر کرد. معتقدم راه دراز اصلاحات در ایران از عقبه اوین می‌گذرد. روی دیوار اوین به خط درشت نوشته بودند «اوین دانشگاه است»؛ راست گفته‌اند، اما دانشگاهی که به شیوه حضرت لقمان حکیم در آن ادب تدریس می‌شود. همشهری شیرین‌سخنم سعدی در بوستان در باب اول چه زیبا سروده است:

شنیدم که از نیک مردی فقیر	دل‌آزرده شد پادشاهی کبیر
مگر بر زبانش حقی رفته بود	ز گردنکشی بر وی آشفته بود
ز یاران کسی گفتش اندر نهفت	مصالح نبود این سخن گفت، گفت:
رسانیدن امر حق طاعتست	ز زندان نترسم که یک ساعتست

و جداً این هجده‌ماه در عمر دراز این ملت رشید، نه یک ساعت که یک دقیقه بود. از اوین نباید ترسید. از آن باید استقبال کرد.

انگار که اصلاحات، مردم‌سالاری و حق‌خواهی چاره‌ای ندارد جز اینکه اوین را پشت سر بگذارد. یک روز نوید روزی را می‌دادند که هر ایرانی یک «پیکان» داشته باشد، می‌توان از روزی سخن گفت که هر ایرانی یک «پرونده» داشته باشد. اما باید به امید روزی بود که اراده ملی اوین را تبدیل به یک تفرجگاه عمومی یا زمین بازی بچه‌ها کند، آن روز دور نیست. ضمناً فراموش نکنیم یکی از موازین سنجش سلامت یک نظام سیاسی کم و کیف زندان و زندانیان سیاسی آن است و بی‌شک اوین و مسافران سندهای زنده این ارزیابی خواهند بود.

مردودیت حکومت بدون رضایت مردم و پاسخ استاد

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخنا الاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله العظمی منتظری (دام
ظله‌العالی)
سلام علیکم.

خبر کسالت آن عالم ربانی باعث نگرانی شد. سلامتی عاجل، توفیق روزافزون و مزید
عزت آن وجود شریف را از خدای بزرگ خواستارم. میلاد مسعود مهدی موعود (عجل‌الله
تعالی فرجه‌الشریف) را تبریک و تهنیت عرض می‌کنم. ظلمی که در این دو دهه به‌ویژه
در پنج سال حصر خلاف شرع (که متأسفانه هنوز ادامه دارد) آن هم از سوی مدعیان
نیابت ولی عصر (عج) بر آن ناصح مشفق روا شده است، نیاز به آن منجی نهایی و عدالت
گستر آخرین را بیشتر عیان می‌کند. بی‌شک اگر حاکمیتی رویه ظالمانه با مردم خود
به‌ویژه عالمان منتقد درپیش گیرد قبل از هر چیز سند عدم مشروعیت خود را امضا
کرده است.

ضمن تشکر از دست‌نوشته کریمانه مبعث موقع را مغتنم شمرده نظر شریفتان را
درباره سند، ابعاد، لوازم و فروع قاعده فقهی «مَنْ تَأَمَّرَ النَّاسَ بِغَيْرِ رِضَاهُمْ» که جناب
ابن فهد حلی (ره) در اواخر کتاب *الرسائل العشر* قاطعانه به آن تمسک کرده و حکومت و
ریاست بر مردم را بدون رضایت ایشان مردود شمرده است، جویا می‌شوم. بی‌شک آراء
آن فقیه فرزانه به‌عنوان یکی از پیشگامان مردمسالاری دینی در تشریح بیشتر این نظریه
همچون گذشته راهگشا خواهد بود.

امیدوارم در این ایام پربرکت شاگرد کوچکتان را از دعای خیر فراموش نفرمائید.
عزت عالی مستدام باد.

والسلام علیکم ورحمت الله وبرکاته
۲۸ مهر ۱۳۸۱ / شعبان ۱۴۲۳؛ کمبریج
محسن کدیور

باسمه تعالی

السلام علیکم،

از اینکه در اثر کسالت شدید و وجود استفتائات فوری، در پاسخ جنابعالی تأخیر رخ داد
معذرت می‌خواهم.

همان‌گونه که اشاره کرده‌اید مرحوم ابن فهد حلی (ره) در مسأله ۹ از رساله ۹ کتاب
الرسائل العشر فرموده‌اند:

«الاولی: لایجوز التأمر علی جماعه بغیر رضاهم، الا ان یؤتیه المعصوم، و مع عدم ذلك
لا یجوز قطعاً. الثانية: اذا رأى الانسان ان التأمر علیهم فيه مصلحة لهم، لكنه یحتاج مع
ذلك الى الضرب والشتم و أخذ بعض الاموال و فيه ترفیه علیهم اکثر مما یأخذ منهم،
والضرب العائد اليهم بترك هذه التولية اكثر من الضرب و مما یأخذ منهم لا یجوز اعتماد
ذلك... و ترك ذلك اولی.»

اما مسأله اولی پس ظاهراً اشکالی در آن نیست، زیرا مشروعیت امارت و حکومت یا
به جعل معصوم است و یا به قرارداد بین والی و رعیت که از آن به بیعت تعبیر شده
است، و صحت قرارداد تابع رضایت طرفین عقد است. و ادله وجوب وفاء به عقود و عهدود
بر لزوم عمل به آن برحسب خصوصیات مذکوره در عقد و از جمله مدت و حدود
اختیارات دلالت دارند. و از اخبار کثیره استفاده می‌شود که تعیین والی و بیعت با او بر
عهده مردم است. در این رابطه می‌توان به فصل ۴ از باب ۵ دراسات فی ولایة الفقیه ص
۴۹۳ جلد اول مراجعه نمود:

از جمله طبری از محمد بن حنیفه از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند: «فان بیعتی لا
تكون خفیة و لا تكون الا عن رضی المسلمین» ص ۵۰۲ و بر حسب نقل کامل ابن اثیر،
آن حضرت در روز بیعت ایشان در بالای منبر فرمودند: «ایها الناس — عن ملا و اذن —
ان هذا امرکم لیس لاحد فیہ حق الا من امرتم...» ص ۵۰۳ و از صحیح زراره استفاده
می‌شود که تعیین والی واجد شرائط از وظائف مسلمین است و از احکام تکلیفی آنان

مردودیت حکومت بدون رضایت مردم و پاسخ استاد □ ۳۸۵

می‌باشد. در جلد اول وسائل الشیعة اولین حدیث کتاب: عن زرارة عن ابی جعفر(ع) قال: «بنی الاسلام علی خمسة اشياء: علی الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولاية. قال زرارة: فقلت: و ای شیء من ذلك افضل؟ فقال: الولاية افضل لانها مفتاحین و الوالی هو الدلیل علیهن...» پیدا است که این حدیث در مقام بیان امور اعتقادی اسلام نیست و گرنه متعرض توحید و نبوت و معاد می‌شد، مقصود بیان احکام اجرائی و عملی اسلام است. و مقصود از ولایت تعیین حاکمیتی است که کلید سایر احکام است، و کلمه «والی» بر این امر دلالت دارد. منتها با وجود معصومین تعیین و اطاعت از آنان متعین است چون آنان واجد شرایط لازم می‌باشند.

و در اخبار مستضیغه از امامی که «أُمَّ قَوْمًا و هُمْ لَهُ كَارِهُونَ» مذمت شده است، و هر چند در برخی از آنها به امام جماعت تصریح شده است (وسائل، باب ۲۷ جماعت) ولی اولاً در برخی از آنها مطلق است: و ثانیاً هنگامی که در امام جماعت به رضایت قوم اهمیت داده شده طبعاً در امام مطلق که در همه شؤون می‌خواهند از او پیروی کنند بیشتر اهمیت دارد. و بالاخره فرموده مرحوم ابن فهد در قسمت اولی صحیح است ولی در قسمت ثانیه قابل خدشه است.

اگر فرض کردیم مردم به وظیفه خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی تفاوت شدند، و جامعه مسلمین گرفتار هرج و مرج شد، و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلی قرار گرفت، و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشند، در این صورت نمی‌توانیم بگوییم: «ترکه اولی» بلکه به حکم عقل مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانبین و غیاب تصدی من به الکفایة را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست، آیا این گونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمه عامه ضروریه ترک تصدی آنها اولی است؟! پس در درجه اول فقهای توانمند و در درجه بعد عدول مؤمنین، و در درجه سوم فساق مؤمنین واجب است متصدی حاکمیت گردند. هر چند مردم راضی نباشند و به سقوط خود راضی باشند و این امر یک تکلیف است، البته به مقدار لزوم و ضرورت.

ضمناً شتم هیچ‌گاه در حکومت محتاج الیه نمی‌باشد. و در موارد تزاحم ملاکات و احکام، به حکم عقل اهم بر مهم مقدم است. می‌دانید که تفصیل این قبیل مسائل در نامه نمی‌گنجد، و برای جنابعالی یک اشاره کافی است. ان شاءالله سالم و موفق باشید و بتوانید در هر حال به اسلام و مسلمین و مظلومین خدمت کنید. و در این ماه رحمت و برکت از جنابعالی ملتمس دعاء خیر می‌باشم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته
۵ رمضان ۱۴۲۳ - ۱۳۸۱/۸/۲۰ ، قم المقدسه محصوراً فی الدار
حسینعلی منتظری

تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار، و نقد کلام ابن فهد حلی

پرسش: حضرتعالی در پاسخ به سؤال یکی از شاگردانتان، به اطلاق این کلام ابن فهد حلی (الرسائل العشر، رساله نهم، مسأله نهم) - که گفته است: «إذا رأى الإنسان أن التأمير عليهم فيه مصلحة لهم، لكنه يحتاج مع ذلك إلى الضرب والشتيم و أخذ بعض الاموال و فيه ترفیه (ترقیه) عليهم اكثر مما يأخذ منهم، والضرر العائد اليهم بترك هذه التولية اكثر من الضرب و مما يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك... و ترك ذلك أولى.» - اشکال کرده و نوشته‌اید: «اگر فرض کردیم مردم به وظیفه خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی تفاوت شدند و جامعه مسلمین گرفتار هرج و مرج شد و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلی قرار گرفت، و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشند، در این صورت نمی‌توانیم بگوییم: «ترکه اولی»؛ بلکه به حکم عقل مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدی من به الکفایه را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست؛ آیا این‌گونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمه عامه ضروریه، ترک تصدی آنها اولی است؟!»^۱ در این باره دو نکته حائز اهمیت است:

الف. کلام شما اگر صرفاً در حوزه نظر و تئوری تصور شود، کلام صحیحی است؛ اما در مقام عمل این سؤال مطرح می‌شود که تشخیص شرایط اضطراری برای جامعه - که مجوز برای اقامه

۱ . پاسخ استاد به پرسش کدیور، همین کتاب، صفحه ۳۸۶-۳۸۳.

حکومت بدون رضایت مردم می‌گردد — برعهده کیست؟ اگر عده‌ای صاحب قدرت و نیروی مسلح باشند و همواره ادعا کنند که کیان جامعه و جان و مال و ناموس مردم در معرض خطر قرار گرفته است و به این بهانه بدون رضایت مردم با زور و ضرب و جرح و زندان بر آنان حکومت کنند و آن را مشروع جلوه دهند، تکلیف چیست؟ آیا این بیان، زمینه‌ای برای مشروعیت‌بخشیدن به حکومت‌های استبدادی نخواهد بود؟

ب. قیاس مردمی که بی‌تفاوت شده و به حق شرعی خود در تعیین سرنوشت اقدام نکرده‌اند، با کودکی که والدین او در حضانت وی اهمال می‌کنند، تا چه اندازه صحیح است؟ و در فرض صحت نیز آیا در صورت عدم رضایت والدین (و نه صرفاً بی‌تفاوتی آنان) نسبت به حضانت غیر، باز هم می‌توان به جواز اقدام غیرملتزم گردید؟ و در صورت عدم جواز، آیا می‌توان در امر حکومت نیز به عدم جواز تصدی در صورت عدم رضایت مردم استدلال کرد؟

جواب: در شرایطی که هرج و مرج، جامعه اسلامی را دربرگرفته باشد، تمامی عقلای آن جامعه عقلا و شرعاً موظف به ایجاد نظم‌اند. بدیهی است که وجود نظم در جامعه از مستقلات عقل عملی است و مقبول عقل هر عاقلی می‌باشد و تا شرایط عمومی جامعه به حال عادی بازگردانده نشود، سخن از مقبولیت یا عدم مقبولیت شکل حکومت، بی‌معنا خواهد بود. در چنین شرایط اضطراری، باید همه مردم به قدر امکان و ضرورت تلاش کرده تا هرج و مرج خاتمه یافته و نظمی بر جامعه حاکم گردد. پس از استقرار نظم، باید منطبق با موازین عقلی و رضایت اکثریت افراد جامعه، حکومت شکل گیرد.

حال اگر هیچ‌یک از عقلای جامعه هرج‌ومرج زده اقدام به جلوگیری از بی‌نظمی و زیان و ضرر جامعه نکنند و گروهی از مسلمانان جرأت ورزیده و اقدام به ایجاد نظم و مدیریت جامعه کنند و عده و عده لازم برای آن را نیز داشته باشند، و پس از استقرار نظم با انتخاباتی آزاد، خود و سایر مدعیان مدیریت جامعه را در معرض رأی مردم گذارده و حکومتی مبتنی بر رضایت اکثریت افراد جامعه تشکیل دهند، چه منافاتی با دموکراسی دارد؟

به نظر اینجانب اقدام به حفظ نظم در جامعه اسلامی با فرض یادشده، بر همگان واجب است؛ و البته تحمیل حکومت مورد نظر خود به دیگران در شرایط عادی جایز نیست. آشکار است که حکومت زور مبتنی بر این دیدگاه هرگز مشروعیت نخواهد یافت و کسی نمی‌تواند با بهانه‌جویی‌های غیرمنطقی، امنیت جامعه را برهم زند و یا به حکومت خود مشروعیت ببخشد. مسأله زور و اینکه واقعاً چه صورت می‌گیرد با مسأله مشروعیت و اینکه چه باید صورت گیرد متفاوت است و بحث مورد نظر مربوط به امر دوم می‌باشد. تشخیص این‌که جامعه دچار هرج و مرج شده و شرایط اضطراری بر آن حاکم است نباید صرفاً یک تشخیص فردی و یا گروهی خاص باشد؛ بلکه پیدایش هرج و مرج در جامعه امری روشن است و تمامی آن جامعه یا اکثریت آن به آن می‌رسند و احراز آن برای آنها که مکلف اصلی و اولی برای ایجاد نظم هستند کار

مشکلی نیست و مسأله با فرضی که فرد یا افراد خاصی چنین ادعایی کنند، کاملاً متفاوت است و اساساً فرض وجود بی‌نظمی با ادعای بی‌نظمی از سوی عده‌ای قلیل معقول به نظر نمی‌رسد مگر اینکه عده قلیل ادعا نمایند که خودشان همه یا اکثریت هستند.

[بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت]

فرض دیگری نیز وجود دارد. چرا که ممکن است حکومتی مستقر باشد که در ابتدا مورد رضایت مردم بوده ولی به تدریج پایگاه مردمی خویش را از دست داده و به خاطر بی‌کفایتی متولیان آن، جامعه دچار هرج و مرج شده باشد. در چنین مواردی باید با حکومت یادشده مذاکره شود که همت خود را برای برقراری نظم عادلانه به کار گیرد؛ و همه مسلمانان با رعایت مراتب امر به معروف و نهی از منکر موظفند برای اصلاح حکومت و جلوگیری از تضييع حقوق مهمه اقدام نمایند؛ و تحصیل قدرت در هر مرتبه از این مراتب — نظیر تشکیل احزاب و استفاده از امکانات روز — بر آنان لازم است.

طبیعی است که تشکیل حکومت انتقالی و عملکرد آن از سوی مسلمانان، نباید خارج از چارچوب عدالت و رعایت حقوق همه انسان‌های تحت حاکمیت باشد. به عبارت دیگر به بهانه شرایط اضطراری و لزوم پایان دادن به هرج و مرج، نباید به حقوق طبیعی و عقلایی انسان‌ها تعرض شود. حتی در موارد اضطرار، باید به حداقل ضرر اکتفا شود که «الضرورات تتقدر بقدرها».

و در مورد قسمت دوم سؤال، اولاً: قیاس اولویت برای اثبات «عدم رضایت شارع به بی‌توجهی نسبت به امر مهم نظم عمومی و حکومت» در برابر «حساسیت فوق‌العاده شارع نسبت به سرپرستی صغار و مجانین» بحثی مجادله‌ای با برخی نظریات فقهی بوده است. هر چند تردیدی نسبت به ضرورت توجه به امر اجتماع و حکومت از منظر عقل و نقل وجود ندارد؛ تا جایی که قرآن کریم، هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب را «قیام مردم به عدالت» دانسته است: (لِيقوم الناس بالقسط) (حدید/۲۵).

اگر مردم در جامعه‌ای از جوامع بشری، نسبت به سرنوشت خویش که در دست حکومت‌های مختلف قرار می‌گیرد، چندان بی‌تفاوت شوند که هرج و مرج و ناامنی را ببینند و باز هم هیچ‌گونه اقدام عملی برای غلبه بر آن انجام ندهند، مطمئناً ارزش وجودی خود را پایین‌تر از صغار و مجانین قرار داده‌اند؛ چرا که صغیر و مجنون فاقد توان و اختیارند و به همین جهت نمی‌توانند مصالح خویش را تشخیص داده و یا تأمین کنند و

باید افرادی صالح برای حفظ مصالح آنان اقدام کنند (اگر والدین او نیز در تأمین مصالح او کوشا نبودند یا توان و لیاقت حضانت او را نداشتند، افراد صالح دیگری جایگزین آنان می‌شوند) ولی مردم عاقل و بالغ در این فرض، علی‌رغم توان و اختیار به ذلت هرج‌ومرج تن داده و اقدامی بر علیه آن نمی‌کنند.

در چنین شرایطی، طبیعی است که باید ارزش وجودی مردم را احیاء کرد و آنان را به توان و اختیار خویش آگاهی داد و شرایط را برای اعمال آزادانه اراده مردم در سرنوشت خویش آماده کرد. کاری که باید گروهی پیشتاز و شایسته به آن اقدام کنند. (کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر) (آل عمران/۱۱۰).

ثانیاً: آنچه در مورد صغار گفته شده است عمدتاً مربوط به ایتمام است. یعنی صغاری که سرپرست خود را از دست داده‌اند و بدون ولی قهری — همچون پدر یا جد پدری — باقی مانده‌اند.

در خصوص صغاری که والدین آنها هستند، ولی نسبت به سرپرستی و نفقه آنان کوتاهی می‌کنند و آنان را در معرض خطر و ضرر جدی قرار می‌دهند (مثلاً آنها را رها کرده و رفته‌اند)، تردیدی نیست که حکومت مسئول است تا پدر یا جد پدری را وادار کند تا به انجام مسئولیت درباره فرزندان‌شان بپردازند؛ و در صورت عدم تمکن مالی یا عدم دسترسی به اولیای قهری، سرپرستی و اداره آنان تا زمان رسیدن به سن رشد برعهده حکومت است. البته حکومت مشروع می‌تواند فرد یا افراد مورد اعتمادی از بین مردم را که شایسته سرپرستی ایتمام باشند به سرپرستی کودکان یتیم بگمارد و حضانت هریک از ایتمام را به فردی مطمئن بسپارد. و در این فرض عدم رضایت والدین نسبت به حضانت غیر تأثیری ندارد و مصلحت کودک مقدم است.

ثالثاً: اساساً این که در نامه مذکور گفته شده: «در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدی من به الکفایة را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست...»، قیاس باطل نیست؛ بلکه الغاء خصوصیتی است که حاکم بر آن عرف است که فرقی بین این دو قائل نیست. و به‌طور کلی تراحم بین تکلیفین گاهی بین یک واجب و یک حرام می‌باشد، که امتثال واجب متوقف بر یک مقدمه حرام است؛ مثل مثال معروف انقاذ غریق یا اطفاء حریق که متوقف بر تصرف در دار یا ارض دیگری بدون رضایت اوست، که در این صورت واجب اهم که انقاذ غریق باشد تقدم پیدا می‌کند. و در مانحن

تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در ... □ ۳۹۱

فیه فرض سؤال این بوده است که حفظ اسلام و مسلمین و کیان مملکت و جان و ناموس و اموال مردم چنانچه متوقف باشد بر ایجاد حکومتی بدون رضایت مردم، مقدم است بر رضایت مردم. ولی نکته قابل توجه این است که در باب تزاحم به لحاظ واجب اهم، ارتکاب حرام به اندازه ضرورت اجازه داده شده است، نه این که از ریشه، حرمت حرام بودن تصرف در امر مردم بدون رضایت آنها رفع شده باشد؛ بلکه همچنان حرمت به فعلیت خود باقی است و تنها در مورد تزاحم و به مقدار آن تنجز نیافته است. و به اصطلاح، لزوم تقدیم اهم در مورد تزاحم، جعل حکم در باره حرام مهم نمی کند.

به عبارت دیگر مفروض آن است که نتوان هم رضایت مردم را جلب کرد و هم جان و مال و ناموس مردم را حفظ نمود و لذا چنانچه مردم حکومت تشکیل ندادند، اگرچه جلب رضایت مردم لازم است و تصرف در امر آنها بدون رضایت حرام است ولی به اندازه ضرورت حرام تنجز نیافته و ارتکاب آن جایز است. و به نظر می رسد شما در سؤالتان از فرض خارج شده اید.

