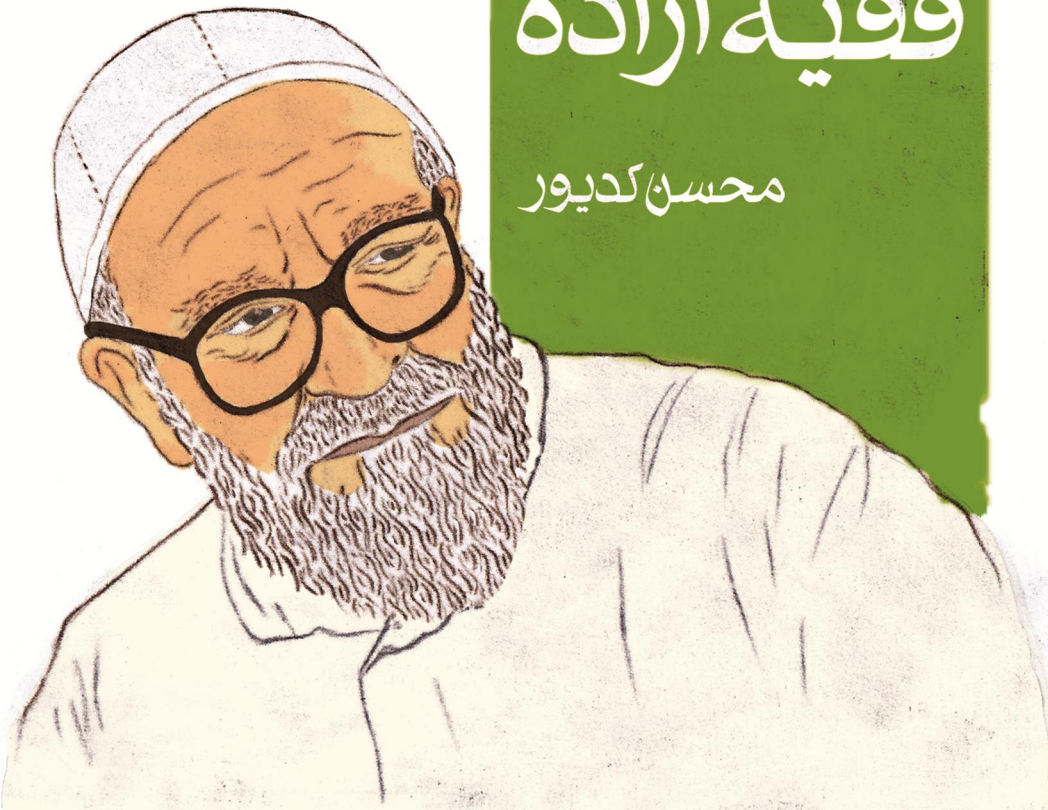
در محضر فقیه آزاده

محسن کدیور



بسم الله الرحمن الرحیم

شناسنامهٔ کتاب

نام کتاب: در محضر فقیه آزاده حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری

نویسنده: محسن کدیور (– ۱۳۳۸)

ویرایش اوّل: اسفند ۱۳۸۸

ویرایش دوّم و انتشار به‌صورت کتاب الکترونیکی: بهمن ۱۳۹۲

تعداد صفحات: ۳۸۲ صفحه

ناشر: وب‌سایت رسمی محسن کدیور

www.kadivar.com
kadivar@kadivar.com

فهرست

مقدمه **۱۵**

بخش اوّل: اجتهاد و وکالت **۳۱**

یک. اجازهٔ اجتهاد و وکالت در تصدّی امور حسبیّه ۳۳

دو. پاسخگویی به سؤالات دینی ۳۴

نامهٔ استاد ۳۴

نامهٔ شاگرد ۳۵

سه. تحقیق دربارهٔ حقوق طبیعی انسان ۳۶

پرسش از استاد ۳۶

توضیح شاگرد ۳۹

نظر استاد ۳۹

بخش دوّم: استفتاء و فتوا **۴۱**

یک. حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد **۴۳**

شرط تحقق محاربه به اقدام مسلحانه ۴۴

هر فساد فی‌الأرض مجوز اعدام نیست ۴۸

محاربه و افساد فی‌الأرض شامل حوزهٔ فرهنگ و اندیشه نمی‌شود ۵۳

عناوین شرعی محاربه، بغی و افساد بر فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز قابل انطباق نیست ۵۷

شرایط تحقق بغی ۵۹
حقّ نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حقّ انتقاد از حکومت ۶۵
ملاک مشروعیّت دینی حاکمیّت ۶۸
ضوابط دینی عدالت و ظلم..... ۶۸
حقوق شرعی مخالفان سیاسی ۷۳
نرمش و مدارای پیامبر(ص) و امام علی(ع) با مخالفان سیاسیِ مسالمت‌جو ۸۴
داستان مسجد ضرار..... ۹۰
حقوق زندانیان سیاسی ۹۶
حقوق مخالفان سیاسی ۹۹
دو. حدود موازین اسلامی و شرایط ولایت جائر..... ۱۰۱
سه. قضاوت‌های خلاف موازین شرع دربارهٔ سخنرانی دکتر آقاجری..... ۱۰۳
چهار. مردودیت حکومت بدون رضایت مردم..... ۱۰۵
پرسش شاگرد..... ۱۰۵
پاسخ استاد..... ۱۰۶
قاعدهٔ عدم‌جواز امارت بر مردم بدون رضایت..... ۱۰۷
تکلیف به‌دست‌گرفتن حکومت برفرض عدم‌رضایت مردم ۱۰۸
پنج. ابعاد رضایت آحاد ذوی‌الحقوق در حکومت و امارت..... ۱۱۰
شش. شأن فقیه در تعیین مصداق ۱۱۳
پرسش شاگرد..... ۱۱۳
پاسخ استاد..... ۱۱۵

هفت. عدم جواز توسل به زور در اقامهٔ حقّ در حوزهٔ عمومی و نفی شأن سیاسی و قضایی برای فقیه بما هو فقیه ۱۱۷
عدم جواز توسل به زور برای اقامهٔ حقّ در حوزهٔ عمومی..... ۱۱۹
سیاست و قضاوت شأن فقیه بما هو فقیه نیست..... ۱۲۰
هشت. تقاضای رأی به عدم اعتبار نظریهٔ ولایت فقیه..... ۱۲۳
نُه. تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار و نقد کلام ابن‌فهدحلی ۱۲۵
پرسش شاگردان..... ۱۲۵
پاسخ استاد..... ۱۲۶
ده. موازین عدم مشروعیّت و علائم ولایت جائر..... ۱۳۱
پرسش‌های شاگرد ۱۳۱
پاسخ استاد..... ۱۳۳
یازده. ممنوعیتِ سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیریِ انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی..... ۱۴۱
نامهٔ شاگرد..... ۱۴۱
پاسخ استاد:..... ۱۴۵
دوازده. تأملی در حکم شرعی سلاح‌های کشتار جمعی ۱۴۷
نکتهٔ اوّل: ۱۴۸
نکتهٔ دوّم: ۱۴۸
نکتهٔ سوّم: ۱۴۹
نکتهٔ چهارم: ۱۵۰
نتیجه..... ۱۵۴

بخش سوّم: مکاتبات ۱۵۵

یک. تبریک عید مبعث در پنجمین سال حصر..... ۱۵۷

پاسخ استاد..... ۱۵۷

دو. تبریک عید فطر در پنجمین سال حصر ۱۵۹

پاسخ استاد..... ۱۶۰

سه. تبریک عید نوروز ۱۶۱

پاسخ استاد..... ۱۶۱

چهار. تسلیت شهادت شیخ احمد یاسین رهبر حماس ۱۶۲

نامهٔ شاگرد..... ۱۶۲

پاسخ استاد..... ۱۶۲

پنج. تسلیت شهادت عبدالعزیز رنتیسی رهبر حماس..... ۱۶۴

نامهٔ شاگرد..... ۱۶۴

پاسخ استاد..... ۱۶۵

شش. تسلیت درگذشت آیات عظام قمی و فاضل لنکرانی..... ۱۶۶

هفت. تبریک عید قربان..... ۱۶۷

پاسخ استاد..... ۱۶۸

هشت. تبریک عید فطر..... ۱۶۹

پاسخ استاد..... ۱۷۰

نُه. تسلیت درگذشت آیت‌الله جمی..... ۱۷۱

پاسخ استاد..... ۱۷۱

ده. تسلیت درگذشت آیت‌الله‌العظمی بهجت..... ۱۷۲

پاسخ استاد ۱۷۲
بخش چهارم: بیانات استاد ۱۷۳
یک. دیدار در نخستین ساعات رفع حصر ۱۷۵
دو. بنای اسلام بر دموکراسی و حکومت مردمی است ۱۷۷
جراید و رسانه‌ها ارگان مردم هستند نه ارگان حکومت‌ها ۱۷۷
سانسور و خودسانسوری عامل اصلی در عدم استقلال جراید است ۱۷۸
انتقاد، شاه‌بیت آزادی مطبوعات است ۱۷۹
در مسئلهٔ انتقاد، افراد خطوط قرمز محسوب نمی‌شوند ۱۷۹
سفارش روزنامه‌نگاران به صبر و استقامت ۱۸۰
لزوم مطالعه و بررسی جراید برای همه ۱۸۱
طرح اشکالات به آموزه‌های دینی ۱۸۱
اختناق و سانسور موجب عقب‌ماندگی کشور و جامعه می‌شود ۱۸۲
بنای اسلام بر دموکراسی و حکومت مردمی است ۱۸۲
سه. آزادی مشروع مانع فرار مغزها ۱۸۴
تسلیت سالروز شهادت آیت‌الله مطهری ۱۸۵
ارزش علم و معلم و تعلیم ۱۸۵
بهادادن به اساتید و سخت‌گیری نکردن نسبت به آن‌ها ۱۸۷
مقام صابران ۱۹۰
لزوم تقویت مجلس نه تضعیف آن ۱۹۰
آزادی مشروع مانع فرار مغزها ۱۹۲
لزوم تشکل مردم عراق ۱۹۳

چهار. لزوم وجود رسانه‌های آزاد و مستقل از دولت‌ها ۱۹۵
دفاع از حقوق مردم ۱۹۵
لزوم آزادی فکر، عقیده و بیان ۱۹۶
مخالفان عقیدتی ۱۹۷
لزوم وجود رسانه‌های آزاد و مستقل از دولت‌ها ۱۹۷
تضاد در قانون اساسی ۱۹۸
شورای نگهبان و ردّ صلاحیّت‌ها ۱۹۸
پنج. خطبه‌های نماز عید فطر ۲۰۱
بخش پنجم: مقالات ۲۰۳
یک. مقایسهٔ دو نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقه و ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه .۲۰۵
الف) نقاط اشتراک دو نظریّه: ۲۰۵
ب) نقاط افتراق دو نظریّه: ۲۰۷
دو. نظریهٔ ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه ۲۲۱
دیدگاه آیت‌الله مطهری ۲۲۱
دیدگاه آیت‌الله سبحانی ۲۲۴
دیدگاه آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی ۲۲۶
دیدگاه استاد ۲۲۷
رکن اوّل. شرط فقاهت حاکم اسلامی ۲۲۸
رکن دوّم. انتخاب حاکم اسلامی ۲۳۰
رکن سوّم. تقیّد اختیارات حاکمِ منتخب به قانون اساسی ۲۳۳
نکات مهم ۲۳۶

سه. نقد پیش‌نویس قانون اساسی ۲۳۸
چهار. نقد مبنای انتخاب فقیه ۲۴۰
پنج. طرح یک سؤال ساده ۲۴۷
شش. ولایت فقیه و مردم‌سالاری ۲۴۹
چکیده ۲۴۹
پنج نکتهٔ مقدّماتی ۲۵۱
بخش اوّل: ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و مردم‌سالاری ۲۵۶
بخش دوّم. ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه یا نظارت فقیه و مردم‌سالاری ۲۶۲
بخش سوّم. مردم‌سالاری در جامعهٔ دینی ۲۶۶
هفت. پنج سال در جست‌وجوی عدالت گمشده ۲۷۳
برخی ابتکارات علمی استاد ۲۷۴
هشت. مصافحه با اجنبیّه ۲۷۷
تحلیل یک فتوای جدید ۲۷۷
فتوای جدید ۲۷۹
مقایسهٔ فتوای جدید و فتوای مشهور ۲۸۰
محورهای چهارگانهٔ فتوای جدید ۲۸۲
نه. تقدیم کتاب حقّ الناس ۲۸۸
بخش ششم: سخنرانی‌ها ۲۸۹
یک. سؤال و جواب سخنرانی شب قدر، مسجد حسین‌آباد اصفهان ۲۹۱
دفاع از منزلت استاد ۲۹۴
دو. فریضهٔ نقد قدرت ۲۹۷

اسلام سیاسی، اسلام غیرسیاسی ۲۹۷
معیارهای دو برداشت متفاوت از اسلام سیاسی..... ۲۹۸
ویژگی‌های مردم‌سالاری در اسلام سیاسی..... ۳۰۵
ولایت عادل، ولایت جائر..... ۳۰۷
طُرُق حفظ مشروعیّت نظام..... ۳۰۸
علائم عدم مشروعیّت نظام..... ۳۱۳
بخش هفتم: نامه‌ها..... ۳۱۷
یک. نامه به علما و مسئولین مملکتی..... ۳۱۹
دو. نامه به رئیس‌جمهور در اعتراض به حصر غیرقانونی..... ۳۲۳
سه. نامه به رئیس‌جمهور در اعتراض به تجاوز به حقوق قانونی استاد..... ۳۲۶
چهار. نامه به مراجع در اعتراض به حصر غیرقانونی..... ۳۲۹
بیانیهٔ ۱۱۰ نفره در حمایت از نامهٔ ۳۸۵ نفرهٔ فضلا و طلاب..... ۳۳۵
پنج. نامهٔ سرگشاده به رهبری در اعتراض به حصر غیرقانونی..... ۳۳۷
شش. نامهٔ سرگشاده به شورای امنیت‌ملّی در اعتراض به حصر غیرقانونی. ۳۴۰
هفت. درخواست رفع حصر چهارسالهٔ فقیه عالیقدر..... ۳۴۲
هشت. حمایت از فراخوان آیت‌الله‌العظمی منتظری..... ۳۴۷
بخش هشتم: آلبوم عکس..... ۳۵۱
به قلم شاگرد، دربارهٔ استاد..... ۳۶۳
مقدمهٔ انگلیسی..... ۳۶۵

مقدمه

کتاب «در محضر فقیه آزاده استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری» (۱۳۸۸-۱۳۰۱) مجموعه مراوادات علمی شاگرد و فقیه‌عالیقدر بین سال‌های ۱۳۷۳ تا ۱۳۸۸ یعنی پانزده سالِ آخر حیات استاد است. بااینکه من از نیمهٔ دوم دههٔ ۶۰ توفیق درک محضر ایشان را داشته‌ام اما از آن سال‌ها جز تقریرات درس استاد مکتوبی ندارم.

کتاب، از هفت بخش فراهم آمده است. نخستین بخش کتاب، احکام اجتهاد و وکالت شاگرد از استاد است. سه مکتوب استاد در این بخش آمده است. بخش دوّم مهم‌ترین بخش کتاب است و حاوی دوازده استفتاء شاگرد و فتاوای استاد می‌باشد. بخش سوّم مکاتبات استاد و شاگرد را در بر می‌گیرد. ده تبریک و تسلیت مبادله شده در این بخش آمده است.

بخش چهارم بیانات استاد در جلسات مرتبط با شاگرد است. در این بخش بیانات استاد در پنج مجلس فراهم آمده است. بخش پنجم به مقالات شاگرد دربارهٔ آراء استاد، نوشته‌شده در زمان حیات ایشان اختصاص دارد. در این بخش نُه مقالهٔ کوتاه و بلند آمده است.

در بخش ششم، دو سخنرانی شاگرد یکی دربارهٔ استاد و دیگری در محضر استاد گرد آمده است و بالاخره بخش هفتم به نامه‌ها اختصاص دارد. دو نامهٔ شخصی سربسته به رئیس‌جمهورِ وقت (سیدمحمد خاتمی) و شش نامهٔ سرگشادهٔ جمعی شاگردان در دفاع از مواضع یا مظلومیت استاد در این بخش مندرج است.

۱

مطالب این کتاب به دو قسمت کلی قابل تقسیم است. قسمت اول، آرائی است که استاد و شاگرد در آن هم‌داستانند. مباحث این قسمت یا پرسش از استاد برای تبیین بیشتر یا تشریح شاگرد از آراء استاد است. به‌عنوان نمونه به سه مورد مهم در این قسمت اشاره می کنم.

حقوق مخالف سیاسی

فعالیت‌های سیاسی ازقبیل انتقاد، تجمعات، راهپیمایی آرام، مقاله‌نویسی، تشکیل جمعیت‌ها و احزاب و مانند این‌ها مصداق هیچ‌کدام از عناوین «محاربه»، «بغی» و «افساد» نمی‌باشد. زیرا عنوان «محاربه» متقوم است به ترساندن مردم و سلب امنیت جامعه بااستفاده از سلاح و زور. «بغی» نیز تجاوز مسلحانه به حقوق دیگران و خروج از عدالت و حقّ است. «افساد» هم اگر همراه با محاربه فرض شود موضوع حکم مزبور در آیه خواهد بود و برفرضِ مستقل‌بودنِ آن، درموردی صدق می‌کند که موجب تضییع حقوق و امنیت گروهی از مردم گردد. درحالی‌که فعالیت‌های سیاسی این‌گونه نیست بلکه گاه از مقولهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر می‌باشد و درجهت احقاق حقوق جامعه است.

مخالفت مسالمت‌آمیز به‌معنای اظهارنظر مخالف و انتقاد از کارها و عملکرد حاکمان در هر حال (چه حکومت را صالح بداند یا نه و چه حاکمیّت منتخب اکثریت باشد یا نه) نه‌تنها جرم محسوب نمی‌شود؛ بلکه در یک جامعهٔ دینی که به احکام دین اهتمام داده می‌شود از مقولهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر (با مراعات درجات و مراتب آن) می‌باشد و مورد ادلّهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نیز روایات لزوم نصیحت حاکمان مسلمان خواهد بود.

انتقاد و نصیحت حاکمان اسلامی (هرچند صالح و منتخب اکثریت مردم باشند) حقّ و وظیفهٔ همگان به‌شمار می‌آید و حکومتی که مخالفان غیرمسلح خود را (که

براساس وظیفهٔ شرعی و بدون تعرّض فیزیکی از حاکمان خود انتقاد می‌کنند) به بغی یا محاربه و یا افساد متهم کند، برخلاف موازین اسلامی عمل کرده است و با ادامهٔ این روش، صلاحیّت و مشروعیّت خود را ازدست می‌دهد.

زندانی‌نمودن مخالفان سیاسی که با شیوه‌های غیرمسلحانه علیه حاکمیّت فعالیت سیاسی می‌کنند، در زمان پیامبراکرم(ص) و امام علی(ع) سابقه‌ای نداشته است و باآنکه از ناحیهٔ منافقین و یا خوارج غیر از انتقاد، کارشکنی‌های زیادی علیه پیامبر(ص) و امیرالمومنین(ع) صورت می‌گرفت، ولی تا زمانی که اقدام مسلحانه‌ای ازطرف آنان انجام نمی‌شد، برخوردی با آنان به عمل نمی‌آمد.

فکر و اندیشه‌ای را که غلط و باطل انگاشته می‌شود باید با فکر و اندیشهٔ صحیح و با منطق قوی و استدلال محکم پاسخ داد؛ نه با کیفردادن یا محدودساختن صاحب آن اندیشه. تجربه ثابت کرده است که برخورد کیفری با مقولهٔ فرهنگ و اندیشه، اثر معکوس دارد. راه پیامبران الهی و سیرهٔ ائمه نیز در مقابل اندیشه‌های الحادی جز بیان و استدلال و موعظه و جدال به بهترین شیوه و روش نبوده است. (۲۳ تیر ۱۳۸۰، ص ۴۳ تا ۶۸)

برخی ابتکارات علمی استاد

۱. استاد ماهیّت حکومت را عقد و معاهده بین مردم و کارگزاران خدمات عمومی می‌داند. حال آنکه در نظریّهٔ «ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» ولایت نه عقد است نه ایقاع؛ بلکه حکمی وضعی است که ازسوی شارع وضع شده است. مبنای چنین بینشی به‌رسمیّت شناختن حقّ مردم در زندگی اجتماعی است. مردم دربرابرخداوند مکلّف‌اند امّا نسبت به یکدیگر ذی‌حقّ. حقّ‌الناس در حوزهٔ عمومی سنگ اوّل تفکر سیاسی ایشان است.

۲. از دیدگاه ایشان، نصب عام فقیهان ازسوی شارع به ولایت بر مردم فاقد دلیل است. معظم‌له نخستین فقیه شیعی است که با ابطال انتصاب، به لزوم انتخابِ فقیه

ازسوی مردم قائل شده و پایه‌های استواری برای حکومت انتخابی در فقه استدلالی تدارک دیده است.

۳. ایشان ولایت مطلقه را مردود دانسته و باتوجّه به مبنای متین معظم له دربارهٔ ماهیت حکومت، به ولایت مقیّده معتقد است. تقیّد به قانون اساسی به‌عنوان شرط ضمن عقد برای حاکم لازم‌العمل است. لذا حاکمِ فراقانون، از دیدگاه وی نامشروع است.

۴. برخلاف نظریّهٔ رسمی ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه که زمامداری در آن مادام‌العمر است، ایشان موقّت‌بودن دوران خدمتگزاری تمامی مقامات حکومتی را لازم می‌داند و تمرکز قدرت مادام‌العمر را عین استبداد می‌شمارد.

۵. از دیدگاه آیت‌الله منتظری رضایت مردم شرط مشروعیّت حکومت است. این رضایت شرطی مستقل از لزوم عدالت حاکم است. هیچ‌کس حق ندارد بدون رضایت مردمِ جامعه‌ای، حکومت آن جامعه را به‌دست بگیرد. رضایت مردم نه‌فقط شرط ابتدایی، بلکه شرط استمراری مشروعیّت حکومت است. رضایت مردم از طُرق عُقلاییِ انتخابات، در مقاطع مشخصِ زمانی و همه‌پرسی در موارد حسّاس، سنجیده می‌شود. به‌نظر ایشان یکی از مصادیق ولایت جائر، حکومت با زور و بدون رضایت مردم است.