- کتاب «حکومت دینی و حقوق انسان» پاسخهای فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسشهای جمعی از فضلالی حوزه علمیه؛ قم، ۱۳۸۶، صفحه ۵۲ تا ۵۹، پرسش دهم

پرسش از «شأن فقیه در تعیین مصداق» و پاسخ استاد

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخنا الاستاد آیت‌الله العظمی منتظری دام ظلّه العالی

سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی‌الدار. در این ماه پربرکت از خدای بزرگ سلامت، توفیق و مزید عزت آن وجود شریف را مسألت دارم. بی‌شک آغاز ششمین سال حصر ظالمانه آن عالم ربّانی سند دیگری بر سوء تدبیر حکام عدالت ستیز است. با این که هنوز توفیق رؤیت پاسخ سؤالات قبلی نصیب نشده است با مشاهده پاسخ اخیر حضرت استاد به یکی از استفتائات، مناسب دیدم سؤالاتی که از مدت‌ها قبل در ذهنم جوانه زده مطرح کنم تا اگر مصلحت دانستید ارائه طریق بفرمایید. به نظر می‌رسد سؤال ذیل سؤال بسیاری از علاقه‌مندان و مقلدان حضرتعالی باشد. پیشاپیش از تصدیع عذر می‌خواهم. والامر الیکم.

پرسیده‌اند آیا رژیم کنونی ولایت فقیه را از مصادیق حکومت جائر می‌دانید؟ پاسخ فرموده‌اید: «تعیین مصداق شأن فقیه نیست. ۸۱/۸/۲۰»

۱. آیا قواعد فقهی از قبیل «تعیین مصداق شأن فقیه نیست» یا «تطبیق کبریات بر صغریات خارج از وظایف مجتهد است» یا «تقلید در موضوعات غیرمستنبطه شرعیه مجاز نیست» عموم و اطلاق دارند، یا احیاناً قابل تخصیص و تقیید هستند؟

۲. با توجه به این که ولایت فقیه در حوزه عمومی (اعم از انتصابی یا انتخابی و اعم از مطلقه و مقیده) متوقف بر تعیین مصداق و تطبیق کبری بر صغری در سیاست است، چگونه می‌توان هم به قواعد فوق و هم به ولایت فقیه معتقد بود؟ و هل هذا الالتناقض؟

۳. از آنجا که در قضاوت (همانند ولایت) که منحصرأ شأن فقیه دانسته شده انشای حکم دقیقاً مبتنی بر تطبیق حکم بر موضوع و تعیین مصداق است، چگونه قضاوت فقیه با قواعد فوق جمع می‌شود؟

۴. اگر تعیین مصداق شأن فقیه نیست لذا سیاست‌ورزی فقیه (که شامل صدور احکام کلی بر مصادیق مشخص است) نیز ناشی از فقاہت او نیست. فقه معرفت الاحکام است و بخش معظم سیاست معرفت‌الموضوعات والمصادیق. و آیا این معنایش لزوم جدایی فقه از سیاست نیست؟

۵. باتوجه به این که پیش از انقلاب فقهای عظام از جمله حضرتعالی شاه را به‌عنوان مصداق ولایت جائر تعیین می‌فرمودید، آیا در آن زمان قاعده فوق قابل تمسک نبود؟
 ۶. آیا اگر در جامعه‌ای اعمال جور شد و تجاوز به حقوق مردم به رویه حکومت تبدیل گشت، آیا مقدمه نهی از منکر تعیین مصداق ولایت جائر نیست؟ و آیا وظیفه عالمان دین از جمله فقهای عظام در فریضه امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت به ائمه مسلمین سنگین‌تر از دیگر مکلفان نیست؟ آیا می‌توان به بهانه این‌که تعیین مصداق شأن فقیه نیست از زیر بار تکلیف (ولو به‌عنوان مکلف و نه از باب فقاہت) شانه خالی کرد؟

۷. راستی حضرت استاد (اعلی‌الله کلمته) در سخنرانی سیزده رجب سال ۱۳۷۶ کاری جز این کردند؟ آیا نظر مبارک ایشان تبدیل یافته است؟
 محرومیت اجباری خیل شاگردان از جلسه پربار درس حضرتعالی مرا بر آن می‌دارد که برای رفع اشکالات علمی این‌گونه مصدع اوقات شریف شوم. امیدوارم این جسارت را بر من ببخشایید و با پاسخ‌های مستدل خویش همچون گذشته عطش علمی علاقه‌مندان را سیراب فرمایید. عزت عالی مستدام باد.

والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته.

کمبریج، ۱۳ رمضان، ۱۳۸۱/۸/۲۷

شاگرد کوچکتان: محسن کدیور

باسمه تعالی

جناب مستطاب حجة الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت افاضاته پس از سلام و دعا برای قبولی عبادات جنابعالی در این ماه رحمت و سلامت، و توفیق بیشتر شما برای خدمت به اسلام و مسلمین.

پاسخ پرسش‌های جنابعالی را نوعاً خود شما بهتر از من یا مانند من می‌دانید و نیاز به پاسخ من نیست، و شرایط فعلی اینجانب متناسب با رسیدگی و بررسی این قبیل مسائل نیست، من خیلی هنر کنم می‌توانم روزه‌ها را بگیرم و جواب فروع فقهی مورد سؤال اشخاص را بدهم، لذا از شما و برادران و خواهران دیگری که این قبیل مسائل را می‌پرسند معذرت می‌خواهم، حصر و تنهایی و سن بالا لوازم و مقتضیاتی دارند.

«تعیین مصداق شأن فقیه نیست» پاسخ به سؤال خاصی از نویسندگان ناشناخته‌ای بود که مصلحت ندیدم پاسخ تفصیلی به او بدهم، و ایمیل شخصی بود و گمان نمی‌رفت در اینترنت گذاشته شود.

و در پاسخ به سؤال اول از سؤال‌های شش‌گانه جنابعالی یادآور می‌شوم که حاکمیت و نظام و جلوگیری از ناامنی و هرج و مرج برای بشر ضرورت دارد، و می‌دانیم که هیچ‌گاه خدا راضی به اهمال آن نمی‌باشد.

در درجه اول هم وظیفه و هم حق مردم است که نسبت به آن بی‌تفاوت نباشند و به تناسب شرایط زمانی و مکانی و امکانات، مقدمات تشکیل حاکمیت عادلانه و جلوگیری از فساد و ناامنی‌ها را فراهم نمایند. و در زمان ما تشکیل حاکمیت عادلانه و جلوگیری از فساد و ناامنی‌ها را فراهم نمایند. و در زمان ما تشکیل احزاب سیاسی و تجمعات مردمی آزاد در آن نقش اساسی دارد. ولی اگر از باب فرض مردم به هیچ نحو حاضر نشدند از این حق خدایی استفاده کنند و به این تکلیف الهی عمل نمایند، به حکم عقل و شرع باید کسانی هرچند فسّاق مؤمنین در این راه قدم بردارند، و این امر منافات با ثبوت حقّ برای مردم ندارد. هر واجبی که مشتمل بر مصالح مهمّه ملزمه برای دیگران باشد حکم آن چنین است، مانند حفظ و حضانت بچه ناتوان که هرچند در درجه اول حق پدر و مادر است ولی اگر فرضاً آنان اقدام نکردند و اجبار آنان نیز میسر نشد، برای دیگران به نحو واجب کفایی واجب است متصدی این امر ضروری گردند؛ و از این قبیل امور تعبیر می‌شود به «امور حسبیّه» که می‌دانیم شرع به اهمال آنها راضی نیست.

اشکال من به قسمت دوم از کلام ابن فهد این بود که در این قبیل امور در صورت تعیین «ترکه اولی» غلط است. نوشتن این نامه مختصر برای این بود که شما را از حالت انتظار پاسخ بیرون آورم. إن شاء الله سالم و موفق باشید. والسلام علیکم ورحمة الله.

۱۳۸۱/۸/۲۹

قم المقدسه، حسینعلی منتظری

- کتاب دیدگاهها، جلد دوم، قم، ۱۳۸۵، صفحه ۳۲-۲۹.

تشیع و دموکراسی*

(مناظره با دکتر حاتم قادری)

دکتر حاتم قادری:^۱

گزاره‌ای را که به‌طور مختصر می‌خواهم بگویم و در اردوی دفتر تحکیم هم به آن پرداختم، این است که «یا بین اندیشه شیعی و دموکراسی نوعی سازگاری مثبت برقرار است یا خیر؟». چند نکته محوری را به‌صورت گزیده بیان می‌کنم که تفصیلش را بعداً خواهم گفت. بحث دموکراسی و نسبتش با دین، به‌طور عام بحث خیلی مهمی است و در چارچوب جامعه ما و شرایط تاریخی و فرهنگی ما و نسبت آن [دموکراسی] با اندیشه شیعی در بین ما می‌تواند از اهمیت خاصی برخوردار باشد. منظورم از دموکراسی، هم حوزه عمومی است و هم حوزه سیاسی؛ و براین اساس به پایه «عقلانیت» و به تعامل بین انسان‌ها برای حل مسائل و نحوه سازماندهی خود و نوع مقرراتی که برقرار می‌کنند، اهمیت می‌دهم. در واقع، نوعی حقوق پایه را برای فرد به‌عنوان حقوق غیرقابل خدشه به رسمیت می‌شناسم معتقدم اگر دموکراسی یا به تعبیری لیبرال دموکراسی را بررسی کنیم و ویژگی‌هایش را شناسایی نماییم، این لیبرال دموکراسی با اندیشه شیعی سازگاری ندارد. اندیشه شیعی را هم که می‌گویم با محوریت غالب امامت یعنی ویژگی‌های خاصی که به فردی به‌عنوان امام نسبت داده می‌شود مدّ نظر دارم؛ حال این

۱. دکتر حاتم قادری (متولد ۱۳۳۵) عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس تهران، و نویسنده کتابهای اندیشه سیاسی در اسلام و ایران (۱۳۷۸)، اندیشه‌های دیگر (۱۳۷۸)، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (۱۳۷۹) و آزادی وجدان مفهومی پسایامبری (۱۳۸۲).

ویژگی‌ها چه مرحله قدسی بودن و ساحت قدسی بودن ائمه را دربرگیرد و چه نفوذی که در جامعه از سردی آنها ساری و جاری است. من گزاره‌ام خیلی ساده است و فقط می‌خواهم بر همان تأکید کنم که لیبرال دموکراسی با آن ویژگی‌هایی که من به اختصار گفتم با امامت و اندیشه شیعی با محور اصلی امامت یک رابطه معکوس دارد. یعنی هر قدر بخواهید لیبرال دموکراسی تقویت شود، ناگزیر باید از ساحت امامت سرمایه‌گذاری و هزینه کرد. هر قدر ساحت امامت را تقویت کنید ناچارید از اندیشه لیبرال دموکراسی هزینه نمایید. ربطی که بین آنها برقرار می‌شود یک ربط معکوس است. این را هم توضیح دادم که از نظر من بحث ما، بحثی نظری است حال ممکن است از زاویه دیگر هم به آن نگریست و این سؤال را مطرح کرد که آیا جوامع دین‌مدار یا به معنای دیگر جوامع شیعه‌مدار امکان تحقق دموکراسی را در خود ندارند؟ ولی تفکیکی قائل می‌شویم بین ساحت اندیشه و ساحت تحولات اجتماعی. در ساحت تحولات اجتماعی، به همان‌گونه که در غرب اتفاق افتاد، امکان تحقق دموکراسی یا به تعبیر بهتر لیبرال دموکراسی وجود دارد، ولی چه مستقیم و چه غیرمستقیم، با هزینه آن ساحت عمیق و رادیکال و قدسی دین صورت گرفته است؛ اعم از اینکه دین را به حوزه خصوصی برانیم و یا باورهای دینی را دچار استحاله‌های اندیشه‌ای و رفتاری جدی کنیم و یا به تعبیری اسطوره‌زدایی کنیم و یا اینکه وجوه آن را به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که بخواهد با فضای عمومی سازگار شود، به هر حال به عقیده من این دو با هم تناسب ندارند.

من در اندیشه دینی به معنای عام که عمدتاً وضع پیامبرمداری و شریعت‌مداری را در آن در نظر می‌گیرم، با لیبرال دموکراسی مناسبتی نمی‌بینم. البته در این زمینه بحث عام را می‌گذارم برای جلسه‌ای که در یکی از دانشگاه‌ها در پیش دارم. ما حداقل حدود هشت الی ده دهه است که با مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم آشنا شده‌ایم. این آشنایی توسط دوستانی صورت گرفته است که در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ همچون مرحوم بازرگان در انجمن‌های اسلامی فعال بوده‌اند. این تلاش‌ها در جهتی بوده است تا قرائت‌هایی از دین را عرضه کنند که با اندیشه‌های مدرن سازگار باشد. من تصورم بر آن است که قرائت در حوزه اندیشه‌ای بهره‌هایی را از خودش برجای گذارده ولی نتوانسته آن گذار لازم و هماهنگی مورد نیاز را انجام دهد. به‌خاطر اینکه در بحث ما اندیشه دینی به‌ویژه اندیشه شیعی یکی از دورترین اندیشه‌ها نسبت به دموکراسی است.» یا باید اندیشه شیعی را آنچنان دستخوش تحولات جدی کرد که در آنجا لیبرال دموکراسی فضای تنفس پیدا

کند و یا از این طرف لیبرال دموکراسی را موکول کرد به یک پروسه اجتماعی که خودبه‌خود در تعاملات، زدوخوردها و در تحرکات اجتماعی، جایگاه خویش را بیابد و من ذهنم شق سومی را شناسایی نمی‌کند. درست است که در اندیشه‌های غرب فرضاً بعد از قرون وسطی در دورانی که فلسفه‌اش در حال شکل‌گیری بود، تنها یک اندیشه بود که به‌نوعی می‌توانست دموکراسی را در ساحت دین نمایندگی کند — البته در حوزه اندیشه‌ای تأکید می‌کنم — آن‌هم به این معنا بود که تصور می‌شد: «صدای مردم، صدای خداست». از آن‌که بگذریم به عقیده من هیچ‌گونه مناسبتی میان این دو وجود ندارد، مگر اینکه بحث را به یک پروسه اجتماعی منتقل کنیم. اگر در اندیشه شیعی، امامت را محور اصلی بگیریم که قاعداً تصور من از امامت همین است»، در حضور امام، دموکراسی و لیبرالیسم — به آن معنا که توضیح دادم — امری عبث است. ممکن است به‌معنای روشی، در مقطعی محدود بتوان با زمینه‌هایی محدود از آن استفاده کرد ولی در جایی که قرار باشد عقلانیت، تفاهم و گفت‌وگو، به انسان‌ها واگذار شود، چنین چیزی نشدنی است. در غیاب امام هم که حضور امام به‌معنای غیرمستقیم یعنی در قالب روایات و تمثیل‌ها صورت می‌گیرد — و در قالب هر چیزی که بخواهد حضور امام را در حوزه مدنی و سیاسی نمایندگی کند — به‌همان میزان شما باید از اندیشه دموکراسی و پایه‌های لیبرالیسم صرف‌نظر کنید. یک‌بار دیگر گزاره‌ام را به‌طور خلاصه می‌گویم: بین اندیشه شیعی — به آن معنا که گفتیم — و لیبرال دموکراسی یک رابطه معکوس وجود دارد.

دکتر محسن کدیور:

عنوان بحث با آنچه دکتر قادری مطرح کردند تفاوت دارد، بحث «نسبت‌سنجی بین دموکراسی و اندیشه شیعی» یک بحث است و بحث «عدم سازگاری یا سازگاری لیبرال دموکراسی با اندیشه شیعی با محور امامت» مسأله‌ای دیگر است. با این بخش از صحبت ایشان می‌توان موافق بود که «لیبرال دموکراسی با نوعی از اندیشه شیعی یعنی اندیشه سنتی شیعی سازگار نیست» و اصلاً این مسأله هم احتیاجی به استدلال ندارد و بدیهی‌تر از آن است که نیاز به چنین جلسه بحث و گفت‌وگو داشته باشد. آنچه در مورد آن می‌باید بحث کرد، در درجه اول آن است که ما از دموکراسی چه تلقی‌ای داریم؟ به‌عبارتی تلقی حداکثری داریم یا تلقی حداقلی؟ کفی از دموکراسی را می‌خواهیم ارائه

کنیم یا بالاترین حد دموکراسی را. لیبرال دموکراسی کف دموکراسی نیست و اصولاً اگر لیبرال دموکراسی طرف این نسبت سنجی باشد، باید تصریح کرد که «لیبرال دموکراسی با هیچ اندیشه اسلامی سازگار نیست. واضح است که لیبرال دموکراسی و به ویژه لیبرالیسم به مثابه یک ایدئولوژی اصلاً اجازه ورود دین به عرصه عمومی را نمی‌دهد. بحث ما در مورد لیبرال دموکراسی نیست که تکلیف آن با اندیشه شیعی بلکه با اندیشه دینی پیشاپیش مشخص است، بلکه بحث از فصل مشترک بین انواع مختلف دموکراسی است. همچنان که می‌توانیم مدل‌های مختلفی از دموکراسی داشته باشیم؛ همچون لیبرال دموکراسی، سوسیال دموکراسی، دموکراسی مسیحی — که در احزاب دموکرات مسیحی اروپایی تبلور یافته است — و می‌توان از نوعی از اندیشه دموکراتیک در بین مسلمانان هم دم زد. فی‌الواقع دموکراسی مورد نظر در این نسبت سنجی ضوابطی دارد، از جمله تساوی همه مردم یا برابری حقوق آحاد شهروندان، مشارکت این شهروندان مساوی در تمام مقدرات جامعه، تحقق جامعه مدنی و دولت انتخابی. این معیارهای حداقلی یک جامعه دموکراتیک است. بنابراین اولین نکته‌ای که باید بر آن توافق کنیم، فصل مشترکی از دموکراسی‌های مختلف، طرف این نسبت سنجی با اسلام یا تشیع است، نه یک مدل خاصی از دموکراسی آن هم لیبرال دموکراسی. به اعتقاد من لیبرال دموکراسی سر سازگاری با اسلام — که منحصر به عرصه خصوصی و زندگی شخصی نیست — ندارد.

و اما نکته دوم، دموکراسی با هریک از قرائت‌های آن، یک اندیشه مدرن و شیوه سیاسی زندگی مدرن است. قبل از مدرنیته و پیش از دوران رنسانس دنبال کردن دموکراسی، در جوامع پیشامدرن امر عبثی بوده است. اینکه هزار سال پیش در بغداد بیشتر دموکراسی بوده است یا در قم، همانقدر سخن قابل تأملی است که بخواهیم در دوران پیشامدرن به دنبال مؤلفه‌های مدرنیته بگردیم. دموکراسی قبل از رنسانس به هیچ وجه مطلوبیت دوران امروز را نداشته و مبتنی بر نمایندگی و وکالت نبوده است. مراد ما از دموکراسی، دموکراسی غیرمستقیم و «نمایندگی» است که در عرف مدرنیته مطرح است و یک مفهوم مدرن تلقی می‌شود. مفاهیم مدرن می‌باید در متن دوران خودشان مورد بررسی قرار گیرند، نه در زمان و شرایطی دیگر. بنابراین من هرگز به دنبال دموکراسی دوران پیشامدرن نمی‌گردم، نه در میان مسلمانان و نه در میان اروپاییان و نه هیچ قوم و گروه دیگری. بحث ما دقیقاً این است که اگر کسی فکر می‌کند، خوارج

تشیع و دموکراسی □ ۴۰۱

نزدیکترین گروه به دموکراسی و شیعیان دورترین گروه از دموکراسی هستند، یک خلط کامل متدولوژیک مرتکب شده است، [یعنی] آنچه را که مربوط به دوران پیشامدرن است با ضوابط مدرنیته سنجیده است و من در تعجبم چگونه می‌توان خارج از زمینه و زمانه مدرن یکی از مؤلفه‌های مدرنیته را جست‌وجو کرد و چگونه می‌توان در زمانه‌ای که هیچ‌یک از شرایط اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی دوران مدرن فراهم نبوده، خلأ دموکراسی را نقص شمرد؟! گیریم در میان شیعیان، دموکراسی نبوده است، قبل از رنسانس در میان کدام گروه، دموکراسی بوده است که این طعنه را بخواهیم به مسلمانان و شیعیان یا به هر گروه و جامعه دیگر بزنیم. هم سخن آنان که می‌خواهند از دل آیات و روایات، دموکراسی استخراج کنند و زندگی سیاسی مسلمانان گذشته را دموکراتیک قلمداد کنند، قابل تأمل است و هم آنها که با استناد به روایاتی که با ذهنیت گذشته مورد تفسیر و تأویل قرار گرفته، یا در ظرف زمانی دیروز صادر شده می‌خواهند تعارض اسلام و تشیع با دموکراسی را نشان دهند، مخدوش و به دور از ضوابط علمی است. سخنی که رواست و درباره آن باید به بحث پرداخت، این است که آیا شیعیان، مسلمانان و دینداران، «امروز در شرایط امروز»، می‌توانند پذیرای دموکراسی باشند؟ این سؤال، سؤال اصلی است، زیرا در این شرایط است که شرایط ذهنی و عینی دموکراسی در جوامع اسلامی و شیعی برقرار است و امکان این امنیت نسبت‌سنجی فراهم است.