۶. از دیدگاه فقیه‌عالیقدر، وظیفهٔ فقیه متناسب با تخصّص وی نظارت عالیه بر امور جامعه است نه دخالت در امور ریز و درشت کشور. از دیدگاه آیت‌الله منتظری مسئول ادارهٔ کشور، رئیس جمهور منتخب مردم است نه رهبر. وی حاکمیّت دوگانه را سمّ مهلک دانسته و معضل را ناشی از تصوّر غلط از ولایت فقیه و فقه را مستغنی از همهٔ علوم دانستن می‌شناسد. ادارهٔ یک جامعهٔ سالم براساس تجارب بشری و شیوه‌های علمی ممکن است و هرگز از فقه و حقوق، نمی‌توان انتظار برنامه‌ریزی داشت.

۷. از دیدگاه آیت‌الله منتظری، آزادی مخالف، مادامی که دست به اسلحه نبرده از لوازم حکومت دینی است. حکومت علوی با «عدالت» و «آزادی مخالف» از حاکمیّت اموی تمایز می‌یابد. ایشان به تبع نائینی «استبداد دینی» را بدترین نوع استبداد می‌داند. او نظارت و انتقاد از حکومت را خدمت و وظیفهٔ دینی همگانی می‌داند و دین و فقه و شریعت را نردبان قدرت دنیوی کردن حرام می‌داند. او معتقد است قضاوت را نباید سیاسی کرد. قضاوت عادلانه را شاقول سلامت حکومت می‌داند و قضّات تحت امر حاکم را در شفیر جهنم. عالمی با چنین دیدگاه‌هایی وقتی محصور باشد، نشان از ستیز حاکمیّت با علم و حقّ و عدالت است. (پنج سال در جستجوی عدالت گمشده، ۲۵ آذر ۱۳۸۱، ص ۲۷۵ تا ۲۷۷)

معزولیّت ولیّ جائر

سؤال: تصدّی مناصبی که براساس قانون لازم‌الرّعایه (شرط ضمن‌عقد خدمت کلیّهٔ متصدّیان خدمات عمومی) مشروط به شرایطی الزامی ازقبیل عدالت، امانتداری، تدبیر و برخورداری از رأی اکثریت مردم است، پس از سقوط شرایط و احراز مکرّر صفات متضاد به نحو شیاع و در حدّ اطمینان قریب به یقین، چه حکمی دارد؟

جواب: ازبین‌رفتن هریک از شرایط مذکور در سؤال که شرعاً و عقلاً در صحت و مشروعیّت اصل تولیّت و تصدّی امور عامهٔ جامعه دخیل است خودبه‌خود و بدون حاجت به عزل، موجب سقوط قهری ولایت و تصدّی امر اجتماعی و عدم نفوذ احکام صادره ازسوی آن متولّی و متصدّی می‌گردد.

و امّا شرایطی غیر از آن شرایط که شرعاً و عقلاً در صحت و مشروعیّت اصل تولیّت و تصدّی آن امور معتبر نیست ولی طرفین (یعنی متولّی و متصدّی و مردمی که او متولّی و متصدّی کار آن‌ها گردیده) بر آن میثاق بسته و تعهد نموده‌اند تخلّف ازاین‌گونه شرایط موجب خیار تخلّف

شرط شده و مردم می‌توانند متصدّی و متـولّی را بـه‌واسـطهٔ تخلّـف از شرط، از منصبش عزل نمایند.

ولی سقوط عدالت، امانتداری یا برخـورداری از رأی اکثریـت و تأییـد مستمر ازناحیهٔ آنان که از شروط مشروعیّت تولیّت و زمامـداری اسـت موجب می‌شود که پس از سقوط آن‌ها، اصولی مانند حمل بر صـحت و اصالت برائت دربارهٔ کارهای متصدّی در امور جامعه کـه فاقـد شـرط گردیده، جاری نشود؛ بلکه وی باید برای اثبات عدم‌تخلّـف از شـرع و قانون و احقاق حقوق مردم و بقاء بیعت اکثریت مردم با او، بیّنه‌ای معتبر و دلیلی معقول برای مردم بیاورد و آنان را راضی کند.

در موارد اختلاف، در پیشگاه داوری آزاد، عـادل و بـی‌طـرف و کـاملاً مستقل از حاکمیّت ادعای خود را به اثبات رساند و داوریِ هـر نهـادی که زیر نفوذ یا وابسته به او باشد شرعاً و عقلاً حجت نمی‌باشد.

سؤال: آیا ارتکاب معاصی کبیرهٔ ذیل و اصرار بر آن‌ها به سلب «ملکـهٔ عـدالت» و تحقق «ملکهٔ جور» منجر می‌شود یا خیر؟

الف) آمریت و تسبیب در قتل نفوس محترمه.

ب) آمریت و تسبیب اقوی از مباشرت در ارعاب و اخافـهٔ مسـلحانه و ضـرب و جرح مردم بی‌گناه در شوارع.

ج) ممانعت قهرآمیز از اقامهٔ فریضهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّـهٔ مسلمین ازطریق انسداد کلیّهٔ مجاری عقلانی و مشروعِ اعتراضِ مسالمت‌آمیز.

د) سلب آزادی و حبس آمران بالمعروف و ناهیان عن‌المنکر و ناصحان و اِعمـال فشار برای گرفتن اقرار بر امور خلافِ واقع، از آن‌ها.

هـ) ممانعت از اطلاع‌رسانی و سانسور اخبـار کـه مقدمـهٔ واجـبِ انجـام فریضـهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین است.

و) افترا به معترضانِ خواهانِ اجرای عدالت، مبنی بر اینکه «هرکه با متصدّیان امور مخالف است، مزدور اجنبی و جاسوس خارجی است».

ز) کذب و شهادت دروغ و گزارش‌های خلافِ واقع، در امور مرتبط با حق‌الناس.

ح) خیانت در امانتِ ملّی.

ط) استبدادبه‌رأی و بی‌اعتنایی به نصیحت ناصحان و تذکر عالمان.

ی) ممانعت از تصرّف مالکان شرعی در مِلک مُشاعِ سرنوشتِ ملّی.

ک) وهن اسلام و شَین مذهب ازطریق ارائهٔ چهره‌ای بسیار خشن، غیرمعقول، متجاوز، خُرافی و استبدادی از اسلام و تشیع در جهان.

جواب: ارتکاب همهٔ معاصیِ نام‌برده یا اصرار بر برخی از آن‌ها از بارزترین و گویاترین شواهد فقدان ملکهٔ عدالت و از مصادیق آشکار ظلم و بی‌عدالتی است. به‌راستی اگر این‌گونه معاصی موجب فسق و خروج آشکار از عدالت در نگاه عموم نباشد، پس چه معصیتی است که انجام آن گواه ستم و بی‌عدالتی در انظار همگان است؟! و روشن است که هرگونه معصیتی به‌ویژه چنان معاصیِ نام‌برده، درصورتی‌که در قالب دین، عدالت و قانون انجام گیرد، مفسده‌ای افزون دارد و بیشتر موجب خروج از عدالت شده و دارای مجازات دنیوی و اخروی شدیدتری خواهد بود؛ زیرا این‌گونه ارتکاب معصیت، علاوه بر مفسدهٔ خودِ معصیت، مفسدهٔ فریبکاری و مفسدهٔ تخریب چهرهٔ دین، عدالت و قانون را نیز در بر دارد.

و در مواردی که کارهایی به‌نظر متصدّیان حاکمیّت، عادلانه و مشروع و به‌نظر عدهٔ زیادی از مردم، نامشروع و مصداق فسق و ظلم و تضییع حقوق می‌باشد، باید نظر و قضاوت داوران عادل و بی‌طرف و مرضیّ‌الطرفین، ملاک قرار گیرد.

سؤال: آیا تمسّک به جملاتی ازقبیل «حفظ نظام از اوجب واجبات است» مجوّز تجاوز به حقوق مشروع مردم و زیر پا نهادن بسیاری از ضوابط اخلاقی و محکمات شرعی ازقبیل صداقت و امانتداری است؟ آیا به بهانهٔ حفظ «مصلحت نظام» می‌توان از اجرای اصل اصیل «عدالت» (که صفت ممیّز فقه سیاسی تشیع در طول تاریخ بوده است) صرف‌نظر کرد؟ اگر برخی متصدّیان، مصلحت نظام را با مصلحت شخصی خود اشتباه گرفته باشند و بر تشخیص خطای خود اصرار کنند، وظیفهٔ شرعی مؤمنان چیست؟

جواب: حفظ نظام به خودیِ‌خود، نه موضوعیت دارد و نه وجوب آن، وجوب نفسی می‌باشد؛ به‌ویژه اگر مقصود از «نظام»، شخص باشد. نظامی که گفته می‌شود: «حفظ آن از اوجب واجبات است»، نظامی است که طریق و مقدمه و برپاکنندهٔ عدل و اجرای فرائض شرعی و مقبولات عقلی باشد و وجوب حفظ آن هم تنها وجوب مقدمی خواهد بود. بنابراین باتوجّه به این نکته، تمسّک به جملهٔ «حفظ نظام از اوجب واجبات است» به هدفِ توجیه و صحه‌گذاری بر امور متصدّیان و کارگزاران و عدالت‌نمایی کار آنان برای دیگران، درحقیقت تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیه و «میانِ دعوا، نرخ تعیین‌کردن» و «تنها به قاضی رفتن» است؛ که اگر چنین تمسّکی ازروی ناآگاهی باشد، باید طبق مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر با آن معامله نمود.

ازطرف دیگر بدیهی است که با کارهای ظالمانه و خلاف اسلام، نمی‌توان نظام اسلامی را حفظ یا تقویت نمود؛ زیرا اصل نیاز به نظام برای اجرای عدالت و حفظ حقوق و در یک کلمه اجرای احکام اسلامی است؛ پس چگونه متصوّر است با ظلم و جور و کارهای خلاف اسلام، نظام عادلانه و اسلامی را حفظ و تقویت نمود؟» (۲۸ تیر ۱۳۸۸، ص ۱۳۱ تا ۱۳۷)

۲

قسمت دوم آرائی است که شاگرد با استاد اختلاف نظر علمی دارد، مناقشات خود را با استاد درمیان می‌گذارد و استاد گاه کریمانه پاسخ می‌دهد و گاه سکوت می‌کند. در این مجال به پنج محور اشاره می شود:

حقوق بشر

«بی‌شک، حقوق فطری یا طبیعی انسان موردقبول هر عقل سلیم و وجدان منصفی است و احکام الهی و تعالیم دینی نمی‌توانند با چنین حقوقی متعارض باشند. امّا مطالعهٔ تطبیقی اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و احکام فقهی نشان می‌دهد که حداقل در شش محور بین این دو تعارض است، به‌نحوی که پذیرش یکی به نفی دیگری می‌انجامد. محورهای شش‌گانهٔ تعارض بین احکام شرعی و مسائل فقهی با اسناد بین‌المللی حقوق بشر به‌شرح زیر است:

محور اوّل: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان و مسلمانان و تفاوت حقوق مؤمن، مسلم، اهل ذمه، کافر معاهد و کافر حربی از مسلمات احکام شرعی است، حال آنکه مواد اوّل، دوّم، سوّم و هفتم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر هیچ تبعیض مذهبی را مجاز نمی‌شمارد.

محور دوّم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان در احکام مدنی، جزائی، عبادی و حقوق شرعی متفاوت مردان و زنان غیرقابل انکار است. تبعیض جنسی در احکام شریعت در تعارض با مواد اوّل، دوّم و هفتم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر است.

محور سوّم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد از بدیهیّات فقهی است. برده‌داری در تعارض با مواد اوّل و چهارم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و مادهٔ هشتم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است.

محور چهارم: عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزهٔ عمومی و تفاوت مردم به‌عنوان مولّی‌علیهم با اولیاء فقیه بنا به نظر قائلان به ولایت فقیه با مواد اوّل و دوّم و هفتم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در تعارض است.

در چهار محورِ فوق، اصل برابری حقوقی که سنگ اوّل اندیشهٔ حقوق بشر است ازیک‌سو و برخورداری انسان از حقوق فطری و طبیعی، ازآن‌حیث که انسان است ازسوی دیگر نقض شده است و به‌جای آن انسان ازآن‌حیث که مسلمان، مؤمن، مرد، آزاد و فقیه است حقّ دارد، حال آنکه انسان ازآن‌حیث که زن، غیرمسلمان ذمّی یا حربی، برده یا عامّی است از حقوق کاملاً متفاوتی برخوردار است. به زبان دیگر این انسان نیست که محقّ است، این ایمان و اسلام و ذمّه و عهد و ذکوریّت و انوثیّت و حریّت و رقیّت و فقاهت و... است که منشأ حقّ شده است.

محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد است. مواد هجدهم و نوزدهم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و مواد هجدهم و نوزدهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در تعارض با احکام مرتد و محدودیت‌های اهل ذمّه و کلاً اهل‌کتاب و ملحدین است.

محور ششم: مجازات‌های خودسرانه خشن و شکنجه. این محور به تعارض حقوق کیفری شرعی ازقبیل مجازات افراد مهدورالدم، برخی حدود و تعزیرات و قصاص با مادهٔ پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر، مادهٔ ششم و هفتم میثاق مدنی سیاسی و کنوانسیون منع شکنجهٔ ۱۹۸۴ اختصاص دارد.

اکنون باتوجّه به قلمرو گسترده تعارض احکام شرع با اسناد بین‌المللی حقوق بشر مسئله این است اگر جانب حقوق فطری و طبیعی انسان که مقتضای اصل عدالت است بگیریم درنتیجه می‌باید در استنباط احکام شرعی یادشده تجدیدنظر کرد. درغیراین‌صورت می باید عادلانه‌بودن و سازگاری احکام مستنبطه با حقوق فطری و طبیعی انسان که مقتضای هر عقل سلیمی است را اثبات نمود.

این پرسش ستبری است فراروی قاطبهٔ مؤمنان دوران ما، و عدم تعیین تکلیف درقبال آن، شریعت و فقاهت بلکه دیانت را با چالش جدی مواجه می کند.» (نامهٔ ۱۷ مرداد ۱۳۸۰، ص ۳۷ و ۳۸)

مرحوم استاد در شهریور ۱۳۸۳ دیدگاه‌های خود دراین‌زمینه را در «رسالهٔ حقوق» منتشر کرد.

قاعدهٔ عدم‌مشروعیت حکومت بدون رضایت مردم

بحث، حول قاعدهٔ فقهی «لایجوز التأمر علی جماعة بغیر رضاهم» (ریاست بر جماعتی بدون رضایت ایشان جایز نیست) با مرحوم استاد از مهر ۱۳۸۱ آغاز شد. ازجمله پرسش‌هایی که دراین‌زمینه مطرح شد پرسش‌های ذیل بود:

سؤال اوّل: آیا رضایت افراد جامعه دالّ بر ذی‌حقّ بودن ایشان در حوزهٔ عمومی نیست؟ به‌نحوی که احدی بدون اذن از صاحبان حقّ، مجاز به تصرّف در این حوزه نباشد؟ (حقّ‌الناس عمومی و مشاع)

سؤال دوّم: آیا «جماعت» در قاعده مطلق است؟ یا کسب رضایت جماعت مؤمن یا مسلم یا موحّد لازم است، امّا بر دیگر جماعات یا مخلوطی از برخی اصناف یادشده می‌توان بدون رضایت ایشان حکومت کرد؟ به بیان دیگر، رضایت و حقّ ادارهٔ حوزهٔ عمومی، حقّ مطلق انسان است یا تنها مختص برخی آدمیان؟

سؤال سوّم: آیا این رضایت مطلق (ابتدایی و استمراری) است یا تنها ابتدایی می‌باشد و با رضایت اوّلیه، فرد مجاز است مادام‌العمر حکومت را به‌عهده بگیرد؟

سؤال چهارم: باتوجّه به اینکه برای احراز رضایت عمومی طرق عُقلاییِ پیش‌بینی‌شده، ازقبیل رجوع به آرای عمومی در محدوده‌های مشخص زمانی (ازقبیل ۴ یا ۵ یا ۷ سال) و برگزاری همه‌پرسیِ عمومی در مقاطع حساس؛ حال اگر حاکمی تن به هیچ‌یک از این طُرق عُقلایی ندهد و بی‌اعتنا به نارضایتی عمومی و با زور به

حکومت ادامه دهد، آیا غاصب محسوب می‌شود یا نه؟ و به‌واسطهٔ تجاوز به حقوق عمومی آیا احکام ولایت جائر بر او بار می‌شود؟

سؤال پنجم: بنابر این قاعده، آیا رضایت مردم شرط لازم ادارهٔ جامعه است به‌نحوی که زیرپاگذاشتن آن اماره، تحقق جور باشد یا برفرض احراز عدالت و رعایت مصلحت عمومی ازسوی حکومت قابل اغماض است؟

سؤال ششم: آیا درصورتی‌که فقیهی (یا در درجات بعدی از عدول یا فساق‌المؤمنین) تصمیم به اقامهٔ حکومت گرفت، امّا افکار عمومی از او پشتیبانی نمی‌کنند و آنچه او حقّ و مصلحت عامّه تشخیص داده را مردم باور ندارند، کدام‌یک از این دو راه، تکلیف اوست؟

یک. سعی بلیغ در اقناع و ارشاد و تعلیم و تبلیغ مقصود تا زمانی که نظر او از پشتوانهٔ آرای عمومی برخوردار شد ادارهٔ جامعه را به‌دست بگیرد (عمل به اطلاق قاعده و فتوای ابن فهد).

دو. مکلف است که با زور، البته به مقدار لزوم و ضرورت (که لازمهٔ آن، ضرب و جرح و حصر و سجن و هجر و قتل مخالفان و تصرّف در اموال، بدون رضایت صاحبانشان و... است) برخلاف رضایت عمومی حقّ را اقامه کند.» (۲۲ آبان ۱۳۸۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱)

بحث دربارهٔ این قاعده و امور مرتبط در کتاب مرحوم استاد «حکومت دینی و حقوق انسان» (۱۳۸۶) قابل پیگیری است.

محدودکردن صلاحیت‌های فقیه

«**الف**. قاعدهٔ «تعیین المصداق لیس بشأن الفقیه» (تعیین مصداق شأن فقیه نیست) اشاره به نکته‌ای ارتکازی دارد؛ یعنی تخصص فقیه بما هو فقیه در معرفت احکام است نه در تشخیص موضوعات و مصادیق. لذا در حوزهٔ سیاست و قضاوت، اموری از فقیه انتظار می‌رود که از سنخ حکم‌شناسی و اجتهاد باشد. چنین اموری به‌اصطلاحِ

امروز، از مبادی سیاست بوده و سیاست‌ورزی به‌معنای واقعی علم تطبیق احکام کلّی بر مصادیق جزئی و متغیر است و این تطبیق، محتاج تخصص و تجربه‌ای متفاوت از فقاهت است.

فقیه بما هو فقیه سائس و مدیر نیست. لازمهٔ یک حکومت دینی، برخورداری از مشورت فقهاست و نه ولایت و امارت فقها. جواز صدور حکم جزئی و مشخص (در مقابل فتوا که کلّی است) ازسوی فقیه اوّل الکلام است. و هذا ادل الدلیل علی عدم الولایة و الامارة للفقیه بما هو فقیه. (این مهم‌ترین دلیل بر عدم ولایت و امارت فقیه (ازآن‌حیث که فقیه است) می باشد)

ب. در قضاوت، دو امر اتفاق می‌افتد: یکی استخراج حکم شرعی در مواردی که قبلاً حکم، اجتهاد نشده باشد و این وظیفهٔ انحصاری مجتهد مطلق است ولاغیر؛ و دیگری تطبیق حکم بر موضوع و انشاء حکم که امروز علم حقوق آن‌را به‌عهده دارد و نیازی به اجتهاد مطلق ندارد؛ بلکه آشنایی با علم حقوق متعارف برای انشاء حکم کافی است و شأن فقیه بما هو فقیه نیست؛ و علی مابالی قال به السید الشریعتمداری ره فی کتاب القضاء. (آنچنان که به‌خاطرم هست این مطلب را آیت‌الله شریعتمداری در کتاب قضای خود گفته است).

در گذشته این دو شأن از هم تفکیک نشده بود و قضاء بالکل شأن فقیه دانسته شده بود؛ حال آنکه تنها شأن اوّل که حکم‌شناسی است چنین است، لذا باز اطلاق و عمومیت قاعدهٔ فوق محفوظ می‌ماند.

ج. فقیه بما هو فقیه هیچ شأن اختصاصیِ خارج از حوزهٔ معرفت و استخراج احکام کلیّهٔ شرعیه ندارد. البته فقیه می‌تواند به اعتبار دیگر تخصص‌های فردی‌اش امارت یا قضاوت یا دیگر مشاغل را به‌عهده بگیرد. امّا این کجا و ولایت فقیه یا قضاوت او کجا؟ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین از وظایف همگانی است و سنگینی وظیفهٔ علمای دین از باب شناخت بیشترشان به احکام و ضوابط دینی است نه چیز دیگر. اعتبار موضع‌گیری‌های سیاسیِ فقیه، ناشی از فقاهت

او نیست تا بر مقلدانش الزام تبعیت داشته باشد، همانند حکم او به اینکه این مایع خمر است و مکلف چنین علمی ندارد.