اما نکته سوم اینکه، وقتی بگویند هزارسال پیش، دموکراسی در میان مسلمانان و شیعیان نبوده است، اگر بدون توجه به دو نکته قبلی سؤال را این‌گونه طرح کنند، آن وقت می‌توانیم بگوییم همه معتقدان و مؤمنان به یک اندیشه چه مسلمان و چه غیرمسلمان، آنچه به آن باور دارند از دو بخش تشکیل شده است، اول بخشی از متون اساسی دینشان و دوم بخشی از برداشت‌ها، تفسیرها و ذهنیات دینداران و عالمان اعصار گذشته. این بخش دوم هیچ دلیلی ندارد که در زمان‌ها و شرایط دیگر بخواهد رعایت شود. ما هم آنچنان که علمای گذشته‌مان از تعالیم خدا و پیامبر(ص) و ائمه(ع) برداشت‌هایی کرده‌اند و جزو ادبیات دینی محسوب شده است، به‌میزان همان بزرگواران حق داریم از متون دینی‌مان برداشت کنیم و [این برداشت] جزو ادبیات دینی محسوب شود. هیچ دلیلی نداریم که بگوییم برداشت گذشتگان، دینی‌تر از سخن و برداشت امروز ماست. اینکه بفرمایید «برداشت امثال آقای مصباح، دینی‌تر از برداشت روشنفکران دینی است» سخنی به غایت به دور از ضوابط فنی و روش‌شناختی یک بحث علمی است. آن

یک برداشت است و این برداشتی دیگر و هر کس آزاد است که برداشت «الف» را انتخاب کند یا برداشت «ب» را. اما مجاز نیستند تا یکی را نزدیک‌تر و دیگری را دورتر از دین معرفی کنند. راستی کدام دین را اراده کرده‌اند؟ دین سنتی و تاریخی یا دین نواندیشان و روشنفکران را؟ آنچه به‌عنوان «شیعه» امروز مطرح می‌شود و به‌طور کلی متنی که امروز به‌نام متن شیعی یا متن اسلامی یا هر متن دیگری مثلاً مسیحی در اختیار مؤمنان و معتقدان آنهاست، هم تعالیمی دارد که در مقایسه با دموکراسی، امکان سازگاری با آن را دارد و هم تعالیمی در آن یافت می‌شود که ناسازگار با دموکراسی، حقوق بشر، جامعه مدنی و به‌طور کلی اندیشه مدرن است. اما همه سخن این است که این بخش دوم جزو برداشت‌های عالمان دینی یا جزو احکام موقت و مشروط دین بوده است نه جزو احکام ثابت و تعالیم جاودانه دین. به باور من، ما می‌توانیم قرائتی از تشیع را ارائه کنیم که مردم‌سالاری را برتابد — و نه لیبرال دموکراسی را — می‌توان قائل به نبوت محمد(ص) بود، قائل به امامت اهل بیت(ع) بود و درعین حال از ضوابط دموکراتیک در یک جامعه دینی در دوران معاصر هم دفاع کرد و به آن پایبند بود. از امامت دو قرائت می‌توان داشت، چرا صرفاً یک قرائت — مثلاً قرائت سنتی و تاریخی — را تنها قرائت رایج دینی جلوه بدهیم؟ قرائت نواندیشانه هم وجود داشته؛ چرا آن را نادیده گرفته‌اید؟ برای ادامه بحث، درخواست من این است که مشخص کنیم در مورد اندیشه سنتی شیعی می‌خواهیم سخن بگوییم یا درباره قرائت شیعیان نواندیش؟ بفرمایید آیا حق داریم بگوییم که آن دیندارتر است و این بی‌دین‌تر؟ آن به تشیع واقعی‌تر نزدیکتر است و این دورتر؟ این ملاک چگونه به‌دست شما رسیده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم شیخ فضل‌الله نوری و نواب صفوی و یا مصباح یزدی و جنتی و خزعلی، دیندارتر و شیعه‌ترند و آخوند خراسانی و میرزای نائینی و طالقانی، از اسلام و تشیع بهره کمتری برده‌اند؟ همان اشکالی که به دیگران می‌گیرید که ایمان سنج گذاشته‌اند و ایمان مردم را اندازه می‌گیرند، آیا آن دین‌سنجی و مذهب‌سنجی اکنون به‌دست شما افتاده که می‌سنجید دین و مذهب آنها نسبت به اینها، بیشتر است؟

اما نکته چهارم؛ به روایاتی که بعضاً در تعارض تشیع و دموکراسی استناد می‌شود، کدام شیعه روشنفکر و نواندیش امروز به این روایات استناد کرده است تا مستمسک بحث واقع شود؟ در سند و دلالت این‌گونه روایات خدشه وارد است، به مطالبی می‌توان استناد کرد که اعتبار آن توسط مؤمنان به این مذهب در این زمانه اثبات شده است.

تشیع و دموکراسی □ ۴۰۳

شما می‌خواهید اینها را سند بگیرید برای تعارض اندیشه شیعی با اندیشه دموکراسی. متأسفانه در این مورد نیز ضوابط فنی و انصاف علمی مراعات نشده است.

دکتر قادری:

من صحبت‌های دکتر کدیور را به سه دسته تقسیم می‌کنم: یک دسته آن نکاتی است که اشاره ایشان ظاهراً به سخنان من در اردوی دفتر تحکیم است که من بحث شیعیان بغداد و قم را پیش کشیدم و بحث آقای مصباح و خوارج را مطرح کردم. من از دل آن بحث‌ها، آمادگی دارم تا حداقل به اندازه خودم بیرون بیایم؛ ولی آنها خیلی مرتبط به اینجا نیستند. من هم نگفتم آقای مصباح دیندارتر است. من گفتم با آن تلقی از امامت و وجوه خاصش و لحاظ یک قداست و این که روایات را بخواهید مرتب تعمیم دهید و در جامعه ساری و جاری کنید، خواه‌ناخواه دستان شما را می‌بندد و حوزه عملتان را شما نمی‌توانید گسترده کنید. بحث در مورد خوارج درست است. شاید از نظر ایشان اشکال متدولوژیک دارد ولی من بیشتر اشارت تاریخی می‌کردم، حتی گفتند برخی از مستشرقین چنین نظری دارند و وجه اهم قضیه آن است که خوارج به راحتی می‌توانستند حتی رهبران خودشان را معاف یا عزل کنند، چیزی که در شیعه وجود ندارد و اگر اشکال متدولوژیک هست که من قبول ندارم فضایی دیگر می‌طلبد. ولی اگر اشکال متدولوژیک هم داشته باشد به همان میزان که شما دارید استفاده می‌کنید و می‌گویید با این قرائت می‌شود و با آن قرائت نمی‌شود، خوب آن هم همین است، آن یکی اندیشه مدرن است و این یکی خواستگاه خودش را دارد. ولی این را به کنار بگذارید چون این برمی‌گردد به یک صحبت دیگری که باید با مقدمات خودش گفته شود.

نکته دوم این که وقتی من از لیبرال دموکراسی صحبت می‌کردم، نخواستم موضوع بحث را تغییر دهم، بدین معنا خواستم بگویم این نظام را از آن نوع دموکراسی یا بهتر بگویم از نظام‌های دموکراتیکی که کشورهای سوسیالیستی و مارکسیستی از آن دفاع می‌کردند، تمیز داده باشم. در دموکراسی نوع غربی یکسری حقوق پایه برای افراد شناخته می‌شود به عنوان حقوق لیبرالی. یعنی ما حق نداریم حتی اگر اکثریت هم رأی دادند، آن حقوق پایه را مخدوش کنیم، آن حقوق پایه به هیچ وجه، مخدوش نمی‌شود. محل بحث و گفت‌وگو هست ولی مخدوش نمی‌شود. بدین معنا در دموکراسی که امروز

وجود دارد حداقلی از لیبرالیسم نهفته است یعنی وجه تمایز بین نظام‌های دموکراتیک مارکسیستی و نظام‌های دموکراسی نوع غربی در این است که در آن نوعی حقوق پایه است. مثلاً حق آزادی بیان، حقی که ما امروز به‌عنوان حقوق بشر می‌شناسیم، به این معنا من گفتم لیبرال دموکراسی، نخواستیم لیبرالیسم را وجه اصلی قرار دهیم و آن را با شیعه جمع کنیم. خواستیم بگوییم که وقتی دموکراسی نوع غربی را آنجایی که می‌گویید همه آحاد برابری و از نظر قانون همه مردم وضعیت یکسان دارند، این کافی نیست، این شرط لازم است، چرا؟ چون ممکن است آن قانون تبدیل به دیکتاتوری شود. یعنی حتی بگویند نسبت پنجاه به‌علاوه یک، نسبت به چهل‌ونه، برای همین یک حقوق پایه را به‌رسمیت می‌شناسیم. پنجاه‌ویک نمی‌تواند حقوق چهل‌ونه را مخدوش کند، این حقوق پایه در حوزه‌های عمومی، سیاسی و شخصی وجود دارد.

ولی راجع به نکاتی که آقای دکتر کدیور گفتند، من هم چند سؤال دارم. قبل از این که سؤالات خود را طرح کنم، برای خانم‌ها و آقایان می‌گویم شما می‌توانید شیعه باشید و امام علی را به‌عنوان رهبر معنوی، امام معنوی در نظر بگیرید، عیبی ندارد، ولی نمی‌توانید در حوزه سیاسی - عمومی هم از ایشان تبعیت کنید، آن وقت بگویید من دموکرات هم هستم. اینک سؤالات من: ببینید آقای دکتر کدیور می‌گویند که امام یا پیامبر آمد و بیعت کرد، این خود بحث وسیعی را می‌طلبد که اساساً اندیشه سیاسی در اسلام چگونه است؟ این بحثی جدیست، من خودم در چندجا این بحث را کرده‌ام و اگر لازم شد در جمع دوستان می‌نشینم و این بحث را انجام می‌دهم. این نص صریح امام علی است که نمی‌گوید - هنگام بیعت - همه آحاد مسلمانان از حدود هندوستان تا شمال آفریقا بیایند و رأی بدهند. ایشان می‌گویند این مربوط به اصحاب جنگ بدر است یا صحابه و یا مربوط به اهل مدینه است. خود این یعنی یک پایه‌ای را داریم، خاص و عام می‌کنیم، وگرنه ایشان می‌گفتند بیاییم دفترهای نمایندگی تأسیس کنیم، ایشان چندین بار تأکید دارند که چنین شود. من حالا سؤالاتی دارم، واقعاً آن عقلانیتی که در نظام دموکراتیک ما می‌توانیم در نظر بگیریم، می‌تواند از امام گذر کند یا نمی‌تواند و متوقف بر امام است. آیا آن عقلانیت می‌تواند انتقادش را از امام گذر دهد یا متوقف می‌شود بر امام. آیا آن دموکراسی که می‌گوییم صرفاً در مورد شیعیان است یا سنی‌ها یا فراتر از آن، اهل دین و یا فراتر از آن، غیردینی‌ها را هم شامل می‌شود. دموکراسی حرفش بر این است که دین فرع است در حوزه اجتماعی و در حوزه سیاسی. شما

تشیع و دموکراسی □ ۴۰۵

می‌توانید اعتقاد دینی‌تان را داشته باشید ولی وقتی بیرون می‌آید، بیشتر به‌عنوان شهروند باهم برخورد می‌کنید و شهروندان براساس عقلانیت‌های خود دارند این کار را انجام می‌دهند و براساس تعاملات خودشان. نمی‌توانید براساس حجت‌های شرعی در آنجا عمل کنید، هر قدر هم خودتان را مقید به حجت‌های شرعی بکنید در وهله اول از عقلانیت دموکراسی فاصله گرفته‌اید. از حجت‌های شرعی می‌توانید به‌عنوان معین و کمک استفاده کنید ولی به‌عنوان اصل قضیه نمی‌توانید استفاده کنید. برای این که شما در وهله اول اعتبارتان در حوزه عمومی و در حوزه سیاسی بر شهروندبودن خودتان است. شما ممکن است یک سری استدلال‌ها داشته باشید. یک سری آرایبی را از شیعه بگیرید، از سنت بگیرید، از دیگر مذاهب بگیرید، از مسیحیت بگیرید ولی وقتی در حوزه مدنی می‌خواهید وارد شوید، در آنجا این استدلال‌های شما، در واقع معین است نه اصل استدلال. یعنی شما شاید پیامبر و امام را قدسی بدانید اما در حوزه خصوصی. در حوزه عمومی بین امام و یک یهودی و مسیحی و یک مسلمان سنی، شیعی و زیدی تفاوتی نیست. یعنی محل بحث و گفت‌وگو و انتقاد و جدل است. سؤال را این‌گونه خلاصه می‌کنم: آیا عقلانیت از امام گذر می‌کند؟ عقلانیتی که در جامعه دموکراتیک اعمال می‌شود یا باید بگوییم قبل از امام متوقف شود یا از امام گذر کند و یا همتای امام است. شق دیگری نیست. اگر این عقل نسبت به امام متوقف شود، درنهایت آن است که ما دموکراسی را روشی گرفته‌ایم ولی خط قرمزی گذاشته‌ایم که هر جا عقل امام در میان می‌آید، بقیه عقول تعطیل می‌شود و متوقف می‌شود. اگر عقل از امام عبور کند معنایش این است که از آن ویژگی‌هایی که فکر می‌کنیم امام در چنگ خود ذخیره و دانش الهی دارد و همه چیز را به بهترین نحو می‌فهمد، باید بگوییم حداقل در آن حوزه‌ها اعتبارش مسلم نیست. شاید این‌طور باشد، شاید هم نباشد ولی در اینجا چیزی که معتبر است، گفت‌وگوی من و شما است. تعامل من و شما است و انتخاب من و شما است. اگر هم بگوییم نه، عقلانیت با امام همسو است یک رابطه این‌همانی برقرار کرده‌ایم و عملاً یکی را در دیگری منحل کرده‌ایم، یعنی موضوعیت دیگر پیدا نمی‌کند، به همین معنا شما می‌توانید بگویید، یک جامعه دموکراتیک بر عقلانیت خودش استوار است، عقلانیتی که از بیرون وام نمی‌گیرد. آنچه است آن است که در حوزه مدنی هم قابل انتقادند.

مثالی بزنم — شاید هم این مثال، جعل تاریخی باشد — شما بفرمایید، اصلاح می‌کنم. عده‌ای که سابقه‌شان برمی‌گردد به عبدالله بن سبا و فرقه سبائیه و غلوگویان

شیعه. این که عبدالله بن سبا چه نقشی در تاریخ داشته و اصالت دارد یا ندارد را کاری ندارم ولی فرض بر این است که عده‌ای به حضرت علی — از جمله همین فرقه سبائیه — گفتند: تو خدایی، ایشان گفتند: توبه کنید، گفتند: توبه نمی‌کنیم، دستور دادند: حفره بکنید و آتش‌شان بزنید. آیا این می‌تواند نظام دموکراتیک را برتابد. فرض کنید من آنقدر شیفته شما می‌شوم که می‌گویم: تو خدایی، در نظام دموکراتیک حق دارم در خیابان راه بروم و اگر حقوق دیگران را سلب نمی‌کنم، بگویم فلانی خدای من است، به همین معنا حق دارم کاندیدا شوم، رأی دهم، رأی بگیرم، روزنامه داشته باشم، حرف بزنم و دانشگاه بروم ... این چیزی است که من از یک نظام دموکراتیک می‌فهمم. چرا که اینها حقوق پایه من است و ایشان هم بگویند، هر کجا اینها متوقف می‌شوند، بر حضور امام یا بر ادامه حضور امام به شکل غیرمستقیم، من می‌گویم حقوق پایه یا حقوق دموکراتیک تحت‌الشعاع آن قرار گرفته است. بی‌جهت نیست برخی علما امروز هم اعتقاد دارند که اصولاً از امام علی نباید به‌عنوان زعیم سیاسی یاد کرد. در واقع رهبر معنوی بوده و برای همین است که مجموعه‌های فقهی و روایی در بهترین حالت، معین عقلانیت دموکراتیک شما است و همه آنها را شما می‌توانید محل بحث و گفت‌وگو قرار دهید. من این سؤالات را می‌کنم تا آقای دکتر کدیور با آن قرائتی که از شیعه دارند پاسخ دهند که آیا با آن جور درمی‌آید؟ آیا یک یهودی، مارکسیست و معتقد به فلان مذهب در حوزه اجتماعی می‌تواند حضور یابد. دین هر قدر برای من مهم‌تر از هر چیزی باشد ولی در حوزه اجتماعی چنین نیست. اگر می‌گویید: می‌شود، خوب از نظر من حل است، اگر نمی‌شود آن موقع ما آمده‌ایم و دور زده‌ایم و یک نماد مدرن و دموکراتیک از ائمه ظاهر می‌کنیم. من می‌گویم همین الان، اگر امام دوازدهم حضور پیدا کنند، وضعیت حقوق اجتماعی ما در کجا متوقف می‌شود؟ ایشان ممکن است بگویند اگر کسانی بدان اعتقاد داشته باشند، ایشان زعیم می‌شود، بحث این نیست که ایشان زعیم می‌شود. بحث در این است که کسی که این اعتقاد را ندارد، در کجا متوقف می‌شود؟ من همچنان می‌توانم در جامعه به صورت یک شهروند حضور داشته باشم. ایشان (امام زمان) یا هر امام دیگری تبدیل می‌شوند به رهبری که اکثریتی دارند مثل اکثریت پارلمانی، ولی حقوق اقلیت مخدوش نمی‌شود، اگر شدنی است خوب بسم‌الله و اگر نشدنی است خوب بگوییم که این صرفاً روش است.

دکتر کدیور:

آقای دکتر شما در همین جلسه گفتید «یکی از دورترین اندیشه‌ها به دموکراسی، اندیشه شیعی است». اجازه بدهید من همچنان بر روی همان اشکال متدولوژیک، دست بگذارم و بگویم تمام گفته‌های اخیر شما به آن اشکال متدولوژیک دچارند. با طرح دوباره سؤال بفرمایید کدام یک از دو شق، مورد نظر شماست، شق اول: در زمان امام علی(ع) دموکراسی بوده است. شق دوم: ما شیعیان علی(ع) امروز می‌توانیم به شیوه دموکراتیک عمل کنیم. به نظرم اگر مرادتان گزاره اول باشد؛ اشکال روش‌شناختی به شما وارد است. چراکه دموکراسی، شیوه زندگی انسان مدرن است. کسانی که در گذشته چه دوران پیامبر(ص) و چه عصر امام علی(ع) و چه در قرون وسطی و چه قبل از آن به‌دنبال دموکراسی می‌گردند و اتهام غیردموکراتیک بودن به پیامبر یا ائمه می‌زنند، کارشان به‌لحاظ روش‌شناختی اشکال دارد. برای نمونه یک جامعه را معاصر زمان امام علی یا حتی هزارسال پس از آن نشان دهند که اندیشه دموکراسی در آن برقرار بوده تا آنگاه فقدان دموکراسی را در دوران پیشامدرن نقصی بر اولیای دین بدانیم.

دکتر قادری: در یونان.

دکتر کدیور:

قبلاً به دموکراسی یونان اشاره کردم و گفتم بحث ما بر دموکراسی مدرن استوار است. واضح است که مراد شما و امثال شما از دموکراسی، دموکراسی نمایندگی است — وگرنه دموکراسی یونانی که در آن زنان و بردگان و غیرآذنی‌ها حق رأی نداشته‌اند چه جای استناد یا دفاع دارد؟! — وانگهی متفکران یونان باستان از قبیل افلاطون و ارسطو در تخطئه دموکراسی آذنی قلم‌فرسایی کرده‌اند. ما داریم از شیوه مطلوب زندگی انسان مدرن صحبت می‌کنیم، سؤال دقیقاً این است که می‌خواهیم بدانیم آیا ضوابط دموکراسی امروز می‌تواند در یک جامعه دینی اسلامی و شیعی محقق شود؟ همه اشکالاتی که جنابعالی اشاره کردید مربوط به هزاره گذشته بود. در زندگی هزار و چهارصد سال پیش، من به هیچ‌وجه به‌دنبال دموکراسی نمی‌گردم که شما می‌خواهید اثبات کنید هست یا نیست. اصلاً معتقدم قبل از دوران مدرنیته، نمی‌توان دم از دموکراسی — روش اداره جامعه مدرن — زد. لذا درباره زندگی صدر اسلام معتقدم

درمقایسه با دیگر جوامعی که در آن دوران بوده‌اند، مدینه یا جامعه اسلامی، جامعه مرفقی‌تری بوده است، اما هرگز نمی‌گویم دموکراتیک بوده است و اگرچه زمامدار براساس بیعت، مشروعیت می‌یافته ولیکن به دلایلی بیعت با انتخابات امروزی متفاوت است. تفاوت‌های آن هم متعدد است. آنچه از آن دفاع می‌کنم، آن است که من مسلمان شیعی در عصر مدرنیته با این شرایط می‌توانم با حفظ معیارهای شیعی و اسلامی‌ام، با ضوابط دموکراتیک در حوزه عمومی زندگی کنم. ظاهراً سؤال دکتر قادری با من متفاوت است.

دکتر قادری: نه، سؤال من هم همین است.

دکتر کدیور:

اگر چنین است، جهت رعایت ضوابط روش‌شناختی یک بحث علمی، اجازه دهید تمام سؤالاتی که حضرت عالی درمورد زندگی گذشته مسلمانان مطرح کرده‌اید را از بحث خارج کنیم، تنها سؤالی که می‌توانم از شما بپذیرم، آن است که اگر امام زمان (عج) ظهور کند، آیا شیوه عمل او دموکراتیک خواهد بود یا خیر؟ این سؤال، به‌لحاظ روشی سؤال صحیحی است، اما این که امام علی چه می‌کرده است؟ امام علی (ع) را باید با کسانی که در همان شرایط می‌زیسته‌اند، مقایسه نمود و آن وقت بگوییم بهتر بوده است یا بدتر، به دموکراسی دور بوده یا نزدیک. دوباره تأکید می‌کنم، در آن زمان نمی‌توانیم به‌دنبال دموکراسی بگردیم، مثلاً چرا امام علی (ع) نفرمودند: همه امت جمع شوند و گفته‌اند فقط مهاجرین و انصار؛ این سؤالی تاریخی است. سؤال امروز ما این است که: آیا امروز می‌توانیم با حفظ اندیشه دینی روش زندگی مدرن را انتخاب کنیم یا خیر؟ بی‌شک شما هم با من هم‌عقیده‌اید که «به‌دنبال سازگاری یا ناسازگاری ایدئولوژی دموکراسی با اسلام و تشیع نیستیم، بلکه دموکراسی را به‌مثابه یک روش — روش زندگی سیاسی — می‌خواهیم با اندیشه اسلامی و شیعی مقایسه کنیم. آیا مسلمانان می‌توانند این روش را در پیش بگیرند یا خیر؟ پاسخ تشیع معاصر به روش دموکراتیک در زندگی سیاسی «مثبت» است. اجازه دهید تا من از واژه لیبرال دموکراسی به‌معنای دموکراسی غربی استفاده نکنم، فرمودند مرادشان از لیبرال دموکراسی معنای دقیق کلمه در حوزه علوم سیاسی نیست، بلکه منظورشان مقابل آن چیزی است که رژیم‌های

تشیع و دموکراسی □ ۴۰۹

مارکسیستی در اروپای شرقی به کار می‌بردند. معنای این سخن، عدول از اصطلاح رایج علوم سیاسی به عرف عمومی است که زینده یک بحث علمی آکادمیک نیست، اما در اصطلاح نزاعی نیست. هرچند من لیبرال دموکراسی را دموکراسی غربی نمی‌نامم. من دموکراسی را می‌پذیرم به‌خاطر این‌که دستاورد عقلانی بشری است، نه این‌که ایده‌آل است و همه چیز در آن یافت می‌شود. برای این‌که در مقایسه با دیگر نظام‌های سیاسی، فایده‌های بیشتری دارد و این‌که از کجا آمده، مطرح نیست، نه شما آن را می‌پذیرید، چون از غرب آمده است و نه من آن را رد می‌کنم، چون از غرب آمده است. مشاهده کردیم این روش «عقلانی» است لذا می‌پذیریم. هر دو هم در این مسأله مشترکیم. ضوابط دموکراسی را هر که قبول دارد و هر اسمی می‌خواهد بر روی آن بگذارد، به دموکراسی قائل است. و هر که ضوابط آن را قبول ندارد، دموکرات نیست، به هر اسمی که باشد مهم نیست. نخستین ضابطه دموکراسی، حقوق پایه برای همه انسان‌ها است، فارغ از دینشان، جنسشان، مذهبشان، ملیتشان و... یعنی اگر گفتیم حقوق یک مسلمان، حقوق یک شیعه از حقوق یک غیرمسلمان، از حقوق یک سنی در حوزه عمومی بیشتر است، نمی‌توانیم در آن صورت، دم از دموکراسی بزنیم. در آخرین مطلب منتشر شده‌ام «روشنفکری دینی و حقوق بشر»^۱ به صراحت گفته‌ام، اندیشه سنتی که بر تبعیض بین مسلمان و غیرمسلمان، شیعه و سنی تأکید می‌کند، نمی‌تواند حقوق بشر را باور داشته باشد. به‌خاطر اینکه سنگ اول حقوق بشر و به تبع آن، سنگ اول دموکراسی «برابری همه انسان‌ها در حوزه عمومی» است. در دنیا، مسلمان با غیرمسلمان به‌لحاظ حقوقی و در حوزه عمومی هیچ تفاوتی نمی‌کند. اتفاقاً در زمان امام علی(ع) مردم اعم از مسلمان و غیرمسلمان، موافق و مخالف ایشان با یک چشم نگریسته می‌شدند. هرکسی می‌خواست از بیت‌المال حقوقش را بگیرد، نمی‌پرسیدند: موافقی یا مخالفی؟ یک یهودی از علی بن ابیطالب(ع) شکایت کرده و به دادگاه رفت، همچون دو شهروند عادی صحبت از اسلام این و یهودی بودن آن یا امام بودن این و رعیت بودن آن نشد. از این موارد در دوران زمامداری امام علی فراوان است و حتی در بین مسیحیان و اهل سنت مشهورتر از آن است که قابل انکار باشد. با این همه من از این مسلمات تاریخی می‌گذرم و شما را به مراجعه دوباره به متن تاریخ و شرایط زمانی، مکانی آن دوران دعوت می‌کنم. ثانیاً

۱. کتاب حق الناس: اسلام و حقوق بشر، صفحه ۱۴۸-۸۵.

می‌پرسند آیا همه مردم در این عقلانیت در حوزه شرع مساویند؟ پاسخ من؛ بدون هیچ استثنایی، «بلی» است. اعتقاد به هر نوع حق ویژه در حوزه عمومی، منافی حقوق بشر و دموکراسی است. حق ویژه برای فقها، حق ویژه برای دینداران، حق ویژه برای موحدان، مسلمانان و شیعیان به هیچ‌کدام قائل نیستم. برابری حقوقی در پیشگاه قانون، تساوی در حوزه عمومی، و معتقدم که یک چنین قرائتی از اندیشه شیعی نه‌تنها ممتنع نیست، بلکه ضروری است. نمی‌توان و نباید ضوابط اخروی را به دنیا کشانید. این نفی حقوق ویژه دنیوی کاملاً علوی است. در این دوران و امروز، من مسلمان و شیعه اگر انتظار داشته‌ام در حوزه عمومی به یک گزاره دینی عمل شود ابتدا باید لباس قانون به تن کند. به مجلس قانونگذاری آن جامعه برود، رأی‌گیری شود، اگر این روند دموکراتیک را طی کرد به قانون تبدیل می‌شود، چنین قانونی قابل تغییر است و تغییر آن، تغییر نص دینی نیست. انتقاد به آن، انتقاد به خدا و پیغمبر و دین نیست. اعتبار و عمر قانون تا زمانی است که مردم از آن پشتیبانی کنند. اما امامت که رکن تشیع و عمود خیمه آن است، دو ساحت دارد. ساحت اول: ساحت ربوبی و قدسی است. امام علی(ع) از جانب خداوند منصوب می‌شود. به اعتبار ارتباط با غیب، به آن میزان که خداوند اراده کند از علم لدنی بهره‌مند می‌شود و صلاحیت تفسیر معصوم و بی‌خطا از وحی و متن دینی را پیدا می‌کند. ساحت دوم: ساحتی بشری و انسانی است، ساحت «أنا بشر مثلکم» است. قضاوت، سیاست و تدبیر حوزه عمومی ائمه(ع) در این ساحت قرار می‌گیرد و برخلاف ساحت اول، امام(ع) در این حوزه همانند پیامبر(ص) موظف به مشورت است و با علم عادی و به ظاهر (نه به باطن) قضاوت می‌کند، سیاست می‌ورزد، این ساحت، حوزه علم غیب نیست، از این زاویه و در این حوزه، هیچ تفاوتی بین پیامبر و دیگر آحاد مردم، بین ائمه و دیگر آحاد مردم در حوزه عمومی نیست، عصمت یعنی اینکه پیام الهی را درست درک می‌کند و درست به مردم ابلاغ می‌کند، پیامبر(ص) و ائمه(ع) در ساحت اول نه خطا می‌کنند و نه معصیت، و از این لحاظ معصوم‌اند. در ساحت دوم یعنی حوزه عمومی و تدبیر بشری در قضاوت و سیاست — نیز اگرچه افضل مردم‌اند و خالی از مطلق معصیت و گناه — اما با عقل بشری و با استناد به ظواهر و اطلاعات عادی و مشورت با مردم ادراک می‌کنند. اگر به روایت غلو استناد می‌کنید، ما آنها را از اعتبار ساقط می‌دانیم — ولایعلمها الا هو — علم غیب مطلق فقط مختص خداوند است، پیامبر(ص) و ائمه(ع) فقط به‌میزانی که خداوند در اختیارشان نهاده از غیب خبر دارند. افسانه عبدالله

بن سبا را فرضاً شما قبول داشته باشید، متخصصان فن و علما، آن را افسانه‌ای ساختگی و مجعول بیش نمی‌دانند و من از استناد شما به این‌گونه امور بی‌پایه تاریخی در عجبم. بحث علمی اقتضا دارد که به اعتقادات رایج و مشهور شیعه پرداخته شود و مورد بحث یا نقد قرار گیرد نه مجعولات. پیشنهاد می‌کنم به این بپردازید که در اندیشه من، به‌عنوان یک شیعه امام علی در این دوران چه رأیی مشاهده می‌کنید که منافات با اندیشه دموکراتیک دارد. روی آن دست بگذارید، دوران ماضی را باید در زمینه و ظرف همان دوران مطالعه و بررسی کرد و با ضوابط و معیارهای خاص خود سنجید. معتقدم که ائمه(ع) در ساحت اول که ساحت جاودانه دین است، در همه زمان‌ها و مکان‌ها، ارجح و افضل‌اند و عملکرد آنها نیز در ساحت دوم با توجه به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی نسبت به معاصرانشان «مترقی‌ترین» عملکرد بوده است.

اما در مورد امام زمان(ع) که می‌تواند شاه‌بیت غزل شما باشد به این‌معنا که ایشان اگر تشریف بیاورند، آن‌وقت قضیه اداره جامعه چگونه خواهد بود؟ این ربطی به گذشته ندارد و مربوط به آینده است. قضیه «نجات‌بخشی» در اندیشه امامت شیعی نکته‌ای کاملاً مترقی و قابل دفاع است. نجات‌بخشی یعنی اعتقاد به گسترش عدالت، پالایش دین از زنگارها و رسوبات عرفی و تکیه بر عاقبت نیکوی صالحان. در بحث مهدویت دوگونه مستند داریم: دسته اول، مستندات محکم و معتبر که شامل آیات و برخی روایات است که به خطوط کلی آخرالزمان می‌پردازد و دسته دوم برخی روایات که غالباً به مشکلات سندی و تعارض در دلالت مبتلا هستند و مخلوط به برداشت‌های علما و ذهنیت گذشتگان هستند. آنچه از ارکان تشیع است باور و اعتقاد به مستندات دسته اول است که من با افتخار و قاطعیت از آن دفاع می‌کنم. اما جزئیات ارائه شده در دسته دوم که اتفاقاً مستندات شما همگی در این حوزه قرار می‌گیرد، از قطعیات و مسلمات تشیع نیست. در مسلمات و قطعیات، مسأله مهم مهدویت یعنی عدالت‌گستری، پالایش دین و عاقبت صالحان اگر انتقادی وارد می‌دانید مطرح فرمایید تا بحث کنیم. به هر حال به‌جای پرداختن به نسبه گذشته و آینده به نقد حال بپردازید. آیا در این دوران تشیع با دموکراسی در تعارض است؟ از سؤال اصلی دور نیفتیم و به بیراهه نرویم. و اما آزادی بیان و آزادی مذهب؛ در مقاله منتشرشده‌ای^۱ با ادله درون‌دینی و برون‌دینی اثبات کردم، آزادی بیان و آزادی عقیده و مذهب، با اسلام و تشیع قابل جمع است. مسلمانم،

۱. کتاب حق‌الناس: اسلام و حقوق بشر، مقاله آزادی و عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر، صفحه ۲۱۶-۱۸۱.

شیعه‌ام اما معتقدم، تغییر دین و عوض کردن عقیده و اینکه مذهب دیگری داشته باشیم، در دنیا به مجازات از جمله اعدام منجر نمی‌شود. در آخرت، زمام قضاوت و حکم به دست خدای عادل و حکیم است. اما در دنیا این حق توسل می‌خواهی دیندار یا بی‌دین باش، موحد یا مشرک باش، من در گور تو نمی‌خواهم، تو هم در قبر من نمی‌خواهی. در حوزه عمومی همه مساوی‌اند. ملاحظه می‌فرمایید به سؤالات شما در این دوران یک‌به‌یک پاسخ دادم و در ضمن اعتقاد کامل به نبوت و امامت و پایبندی به ارکان اسلام و تشیع، روش دموکراتیک در حوزه عمومی را در این زمان به کار گرفتم و نشان دادم می‌توان در عین مسلمان و شیعه‌بودن، حوزه عمومی را به شیوه دموکراتیک اداره کرد و بین تشیع — با برداشت من — و دموکراسی تعارضی نیست. یعنی جامعه را براساس عقل جمعی اداره می‌کنیم، اگر در این جامعه مسلمانان در اکثریت بودند و رأی دادند، با رعایت کامل حقوق اقلیت، جامعه اداره می‌شود. البته مرادم از اقلیت، اقلیت دینی نیست.

حقوق پایه در این جامعه می‌باید رعایت شود و امکان اینکه اقلیت تبدیل به اکثریت شود موجود باشد و قانون این جامعه هم قابل انتقاد باشد و قانون آن هم توسط شهروندان همان جامعه تدوین شود. آری، دیندار بودنشان در قانون جامعه‌شان تأثیر می‌گذارد، همچنان که سوسیالیست‌بودن آن جامعه، لیبرال‌بودن آن جامعه، سکولاربودن و مسلمان‌بودن آن جامعه می‌تواند در قوانینش جاری شود، اگر پذیرفتیم دموکراسی یک روش و متدولوژی است نه یک ایدئولوژی، در این صورت در دموکراسی خلأ است که با ایدئولوژی‌های مختلف قابل پر شدن است، می‌تواند سوسیالیست باشد، لیبرال باشد، می‌تواند مسیحی باشد یا مسلمان و یا اصولاً سکولار باشد.

دکتر قادری:

دکتر کدیور به من اشکالات متدولوژی وارد کردند، من دارم نسبت‌سنجی می‌کنم بین اندیشه شیعی و دموکراسی با محور امامت، این اشکال متدولوژی نیست. آقای دکتر کدیور تصور کرده‌اند که من شاید اعتراض به این بود که چرا در صدر اسلام دموکراسی نبوده این پاسخ به صحبت‌های جنبی حضرت‌عالی بوده، اصولاً کسانی که الان دموکراسی را نمایندگی می‌کنند تاحدی پیشینه‌شان را به همان دوران باز می‌گردانند، این هم که ارسطو و افلاطون اساساً نقد دموکراسی می‌کنند، چون در جامعه آتن نظام دموکراسی

برقرار بوده، شبیه آن چیزی که اما امروز داریم. در مورد صدر اسلام هم ایشان وارد بحث شدند من وارد این بحث نشدم، ایشان اشاره کردند، پیامبر وقتی وارد مدینه شدند من هم گفتم بیعت معنایش این بود. ایشان سپس به یک نکته بسیار مهم اشاره کردند که از کل این بحث به نظرم مهمتر بوده که نظر شما را به آن جلب می‌کنم؛ گفتند: حضرت علی(ع) نسبت به همعصران خودش جلوتر بوده، تصویری که ما و حداقل من از شیعه دارم، فرض بر این است که علی(ع) نه از زمان خودش که از زمان‌های بعد هم باید جلوتر بوده باشد، یعنی ما باید بپذیریم که ائمه یکسری ویژگی‌هایی دارند، که مؤثر و جاری در زندگی ماست که ما نباید با آنها تشریفاتی برخورد کنیم، نکته دیگری را هم که من می‌پذیرم بحث ایشان روی حقوق پایه است که بسیار نظر متری و خوبی است. من تردید و مخالفتی ندارم، ولی بحثم این نیست که این حقوق پایه‌ای که جنابعالی بر آن تأکید می‌کنید در نهایت آن چیزی که در امامت می‌بینیم و از دل آن بیرون می‌آید دو وجه می‌تواند داشته باشد یا آدم‌هایی هستند که روابط عرفانی مشخصی می‌توان با آنها برقرار کرد یا در توزیع اجتماعی سهم می‌شوند و در بهترین حالت لیدرهایی هستند که یک گروه را در جامعه نمایندگی می‌کنند. ما که حرفی نداریم، اگر امامت همین است خوب باشد یعنی «شما اگر شیعه هستید توجه داشته باشید که امام حرفش در حوزه اجتماعی حجت نیست.» چرا حجت نیست مگر ایشان اینچنین ویژگی‌هایی ندارند مگر علمش، علم الهی نیست چرا حجت نیست؟ ممکن است اشتباه کند؟ ممکن است سخنش نقد شود و یا دچار مشکل شود؟ ایشان دو جواب دارند: بلی، خیر، اگر بگویند: خیر، دوباره همان بحث می‌شود، درست است به خاطر اینکه شیعه هم بتواند در دموکراسی حضور داشته باشد امام را کردیم رهبر حزب، ولی من و تو که شیعه هستیم باید این ویژگی‌ها را رعایت کنیم، حرف جدی‌تر آن است که همان‌طور که نقد حوزه اجتماعی را برای دیگران می‌کنید، آیا شیعه هم می‌تواند نقد کند. خوب اگر ایشان حاضرند چنین تعلیمی بدهند، خوب بحث هزار و چهارصدساله حل است، ممکن است بگویند این قرائت مدرن است. من با این بحثی ندارم من نمی‌گویم شیعه را باید حیس کرد. شیعه اگر ویژگی امامتش را برجسته کنیم هرچه ویژگی‌های امام را در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی برجسته کنیم کمتر می‌توانیم دموکراسی داشته باشیم، هرچه آن را تقلیل دهیم و به حوزه عقلانیت گروه‌ها و تعاملات جمعی برگردانید به همان نسبت می‌توانید دموکرات باشید، ایشان می‌گویند من حاضرم این کار را انجام دهم، خیلی خوب

حرفی نیست من با این موضع موافقم، ولی گفتم از نظر من امامت، این نیست که شما می‌گویید. من خواهش می‌کنم از آقای دکتر کدیور پاسخ بدهند که آیا این را می‌پذیرند، که امام ممکن است اشتباه کند؟ یا اشتباه نمی‌کند ولی برحسب شرایط ممکن است نتواند نظرش را اعمال کند؛ ما تقلیلش می‌دهیم به رهبر یک حزب یا یک گروهی که خودمان می‌دانیم ویژگی‌های خاص داریم و یک حلقه درونی هستیم. حال اگر خواست یک نفر دموکرات باشد باید با همان گروه وفادار به امامت رقابت کند و رهبری را به نفع خویش انتخاب کند! [آیا این ممکن است؟ نه ببینید امام از طرف خداوند منصوب شده این ویژگی‌ها را دارد، خیلی خوب در بهترین حالت شیعه تبدیل شده به گروهی که امام را به حوزه خصوصی می‌برد یا رهبر خوبی که با دیگر احزاب سیاسی رقابت می‌کند، خود این آیا جامعه را دموکراتیک می‌کند، بله دموکراتیک می‌کند. آیا سازگاری دموکراسی با اندیشه شیعی در این است؟ من حداقل تصورم از امامت پررنگ‌تر بود. علما و بزرگانی که قبل‌ها بوده‌اند، بد آموزش داده‌اند. آیا همین است که ایشان می‌گویند؟ خوب امیدوارم به آن سؤال من هم ایشان توجه کنند اما اینکه نقدپذیر و انتقادپذیر است؟ عقلانیتش، عقلانیت مافوق نیست؟ عقلانیت ما متوقف است بر آن؟ نکته دیگری را که باید اشاره کنم این است که این صحبت‌ها مثل صحبت کسانی است که از مسیحیت اسطوره‌زدایی می‌کنند. این اسطوره‌زدایی مقابل آنهایی انجام می‌گیرد که می‌گویند مسیح ساحت الهی دارد یا از باکره‌زاده نشده یا باید این اسطوره‌زدایی صورت بگیرد یا باید اتفاقی دیگر بیفتد، حرف آقای دکتر کدیور این را به ما می‌گوید: ما می‌توانیم به‌عنوان یک گروه شیعی در یک وضعیت اجتماعی تبدیل شویم به یک حزب رقیب و بازی‌های قدرت را بپذیریم. به‌بیان دیگر شیعه را کوچک می‌کنیم، تراش می‌دهیم و آن را پردازش می‌دهیم تا در دموکراسی جا شود، عیبی ندارد من با آن موافقم، بسیار خوب اگر امام آن است که شما می‌گویید، من هم می‌پذیرم. البته من اضافه می‌کنم آیا حاضرید این را آموزش بدهید که امام نقدپذیر است؟

دکتر کدیور:

من بر این سؤال اصلی بحث دوباره تأکید می‌کنم، آیا شیعه حاضر می‌تواند دموکراسی را بپذیرد یا خیر؟ اما در مورد اینکه این قرائت از امامت، امامت را تشریفاتی می‌کند یا خیر؟ خیر همچنان امامت مؤثر است و نفوذ اجتماعی فراوان دارد اما نه از آن زاویه‌ای که از