اگر فقیهی به این نتیجه رسید که حاکمیّتی به‌واسطهٔ درپیش‌گرفتن رویّهٔ ظالمانه، مصداق حکومت جائر است، به‌میزان وزن اجتماعی این فقیه، این رأی اعتبار دارد. هرچند برای مکلفان مادامی که خود علم پیدا نکرده‌اند، الزام تعبدی شرعی چه از باب تقلید و چه غیر آن ایجاد نمی‌کند. چنین تشخیصی از باب مقدمهٔ نهی‌ازمنکر وظیفهٔ هر مؤمنی است. ازجمله فقیه «بما انه مؤمن» نه «بما انه فقیه». تعیین مصداق، شأن فقیه بما هو فقیه نیست؛ مطلقاً.» (۳۰ آبان ۱۳۸۱، ص ۱۱۹ تا ۱۲۱)

بی‌اعتباری ولایت فقیه

«فشار ناشی از کسالت و کِبَر سنّ و کثرت مشاغل علمی را کاملاً درک می‌کنم. امّا ملاحظهٔ مسئلهٔ مهم‌تری به‌نام آبروی تشیّع و اعتبار اهل‌بیت(ع) و اسلام مرا بر آن می‌دارد که از محضر عزیزی که «اصل ولایت فقیه» به همت والا و حسن نیت او وارد عرصهٔ قانون و سیاست این کشور شده است، التماس کنم که تا دیرتر نشده فکری کند. نظریّه‌ای که این‌گونه از آن می‌توان سوءاستفاده کرد و امکان خطای ناصالحان را به حداقل نمی‌رساند؛ فارغ از اشکالات عدیدهٔ مجری، به مناقشات عمدهٔ نظری مبتلاست. نظریات سیاسی برای تدبیر آدمیان عادی و متوسّط است نه فرشتگان و اوتاد.

همواره از درگاه حضرت حقّ طلبیده‌ام که «رأی به عدم‌اعتبار نظریهٔ ولایت فقیه» را جزء کارنامهٔ درخشان علمی استاد علّامه قرار دهد و همچنان به نظرِ رحمتش امیدوارم. از تصدیع و جسارت و صراحت لهجه، عذر می‌خواهم. اصلاح این بلیّه جز از آن فحل برنیاید.» (نامهٔ ۲۶ آذر ۱۳۸۲، ص ۱۲۳ و ۱۲۴)

آراء متأخر مرحوم استاد در کتاب «حکومت دینی و حقوق انسان» (۱۳۸۶) قابل پیگیری است. در کتاب سیر تحول اندیشهٔ سیاسی استاد، به‌تفصیل این مسئله را بررسی و تحلیل کرده‌ام.

سلاح‌های هسته‌ای

«۱. استفادهٔ تسلیحاتی از فنّاوری هسته‌ای و سلاح‌های کشتار جمعی مطلقاً و بدون هیچ استثنایی خلاف موازین انسانیت، اخلاق و اسلام است.

۲. سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری تسلیحات کشتار جمعی و فنّاوری هسته‌ای در عرصهٔ نظامی در هیچ شرایطی عقلاً و شرعاً مجاز نیست.

۳. اقدام برای محو سلاح‌های خطرناک کشتار جمعی و خلع سلاح بین‌المللی و ساختنِ جهانی عاری از سلاح هسته‌ای و اسلحهٔ کشتار جمعی از امور راجح عقلی و شرعی است و مسلمانان می‌باید در این امرِ خیر، از باب «فاستبقوا الخیرات» پیش‌قدم شوند.» (نامهٔ ۲۷ مهر ۱۳۸۸، ص ۱۵۴)

آراء مرحوم استاد دراین‌زمینه در فتوای مورخ ۲۲ مهر ۱۳۸۸ در همین کتاب (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) قابل مطالعه است.

***

علی‌رغم کوشش فراوان، ازآنجاکه این مجموعه در غربت فراهم شده و نگارنده به همهٔ اسناد خود دسترسی نداشته، کتاب، دربردارندهٔ همهٔ مدارک نیست. امید آنکه در فرصتی دیگر مجموعهٔ کامل‌تری فراهم آید. موقع را مغتنم دانسته به روان پاک فقیه آزاده شیخناالاستاد آیت‌الله‌العظمی منتظری (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) درود می‌فرستم و از خدای بزرگ ادامهٔ راهش را مسئلت می‌کنم.

محسن کدیور

بهمن ۱۳۹۲

بخش اوّل:

اجتهاد و وکالت

یک.

اجازهٔ اجتهاد و وکالت در تصدّی امور حسبیّه

محسن کدیور در سی و نه سالگی پس از هفده سال تحصیل و چهارده سال تدریس در حوزهٔ علمیهٔ قم، هنگام عزیمت از قم توسّط استادش حضرت آیت‌الله‌العظمی حسینعلی منتظری نجف‌آبادی به اخذ گواهی اجتهاد نائل آمد:

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمدلله ربّ العالمین و الصّلوة و السّلام علی خیر خلقه محمّد و آله الطّاهرین و لعنة الله علی اعدائهم أجمعین

و بعد مخفی نماند که جناب مستطاب عالم متعهد حجت‌الاسلام والمسلمین آقای حاج شیخ محسن کدیور دامت افاضاته که بحمدالله و منّته در اثر جودت ذهن و کوشش در تحصیل علوم دینیّه به‌مرتبهٔ اجتهاد و استنباط در مسائل اسلامی رسیده‌اند و در آن‌ها اهل‌نظر می‌باشند، از قبل اینجانب وکالت دارند در تصدّی امور حسبیه... و أوصیه و جمیع الاخوة و الأخوات کما أوصی نفسی بملازمة التقوی و الاحتیاط فی جمیع المراحل و التمس منه الدّعا فی مظانّ الاجابة والسّلام علیه و علیهم و رحمةالله و برکاته.

۱۸ ربیع الثانی ۱۴۱۸، ۳۱ مرداد ۱۳۷۶، حسینعلی منتظری

دو.

پاسخگویی به سؤالات دینی

بسم الله الرحمن الرحیم

با سلام و درود به فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری، عزیز مردم حقیقت‌جو

سلامٌ علیکم و رحمةالله و برکاته

بنده شانزده سال است در آلمان زندگی می‌کنم و در هیچ گروهی نیستم و ان‌شاءالله خادم اهل‌بیت باشم. در طول این سال‌ها موفق نشده‌ام به ایران سفری داشته باشم. ازاینکه امروز از اینترنت استفاده می‌کنیم و ازاینکه مستقیماً شما نامهٔ مرا می‌خوانید و جواب می‌دهید خدایم را شکر می‌کنم. شرمنده هستم که وقت پرارزش شما را می‌گیرم.

بیشتر از یک‌سال است که اطاق اسلامی (www.paltalk.com) ایجاد کرده‌ایم. روزی بیشتر از پانصد نفر ایرانی وارد «پال‌تاک» می‌شوند و در اطاق‌های گوناگون بحث‌های مختلف می‌کنند، و امکان صوت و نوشتار و دوربین عکس در این اطاق‌ها موجود می‌باشد و این «پال‌تاک» معروف‌ترین چت در دنیا می‌باشد...

والسلام، علاءالدین

نامهٔ استاد

بسم الله الرحمن الرحیم

جناب مستطاب آقای علاءالدین دام توفیقه

پس از سلام و تقدیر و تشکر از فعالیت‌های دینی و فرهنگی جنابعالی... و امّا موضوع «چت» و مصاحبه با اینجانب در شرایط فعلی حصر برای شخص من مشکل

است، اگر مایل باشید با حجج اسلام والمسلمین آقایان سیدمحمدعلی ایازی، محسن کدیور یا احمد قابل که ازهرجهت شایسته می‌باشند به‌نمایندگی ازطرف اینجانب انجام شود. درصورت تمایل اطلاع دهید تا آدرس ایشان برای شما فرستاده شود.

ان‌شاءالله سالم و موفق باشید.

۷ مرداد ۱۳۸۱

قم المقدسة، حسینعلی منتظری[۱]

نامهٔ شاگرد

بسم الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک فقیه عالیقدر شیخنا الاستاد آیت‌الله العظمی منتظری دام ظلّه

سلامٌ علیکم

سلامتی و مزید عزّت و توفیق آن مجاهد نستوه را از درگاه احدیت مسئلت دارم. الطاف حضرت استاد در پایان استفتاء اخیر مایهٔ مباهات شاگردان است. ترویج اهداف دین مطهّر و تبیین احکام شرع انور به‌ویژه با روش‌های جدید و بالأخص برای ساکنان مغرب‌زمین از امور مهمی است که ازنظر صائب آن عالم فرزانه، حتی در حصر طولانیِ تأسف‌بار، مخفی نمانده است.

التماس دعا

عزّت عالی مستدام باد

محسن کدیور

کمبریج، ۱۲ مرداد ۱۳۸۱

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، ج ۱، ص ۶۱۵ تا ۶۲۲؛ شمارهٔ ۷۹ پاسخ به سؤالاتی در رابطه با آیات سورهٔ احزاب خطاب به زنان پیامبر(ص) و درمورد اهل‌کتاب.

سه.

تحقیق دربارهٔ حقوق طبیعی انسان

پرسش از استاد

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخنا الاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظله

سلامٌ علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار

سلامتی، توفیق و مزید عزت آن وجود شریف را از درگاه حقّ مسئلت دارم.

بیش از پنج سال است که شاگردان و علاقه‌مندان از نعمت خوشه‌چینی از خرمن دانش شما محروم‌اند. هرچند مقاومت جوانمردانهٔ استاد علّامه بر اقامهٔ حقّ و ابراز کلمة العدل عند الامام الجائر حتی در دوران حصر غیرقانونی و خلاف‌شرع نیز درس‌آموز است.

همان‌گونه که مستحضرید یکی از مسائل مهم عصر ما مسئلهٔ حقوق بشر است. عقلای معاصر نقطه‌نظرهای خود را در ضمن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ و دو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و [همچنین] حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ تدوین کرده‌اند که همگی به تصویب مجلس وقت ایران رسیده و هم‌اکنون جمهوری اسلامی موظف به رعایت آن‌هاست. این اعلامیه و آن دو میثاق را می‌توان روایت سیرهٔ عقلای زمانه از حقوق طبیعی انسان یا به‌عبارت‌دیگر حقوق فطری انسان دانست.

بی‌شک، حقوق فطری یا طبیعی انسان موردقبول هر عقل سلیم و وجدان منصفی است و احکام الهی و تعالیم دینی نمی‌توانند با چنین حقوقی متعارض باشند. امّا مطالعهٔ تطبیقی اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و احکام فقهی نشان می‌دهد که حداقل در شش محور بین این دو تعارض است، به‌نحوی که پذیرش یکی به نفی دیگری می‌انجامد. محورهای شش‌گانهٔ تعارض بین احکام شرعی و مسائل فقهی با اسناد بین‌المللی حقوق بشر به‌شرح زیر است:

محور اوّل: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان و مسلمانان و تفاوت حقوق مؤمن، مسلم، اهل ذمه، کافر معاهد و کافر حربی از مسلمات احکام شرعی است، حال آنکه مواد اوّل، دوّم، سوّم و هفتم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر هیچ تبعیض مذهبی را مجاز نمی‌شمارد.

محور دوّم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان در احکام مدنی، جزائی، عبادی و حقوق شرعی متفاوت مردان و زنان غیرقابل انکار است. تبعیض جنسی در احکام شریعت در تعارض با مواد اوّل، دوّم و هفتم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر است.

محور سوّم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد از بدیهیّات فقهی است. برده‌داری در تعارض با مواد اوّل و چهارم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و مادهٔ هشتم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است.