آغاز سرشت امام را تافته جدا بافته‌ای معرفی می‌کند و او را از نور و خمیره متفاوتی با دیگران می‌داند و می‌پندارد، ائمه در خارج از تعلیم وحی و بیان تفصیل احکام شریعت یعنی حتی در حوزه عمومی (سیاسی و قضایی) و حتی در زندگی شخصیشان براساس علم غیب عمل می‌کنند، در این صورت بحثی نیست، این تلقی از امامت به دموکراسی اجازه عرض اندام نمی‌دهد. اکنون سؤال این است که آیا از ادبیات دینی می‌توان قرائتی دیگر داشت یا نه؟ یکی از متفکران ایرانی در آن زمان که یکی از دوستان درباره ناسازگاری اسلام و دموکراسی، یکسال پیش مطلبی نوشته بود، متذکر شده بود که مسیحیان که عیسی را پسر خدا می‌دانند، امروز به سادگی خود را با اندیشه دموکراسی سازگار کرده‌اند. چگونه مسلمانان نتوانند قرائت دموکراتیک از دین خویش را ارائه کنند؟ چرا دموکراسی را حداکثری می‌گیریم و دین را هم تنها دین تاریخی با قرائت سنتی؟ آن وقت حکم می‌کنید بر ناسازگاری اسلام و تشیع با دموکراسی؟ اسلام منحصر در قرائت تاریخی و تلقی سنتی نیست. عالمان مسلمان، امروز نیز می‌توانند با رعایت ضوابط علمی، اسلام و تشیع را معرفی کنند. امکان بازخوانی متون اعم از مقدس و بشری با ادبیات معرفت‌شناسی معاصر کاملاً ممکن است. به‌عنوان نمونه در حوزه افلاطون‌شناسی معاصر، قرائت گادامر، هایدگر و پوپر از افلاطون با قرائت ارسطو یا لائرتیوس تفاوت دارد. آیا می‌توان گفت افلاطون همان است که لائرتیوس معرفی کرده و گادامر، افلاطون را نشناخته است؟ به همین سیاق نمی‌توان گفت فهم علامه مجلسی از دیانت و شریعت به‌واقع نزدیکتر از فهم علامه طباطبایی است. همان‌گونه که گذشتگان برداشت و تلقی خود را متناسب با معارف و اطلاعات خود از امامت شیعی ابراز داشته‌اند و آرای آنها میراث اندیشه تاریخی مذهب ماست، ما نیز حق داریم «امامت شیعی» را آنچنان که خود می‌فهمیم و هست، بر ادله قطعی و یقینی مذهبی ارائه کنیم. این به دور از ضوابط علمی است که گفته شود تلقی آنها بهتر و به تعالیم خدا و رسول نزدیکتر است، حق دارید بفرمایید تلقی گذشتگان از امامت به اندیشه سنتی شیعه و اندیشه تاریخی شیعه نزدیکتر است. اما جداً باعث تعجب است که کسی بگوید رأی گذشتگان به اندیشه اصیل دینی نزدیکتر است، اجازه بدهید متذکر شوم هیچ‌کدام از ما دین‌سنج و تقواسنج نداریم. حداکثر همین را می‌توانیم بگوییم فلان نظریه با تفکر سنتی نزدیکتر یا دورتر است. نخستین‌بار، هفت‌سال پیش در کتاب حکومت ولایی در بخش ولایت کلامی، توضیحاتی

را درباره امامت مطرح کردم. امامت پاسخ به این سؤال کلیدی است: آیا فارغ از کتاب خدا و سنت پیامبر(ص)، منبع اصیل معتبر دینی دیگری داریم یا نداریم؟ پاسخ اهل سنت این است: ما فقط دو منبع اصیل دینی داریم؛ کتاب خدا و سنت پیامبر(ص). پاسخ شیعه این است که: ما سه منبع اصیل دینی در طول هم داریم. اول: کتاب خدا، سپس: سنت پیامبر(ص) و سوم: سنت ائمه هدی(ع). پس امامت یعنی اعتقاد به سومین منبع خطاناپذیری دینی، یعنی باور به کارشناسی معصومانه وحی. گزاره دینی، از خدا، رسول خدا(ص) و در مرتبه آخر از امام(ع) صادر می‌شود. این گزاره‌ها از عالم غیب صادر می‌شوند، الهی هستند نه بشری، با مشورت انسان‌ها و رأی اکثریت یا اقلیت آنها تغییرناپذیر هستند. هرکه می‌خواهد ایمان می‌آورد و هرکه نخواست، کافر می‌شود و نمی‌پذیرد. اما همین ائمه(ع) و پیامبر(ص) وقتی وارد حوزه عمومی می‌شوند، «أنا بشر مثلکم» هستند. پیامبر و امام فقط یک تفاوت دارند. به پیامبر وحی می‌شود و امام — به اعتقاد شیعه — با علم لدنی و موهبتی و الهام به اذن الهی به معارف اصیل دینی دست یافته است. پیامبر در هرکجا که به ایشان وحی شده، طبق همان عمل کرده و هرکجا که وحی نشده به عقل خویش عمل نموده است. پیامبر فرموده در دنیايتان من مأمور به مشورت هستم، امر مشورت در احکام منصوص قطعی، جاری نیست. مشورت وظیفه یقینی پیامبر و ائمه در حوزه غیرمنصوص یعنی حوزه سیاست است. لذا می‌گوییم ائمه در حوزه عمومی به لحاظ حقوقی مانند بقیه مردم‌اند. می‌پرسند، نقدپذیراند؟ با قاطعیت پاسخ می‌دهم: بله می‌توان عملکرد امام علی(ع) را نقد کرد و نقد کردند و امام(ع) نه تنها با انتقاد از خود مخالفت نکرد بلکه با صراحت از نصیحت و انتقاد به خود استقبال کرد، آیا سراغ دارید که علی به منتقدان و مخالفانش گفته باشد: تو چه حق داری به من که دارای علم لدنی و خلیفة الله فی الارض هستم، انتقاد کنی؟ آری در حوزه عمومی، امام نقدپذیر است و علی(ع) هیچ‌کس را هم به خاطر نقد از امام مسلمین، تبعید و زندان و اعدام نکرد. می‌گویند از نظر ایشان این امامت نیست. می‌گوییم چرا؟ مناسب‌تر بود به‌عنوان استاد علوم سیاسی بفرمایید آیا موارد یاد شده به‌عنوان دموکراسی قابل‌قبول است یا نه. بی‌شک اینکه امامت چیست و آیا تلقی من از امامت پذیرفته است، عرف اهل دین قضاوت خواهد کرد. شما حداکثر می‌توانید بفرمایید، بین امامت از دیدگاه سنتی و دموکراسی، سازگاری نیست. اما به لحاظ علمی مجاز نیستید بفرمایید امامت فقط همان

است که شما می‌پندارید و دیگران — ولو عالم دین — حق ندارند امامت را تبیین نمایند. امامت یعنی اعتقاد داشتن به منبع معصوم پس از پیامبر(ص)، میراث غنی ائمه(ع) که در اعتقادات، چه در اخلاق و چه در فقه حاوی ضوابط اصلی و خطوط کلی تشیع در دست ماست. بی‌شک بخشی از این میراث نیز متناسب با شرایط زمانی و مکانی صدر اسلام صادر شده است. استخراج پیام جاودانه امام علی(ع) و اهل‌بیت(ع) وظیفه اصلی عالمان روشنفکر و مجتهدان بصیر است.

پرسیدید اگر امام علی امروز می‌بودند به‌گونه‌ای دیگر عمل می‌کردند؟ قطعاً بله، هرکسی از جمله ائمه(ع) در شرایط زمانی و مکانی که قرار می‌گیرند متناسب با آن شرایط موضع می‌گیرند، ائمه به شیوه انسانی زیسته‌اند، نه به شیوه ملائک و منتزع از جوامع بشری. به اعتقاد ما ایشان درعین این زیست بشری، افضل مردمان بوده‌اند و امروز نیز اگر در میان ما حاضر شوند باز افضل خواهند بود، اما با ضوابط امروز. اما جفاست اگر بخواهیم شرایط متغیر دیروز را متن ثابت دین و مذهب معرفی کنیم و براساس آن ارزش‌های دینی را ناسازگار با عقلانیت امروز جلوه دهیم. علی یک پیام جاودانه دارد، یک ظرف زمانی تحقق دارد. پیامبر(ص) و ائمه(ع) در آن دوران بر مرکب خاص آن روز سوار می‌شدند، آیا اگر امروز می‌آمدند مجاز به استفاده از تکنولوژی امروز نبودند؟! ما بر روی پیام ثابت دست می‌گذاریم این پیام ثابت متن دین است و گزاره‌های موقت و متغیر به‌لحاظ اعتقادی، امروز متن دین محسوب نمی‌شوند. این مطلب بسیار بدیهی و ساده است، پیام ثابت است که می‌ماند، این باعث نمی‌شود ائمه تشریفاتی شوند. این باعث نمی‌شود پیامبر(ص) از پیامبر بودنش خارج شود. یا امام(ع) از امامتش کاسته شود، با تغییر ظرف تحقق، از دین بودن دین هم چیزی کاسته نمی‌شود. اگر این پیام ثابت را حفظ کنیم، ساحت قدسی پیامبر و ائمه هسته سخت دین و مذهب است. اما در حوزه عمومی معتقدیم سیاست‌ورزی، متوقف بر مجموعه عوامل متعددی است، یکی اندیشه خود پیامبر و امام، دیگری اطلاعاتی است که به آنها می‌رسد. این اطلاعات رسیده امکان دارد مطابق با واقع نباشد، سیاست‌ورزی فعل مشخصی نیست که بتوان به آن صفت عصمت نسبت داد بلکه حاصل عقل جمعی و کار گروهی است. سیاست براساس ظواهر است نه براساس باطن و علم غیب. هکذا قضاوت پیامبر و ائمه نیز قضاوت براساس اسناد و مدارک ظاهری بشری است نه قضاوت باطنی و مبتنی بر علم

غیب. پیامبر بر ظاهر حکم می‌کرده است «انما اقضی بینکم بالبینات والایمان» من بین شما به شاهد و سوگند قضاوت می‌کنم. ممکن است شاهدی دروغ بگوید یا فردی به دروغ قسم بخورد و پیامبر به ظاهر و براساس مدارک ارائه‌شده حق را به او بدهد، اما تصریح می‌کند، اگر شاهد، دروغ گفت و قسم دروغ یاد شد و من براساس آن حکم کردم تصرف فرد در آن مال حرام است، معنای این سخن این است که علی‌رغم اینکه پیامبر(ص) و ائمه(ع) هرگز معصیت مرتکب نمی‌شوند، اما خارج از حوزه وحی و تبیین آن، به شیوه بشری و انسانی رفتار می‌کنند، به بیان دیگر قضاوت و سیاست ائمه(ع) انسانی بوده است. این ساحت دوم حوزه مشورت، نقدپذیر و به لحاظ اینکه فعل جمعی است خطاپذیر می‌باشد. اما این باعث نمی‌شود از قداست و علو شأن ساحت اول ائمه ذره‌ای بکاهد، اگرچه معتقدم در ساحت دوم مواضع ائمه نیز ارجح، افضل و متناسب با شرایط زمانی - مکانی قابل دفاع است. عصمت پیامبر(ص) در حوزه «أخذ وحی»، «تلقى وحی» و «ابلاغ وحی» است، عصمت ائمه(ع) نیز در حوزه اخذ، تلقی و ابلاغ تعالیم دینی از پیامبر یا خداوند است. ادله همین حوزه از عصمت را اثبات می‌کند، با این همه در ساحت دوم که ساحتی بشری است افضل‌اند یعنی نسبت به دیگران در مقایسه بهترند و اینکه فقط در مورد انسان‌های آن زمان برتر باشند نه همیشه، این گزاره به دو گزاره قابل تحویل است. گزاره اول: ائمه در ظرف زمانی خود افضل بوده‌اند، گزاره دوم: ائمه در دیگر ظروف زمانی در صورت ظهور و تحقق قابلیت افضلیت را دارا هستند، به این معنا که تعالیم ثابت آنها همواره ارجح است و تعالیم و سیره متغیر ایشان که در ظرف خاص زمانی مکانی تحقق یافته، می‌باید امکان تحقق در شرایط جدید را بیابد، آنگاه مورد مقایسه و ارزیابی واقع شود. لذا اگر امام علی(ع) در عصر ما امکان حضور می‌داشت، اولاً نسبت به ساحت دوم متناسب با مقتضیات این عصر عمل می‌کرد و نه همچون گذشته و ثانیاً به اعتقاد یک شیعه در این زمان هم افضل محسوب می‌شد، واضح است که این گزاره اخیر، تنها در ظرف ایمان مذهبی قابل قبول است، حال آنکه گزاره اول به لحاظ تاریخی نیز قابل اثبات است.

نکته بسیار خوبی هم اشاره کردند، اگر از خود ائمه هم بپرسند، دعاوی فوق‌العاده‌ای نداشتند، پس چرا می‌فرمایید قرائت سنتی به دین نزدیکتر است؟ به نهج‌البلاغه مراجعه کنید به همین سیمایی را که من ترسیم کردم نزدیک خواهید یافت. متأسفانه اندیشه

تشیع و دموکراسی □ ۴۱۹

غالی‌گری یعنی غلو و نگاه فوق بشری به ائمه در شیعه مسلط شده، آقای مدرسی طباطبایی در کتاب «مکتب در فرایند تکامل» به رشد اندیشه غالی‌گری در تفکر شیعه پرداخته است. با مراجعه به این کتاب و امثال آن مشخص می‌شود ما در اندیشه و اعتقادات رایج شیعه به پالایش و اجتهاد نیازمندیم. اما اینکه ادبیات غالیان را عین تشیع بپنداریم، به لحاظ علمی صحیح نیست. امروز روشنفکر و مجتهد ما این حق را دارد که بیاید و سره را از ناسره جدا کند و بگوید تلقی من از تشیع این است.^۱

- سازمان دانش‌آموختگان ادوار تحکیم، ۱۳۸۲/۸/۱۰؛ روزنامه یاس نو، آبان ۱۳۸۲، تهران.

۱. نویسنده تأملات خود را در باب تشیع در مقالات ذیل ادامه داده است:

- قرائت فراموش شده، بازخوانی نظریه علمای ابرار تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت (مجله مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵).

- طبقه‌بندی اعتقادات دینی (مجله مدرسه، شماره ۵، بهمن ۱۳۸۵)

مجله مدرسه در سال ۸۶ توقیف شد.

فهرست‌ها و نمایه‌ها:^۱

فهرست منابع

نمایه آیات

نمایه روایات

نمایه اشعار

نمایه قواعد و قوانین

نمایه اعلام

نمایه کتب

نمایه امکنه

فهرست مطالب

۱. نمایه‌های کتاب توسط کیان پورکرمانی کارشناس حقوق استخراج و تنظیم شده است. از وی صمیمانه سپاسگزارم.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی؛ *غررالحکم و دررالکلم*، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی؛ *کشف الغمّة فی معرفة الاثمة*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، ۲ جلد، قم، ۱۳۸۱ ق.
- جان اسپوزیتو و جیمز پیسکاتوری، مقاله اسلام و دمکراسی، در کتاب *ایران، اسلام، تجدد*، مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۷، طرح نو.
- افلاطون؛ *دوره آثار*؛ ترجمه حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- سید بن زهرة، *غنیة النزوع*، الجوامع الفقهیه، چاپ سنگی.
- علاء الدین علی بن الحسن الحلّبی؛ *إشارة السبق الی معرفة الحق*، الجوامع الفقهیه، چاپ سنگی.
- ابو صلاح تقی الدین الحلّبی؛ *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، مکتبه امام امیر المؤمنین، اصفهان، ۱۳۶۲ ش.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*، قم، ۱۴۰۵ ق، 15 جلد، دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، شیخ مرتضی؛ *المکاسب*، چاپ سنگی، تبریز ۱۳۷۵ ق.
- بجنوردی، سید محمد حسن؛ *القواعد الفقهیه*، قم، ۱۴۲۴ ق.
- السید هاشم الحسینی البحرانی؛ *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت.
- حافظ*، به سعی سایه، تهران، ۱۳۷۴.
- حُرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن؛ *وسایل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعة*، ۳۰ جلد، قم، ۱۴۱۲ ق، تصحیح مؤسسه آل‌ال‌بیت.
- حرّانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبه؛ *تحف العقول عن آل الرسول*؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۳.
- عبدعلی بن جمعة العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، ۵ جلد، تهران، ۱۳۸۲ ق.

٤٢٤ □ شریعت و سیاست

- جوادی آملی، شیخ عبدالله؛ ولایت فقیه ولایت فقه و عدالت؛ قم، ۱۳۷۸.
- _____؛ پیرامون وحی و رهبری، مقاله امامت و ولایت، تهران ۱۳۶۸.
- حائری یزدی، شیخ مهدی؛ حکمت و حکومت، لندن ۱۹۹۴م.
- حلی، ابن فهد؛ الرسائل العشر، قم، ۱۴۰۹ق.
- ابن سعید الحلّی، یحیی بن أحمد؛ الجامع للشرائع، قم، ۱۴۰۵ق، مؤسسة سیدالشهداء.
- خوبی، سید ابوالقاسم موسوی؛ مبانى تکملة المنهاج، ۲ جلد، بیروت، (بی تا).
- _____؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت، ۱۳۹۵ق.
- _____؛ مسائل و ردود، قم، ۱۴۱۱ق.
- خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب البیع، ۵ جلد، قم، بی تا
- _____، کشف الاسرار، قم، بی تا
- _____، صحیفه نور، تهران، ۱۳۷۴، چاپ دوم، وزارت ارشاد اسلامی.
- _____، ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- _____؛ تحریر الوسیله، ۲ جلد، قم، (بی تا)، اسماعیلیان.
- دیوید بیتام D.Beetham؛ دمکراسی و حقوق بشر، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، ۱۳۸۳، طرح نو.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الالفاظ القرآن الکریم، تحقیق ندیم مرعشی، (بی تا)، (بی جا).
- رسائل شیخ فضل الله نوری، گردآورنده: محمد ترکمان، تهران، ۱۳۶۴.
- سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ق.
- سیوطی، جلال الدین؛ تفسیر الدر المنثور؛ بیروت، ۶ جلد.
- شیخ محمد مهدی شمس الدین، نظام الحكم و الادارة فی الاسلام، (بیروت، ۱۳۷۴ق، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۱ق).
- _____، فی الاجتماع السياسی الاسلامی، المجتمع السياسی الاسلامی محاولة تأصیل فقهی تاریخی، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- _____، اهلیة المرأة لتولی السلطة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- صدر، سید محمد باقر؛ لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، مجموعه الا سلام يقود الحياة، بیروت، ۱۳۹۹ هـ، دارالتعارف للمطبوعات .
- صدوق، شیخ محمد بن علی بن بابویه، الخصال؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳ق .
- _____؛ علل الشرايع، نجف، ۱۳۸۵ق، المكتبة الحیدریه.

فهرست منابع □ ۴۲۵

- _____ : من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكير غفاري، ۴ جلد، تهران، ۱۳۹۲ ق.
- _____ : عيون اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰ ق.
- طباطبائي، سيد محمد حسين؛ اسلام و انسان معاصر (بررسی های اسلامي، جلد دوم)، بكوشش سيد هادي خسرو شاهي، قم، مؤسسه انتشارات رسالت، ۱۳۹۷ ق.
- _____ : بررسی های اسلامي، جلد اول، قم، انتشارات دارالتبليغ اسلامي، ۱۳۹۶ ق.
- _____ : الميزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد، بيروت، ۱۳۹۵ ق، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات.
- طبرسي، امين الاسلام؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق ميرزا ابوالحسن شعراني، ۱۰ جزء در ۵ جلد، تهران، ۱۳۹۵ ق.
- طوسي، ابو جعفر محمدحسن؛ تهذيب الاحكام، تصحيح سيدحسن موسوي خراسان، ۱۰ جلد، تهران، ۱۳۹۰ ق، دارالكتب الاسلاميه.
- _____ : تفسير التبيان، نجف، ۱۰ جلد.
- _____ ، النهايه في مجرد الفقه والفتاوى، قم، بي تا.
- _____ ، المبسوط، قم، ۸ جلد.
- علي عبدالرزاق؛ الاسلام و اصول الحكم، تصحيح محمد عماره، بيروت، ۲۰۰۰ م.
- عطاردي، عزيز الله؛ مسند امام الجواد (ع)، مشهد.
- عنایت، حمید ، اندیشه سياسي در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۵، انتشارات خوارزمي، چاپ دوم.
- عياشي السمرقندي، التفسير، ۲ جلد، تصحيح سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران ۱۳۸۵ ق، المكتبه العلميه الاسلاميه.
- امام محمد غزالي، احياء علوم الدين، تصحيح عبدالعزيز عزالدین سيروان، ۴ جلد (بيروت، [بي تا]، چاپ سوّم.
- علي بن ابراهيم قمي، تفسير القمي، تصحيح سيد طيب موسوي جزائري، ۲ جلد، بيروت ۱۴۱۱ ق.
- كديور، محسن؛ دغدغه های حكومت ديني، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
- _____ : حكومت ولائي، نشر ني، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۷.
- _____ : حق الناس: اسلام و حقوق بشر، انتشارات كوير، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۷.
- _____ : سياست نامه خراساني، انتشارات كوير، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
- _____ : نظريه های دولت در فقه شيعه، نشر ني، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۷.

۴۲۶ □ شریعت و سیاست

- _____؛ حکومت انتصابی، در دست انتشار، (ماهنامه آفتاب، تهران ۱۳۸۱-۱۳۷۹)
- کلینی، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب؛ الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ۸ جلد، تهران ۱۳۸۸ ق، دارالکتب الاسلامیه.
- لويس معلوف يسوعی، المنجد فی اللغة والادب والعلوم، بیروت، چاپ هجدهم.
- ماوردی؛ الاحکام السلطانیة، بیروت، ۲۰۰۰ م.
- مجلسی، علامه محمدباقر، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، تهران، چاپ سوم [بی تا].
- محقق حلّی، جعفر بن حسن؛ شرائع الاسلام، تصحیح عبدالحسین محمد علی، ۴ جلد، نجف، ۱۳۸۹ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی؛ پرسشها و پاسخها، قم ۱۳۷۹.
- مکارم شیرازی، شیخ ناصر؛ انوار الفقاهه، کتاب البیع، قم، ۱۴۱۱.
- مطهری، شیخ مرتضی؛ پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
- _____؛ پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
- منتظری نجف آبادی، شیخ حسینعلی؛ دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ۴ جلد، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۱ ق.
- _____؛ حکومت دینی و حقوق انسان، ۱۳۸۶.
- _____؛ دیدگاهها، جلد اول، ۱۳۸۰، (زیراکسی - اینترنت)
- _____؛ دیدگاهها، جلد دوم، ۱۳۸۶، (زیراکسی - اینترنت)
- مهریور، حسین؛ مذاکرات شورای نگهبان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ؟
- مثنوی مولوی؛ تصحیح حسن استعلامی،
- نائینی، میرزا محمد حسین غروی؛ تنبیه الامه و تنزیه الملة، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۳۴.
- نجفی، شیخ محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ۴۳ جلد، تهران، ۱۴۰۰ ق.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب سال ۱۳۵۸، با اصلاحات سال ۱۳۶۸.
- قانون اساسی (۱۴ ذی قعدة ۱۳۲۴ ق) و متمم آن (۲۱ شعبان ۱۳۲۵ ق)؛ ضمیمه کتاب اختناق ایران، تهران، ۱۳۵۱.

نمایه آیات

آیه ۱۸ / ۹۰، ۳۶	سوره بقره / ۲:
سوره مائده / ۵:	آیه ۶۸ / ۱۱۲
آیه ۴ / ۱۱۶	آیه ۱۸۶ / ۱۱۷
آیه ۲۷ / ۲۰	آیه ۱۸۹ / ۱۱۴
آیه ۳۳ / ۱۹، ۳۶	آیات ۲۰۳-۲۰۴ / ۱۰۵
آیه ۴۴ / ۵۶	آیه ۲۱۵ / ۱۱۴
آیه ۶۳ / ۵۵	آیه ۲۱۷ / ۱۱۵
آیه ۷۸ / ۵۵	آیه ۲۱۹ / ۱۱۵، ۱۱۴
آیه ۷۹ / ۵۵	آیه ۲۲۰ / ۱۱۵
آیه ۱۰۱ / ۱۰۹، ۱۱۸	آیه ۲۲۲ / ۱۱۶
آیه ۱۰۲ / ۱۱۸	آیات ۲۴۶-۲۵۰ / ۸۶
آیه ۱۰۶ / ۱۹، ۳۳	آیه ۲۶۰ / ۱۳۱
سوره اعراف / ۷:	آیه ۲۷۳ / ۱۹
آیه ۸۸ / ۲۰	آیه ۲۸۹ / ۲۸۳
آیه ۱۲۳ / ۴۴، ۴۷	سوره آل عمران / ۳:
آیه ۱۲۴ / ۲۰	آیه ۳۹ / ۱۸، ۳۶
آیه ۱۲۷ / ۴۵	آیه ۶۴ / ۱۸۷
آیه ۱۰۹ / ۴۷	آیه ۱۱۰ / ۳۹۲
آیه ۱۷۸ / ۱۱۳	آیه ۱۴۰ / ۹۲
سوره انفال / ۸:	آیه ۱۵۹ / ۱۲۷، ۱۲۴، ۳۷۱، ۳۷۲
آیه ۱ / ۱۱۶	سوره نساء / ۴:
سوره توبه / ۹:	آیه ۱۵ / ۱۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶
آیه ۵ / ۱۸، ۱۹، ۳۴، ۳۶	آیه ۳۴ / ۲۸۳
آیه ۳۱ / ۴۳، ۸۳، ۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰	آیه ۴۸ / ۱۸۷
آیه ۳۴ / ۱۸۷	آیه ۵۸ / ۲۸۰
آیه ۷۱ / ۵۶	آیه ۵۹ / ۸۰، ۸۶، ۱۸۹
سوره یونس / ۱۰:	آیه ۶۵ / ۱۸۵

۴۲۸ □ شریعت و سیاست

آیه ۷۸ / ۱۲۱	آیه ۸۳ / ۴۲
آیه ۸۳ / ۱۱۶	سوره هود / ۱۱ :
آیه ۸۴-۸۳ / ۸۶	آیه ۸ / ۱۸، ۳۶
آیه ۱۰۴-۱۰۳ / ۱۰۴، ۱۰۵	آیه ۸۸ / ۱۳
آیه ۱۱۰ / ۴۱۸، ۴۱۲	آیه ۹۱ / ۲۰
سوره مریم / ۱۹ :	آیه ۹۷ / ۴۶
آیه ۴۶ / ۲۰	سوره یوسف / ۱۲ :
سوره طه / ۲۰ :	آیه ۳ / ۲۲
آیه ۶۳ / ۴۵	آیه ۲۵ / ۲۲
آیه ۷۱ / ۲۰، ۴۴، ۴۷	آیه ۲۲ / ۲۰، ۲۱، ۲۳
آیه ۱۰۵ / ۱۱۷	آیه ۳۳ / ۲۳
سوره انبیاء / ۲۱ :	آیه ۳۵ / ۲۴
آیه ۲۳ / ۴۳، ۱۱۰، ۱۲۶، ۲۹۳، ۳۰۳	آیه ۳۹ / ۲۴
آیه ۵۷ / ۱۲۲	آیه ۴۲ / ۲۴-۲۶
آیه ۵۸ / ۱۲۲	آیه ۵۰-۴۳ / ۲۶، ۲۷
آیه ۶۲ / ۱۲۲	آیه ۵۵ / ۲۷، ۳۷
آیه ۶۳ / ۱۲۲	آیه ۵۷-۵۶ / ۲۸
آیه ۶۴ / ۱۲۳	آیه ۵۵ / ۸۶
آیه ۶۵ / ۱۲۳	آیه ۵۶ / ۸۶
آیه ۶۶ / ۱۲۳	آیه ۱۰۰ / ۲۷
آیه ۶۷ / ۱۲۳	سوره ابراهیم / ۱۴ :
آیه ۶۸ / ۲۰، ۱۲۴	آیه ۱۳ / ۲۰
سوره نور / ۲۴ :	سوره اسراء / ۱۷ :
آیه ۲ / ۳۱، ۳۲	آیه ۸ / ۱۸، ۳۴، ۳۶
آیه ۶۳ / ۱۸۵	آیه ۸۵ / ۱۱۴
سوره فرقان / ۲۵ :	آیه ۱۰۱ / ۴۹
آیه ۷۲ / ۷۴، ۷۲	سوره کهف / ۱۸ :
سوره شعراء / ۲۶ :	آیه ۷۰ / ۱۲۰
آیه ۲۲ / ۴۴	آیه ۷۶ / ۱۲۰

نمایه آیات □ ۴۲۹

سوره شوری / ۴۲ :	آیه ۲۹ / ۱۸، ۱۹، ۳۶، ۴۳، ۴۷
آیه ۳۸ / ۳۷۱، ۳۷۲	آیه ۴۴ / ۴۷
سوره زخرف / ۴۳ :	آیه ۴۹ / ۲۰
آیه ۵۴ / ۷۳، ۷۴	آیات ۵۳-۵۶ / ۴۸
سوره حجرات / ۴۹ :	آیه ۱۱۶ / ۲۰
آیه ۱۲ / ۱۲۱	سوره نمل / ۲۷ :
سوره ذاریات / ۵۱ :	آیه ۱۷ / ۸۶
آیه ۱۲ / ۱۱۳	آیه ۲۶ / ۸۶
سوره حدید / ۵۷ :	سوره قصص / ۲۸ :
آیه ۲۵ / ۳۹۲	آیه ۳۸ / ۴۳
سوره ممتحنه / ۶۰ :	آیه ۳۹ / ۴۶
آیه ۴ / ۱۲۲	سوره عنکبوت / ۲۹ :
سوره قیامت / ۷۵ :	آیه ۲۴ / ۲۰
آیه ۶ / ۱۱۳	آیه ۶۱ / ۱۱۷
سوره نبأ / ۷۸ :	آیه ۶۳ / ۱۱۸
آیه ۴-۱ / ۱۱۳	سوره احزاب / ۳۳ :
سوره نازعات / ۷۹ :	آیه ۶ / ۱۸۵
آیه ۱۷ / ۴۲	آیه ۶۳ / ۱۱۴، ۱۱۳
آیه ۲۴ / ۴۳	آیه ۶۷ / ۷۹، ۸۶
آیه ۴۲ / ۱۱۳	آیه ۷۰ / ۹۴
سوره مطفنین / ۸۳ :	سوره یس / ۳۶ :
آیات ۱۰-۷ / ۱۸، ۳۴، ۳۶، ۴۰	آیه ۱۸ / ۲۰
سوره طارق / ۸۶ :	سوره ص / ۳۸ :
آیه ۹ / ۹۴	آیه ۲۶ / ۸۶
	سوره غافر / ۴۰ :
	آیه ۲۵ / ۴۸
	آیه ۲۶ / ۲۰، ۴۵، ۴۸
	آیه ۲۸ / ۴۸
	آیه ۲۹ / ۴۶

نمايه روايات

▪ احاديث رسول اكرم حضرت محمد بن عبدالله(ص)

أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلَى بَابِهَا / ١٢٨

انما افضى بينكم بالبينات و الايمان / ٤١٩

ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: السَّفَاكُ لِلدَّمِّ / ٧٤

حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ / ١٠٩

الراضى بفعل قوم فهو منهم / ٩١

الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا. قيل ما دخولهم فى الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فاذا فعلوا

ذلك فاحذروهم على دينكم / ٦١

كاذب الفقر أن يكون كُفْرًا / ٦٧

لا فخر للعربى على العجمى و لا للابيض على الاسود الا بالتقوى / ٣٢٨

لا طاعةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ / ٧٩، ٨٢، ٨٣

لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ يُؤَخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّعْتِعٍ / ٧٤

مَا عَجَّتِ الْأَرْضُ إِلَى رَبِّهَا عَزَّ وَ جَلَّ كَعَجِيجِهَا مِنْ ثَلَاثَةِ: مِنْ دَمٍ حَرَامٍ يُسْفَكُ عَلَيْهَا / ٧٤

مَنْ أَطَاعَ مَخْلُوقًا فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ فَقَدْ كَفَرَ وَ اتَّخَذَ إِلَهًا مِنْ دُونِ اللَّهِ / ٨٣

الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ / ١٤٢، ٦٦

مَنْ أَرْضَى سُلْطَانًا بِمَا يَسْخُطُ اللَّهُ خَرَجَ عَنِ دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ / ٧٩

من در دنيا تان مأمور به مشورت هستم / ٤١٨

عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: نَزَلَ جِبْرَائِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَقْرُوكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ اشْتَقَّقْتُ لِلْمُؤْمِنِ إِسْمًا

مِنْ أَسْمَائِي سَمِيَّتُهُ مُؤْمِنًا فَالْمُؤْمِنُ مِثِّي وَ أَنَا مِنْهُ، مَنْ اسْتَهَانَ بِمُؤْمِنٍ فَقَدْ اسْتَقْبَلَنِي بِالْمُحَارَبَةِ / ٧٣

نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه و رب

حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب امرء مسلم / ٢٤٧

▪ روايات امام على بن ابى طالب (ع)

٤٣٢ □ شريعة و سياست

أَحْذَرُوا عَلَى دِينِكُمْ ثَلَاثَةً... وَ رَجُلًا آتَاهُ اللَّهُ سُلْطَانًا فَرَعَمَ أَنْ طَاعَتُهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْصِيَتُهُ مَعْصِيَةُ اللَّهِ، وَ كَذَبَ لِأَنَّهُ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ، لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمَخْلُوقُ حُبَّهُ لِمَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَلَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَتِهِ وَ لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لَوْلَا الْأَمْرُ / ٧٩

إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ تَفَقُّهَا وَ لَا تَسْأَلْ تَعْتَنَّا / ١٣٠

اسْأَلْ تَعَلَّمْ / ١٣٠-١٢٩

اللَّهُ فِي الْيَتَمَى / ١١٥

إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمُ الْفَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ حَدَّ لَكُمْ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ نَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَ لَمْ يَدْعَهَا نِسْيَانًا فَلَا تَنْكَلِفُوهَا / ١٢٠-١١٩

إيها الناس عن ملاأ و اذن ان هذا امركم ليس لاحد فيه الا من امرتم / ٣٨٥

حَتَّىٰ إِنْ كَانُوا لِيُحْيُونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَ الطَّارِئُ فَيَسْأَلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامَ حَتَّىٰ يَسْمَعُوا / ١٢٧

رويدا انما هو سب بسب او عفو عن ذنب / ٢٤٩

سَأَلْتُهُمْ مُتَعَنَّتْ وَ مُجِيبُهُمْ مُتَكَلَّفٌ / ١٢٨

سَلْ تَفَقُّهَا وَ لَا تَسْأَلْ تَعْتَنَّا / ١١٢

سَلْ مَا لَا بَدَّ لَكَ مِنْ عِلْمِهِ / ١٣٠

سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي / ١٢٩

فان بيعتي لا تكون خفية و لا تكون الا عن رضى المسلمين / ٣٨٥

فَأَنَّىٰ فِي نَفْسِي لَسْتُ بِفَوْقَ أَنْ أُخْطِئَ / ١٧٢

الفقه ثم المتجر / ٢٢٣

الْقُلُوبُ أَقْفَالٌ مِفْتَاحُهَا السُّؤَالُ / ١٢٩

لَا تَتَنَفَّعْ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهَلْنَا / ١٢٩

لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَ يَسْتَفْهِمُهُ / ١٢٧

مَا صَامُوا لَهُمْ وَ لَأَصَلُّوا لَكِنْ أَمْرُهُمْ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَأَطَاعُواهُمْ / ٨٣

من استثقل الحق ان يقال له او العدل ان يعرض عليه كان العمل بهما اثقل / ٢٥١

مَنْ أَحْسَنَ السُّؤَالَ عَلِمَ / ١٣٠

مَنْ عَلِمَ أَحْسَنَ السُّؤَالَ / ١٣٠

مَنْ نَظَرَ إِلَىٰ مُؤْمِنٍ نَظْرَةً لِيُخَيِّفَهُ بِهَا أَخَافَهُ اللَّهُ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ / ٧١

و اما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة و النصيحة فى المشهد و المغيب / ٢٤٨

وَ كَانَ لَا يَمُرُّ بِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٍ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ وَ حَفِظْتُهُ / ١٢٧

نمايه روايات □ ٤٣٣

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي ذَهْرِ عُنُودٍ وَ زَمَنٍ كُنُودٍ يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُوًّا
لَا تَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا تَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا نَسْتَلُ عَمَّا جَهِلْنَا / ١٢٨

خطبه ١٠٦ نهج البلاغه / ٥٤

خطبه ١٣١ نهج البلاغه / ٥٤

خطبه ١٩٤ نهج البلاغه / ١٠٣-١٠٤

نامه ٢٧ نهج البلاغه / ١٠٤

نامه ٥٣ نهج البلاغه (عهدهنامه مالک اشتر) / ٧٤

▪ روايات سيد الشهداء امام حسين بن علي (ع)

خطبه عالية المضامين حسيني / ٥٨-٥٥

انتم اعظم الناس مصيبة / ٦١

▪ روايات امام باقر، محمد بن علي (ع)

بني السلام على خمسة اشياء على الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية / ٣٨٤

▪ روايات امام صادق، جعفر بن محمد (ع)

أفضل الملوک من أعطى ثلاث خصال: الرأفة و الجود و العدل / ٧١

ام قوما و هم له كارهون / ٣٨٤

إن الله قد جعل كل خير في الترجية / ٧٠

إن الإمامة لا تصلح إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن المحارم، حلم يملك به غضبه و
حسن الخلاقه على من

إيّاك أن تخيف مؤمناً / ٧١

ثلاثة أشياء يحتاج الناس طراً إليها: الأمن و العدل و الخصب / ٦٥

ستة لا تكون في مؤمن: العسر / ٧٤

صلاح حال التعاش و التعاشر ملء مكبال: ثلثاه فطنة و ثلثاه تغافل / ٧٢

العلم خليل المؤمن والحلم وزيره، الصبر أمير جنوده والرفق أخوه و اللين والده / ٧٤

فلا تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنه من تتبع عثرة مؤمن تتبع عثرته يوم القيامة و فضحه في جوف بيته / ٧٢

ما قدست أمة لم يؤخذ لضعيفها من قوتها بحقه غير متعتع / ٦٨

المؤمن أعظم حرمة من الكعبة / ٧٢

مطلوبات الناس في الدنيا الفانية أربعة / ٧٤

و أرفق برعيبتك بأن توففهم على ما وافق الحق و العدل / ٧١

وَ اعْلَمُ أَنَّ خَلَاصَكَ وَ نَجَاتَكَ فِي حِقْنِ الدَّمَاءِ وَ كَفِّ الأَذَى عَنِ أولِيَاءِ اللهِ وَ الرَّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ وَ التَّائِي وَ حُسْنِ المُعَاشِرَةِ مَعَ لِيْنٍ فِي غَيْرِ ضَعْفٍ وَ شِدَّةٍ فِي غَيْرِ عُنفٍ / ٧٠-٦٩

... وَ رأيتُ سَفْكَ الدَّمَاءِ يُسْتَحْفُ بِهَا... / ٧٤

وَأَلِي حَتَّى يَكُونُ لَهُ كَالوَالِدِ الرَّحِيمِ / ٧١

باسخ امام صادق(ع) به نامه عبدالله نجاشي / ٧٣-٦٨

▪ روايات امام رضا، علي بن موسى(ع)

رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحَبَّ أَمْرًا. فَقِيلَ لَهُ: وَ كَيْفَ يُحِبِّي أَمْرُكُمْ؟ قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا / ٧٦

لا دين لمن دان بطاعة المخلوق و معصية الخالق / ٧٩

مَنْ أَصَغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَدَّه، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ مِنَ اللهِ فَقَدْ عَدَّ اللهُ وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ مِنْ إبليس فَقَدْ عَدَّ إبليس / ٨٤

وَ بِرِ الوَالِدِينَ وَ اجِبْ وَ إِنْ كَانَا مُشْرِكِينَ، وَ لا طَاعَةَ لَهُمَا فِي مَعْصِيَةِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لا لغيرِهِمَا، فَإِنَّهُ لا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الخَالِقِ / ٧٨

▪ روايات امام جواد(ع)

اظهار الشئ قبل ان يستحكم مفسده له / ٩٤

الايام تهتك لك الامر عن الاسرار الكامنه / ٩٤

العالم بالظلم والمعين عليه والراضى شركاء و يوم العدل على الظالم اشد من يوم الجور على المظلوم / ٩١

لا تعاجلوا الامر قبل بلوغه فتندموا / ٩٤

من استحسن قبيحاً كان شريكاً فيه / ٩٢

من شهد امراً فكرهه كان كمن غاب عنه و من غاب من امر فرضيه كان كمن شهد / ٩٢

و من عرفانه علمه بزمانه / ٩٣

نمایه اشعار

- ترک دنیا به مردم آموزند / ۱۰۶
خدا زان خرقه بیزار است صدمبار / ۱۰۶
در میخانه بستند خدایا میسند / ۱۰۵
دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگو / ۱۰۵
رسانیدن امر حق طاعتست / ۳۸۲
ز یاران کسی گفتش اندر نهفت / ۳۸۲
شنیدم که از نیک مردی فقیر / ۳۸۲
فرعون روزگار ز من کینهجوی گشت / ۴۱
فرعون وار لاف انا الحق همی زنی / ۳۹
گرچه برواعظ شهر این سخن آسان نشود / ۹۹
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد / ۹۹
گفتند به من که زندانی شدی؟ / ۳۸۱
گوئیا باور نمی‌دارند روز داوری / ۱۰۵
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس / ۱۰۵
مصحف دین را که هر برگش هزاران دفتر است / ۱۰۶
مگر بر زبانش حقی رفته بود / ۳۸۲
نفس از پس مدح‌ها فرعون شد / ۴۱
نمی‌بینم نشاط عیش در کس / ۱۰۶
واعظان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند / ۱۰۵
یارب این نودولتان را بر خر خودشان نشان / ۱۰۵