محور چهارم: عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزهٔ عمومی و تفاوت مردم به‌عنوان مولّی‌علیهم با اولیاء فقیه بنا به نظر قائلان به ولایت فقیه با مواد اوّل و دوّم و هفتم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در تعارض است.

در چهار محورِ فوق، اصل برابری حقوقی که سنگ اوّل اندیشهٔ حقوق بشر است ازیک‌سو و برخورداری انسان از حقوق فطری و طبیعی، ازآن‌حیث که انسان است ازسوی دیگر نقض شده است و به‌جای آن انسان ازآن‌حیث که مسلمان، مؤمن، مرد، آزاد و فقیه است حقّ دارد، حال آنکه انسان ازآن‌حیث که زن، غیرمسلمان ذمّی یا حربی، برده یا عامّی است از حقوق کاملاً متفاوتی برخوردار است. به زبان دیگر این

انسان نیست که محقّ است، این ایمان و اسلام و ذمّه و عهد و ذکوریّت و انوثیّت و حریّت و رقیّت و فقاهت و... است که منشأ حقّ شده است.

محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد است. مواد هجدهم و نوزدهم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و مواد هجدهم و نوزدهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در تعارض با احکام مرتد و محدودیت‌های اهل ذمّه و کلاً اهل‌کتاب و ملحدین است.

محور ششم: مجازات‌های خودسرانه خشن و شکنجه. این محور به تعارض حقوق کیفری شرعی ازقبیل مجازات افراد مهدورالدم، برخی حدود و تعزیرات و قصاص با مادهٔ پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر، مادهٔ ششم و هفتم میثاق مدنی سیاسی و کنوانسیون منع شکنجهٔ ۱۹۸۴ اختصاص دارد.

اکنون باتوجّه به قلمرو گسترده تعارض احکام شرع با اسناد بین‌المللی حقوق بشر مسئله این است اگر جانب حقوق فطری و طبیعی انسان که مقتضای اصل عدالت است بگیریم درنتیجه می‌باید در استنباط احکام شرعی یادشده تجدیدنظر کرد. درغیراین‌صورت می‌باید عادلانه‌بودن و سازگاری احکام مستنبطه با حقوق فطری و طبیعی انسان که مقتضای هر عقل سلیمی است را اثبات نمود.

این پرسش ستبری است فراروی قاطبهٔ مؤمنان دوران ما، و عدم تعیین تکلیف درقبال آن، شریعت و فقاهت بلکه دیانت را با چالش جدی مواجه می‌کند. حل این عویصه جز با دانش و شمّ‌الفقاهۀ آن فقیه خبیر میسر نیست. و الأمر إلیکم.

شاگرد کوچک شما

محسن کدیور

۱۷ مرداد ۱۳۸۰

***

توضیح شاگرد

درسال هشتاد سرخط‌های تعارض فقه سنّتی را با اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در دو صفحه با وضوح تنظیم کردم و از محضر یکی از مهم‌ترین اساتیدم استفتا نمودم. پس از چند ماه انتظار و پیگیری مجدد مشخص شد که حل این معضل را از فقه سنّتی نمی‌توان انتظار داشت و پاسخگویی در گرو تأسیس فقه جدیدی است. استاد کریمانه شاگرد را به پاسخگویی تشویق کردند، البته با توصیه به احتیاط.[۱]

***

نظر استاد

سؤال ۵: امروز در باورهای دینی و سیاسی شاگردانتان چه ویژگی‌هایی را مشاهده می‌کنید که با گذشته تفاوت دارد و توجّه شما را برمی‌انگیزد؟

جواب: شاگردان اینجانب هریک باتوجّه به استعداد، تلاش، کوشش و تحقیق خویش، دارای نگرش‌های متفاوتی هستند که حقّ هم همین است که آنان پس از فراگیری روش‌ها نزد استاد، خود در موضوعات مختلف علمی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی صاحب رأی و نظر باشند و بر باوری که به آن معتقد شده‌اند پافشاری نمایند. برخی از شاگردان اینجانب باتوجّه به تحول و تطور سریع در اندیشهٔ بشری، نسبت به حقوق طبیعی انسان و چگونگی تطبیق موضوعات با احکام، فعالیت‌های علمی قابل ارزش و تقدیری انجام داده‌اند؛ که امیدوارم هریک در هر کجا هستند با استقلال رأی و نظر، از تحقیق، تأمل و تتبع در متون بازنمانده، علم‌اندوزی را به‌عنوان یک اصل اوّلی فراموش نکنند.[۲]

---

۱. حقوق بشر و روشنفکری دینی، آفتاب، سال سوّم، شماره۲۷، مرداد ۸۲، ص ۵۴. کتاب ***حق‌الناس*** ص ۱۳۵.

۲. مصاحبه با سایت روزآنلاین، ۲۸ فروردین ۱۳۸۶، ***دیدگاه‌ها*** ج ۳ ص ۱۶۶ تا ۱۷۳، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

بخش دوّم:

استفتاء و فتوا

یک.

حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد

بسم‌الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک شیخنا الاستاذ، فقیه عالیقدر

سلامٌ علیکم. سلامتی، توفیق و عزت روزافزون آن وجود شریف را از حضرت حقّ مسألت دارم. بسیار متأسفم که منّاعانِ خیر، امکان استفاضهٔ مستقیم را از محضرتان سلب کرده‌اند. امّا مشکلات فراوان شرعی بدون اشارات علمی حضرتعالی قابل حل نیست. نمونه‌ای از سؤالات مطرح شرعی که نیازمند درایت اجتهادی استاد علّامه است به‌محضرتان تقدیم می‌شود تا با پاسخ‌های استدلالی و مشروح، موجبات تدوین رساله‌ای فقهی در یکی از امور مستحدثهٔ کثیر الابتلاء فراهم آید. و الأمر إلیکم.

شاگرد کوچک شما، محسن کدیور

۷ اردیبهشت ۱۳۸۰

***

بسم‌الله الرحمن الرحیم

جناب حجت‌الاسلام‌والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت افاضاته

پس از سلام و تحیت، نامهٔ شما که مشتمل بر سؤالات مورد ابتلا می‌باشد واصل شد. ضمن تشکر از اظهار محبت و مودت جنابعالی و تقدیر از توجّه شما به موضوعات مهم مورد سؤال، پاسخ اجمالی آن‌ها به‌شرح زیر است:

شرط تحقق محاربه به اقدام مسلحانه

پرسش ۱: آیا برای تحقق موضوع حد شرعی «محاربه و افساد» اقدام مسلحانه در سلب امنیت مردم ضروری است یا محاربه و افساد اعمّ از آن است؟ درصورت توسعه در موضوع، مستند آن کدام است؟

جواب: در عنوان «محارب» (بنابر آنچه در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام و فتاوی فقها تصریح شده) داشتن سلاح قید شده است. ازجمله:

۱. در صحیحهٔ محمدبن‌مسلم از امام‌باقر(ع) چنین آمده است:

من شهر السلاح فی مصر من الامصار فعقر اقتص منه و نفی من البلد، و من شهر السلاح فی مصر من الامصار و ضرب و عقر و اخذ المال و لم یقتل فهو محارب.[1]

ولی در کافی و تهذیب و استبصار جملهٔ دوّم چنین است: «و من شهر السلاح فی غیرالامصار...».

۲. و در حدیثی دیگر از امام‌باقر(ع) نقل شده: «من حمل السلاح باللیل فهو محارب، الا ان یکون رجلاً لیس من اهل الریبة»[2] و جملهٔ آخر حدیث ظاهراً برای استثنای نیروهای رسمیِ شناخته‌شدهٔ نظامی و انتظامی است که کسی به آن‌ها شک نمی‌برد.

۳. شیخ طوسی(ره) در کتاب خلاف فرموده‌اند:

المحارب الذی ذکره الله تعالی فی آیة المحاربة هم قطاع الطریق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل، و به قال ابن‌عباس و جماعة الفقهاء. و قال قوم: هم اهل الذمة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا

---

۱. *وسائل*، ج ۱۸، ص ۵۳۲.

۲. *وسائل*، ج ۱۸، ص ۵۳۷.

المسلمین، و قال ابن‌عمر: المراد بالآیة المرتدون لأنها نزلت فی العرنیین. دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم...[۱]

۴. و درنهایت فرموده‌اند:

المحارب هوالذی یجردالسلاح و یکون من اهل الریبة، فی مصر کـان او غیر مصر، فی بلاد الشرک کان او فی بلاد الاسلام، لـیلاً کـان او نهـاراً. فمتی فعل ذلک کان محارباً.[۲]

۵. و در مبسوط در تفسیر آیهٔ محاربه فرموده‌اند:

و اختلف الناس فی المراد بهذه الیة، فقال قوم: المراد بها اهل الذمـة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربو المسلمین... و قال قوم: المراد بها المرتدون عن الاسلام اذا ظفر بهم الامام... و قال جمیـع الفقهـاء: ان المراد بها قطاع الطریق و هو من شهر السـلاح و اخـاف السـبیل لقطـع الطریق، و الذی رواه اصحابنا: ان المراد بها کل من شهر السلاح و اخاف الناس فی بر کانوا او فی بحر، و فی البنیـان او فـی الصـحراء، و روا ان اللص ایضا محارب، و فی بعض روایاتنا: ان المراد بها قطاع الطریق کما قال الفقهاء.[۳]

و مقصود ایشان از «فقهاء»، فقهای سنّت است.

۶. محقق در کتاب حدود شرایع فرموده‌اند:

المحارب کل من جرد السلاح لاخافة الناس، فی بر او بحر، لیلاً کـان او نهاراً، فی مصر و غیره.[۴]

---

۱. *الخلاف*، کتاب قطاع الطریق، المسألة ۱.

۲. *النهایة*، باب حد المحارب، ص ۷۲۰.

۳. *المبسوط*، ج ۸، ص ۴۷.

۴. *شرایع*، ص ۹۵۸.

صاحب جواهر در شرح متن فوق در ذیل «جردالسلاح» اضافه کرده است: «او حمله».[۱]

و شهید ثانی در شرح متن فوق فرموده‌اند:

یشترط فی المحارب تجرید السلاح... و قصد اخافه الناس، فلو اتفق خوفهم منه من غیر ان یقصده فلیس بمحارب.[۲]

۷. علّامه در کتاب قواعد فرموده‌اند:

المحارب کل من اظهر السلاح و جرده لاخافةالناس فی بر او بحر، لیلاً کان او نهاراً، فی مصر او غیره.[۳]

۸. شهید اوّل در متن لمعه در تعریف محاربه فرموده:

و هی تجرید السلاح براً او بحراً لیلاً او نهاراً لاخافةالناس فی مصر و غیره.

و بالاخره برحسب روایات و فتاوی فقهای فریقین قید سلاح اجمالاً در معنای «محاربه» اخذ شده است، هرچند فقهای سنّت «محارب» را در کتاب «قطاع‌الطریق» و فقهای شیعه در کتاب «حدود» عنوان کرده‌اند. به‌علاوه کلمهٔ «محاربه» از «حرب» مأخوذ است، و حرب و جنگ معمولاً با سلاح انجام می‌شود.