نمایه قواعد و قوانین

	قواعد فقهی:
اصل ۲ / ۱۶۱، ۲۰۹	اصل عدم ولایت / ۲۷۹، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۱
اصل ۴۴ / ۱۶۱	تعیین موضوع شأن فقیه نیست / ۲۳۵، ۳۹۷، ۳۹۶، ۳۹۵
پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی:	الضرورات تنقذر بقدرها / ۳۹۱
اصل ۴۴ / ۱۶۴	قاعده رضایت (لایجوز التأمیر علی جماعه بغیر رضاهم) / ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۴۲، ۳۸۵، ۳۸۴، ۳۶۹
اصل ۴۸ / ۱۶۴	قاعده سلطنت / ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۱
اصل ۵۷ / ۱۶۳	قاعده نفی سبیل / ۳۱۷، ۳۲۰
اصل ۷۷ / ۱۶۳	قواعد فلسفی:
اصل ۱۰۴ / ۱۶۳	القَسْرُ لَا یَكُونُ دَائِمِيًّا وَلَا أَكْثَرِيًّا / ۱۷۴
اصل ۱۴۲ / ۱۶۳	القَسْرُ لَا يَدُومُ / ۱۵۷
اصل ۱۴۳ / ۱۶۳	امثله:
قانون اساسی جمهوری اسلامی:	آن را که حساب پاک است از محاسبه چه پاک است / ۱۷۱، ۳۱۸
اصل ۴ / ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۲۲	از کوزه همان برون تراود که در اوست / ۲۴۱
اصل ۲۱ / ۱۹۵	خواجه می بیند و می پوشد همسایه نمی داند و می خروشد / ۱۸۴
اصل ۲۶ / ۱۹۵	قانون اساسی مشروطه:
اصل ۲۷ / ۱۹۶	اصل ۴۵ / ۱۶۱
اصل ۲۸ / ۱۹۸	اصل ۴۹ / ۱۶۱
اصل ۴۴ / ۱۹۸	اصل ۶۴ / ۱۶۱
اصل ۵۶ / ۲۸۲	متمم قانون اساسی مشروطه:
اصل ۵۷ / ۱۶۵، ۲۲۴	
اصل ۶۱ / ۱۹۵	
اصل ۷۲ / ۱۹۸، ۲۰۰	
اصل ۹۱ / ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۲۸	

۴۳۸ □ شریعت و سیاست

- اصل ۹۴ / ۱۹۱، ۱۹۶-۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰،
۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۱۹
اصل ۹۶ / ۱۹۱، ۱۹۶-۱۹۴، ۲۰۲ -
۱۹۹، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۱۹
اصل ۱۰۵ / ۱۹۶
اصل ۱۰۸ / ۱۶۵
اصل ۱۱۰ / ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۹۵، ۲۲۴، ۲۲۶
اصل ۱۱۱ / ۱۶۵
اصل ۱۱۲ / ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴
اصل ۱۲۴ / ۱۹۶
اصل ۱۶۷ / ۱۹۸
اصل ۱۶۸ / ۱۹۵
اصل ۱۷۱ / ۱۹۵
اصل ۱۷۲ / ۱۹۸، ۲۰۰
اصل ۱۷۵ / ۱۹۵
اصل ۱۷۷ / ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹

نمایه اعلام

- ابراهیم، ۲۰، ۸۶، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴،
 ۱۳۱، ۱۳۵، ۴۲۵
 ابن زیاد، ۵۴
 ابن شهر آشوب، ۹۰، ۹۵
 ابن صباغ مالکی، ۹۰، ۹۵
 ابن عربی، ۳۰۱
 ابن فهد حلی، ۲۴۲، ۳۰۴، ۳۶۸، ۳۷۶
 ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷، ۴۵۸
 ابو حاتم رازی، ۱۲۴
 ابوحنیفه، ۶۳
 ابوذر غفاری، ۱۳۶، ۱۷۴، ۳۱۶
 ابوریحان، ۱۲۳
 ابوعلی سینا، ۱۲۳
 اخوان المسلمین، ۳۶۲
 اربلی، ۹۰، ۹۵، ۴۲۳
 اردشیر بابکان، ۱۶۰
 اسکندر مقدونی، ۱۱۶
 افلاطون، ۱۵۹، ۱۶۷، ۲۳۶، ۲۹۸، ۳۰۱،
 ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۳۹، ۴۰۷، ۴۱۲،
 ۴۱۵، ۴۲۳
 امام باقر(ع)، ۱۲، ۵۵، ۱۲۷، ۱۸۷
 امام جواد(ع)، ۷، ۵۱، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳،
 ۹۴، ۴۳۴
 امام حسن عسکری(ع)، ۸۷
 امام حسن مجتبی(ع)، ۷۵
 امام حسین، ۱۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۶۱،
 ۶۲، ۷۵، ۲۴۷، ۲۷۱، ۲۷۳، ۴۵۲
 امام رضا، ۷، ۱۲، ۳۶، ۳۷، ۵۱، ۷۶،
 ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹،
 ۹۰، ۲۷۴، ۴۳۴، ۴۵۲
 امام زمان، ۱۹۲، ۲۶۳، ۲۹۲، ۳۳۸،
 ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱
 امام صادق، ۱۲، ۵۱، ۵۵، ۶۳، ۶۵، ۶۶،
 ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴،
 ۸۶، ۸۷، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۵۲
 امام علی(ع)، ۴۴، ۷۹، ۸۴، ۱۰۳، ۱۱۹،
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۷۸، ۱۸۶،
 ۱۹۰، ۲۴۸، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۰۴،
 ۳۶۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰،
 ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۵۳
 امام کاظم(ع)، ۹۰
 امام موسی صدر، ۲۷۲
 امین الاسلام طبرسی، ۱۸۹
 آیت الله خویی، ۲۱۷
 آیت الله منتظری، ۸۷، ۲۱۵، ۲۴۳، ۲۴۶،
 ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۷۹
 بازرگان، ۳۹۸
 باقی، ۳۷۹
 بخت نصر بابلی، ۱۳۵
 بروجردی، ۲۱۶، ۳۵۱

۴۴۰ □ شریعت و سیاست

زلیخا, ۲۳	بلال حبشی, ۱۳۶
سقراط, ۲۳۶	بن شعبه خُرّانی, ۵۴
سلمان فارسی, ۱۳۶	بهشتی, ۲۲۰
سلیمان(ع), ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۹	پهلوی, ۱۵۹, ۱۶۲, ۳۳۵
سیبویه, ۱۲۳	پوپر, ۴۱۵
سید قطب, ۲۶۳, ۳۲۷, ۳۲۸, ۳۶۲	ترومن, ۱۳۶
سید مجاهد, ۱۶۲	تیتوس, ۱۳۵
سید محمد حسین فضل الله, ۲۱۶	جابر بن حیان, ۱۲۳
سید محمدباقر صدر, ۲۱۰, ۲۱۹, ۲۲۹	جبرئیل, ۷۳
۲۷۲, ۲۸۱, ۲۹۶, ۳۰۴	جنتی, ۴۰۲
سید محمدتقی حکیم, ۲۷۱	جوادی آملی, ۲۹۵, ۳۰۳, ۴۲۴
سید محمدحسین طباطبایی, ۳۲۸	حائری شیرازی, ۱۹۲
سیدعلی خامنه‌ای, ۱۶۸	حائری یزدی, ۲۴۳, ۲۸۲, ۲۸۵
سیدعلی سیستانی, ۲۱۶	حاتم قادری, ۳۷۶, ۳۹۷
سیدکاظم شریعتمداری, ۲۸۲	حافظ شیرازی, ۹۹, ۱۰۵
سیدمحسن طباطبایی حکیم, ۲۷۰	حرّ عاملی, ۶۸
سیدهادی خسروشاهی, ۲۰۷	حمید عنایت, ۳۲۷, ۳۴۴
شمر, ۵۴	خزعلی, ۴۰۲
شمس‌الدین, ۸, ۲۴۳, ۲۵۴, ۲۷۰	خضر, ۱۰۹, ۱۲۰, ۱۲۱
۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷۴, ۲۷۵	خمینی, ۱۶۳, ۲۱۰, ۲۱۷, ۲۲۱, ۲۳۸
۲۷۶, ۲۷۷, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۱	۲۴۵, ۲۷۹, ۲۹۹, ۳۰۳, ۳۰۴, ۳۵۱
۲۸۲, ۲۸۳, ۲۸۴, ۲۸۵	خوانساری, ۲۱۶
شهید اول, ۲۷۰	داود(ع), ۷۵, ۱۳۴, ۱۳۵
شهید ثانی, ۶۸, ۱۱۲	ذوالقرنین, ۷۵
شهید محمد منتظری, ۲۵۲	رامسس, ۴۱, ۴۹
شهید مطهری, ۱۰۷, ۱۲۵	رضاخان, ۳۳۵
شیخ طوسی, ۱۸۹	زرارة, ۳۸۴
شیخ فضل الله نوری, ۲۰۹, ۲۶۳, ۲۷۹	زکریا, ۱۳۷
۳۲۸, ۳۳۵, ۳۴۹, ۳۵۲, ۳۶۳, ۴۰۲	

نمایه روایات □ ۴۴۱

- شیخ محمد یزدی, ۱۶۸
 شیخ مرتضی انصاری, ۶۹
 شیخ مفید, ۱۲۳, ۱۲۴, ۱۲۵
 صاعی, ۲۱۵, ۲۱۶
 صدام, ۲۱۰
 صدوق, ۷۴, ۷۷, ۸۶, ۱۲۵, ۴۲۴
 صلاح‌الدین ایوبی, ۱۳۶
 طالوت, ۷۵
 عبدالله بن سبا, ۴۰۵, ۴۱۱
 عبدالله نجاشی, ۶۸, ۶۹, ۷۰, ۷۳, ۴۳۴,
 ۴۵۲
 عبدالله نوری, ۳۷۹
 عزت‌الله سبحانی, ۳۷۹
 عزیزالله عطاردی, ۷۷, ۹۵
 علامه طباطبایی, ۸۷, ۱۰۷, ۱۱۹, ۱۲۶,
 ۱۲۸, ۱۸۹, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۱۹, ۴۱۵
 علی بن جهم, ۳۸۰
 علی عبدالرزاق, ۲۷۵
 عیاشی, ۶۶, ۴۲۵
 عیسی مسیح(ع), ۱۳۵
 غزالی, ۱۰۱
 فاطمه زهرا(س), ۷۵
 فرعون, ۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۴, ۴۵, ۴۶, ۴۷,
 ۴۸, ۴۹, ۷۳, ۲۷۷, ۳۴۱, ۳۶۷,
 ۴۳۵, ۴۵۱, ۴۵۲
 فیض کاشانی, ۵۵, ۱۰۱
 قره‌باغی, ۱۹۲
 کاشف‌الغطاء, ۱۶۲
 کرباسچی, ۳۷۹
 کندی, یعقوب بن اسحاق, ۱۲۴
 کوروش هخامنشی, ۱۱۶
 گادامر, ۴۱۵
 لائرتیوس, ۴۱۵
 لطف‌الله صافی, ۲۰۱, ۲۰۲
 لطیف صفری, ۳۷۹
 لقمان, ۳۸۱
 ماشاء‌الله شمس‌الواعظین, ۳۷۹
 مالک اشتر, ۷۴, ۱۰۴, ۴۳۳
 مالک بن انس, ۶۳
 مامون, ۷۵, ۷۸, ۸۴, ۸۹, ۹۰
 مجلسی, ۹۵, ۱۶۱, ۴۱۵
 محمد مهدی شمس‌الدین, ۱۲
 محمدبن ابی‌بکر, ۱۰۴
 محمدبن زکریای رازی, ۱۲۳, ۱۲۴
 محمدرضا مظفر, ۲۷۱
 محمدعلی شاه قاجار, ۳۳۵
 مدرسی طباطبایی, ۴۱۹
 مرتضی رضوی, ۲۰۱
 مریم عذرا, ۱۳۵
 مزدا, ۱۵۹
 مصباح یزدی, ۲۹۵, ۳۰۳, ۴۰۲, ۴۲۶,
 مصدق, ۱۶۲
 معاویه, ۴۹, ۷۵, ۳۱۶
 مغنیه, ۲۸۲
 مکارم شیرازی, ۳۰۳, ۴۲۶
 ملا محمد کاظم خراسانی, ۳۴۹, ۴۶۰
 ملکه سبا, ۲۷۷

۴۴۲ □ شریعت و سیاست

نمازی, ۱۹۲	مهرپور, ۲۰۲, ۴۲۶
نمرود, ۴۹	موسوی اردبیلی, ۲۱۵, ۲۱۶
نواب صفوی, ۴۰۲	موسوی تبریزی, ۲۲۶
نوح(ع), ۸۶	موسی(ع), ۴۱, ۴۲, ۸۶, ۱۳۵, ۱۳۷,
نیوتن, ۱۴۶	۱۳۹, ۱۴۰
هاشمی رفسنجانی, ۲۰۱, ۲۰۳	مولوی, ۴۱
واعظ قزوینی, ۱۰۶	میرزا محمدحسین نائینی, ۲۰۸, ۳۰۳
یحیی بن اکثم, ۸۹	میرزای شیرازی, ۲۲۷, ۲۴۰, ۳۷۲
یحیی بن سعید, ۳۰	میرزای قمی, ۱۶۲
یحیی(ع), ۱۳۴	میرزای نائینی, ۱۶۲, ۲۰۹, ۲۱۹, ۲۳۳,
یزید, ۴۹, ۵۴, ۷۵	۲۹۶, ۴۰۲
یوسف(ع), ۲۶, ۳۷, ۷۵	ناصرالدین شاه, ۲۲۷, ۲۴۰, ۳۷۲
	ناصر خسرو, ۴۱

نمایه کتب

- ادب الدنيا والدين, ۱۰۹
- ارزیابی انقلاب امام حسین(ع) از دیدگاه جدید, ۲۷۳
- اسلام و انسان معاصر, ۴۲۴
- اسلام و مقتضیات زمان, ۲۰۸
- اصول الفقه, ۲۷۱
- اصول الفقه المقارن, ۲۷۱
- أعلام النبوه, ۱۲۴
- اقتصادنا, ۲۱۱, ۲۲۹
- الاحتکار فی الشریعه الاسلامیه, ۲۷۳
- الاحکام سلطانیه, ۳۶۱
- الاسلام و اصول الحکم, ۳۶۱
- الاسلام یقود الحیاه, ۲۱۰
- الخصال, ۸۶, ۴۲۴
- الرسائل الجدیده, ۲۷۱
- العروه الوثقی, ۲۷۰
- الفصول المهمه, ۹۰, ۹۱, ۹۲, ۹۴, ۹۵
- الکافی, ۴۲۵
- المحجۃ البیضاء, ۱۰۱
- المسائل و ردود, ۳۰۴
- المعالم الجدیده, ۲۷۱
- المکاسب, ۷۴, ۴۲۳
- المنطق, ۲۷۱
- المهذب البارع, ۲۴۲
- المیزان فی تفسیر القرآن, ۴۲۴
- امت و امامت, ۳۳۷
- انوار الفقاهه, ۳۰۳
- بحار الانوار, ۹۴, ۹۵, ۱۰۹, ۴۲۵
- بحث حقوق زوجیه, ۲۷۴
- بررسی های اسلامی, ۲۰۸, ۳۲۸, ۴۲۴
- پژوهشی پیرامون زندگی امام حسین(ع), ۲۷۳
- تبیان, ۱۸۹
- تحریر الوسیله, ۲۰۶, ۴۲۴
- تحف العقول, ۵۴, ۷۴, ۸۶, ۸۷, ۹۲, ۹۴, ۹۵
- تنبیہ الامته و تنزیه المله, ۱۶۲
- تهذیب, ۳۷, ۷۴
- تورات, ۱۳۵, ۱۳۹
- ثوره الحسین, ۲۷۳
- جوامع الشرایع, ۳۶
- حقوق مالی زنان, ۲۷۴
- حکومت ولایی, ۶۰, ۱۵۸, ۱۶۴, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۸۹, ۲۸۸, ۲۹۴, ۳۰۳, ۳۰۴
- دراسات فی ولایة الفقیه, ۸۷, ۳۸۴

۴۴۴ □ شریعت و سیاست

- دغدغه‌های حکومت دینی, ۱۳, ۱۷۶,
۳۰۳, ۳۰۴, ۳۲۷, ۴۶۲
دولت انتخابی اسلامی, ۲۸۲, ۲۸۵
دولت در فقه شیعه, ۲۳۲, ۳۰۳, ۳۰۴,
۴۶۱
رسائل العشر, ۲۴۳
رساله نجاشی, ۶۹, ۷۴
روضه الواعظین, ۸۷
ستر و نظر, ۲۷۳
شرح‌المعه‌الدمشقیه, ۲۷۱
صحیفه نور, ۱۲۵, ۴۲۴
عقاید‌الامامیه, ۲۷۱
عیون اخبارالرضا(ع), ۷۷, ۸۶, ۸۷
غررالحکم و دررالکلم, ۱۲۷, ۱۲۹, ۴۲۳
فی‌الاجتماع‌السیاسی‌الاسلامی, ۲۷۳
کاشف‌الغطاء, ۱۶۲
کشف‌الرَّیْبَةِ عَنْ أَحْکَامِ الرَّیْبَةِ, ۶۸
کشف‌الغمه, ۹۰, ۹۵
کیمیای سعادت, ۱۰۱
لسان‌العرب, ۳۶
لمحه فقهیه تمهیدیّه عن مشروع
دستورالجمهوریة الاسلامیة فی ایران,
۲۱۰
مذاکرات شورای نگهبان, ۲۰۲
مروج‌الذهب, ۳۸۰
مسائل‌الخرجه فی فقه‌المراه, ۲۷۳
مُسْنَدُ الامام‌الرضا(ع), ۷۷
مُسْنَدُ زید, ۳۰
- مُسْنَدُ الامام‌الجواد(ع), ۹۰, ۹۵
مشروح مذاکرات مجلس, ۱۶۳
مکتب در فرایند تکامل, ۴۱۹
من لا یحضره‌الفقیه, ۸۶
مُنِیْهِ المُرید فی آداب‌المُفید والمُسْتَفید,
۱۱۲
نظام حکومت و اداره در اسلام, ۲۷۳
نهج‌البلاغه, ۴۴, ۵۴, ۷۴, ۸۶, ۱۰۳,
۱۰۴, ۱۱۲, ۱۱۵, ۱۱۹, ۱۲۷, ۱۲۸,
۱۷۲, ۲۲۳, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۱, ۳۲۸,
۴۱۸, ۴۲۴, ۴۳۳
وافی, ۵۵
وسایل‌الشیعه, ۷۴, ۸۷
ولایه‌الامه علی نفسها, ۲۷۷, ۲۷۹
یاران امام حسین(ع), ۲۷۳

نمایه امکنه

بعلبک، ۲۷۵	اروپا، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۶۱، ۴۵۳
بغداد، ۸۹، ۲۷۰، ۳۶۷، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۵۳	إسرائيل، ۴۴، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۷۳
بیت المقدس، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸،	افغانستان، ۱۳، ۲۶۳، ۳۳۳، ۳۵۸، ۳۶۹
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳	۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۵۳، ۴۶۱
بیروت، ۱۲۴، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۵، ۳۰۴، ۳۲۸،	الجزایر، ۲۶۳
۴۲۴، ۴۲۵، ۴۶۳	آلمان، ۱۳۶
پاریس، ۱۶۳، ۳۰۳	آمریکا، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱
ترکیه، ۳۶۱، ۳۷۴	انگلستان، ۱۴۰، ۲۳۰، ۳۳۸، ۴۵۳
تهران، ۱۱، ۳۶، ۱۰۶، ۱۴۳، ۱۶۸، ۲۲۲،	اورشلیم، ۱۳۵، ۱۳۷
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۸۱،	ایران، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۴۰، ۱۲۳،
۲۸۵، ۳۰۳، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۳، ۳۴۴،	۱۴۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳،
۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۷۵، ۳۷۸،	۱۷۱، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۳۲،
۳۷۹، ۳۹۷، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵،	۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۵۶،
۴۲۶، ۴۵۳، ۴۶۴	۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۲،
جبل عامل، ۲۷۰، ۲۷۵	۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۳،
چین، ۱۵۹	۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵،
حلب، ۲۷۵	۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲،
حله، ۲۷۵	۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۲،
دانشگاه کلمبیا، ۱۶۸	۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۲،
دیر یاسین، ۱۳۶، ۱۳۹	۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۷،
دیوار براق، ۱۴۲	۴۲۳، ۴۶۴
دیوار ندبه یا توبه، ۱۳۷	ایوانیه، ۲۷۲
ژاپن، ۲۳۷، ۴۵۳	بال، ۱۳۶
سوریه، ۲۷۵	بحرین، ۲۲۹
شیراز، ۱۹۲، ۳۴۹	بریتانیا، ۱۳۶

٤٤٦ □ شریعت و سیاست

مِنَى, ٢٤٧	عراق, ٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٢, ٢٧٥, ٢٨٣, ٣٣٣,
نجف, ٢١٦, ٢٣٨, ٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٢, ٢٧٣,	٤٥٣, ٣٤٦
٢٧٥, ٣٠٨, ٣٤٨, ٣٥٢, ٣٤٣, ٤٢٤,	فرانسه, ١٤٠, ٢٣٠, ٤٥٣
٤٢٥, ٤٢٦, ٤٥٤	فلسطین, ١٢, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٧,
نیویورک, ١٦٨	١٣٨, ١٣٩, ١٤٠, ١٤١, ١٤٢, ١٤٣
یونان, ٣٣١, ٤٠٧	قَبه, ١٣٥
	قدس, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٧
	قسطنطنیه, ١٣٥
	قم, ١١, ٧٤, ٢٠٧, ٢١٦, ٢٣٨, ٢٥٢, ٢٧١,
	٢٧٣, ٢٧٥, ٢٨١, ٢٨٣, ٢٩٦, ٣٠٣,
	٣٠٤, ٣٠٨, ٣٢٨, ٣٤٨, ٣٨٦, ٣٩١,
	٣٩٦, ٤٠٠, ٤٠٣, ٤٢٣, ٤٢٤, ٤٢٥,
	٤٢٦, ٤٥٣
	کربلا, ٥٣
	کفر قاسم, ١٣٩
	کویت, ٢٢٩
	کیوتو, ٢٣٧
	لبنان, ٢٤٣, ٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٢, ٢٧٣, ٢٧٤,
	٢٧٥, ٢٨٣, ٢٨٤, ٣٤٦, ٣٧٣, ٤٥٣
	لیبی, ٢٧٢
	مسجد خیف, ٢٤٧, ٤٥٤
	مسجد الاقصی, ١٣٥, ١٣٧, ١٣٩
	مسجد الحرام, ١٣٥, ١٣٧
	مسجد النبی, ١٣٧
	مصر, ٢٠, ٢١, ٢٢, ٢٣, ٢٤, ٢٥, ٢٦, ٢٧,
	٢٩, ٣٠, ٣٥, ٤١, ١٥٩, ٢٦٣, ٣٧٤,
	٤٥٤
	مکه, ١٣٥, ١٣٧, ٣٤٨

فهرست تفصیلی مطالب

مقدمه ۹

بخش اول: قرآن و سیاست

۱۷ ۱. زندان در قرآن
۱۷ اهمیت پرسش‌های بحث زندان در قرآن
۱۸ واژه‌شناسی زندان در قرآن
۱۹ دسته‌بندی موضوعی آیات زندان
۱۹ الف: زندان حربه مستبدان علیه مصلحان
۲۰ اول: حربه کهنه تهدید صالحان به زندان
۲۲ دوم: زندانی اسوه قرآنی
۲۸ ب: زندان، مجازات مجرمان؟
۲۹ اول: جزای محارب
۳۱ دوم: مجازات زانیه
۳۳ سوم: حبس شهود تا وقت نماز عصر
۳۴ چهارم: مجازات کافر حربی
۳۴ ج: زندان اخروی، سجین و حصیر
۳۵ نتیجه بحث

۳۹	۲. تفرعن در قرآن
۳۹	دو نکته مقدماتی
۴۱	فرعون در قرآن
۴۲	ضوابط قرآنی تفرعن
۴۲	ضابطه اول: خدایی کردن انسان زمینی
۴۴	ضابطه دوم: استخفاف و تعبید مردم
۴۴	ضابطه سوم: استفاده ابزاری از دین مردم
		ضابطه چهارم: معرفی شیوه مدیریت، خود به عنوان بهترین شیوه بدون ارائه
۴۵	کوچک ترین مدرک
۴۶	ضابطه پنجم: ناحق بودن و ضدّ رشدبودن خطّ مشی
۴۶	ضابطه ششم: تطمیع و تملّق، راه تقرّب به فرعون
۴۷	ضابطه هفتم: مخالفت با فرعون، جرم ضدّ امنیتی با مجازات سنگین
۴۸	ضابطه هشتم: تکیه فراعنه بر قدرت نظامی و ترور شخصیت مخالفان
۴۹	تدبّر در تفرعن قرآنی

بخش دوم: سنت و سیاست

۵۳	۳. عالمان دین، انتظارات و انتقادات امام حسین(ع)
۵۵	خطبه حسینی در انتظارات و انتقادات از عالمان دین
۵۸	مهمترین وظایف عالمان دین
۶۰	انتقاد امام حسین(ع) از عالمان عصر خود
۶۱	اهداف نهضت حسینی
۶۳	۴. امنیت، عدالت و رفاه در تعالیم امام جعفر صادق(ع)
۶۵	یک: نیازهای اصلی جوامع بشری
۶۸	دو: وظائف حکومت در پاسخ امام صادق(ع) به نامه عبدالله نجاشی
۷۵	۵. ضوابط اطاعت شرعی در تعالیم سیاسی امام رضا(ع)
۷۷	تمامی اطاعت‌های انسانی محدود و مقید به عدم معصیت خداوند است
۸۲	سه قید همه اطاعت‌های شرعی
۸۵	نتیجه

فهرست تفصیلی مطالب □ ۴۴۹

۶. ستم‌شناسی و زمان‌شناسی (سیری در آراء اجتماعی امام جواد(ع) ۸۹
آشنائی با تعالیم اجتماعی امام جواد(ع) ۸۹
درس اول ستم‌شناسی ۹۰
درس دوم زمان‌شناسی ۹۳

بخش سوم: دین و سیاست

۷. دینداری و دورویی ۹۹
دورویی آفت دینداری ۹۹
آزادی درمان عارضه دورویی ۱۰۲
واهمه اولیاء دین از دورویی ۱۰۳
۸. دینداری و پرسشگری ۱۰۷
پرسش‌هایی در باب دینداری و پرسشگری ۱۰۸
اقسام پرسش ۱۱۰
قرآن و پرسشگری ۱۱۳
پرسش‌های ناشایست ۱۱۸
پرسشگری و بت‌شکنی ۱۲۱
شخصیت‌های مافوق سؤال ۱۲۶
امام علی(ع) و پرسشگری ۱۲۷
دینداری و پرسشگری ۱۳۰
۹. فلسطین و همزیستی ادیان ۱۳۳
دین در فلسطین ۱۳۳
فلسطین و ادیان ابراهیمی ۱۳۶
فلسطین و قرائت غیر رحمانی از دین ۱۳۷
فلسطین و همزیستی ادیان ۱۳۹
فلسطین، نگاه ایرانی ۱۴۰

بخش چهارم: سیاست دینی

۱۴۵	۱۰. حکومت قسری	۱۴۵
۱۴۵	فسر فلسفی	۱۴۵
۱۴۶	فسر سیاسی	۱۴۶
۱۴۷	مختصات حکومت قسری	۱۴۷
۱۴۹	مبانی نظری حکومت قسری	۱۴۹
۱۵۱	اقسام حکومت قسری	۱۵۱
۱۵۲	جایگاه مردم در حکومت قسری	۱۵۲
۱۵۳	پایه‌های قدرت حکومت قسری	۱۵۳
۱۵۴	خصائص حکومت قسری	۱۵۴
۱۵۵	زورمداری و خشونت‌محوری حکومت قسری	۱۵۵
۱۵۷	۱۱. از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولائی	۱۵۷
	چکیده	۱۵۷
	مقومات سلطنت مطلقه	۱۵۸
	ویژگی‌های مشروطه سلطنتی	۱۶۰
	ویژگی‌های جمهوری اسلامی	۱۶۲
	ویژگی‌های جمهوری ولائی	۱۶۳
	حکومت ولایی قالب شرعی سلطنت مطلقه ایرانی	۱۶۶
	۱۲. ضوابط نظارت بر عملکرد رهبران	۱۶۹
	در ضرورت مطلق نظارت	۱۶۹
	نیاز تمامی انسان‌ها به نظارت	۱۷۰
	نظارت بر رهبران از حقوق اولیه آحاد ملت است	۱۷۱
	نظارت فقیهان و خبرگان بر رهبران	۱۷۳
	نظارت عمومی بر عملکرد مقام رهبری	۱۷۵

- ضوابط دوازده‌گانه نظارت بر عملکرد مقام رهبری ۱۷۶
۱۳. معنای دعای الوهیت در ادبیات دینی ۱۸۱
- یکه‌سالاری دینی و ادعای الوهیت ۱۸۱
- صفات لازمه الوهیت ۱۸۲
- احکام بشری پیامبر در قضاوت و سیاست ۱۸۴
- سیاست‌ورزی آزادی‌خواهانه ائمه ۱۸۵
- اطاعت مطلقه، شعبه‌ای از الوهیت ۱۸۵
- نقد ادله لزوم اطاعت مطلقه از ولایت فقیه ۱۸۷
- لوازم اولویت مصلحت نظام بر احکام شرع ۱۹۰
- ولی فقیه را میزان اسلام دانستن از مصادیق ادعای الوهیت است ۱۹۰
- نمونه‌هایی از ادعای الوهیت ۱۹۱
۱۴. شرع شورای نگهبان در برابر قانون مجلس ۱۹۳
- مراد از موازین شرع و احکام اسلام ۱۹۳
- مطابقت یا عدم مغایرت با احکام اسلام؟ ۱۹۸
- مقصود از تشخیص عدم مغایرت ۱۹۹
- احکام اسلامی یعنی فتاوی فقها ۲۰۳
- احکام ثابت نه متغیر ۲۰۶
- دیدگاه بدیع میرزای نائینی ۲۰۷
- رأی ابتکاری شهید صدر ۲۰۹
- خروج احکام قضائی و ولائی از احکام شرع ۲۱۲
- راه حل پیشنهادی ۲۱۴
- نتیجه بحث ۲۱۸
- پاسخ به سؤالات کارشناسان حقوقی ۲۱۹
۱۵. فقاہت و سیاست ۲۳۱
- نقش کلیدی فقاہت در قانونگذاری ۲۳۲
- عدم اشتراط فقاہت در تصدی بالمباشره و مستقیم سیاست ۲۳۳
۱۶. فریضه نقد قدرت ۲۳۷

۲۳۷ اسلام سیاسی، اسلام غیرسیاسی
۲۳۸ معیارهای دو برداشت متفاوت از اسلام سیاسی
۲۳۸ یک. وحدت یا تفکیک نهاد دین از نهاد سیاست؟
۲۳۹ دو. قدرت یا اقتدار؟
۲۴۰ سه. سؤال اصلی قدرت: چه کسی؟ یا چگونه؟
۲۴۱ چهار. یکه‌سالاری یا مردم‌سالاری؟
۲۴۲ پنج. انتصاب یا انتخاب؟
۲۴۳ شش. تقدیس قدرت یا انتقادپذیری؟
۲۴۳ ویژگی‌های مردم‌سالاری در اسلام سیاسی
۲۴۴ ولایت عادل، ولایت جائر
۲۴۵ طرق حفظ مشروعیت نظام
۲۴۹ علانم عدم مشروعیت نظام

بخش پنجم: اسلام و مردم‌سالاری

۲۵۵ ۱۷. مردم‌سالاری دینی
۲۵۵ مردم‌سالاری، اشراف‌سالاری و یکه‌سالاری
۲۵۸ مبانی و ضوابط مردم‌سالاری
۲۶۰ نسبت اسلام و دموکراسی
۲۶۴ مراد از مردم‌سالاری اسلامی
۲۶۵ ویژگی‌های مردم‌سالاری اسلامی
۲۶۹ ۱۸. شمس‌الدین و مردم‌سالاری دینی
۲۶۹ زندگی و تألیفات شمس‌الدین
۲۷۳ اندیشه سیاسی شمس‌الدین
۲۸۵ ۱۹. ولایت فقیه و مردم‌سالاری
۲۸۷ پنج نکته مقدماتی
۲۹۱ بخش اول: ولایت انتصابی مطلقه فقیه و مردم‌سالاری
۲۹۲ الف: در رکن اول: ولایت
۲۹۳ ب: در رکن دوم: انتصاب

ج: در رکن سوم: اطلاق	۲۹۳
د: در رکن چهارم: فقاہت	۲۹۴
بخش دوم: ولایت انتخابی مقیده فقیه یا نظارت فقیه و مردم‌سالاری	۲۹۵
محورهای مردم‌سالاری در این نظریه	۲۹۶
مردم‌سالاری محدود	۲۹۶
بخش سوم: مردم‌سالاری در جامعه دینی	۲۹۷
نقد دو نظریه پیشین	۲۹۸
راه برون‌رفت از تعارض ولایت فقیه و مردم‌سالاری	۳۰۰
۲۰. اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟	۳۰۵
ضوابط دو تلقی از اسلام	۳۰۶
ضوابط دموکراسی	۳۱۰
اسلام و دموکراسی	۳۱۳
اصل اول: اسلام و نظارت همگانی	۳۱۴
اصل دوم: اسلام و برابری سیاسی	۳۱۸
اصل سوم: امکان تصمیم‌گیری عمومی دربارهٔ مقررات و سیاست‌ها	۳۲۱
نتیجه	۳۲۵
۲۱. نقش اسلام در گذار به دموکراسی در ایران معاصر	۳۲۹
دو سؤال کلیدی	۳۲۹
مقومات و ارکان دموکراسی	۳۳۰
دموکراسی و استبداد در ایران سده اخیر	۳۳۲
اسلام به‌مثابه مانع گذار به دموکراسی	۳۳۵
اسلام به‌مثابه عامل تسریع گذار به دموکراسی	۳۳۹
نقش اسلام در مسیر باقیمانده از دوران گذار	۳۴۱
۲۲. نقش روحانیت در گذار به دموکراسی	۳۴۵
نقش سه‌گانه روحانیون در گذار به دموکراسی	۳۴۶
روحانیون مدافع و مانع گذار به دموکراسی در نهضت مشروطه	۳۴۷
تغییر متن و حاشیه در عصر جمهوری اسلامی	۳۵۱
۲۳. دین در قانون اساسی (مطالعه موردی افغانستان)	۳۵۷

- ۳۵۷ ارتباط دین مردم با نظام سیاسی جامعه .
 ۳۶۳ ضوابط چهارگانه حکومت سالم از زاویه دین
 ۳۷۲ مذهب رسمی و قانون اساسی

ملحقات:

۲۴. اوین و دین ۳۷۷
 ۲۵. مردودیت حکومت بدون رضایت مردم و پاسخ استاد ۳۸۱

۲۶. تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار و نقد کلام ابن فهدحلی
 ۳۸۵

۲۷. پرسش از «شأن فقیه در تعیین مصداق» و پاسخ استاد ۳۹۱

۲۸. تشیع و دموکراسی (مناظره با دکتر حاتم قادری) ۳۹۵

فهرست‌ها و نمایه‌ها

- فهرست منابع ۴۲۱
 نمایه آیات ۴۲۵
 نمایه روایات ۴۲۹
 نمایه اشعار ۴۳۳
 نمایه قواعد و قوانین ۴۳۵
 نمایه اعلام ۴۳۷
 نمایه کتب ۴۴۱
 نمایه امکنه ۴۴۳
 فهرست تفصیلی مطالب ۴۴۵

به همین قلم:

■ فلسفه و کلام:

۱. دفتر عقل، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ۴۸۳ صفحه؛ چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۲. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، جلد اول: تعلیقات الاسفار، ۷۸۲ صفحه؛ جلد دوم: رسائل و تعلیقات، ۵۷۸ صفحه؛ جلد سوم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، ۵۷۷ صفحه، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
۳. مأخذشناسی علوم عقلی، با همکاری محمد نوری، ۳ جلد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹، ۳۴۱۸ صفحه.

■ اندیشه سیاسی:

۴. نظریه‌های دولت در فقه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام (۱)؛ نشرنی، ۱۳۷۶، ۲۲۳ صفحه، چاپ هفتم، ۱۳۸۷.
- ✓ نظریات الحکم فی الفقه الشیعی (بحوث فی ولایة الفقیه)، بیروت، دارالجدید، ۲۰۰۰ میلادی، ۲۰۶ صفحه.
۵. حکومت ولایی، اندیشه سیاسی در اسلام (۲)؛ نشرنی، ۱۳۷۷، چاپ پنجم، ۱۳۸۷، ۴۴۵ صفحه.
۶. بهای آزادی، دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت، به کوشش زهرا رودی (کدیور)، نشرنی، ۱۳۷۸، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، ۲۴۸ صفحه.
۷. دغدغه‌های حکومت دینی، نشرنی، ۱۳۷۹، ۸۸۳ صفحه؛ چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۸. سیاست نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه)، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱)، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ۴۲۳ صفحه؛ چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۹. حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، انتشارات کویر، تهران، مهر، ۱۳۸۷، ۴۳۹ صفحه؛ چاپ سوم، آذر ۱۳۸۷.

■ در دست انتشار:

۱۰. زمان در فلسفه اسلامی.
۱۱. حکیم مؤسس (سیری در ابتکارات فلسفی آقاعلی مدرس طهرانی).
۱۲. کتاب‌شناسی جامع فلسفه در ایران (اترشناسی انتقادی، نسخه‌شناسی توصیفی و کتاب‌شناسی تحلیلی)؛ ۵ جلد، جلد اول: از نهضت ترجمه تا ابن مسکویه، جلد دوم: ابن سینا، جلد سوم: از ابن هیثم تا سهروردی، جلد چهارم: از ابن رشد تا ابهری، جلد پنجم: خواجه نصیرالدین طوسی.
۱۳. حکومت انتصابی، اندیشه سیاسی در اسلام (۳).
۱۴. سیاست نامه محلاتی، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران (۲).
۱۵. سیاست‌نامه نائینی، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران (۳).
۱۶. مکتب سیاسی خراسانی.

Web Site: <http://www.kadivar.com>

Contents:

Introduction / 7

Section One: The Qur'an and Politics:

1. The Concept of "Prison" in the Qur'an / 17
2. Pharaohism (Tyranny) in the Qur'an / 39

Section Two: Tradition and Politics:

3. Expectations and Criticisms of the *Ulama* by Imam Hussain/ 53
4. Security, Justice and Welfare in the Teachings of Imam Sadiq / 63
5. The Criteria of Religious Obedience in the Political Teachings of Imam Ridha / 75
6. The Examination of Injustice and Time from the Perspective of Imam Jawad / 89

Section Three: Religion and Politics:

7. Religiosity and Hypocrisy / 99
8. Religiosity and Inquiry / 107
9. Palestine and Religious Coexistence / 133

Section Four: Religious Politics:

10. Coercive Governance / 145
11. From Constitutional Kingdom to *Wila'i* (Guardianship-based) Republic / 157
12. The Criteria of Supervision of the Function of the Supreme Leader / 169
13. The Meaning of the Claim to Divinity in Religious Literature / 181
14. The *Shari'a* of the Guardian Council in Opposition to Parliamentary Law (The Practical Procedure of Articles 94 & 96 of the Iranian Constitution Concerning the Compatibility of Parliamentary Laws with Religious Criteria) / 193
15. Jurisprudence and Politics / 231
16. The Obligatory Critique of Power / 237

Section Five: Islam and Democracy:

17. Religious Democracy / 255
18. Shams al-Din and Religious Democracy / 269
19. Guardianship of the Jurisconsult (*Wilayat-e Faqih*) and Democracy / 285
20. Islam and Democracy: Compatible or Incompatible? / 305

21. The Role of Islam in the Transition to Democracy in Contemporary Iran / 329

22. The Role of the Clergy in the Transition to Democracy / 345

23. Religion in the Constitution / 357

Appendixes

The Role of Public Satisfaction in the Dialogue between Pupil and Teacher /381

The Debate on Shi'ism and Democracy / 397

Indexes / 403

SHARI'A & POLITICS

Islam in the Public Sphere
A Case study of Contemporary Iran
2008

«شریعت و سیاست: مباحثی در نحوه‌ی حضور دین در عرصه‌ی عمومی» کتابی است در موضوع اندیشه و فقه سیاسی در اسلام شیعی با نگاهی به تجربه‌ی معاصر ایران. این کتاب مبتنی بر دو مبنای ذیل است:

یک، دفاع از اسلام سیاسی و نقد دیدگاه جدائی مطلق دین و سیاست.
دو، دفاع از نحوه‌ی حضور دموکراتیک اسلام در عرصه‌ی عمومی و نقد منصفانه‌ی دیدگاه رسمی تکلیف‌گرایی ولایتی.

نویسنده بر این باور است که انتساب استبداد و یکه‌سالاری و سیاست امرانه و اقتدارگرایانه به قرآن کریم، سنت پیامبر (ص) و سیره‌ی ائمه‌ی هدی (ع) جفا در حق ایشان است. بلکه اسلام رحمانی و حضور دموکراتیک مسلمانان در عرصه عمومی با تعالیم دینی ما سازگارتر است. قرائت علوی از اسلام نبوی پشتیبان مستحکمی برای سیاست‌ورزی خردمندانه و توأم با آزادی و اختیار مسلمانان در دنیای معاصر است. اجتهاد دوباره می‌تواند فقه را از بوتله‌ی اتهام حمایت از نظریه سلطنت یکه سالارانه مطلقه رها سازد. نویسنده کوشیده است با طرح پرسش‌های تازه‌ی سیاسی و پاسخ به آنها براساس مبانی قرآنی و نبوی و قواعد کلامی و فقهی و اخلاقی، قدمی در گسترش و تعمیق اندیشه و فقه سیاسی اسلامی بردارد.

«شریعت و سیاست» مجموعه بیست و سه نوشتار است که در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۴ هجری شمسی به رشته تحریر درآمده‌اند. این نوشتارها به شکل موضوعی در پنج بخش تنظیم شده‌اند: قرآن و سیاست، سنت و سیاست، دین و سیاست، سیاست دینی، اسلام و مردم‌سالاری. «شریعت و سیاست» را می‌توان جلد دوم کتاب «دغدغه‌های حکومت دینی» (۱۳۷۹) به حساب آورد. دغدغه‌ها مقالات سیاسی قبل از اوین است و «شریعت و سیاست» مقالات اوین و شش سال پس از آن است.



kadivar.com