شأن نزول آیهٔ محاربه نیز (بنا بر قول مشهور) موردی بوده که طبعاً از سلاح استفاده شده است، بنا بر آنچه از امام صادق(ع) در رابطه با نزول این آیه وارد شده است، گروهی از قوم «بنی‌ضبه» درحالی‌که بیمار بودند بر پیامبر(ص) وارد شدند، حضرت به آنان فرمودند: نزد من بمانید تا هنگامی که سالم شدید شما را به سریه بفرستم. آنان از پیامبر خواستند تا از مدینه به جای دیگری روانه‌شان کند و آن

---

۱. *جواهر*، ج ۴۱، ص ۵۶۴.

۲. *المسالک*، ج ۱۵، ص ۵.

۳. *القواعد*، ج ۲، ص ۲۷۱.

حضرت آنان را به جایی که محل نگهداری شترهای زکات «در خارج از مدینه» بود فرستاد.

آنان از شیر شتران می‌نوشیدند تا هنگامی که سلامتی خود را بازیافتند، به سه نفر از چوپانان شتران حمله کرده و آنان را کشتند. این خبر به پیامبر رسید و ایشان علی(ع) را برای دستگیری آنان فرستاد. آنان درحالی‌که در دره‌ای نزدیک مرز یمن محصور شده بودند دستگیر و خدمت پیامبر فرستاده شدند، آن‌گاه آیهٔ محاربه نازل شد.[۱]

البته مورد و شأن نزول آیه هیچ‌گاه مخصص عموم یا مقیّد اطلاق آیهٔ شریفه و روایات وارده نمی‌شود و عموم و اطلاق آن‌ها حجت است.

علاوه بر عنوان «سلاح» در بسیاری از روایات و فتاوی فقها عنوان «اخافةالناس» نیز مشاهده می‌شود، بلکه می‌توان گفت «قصد اخافه» نیز باید احراز گردد. بنابراین محارب به کسی اطلاق می‌گردد که به‌قصد ترساندن مردم با به‌کارگیری اسلحه، آرامش، آزادی و امنیت عمومی را سلب نماید و اگر هریک از سه عنوان یادشده احراز نگردد عنوان محارب صادق نخواهد بود؛ یعنی اگر سلاح در کار نیست یا سلاح اظهار شود ولی در حدّ اخافه نیست، یا خوف محقق شود ولی قصد آن احراز نشود، نمی‌توان محاربه را به کسی نسبت داد.

امّا نکته‌ای که دراین‌زمینه مورد بحث فقها قرارگرفته این است که مقصود از «اسلحه» چیست و آیا سلاح‌های غیرآهنی و آتشی (نظیر چوب و عصا و مانند آن) را شامل می‌گردد یا فقط سلاح‌های متداول را دربرمی‌گیرد. به‌نظر می‌رسد عنوان «سلاح» فی‌نفسه موضوعیت نداشته باشد بلکه اشاره به ابزار نیرو و قدرتی است که موجب ترساندن مردم می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، سلاح کنایه از ابزار اعمال زور و

---

۱. ***وسائل***، ج ۱۸، ص ۵۳۵، کتاب‌الحدود، باب ۱ از ابواب حدالمحارب، حدیث ۷.

قدرت می‌باشد، که حتی بر آتش‌زدن خانه و کاشانهٔ مردم نیز منطبق می‌شود چنان‌که در خبر سکونی آمده است.[۱]

هر فساد فی‌الأرض مجوز اعدام نیست

پرسش ۲. آیا «افساد فی‌الأرض» به‌لحاظ شرعی موضوع حدّ شرعی مستقل از محاربه است؟ دراین‌صورت مقومات این موضوع و ادلهٔ شرعی آن چیست؟

جواب: در عنوان «افساد» نه ازنظر لغت و نه ازنظر مصطلح قرآنی و روایی و فتاوی فقها، قید سلاح اخذ نشده است، هرچند بر همهٔ افراد محارب عنوان مُفسد نیز صادق است. همچنین شرط «اخافةالناس» نیز در عنوان «افساد» و «مُفسد» لحاظ نشده است. عدم اعتبار سلاح و اخافه در عنوان افساد با تتبع در آیات قرآن به‌خوبی روشن می‌شود. ازجمله آیهٔ ۷۳ از سورهٔ یوسف به نقل از برادران حضرت یوسف(ع): «قالوا تالله لقد علمتم ماجئنا لنفسد فی‌الأرض».

آیهٔ ۳۰ از سورهٔ عنکبوت به نقل از حضرت لوط(ع): «قال رب انصرنی علی القوم المفسدین»، آیهٔ ۱۸۳ سوره شعراء به نقل از حضرت شعیب(ع): «و لا تبخسوا الناس اشیائهم و لا تعثوا فی الأرض مفسدین» و نیز آیات مربوط به قارون در سورهٔ قصص آیهٔ ۷۷، و فرعون در سورهٔ یونس آیهٔ ۹۱، و ساحرین در سورهٔ یونس آیهٔ ۸۱، و حیف‌ومیل‌کنندگان اموال ایتام در سورهٔ بقره آیهٔ ۲۲۰.

واضح و روشن است که در موارد آیات مذکوره، موضوع به‌کاربردن سلاح و یا اخافةالناس مطرح نبوده است. کلمهٔ «فساد» در برابر صلاح و سلامت است و ظاهراً مقصود از «افساد فی‌الأرض» انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت امنیتی یا اخلاقی یا اقتصادی جامعه را برهم زند و موجب تباهی در نظام آن گردد.

---

۱. ***وسائل***، ج ۱۸، ص ۵۳۸، کتاب الحدود، باب ۳ از ابواب حدالمحارب.

هرچند ایجاد هر فسادی گناه و جرم است و طبعاً استحقاق حدّ یا تعزیر یا توبیخی را شرعاً در پی دارد؛ ولی کلمهٔ «یسعون» و قید «فی‌الأرض» حکایت از افساد خاصی می‌کنند که ضرر آن تنها متوجّه شخص گناهکار نیست بلکه سلامت عادی یک مجتمع انسانی را برهم می‌زند، مادهٔ «سعی» دلالت می‌کند بر تلاش و دویدن برای افساد و هیأت فعل مضارع دلالت دارد بر اصرار و تداوم و هیچ‌گاه برای حکایت از انجام یک گناه معمولی چنین تعبیری معمول نیست بلکه غلط است.

در این زمینه که آیا نسبت بین دو عنوان «محاربه و افساد فی‌الأرض» تباین است یا عموم و خصوص مطلق یا مِن‌وجه و آیا هریک از دو عنوان فوق به‌تنهایی موضوع مستقل برای احکام مذکوره در آیهٔ محاربه است و یا اینکه هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می‌باشند و هرکدام جزء موضوع است، احتمالات و اقوالی مطرح است.

ممکن است گفته شود: چون موصول «الذین» در جملهٔ «و یسعون فی الأرض فساداً» تکرار نشده است پس ظاهر آیه این است که این جمله، قید جملهٔ «یحاربون الله و رسوله» می‌باشد؛ بنابراین هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می‌باشند برای احکام مذکوره و هرکدام جزء موضوع می‌باشد و درنتیجه احکام برای مطلق محارب نیست بلکه برای محارب مفسد است.

ولی ممکن است بگوییم: موضوع احکام مذکوره در آیهٔ شریفه «سعی در افساد فی‌الأرض» است. نفس این عنوان تمام موضوع است و محاربه به‌معنایی که گذشت یکی از مصادیق بارز آن می‌باشد و ذکر آن در آیهٔ شریفه برای اشاره به شأن نزول آن می‌باشد. به تعبیر دیگر بین دو عنوان، عموم و خصوص مطلق می‌باشد و محارب اخص است و موضوع احکام مذکوره عنوان عام می‌باشد.

پس معنای آیه چنین است: «همانا جزای محاربین با خدا و رسول (چون ساعی در افساد فی‌الأرض می‌باشند) این است که...» و حکم‌های چهارگانه به‌نحو تخییر و یا به‌نحو ترتیب برحسب مراتب موضوع برای آن ثابت است.

مؤید این احتمال اموری است:

۱. در کتاب حدود از مراسم سالار بن عبدالعزیز (ص ۲۵۱) می‌خوانیم:

والمجرد للسلاح فی أرض الاسلام، و الساعی فیها فساداً، ان شاء الامام قتله، و ان شاء صلبه، و ان شاء قطع یده و رجله من خلاف، و ان شاء نفاه من الأرض.

ایشان احکام چهارگانه را به‌نحو تخییر ذکر کرده، ولی شیخ طوسی در نهایة (ص۷۲۰) به‌نحو ترتیب ذکر کرده است.

۲. مقدس اردبیلی در کتاب زبدةالبیان (ص۸۳۵) در تفسیر آیهٔ محاربه فرموده‌اند:

لان السعی فی الأرض للمحاربه فساد فکانه قیل: و یفسدون فی‌الأرض فساداً، و فیه ایضاً اشارة الی ان الفساد موجب لجواز القتل.

۳. و در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «من قتل نفساً بغیر نفس او فساد فی الأرض...» (ص۸۳۷) فرموده‌اند: «قیل: کالشرک و قطع الطریق... و الظاهر من الفساد اعمّ فیدل علی اباحة القتل للفساد».

۴. صاحب جواهر (ج۴۱، ص۵۶۴) در ذیل کلام محقق: «المحارب کل من جرد السلاح لاخافة الناس» فرموده‌اند:

ولو واحد لواحد علی وجه یتحقق به صدق ارادة الفساد فی الأرض.

ظاهر کلمات این بزرگان این است که موضوع و ملاک حکم را افساد فی‌الأرض می‌دانند و محارب را از مصادیق آن می‌شمارند. این‌گونه تعبیرات در عرف مردم بسیار رایج است که موضوع خاصی را که مورد ابتلاء است مطرح می‌کنند و به‌دنبال آن موضوع عامی را که ملاک و علّت حکم است ذکر می‌کنند و سپس حکم را بیان می‌نمایند. از باب مثال می‌گویند: هرکس آب یا غذایی را مسموم کند و جمعی را تلف نماید حکم آن اعدام است، پیداست که حکم اعدام به‌خاطر اتلاف نفوس است.

۵. در آیهٔ شریفهٔ ۳۲ سورهٔ مائده می‌خوانیم:

من اجل ذلک کتبنا علی بنی‌اسرائیل انه من قتل نفساً بغیر نفس او فساد فی‌الأرض فکانما قتل‌الناس جمیعاً.

ظاهر آیهٔ شریفه این است که قتل نفس هیچ‌گاه جایز نیست مگر برای قصاص قتل یا فساد فی الأرض، پس فساد فی‌الأرض اجمالاً مجوز اعدام است.

و از وقوع آیهٔ محاربه بلافاصله بعد از این آیه به‌دست می‌آید که جواز قتل محارب به‌خاطر این است که آن از مصادیق افساد است و درحقیقت «افساد» ملاک و موضوع حکم می‌باشد.

بلکه می‌توان گفت: به مقتضای ظهور آیهٔ شریفه در انحصار جواز قتل در دو مورد: «قصاص قتل» و «افساد فی‌الأرض»، سایر موارد جواز اعدام که در شرع وارد شده ازقبیل رجم، زنای با محارم، لواط، مرتد فطری معاند، اعدام پس از اجرای سه بار حد شرعی و نظیر اینها همه از مصادیق «مفسد فی‌الأرض» محسوب‌اند، زیرا اقدام بر این‌گونه گناهان بزرگ موجب برهم‌خوردن صلاح و سلامت مجتمع انسانی است.

همان‌گونه که پیدایش یک غدهٔ سرطانی در نظام بدن، امنیت و سلامت بدن را به‌طورکلی تهدید می‌کند و چاره‌ای جز تخلیهٔ آن وجود ندارد، این‌گونه گناهان بزرگ نیز فرهنگ، اعتقادات، عفت، امنیت و اقتصاد جامعه را از مسیر صحیح منحرف می‌نماید و در عمل موجب سقوط آن می‌گردد.

البته موارد نامبرده را شرع مقدس با دید وسیع الهی از مصادیق «افساد» دانسته و در کتاب و سنّت بیان شده است، ولی در غیر موارد منصوصه تشخیص مورد حکم اعدام، با امام مسلمین و حاکم شرعِ بابصیرت است که با لحاظ شرایط زمانی و مکانی و مشورت با اهل‌نظر تشخیص دهد، عمل خاصّی درمورد خاصّی یک فساد شخصی نیست، بلکه سعی در یک فساد اجتماعی است، به‌گونه‌ای که «شتاب در افساد فی‌الأرض» شمرده می‌شود و طبعاً موجب تباهی امنیت یا اقتصاد یا فرهنگ عمومی جامعه می‌گردد و چون مسئلهٔ دماءِ مسلمین مطرح است باید جداً احتیاط شود و بدون دقتِ کافی و مشورت با اهل خرد و بینش از تصمیم حاد اجتناب گردد.

تا اینجا سخن بر فرض دلالت آیهٔ شریفه است بر این که «افساد فی‌الأرض» تمام موضوع برای حکم اعدام می‌باشد.

ولی این امر قابل اشکال است زیرا آیهٔ شریفه در مقام بیانِ حکمِ مستثنی‌منه است نه مستثنی.

پس هرچند مستثنی‌منه اطلاق دارد و جواز قتل را در غیر دو مورد نامبرده نفی می‌کند، لیکن مستثنی اطلاق ندارد؛ بلکه دلالت می‌کند بر جواز اعدام در این دو مورد به‌نحو اجمال و همان‌گونه که هر قتل‌نفسی مجوز قصاص نیست بلکه قصاص شرایط خاصی دارد و در موارد خاصی اجرا می‌شود؛ بسا هر افساد فی‌الأرض نیز مجوز اعدام نباشد و شاید شرط آن قیام مسلحانه و صدق عنوان محاربه باشد. چنان‌که از آیهٔ محاربهٔ واقع بعد از آن به‌دست می‌آید (بنابراین که هریک از دو عنوان را جزء موضوع قرار دهیم) و همین است قدر متیقّن از آیه.

محصل کلام، اینکه آیهٔ ۳۲ سورهٔ مائده دلالت ندارد بر این که هر فساد فی‌الأرض مجوز اعدام است.

و آیهٔ ۳۳ که آیهٔ محاربه است هرچند عموم دارد، زیرا موصول از عمومات است و عموم آن به تبع اطلاق صله آن می‌باشد؛ ولی استدلال به آن متوقف است بر این‌که تمام موضوع برای احکام چهارگانهٔ آیه را جملهٔ «یسعون فی‌الأرض فساداً» بدانیم و ذکر محاربه از باب بیان مصداق و شأن نزول باشد چنانچه از کلمات برخی از بزرگان به‌دست می‌آید؛ لیکن این امر قابل خدشه است و قدر متیقّن صورت تحقق هر دو عنوان است.

۶. روایت فضل‌بن‌شاذان عن الرضا(ع) فی کتابه الی المأمون قال:

و لا یجوز قتل احد من النصاب و الکفار فی‌دار التقیة: الا قاتل او ساع فی فساد، و ذلک اذا لم تخف علی نفسک و اصحابک.[۱]

---

۱. *وسائل*، ج ۱۸، ص ۵۵۲.

دلالت حدیث بر این که «سعی در فساد» اجمالاً مجوز اعدام می‌باشد واضح است، ولی:

اوّلاً: همان‌گونه که در بیان آیهٔ ۳۲ گفته شد حدیث در مقام بیان مستثنی‌منه است نه مستثنی؛ پس مستثنی اطلاق ندارد.

و ثانیاً: مورد حدیث نصاب و کفار در دار تقیّه می‌باشد و هرچند حکم مستثنی‌منه در مسلمین به طریق اولویت جاری است ولی محتمل است حکم مستثنی مربوط به خصوصِ نصاب و کفّار باشد و در مفسدین از مسلمین جاری نباشد.

محاربه و افساد فی‌الأرض شامل حوزهٔ فرهنگ و اندیشه نمی‌شود

پرسش ۳. آیا حدّ شرعی «محاربه و افساد» حوزهٔ فرهنگی را نیز شامل می‌شود؟ یعنی اگر نوشته‌ها و گفته‌های کسی به تشخیص حاکم شرع باعث اختلال در مباحث علمی، فرهنگی، دینی و اخلاقی قلمداد شود، آیا نویسنده یا گوینده محارب و مفسد محسوب می‌شود؟ چرا؟

جواب. حوزهٔ فرهنگی دارای ویژگی‌های خاصی است که نباید از آن‌ها غفلت شود. دراین‌زمینه به دو نکته اشاره می‌شود:

۱. اصل فکر و اندیشه و آنچه از تضارب یا اجتماع دو اندیشه به وجود می‌آید به هیچ‌وجه در اختیار انسان نیست؛ هرچند ممکن است برخی از مقدّمات آن اختیاری باشد. اندیشه‌ها در بستر ذهن با عبور از مراحلی کاملاً پیچیده و به‌دور از عامل خارجی مخصوص و یا حتی بسا بدون اراده و توجّه و قصد صاحب اندیشه پدید می‌آیند. صِرف اندیشه و فکر ازنظر عقلی و اصول موردقبول عُقلا و نیز ادیان الهی هیچ‌گاه قابل مؤاخذه و کیفر نیست. در هیچ محکمهٔ عُقلایی کسی را به‌خاطر داشتن اندیشه‌ای خاص (در هر موضوع که باشد) محاکمه نمی‌کنند. مَحاکم تفتیش‌عقاید از تجربیّات تلخ و نقطهٔ تاریکی از زندگی بشر بوده است که امروزه با شرمساری و خجالت از آن‌ها یاد می‌شود.

و معنای مکلف‌بودن افراد به اصول دین که اموری فکری و اعتقادی می‌باشند این نیست که تصوّر اندیشهٔ خاصی را در بستر ذهن خود بیافرینند؛ بلکه به‌معنای تلاش در

ایجاد مقدّمات اعتقاد ذهنی و باور قلبی و لـزوم ایمـان بـه آن‌هاسـت. جایگـاه ایمـان هرچند روح و قلب انسان است امّا از منظر قبول آثار و تبعات عملـی و اخلاقـی آن، موردتوجّه ادیان قرار گرفته است. درحقیقت ایمان به‌معنای التزام و پایبندی عملی بـه اصولی است که در اثر تدبر و تفکر به‌صورت اندیشه و بـاور در روح و ذهـن انسـان به‌وجود آمده است.

رسالت پیامبران نیز دعوت به حقّ و بیدار کردن نفوس و ارائهٔ راه فکرکردن بشـر و اندیشیدن و راه استدلال و تعقل برای درک صحیح از جهان هستی و مبـدأ و معـاد آن بوده است. هیچ پیامبری برای اجبار مردم به قبول و ایمان به اصول دین مأموریـت نداشت. آیهٔ شریفهٔ «لا اکراه فی‌الدین» به همین حقیقت اشاره دارد.

۲. نکتهٔ دیگر مربوط به ابراز و بیان یک اندیشه و فکر می‌باشد. ابراز هر عقیـده و اندیشه‌ای حقّ اوّلی هر انسان است. عُقلای جهان در هیچ زمانی کسی را از ابراز آنچه اندیشیده و در قالب یک تفکر شکل یافته است منع نمـی‌کننـد، گـرفتن ایـن حـقّ از انسان ظلمی است نسبت به او، همان‌گونه کـه اطـلاع از هـر اندیشـه و فکـری بـرای دیگران نیز حقّ آنان می‌باشد، صرف ابراز اندیشـه و یـا اطـلاع از آن بـا هـیچ‌یـک از عناوین کیفری نظیر توهین، افترا، اغفال و مانند آن مربوط نیست.

و آنچه دربارهٔ کتب ضلال در برخی منابع اسلامی عنوان شده است بـه‌هـیچ‌وجـه به‌معنای ایجاد محدودیت یا برخورد قهرآمیز بـا آراء و عقایـد مخـالف کـه براسـاس استدلال و منطق ابراز می‌گردند، نمی‌باشد؛ بلکه باتوجّه بـه آیـات و روایـات و سـیرهٔ معصومین، مقصود از آن مواردی است که مخالفان معاند به‌جـای اسـتفاده از بـراهین عقلی و استدلال منطقی به دروغ و فریب و یا توهین و افترا روی آورند و ازاین‌طریق و با روش‌های غیرعلمی درصـدد تخریـب و افسـاد جامعـه و محـیط‌هـای علمـی و فرهنگی و تضییع حقوق آنان برآیند. در اینجاست که عناوین کیفری مطرح مـی‌شـود. درحقیقت برخورد یا اعمال محدودیت (که خـود نـوعی تعزیـر اسـت) بـه‌خـاطر آن عناوین کیفری است نه صرف ابراز یا بیان فکر و عقیده.

البته احراز عناوین فوق، کار بسیار مشکلی است و ممکن است بعضی حکومت‌ها به‌خاطر اغراض سیاسی و تصفیه‌حساب‌های جناحی با منتقدان و افراد صاحب نظر و اندیشه، آنان را به عناوین کیفری مختلف ازقبیل توهین به مقدسات، افساد، سلب امنیت اجتماعی و... متهم نمایند تا ازاین‌طریق بتوانند آن‌ها را محدود و از ابراز فکر و اندیشهٔ خود جلوگیری نمایند. و به‌طورکلی بسا بعضی افراد یا حاکمیّت به‌خاطر عناد یا اغراض دیگر، حوزهٔ امور فرهنگی و کیفری را باهم خلط نمایند.

ازاین‌رو برای جلوگیری از سوءاستفادهٔ طرفین از عناوین آزادی ابراز اندیشه و یا اضلال، توهین، افساد و مانند آن، لازم است در دعاوی مربوط به این مسائل (که میان حاکمیّت و افراد در تشخیص مصادیق، اختلاف است) یک هیئت متشکل از افراد امین، صاحب‌نظر، خبره و کارشناس، بی‌طرف و منتخب مردم نظر دهند و محاکم در موارد مربوطه نظر این هیئت را ملاک قضاوت خود قراردهند، تا هم حقّ افراد در معرض تضییع واقع نشود و هم حقوق جامعه مورد توجّه قرارگیرد.

و به‌طورکلی باید توجّه داشت فکر و اندیشه‌ای را که غلط و باطل انگاشته می‌شود باید با فکر و اندیشهٔ صحیح و با منطق قوی و استدلال محکم پاسخ داد؛ نه با کیفردادن یا محدودساختن صاحب آن اندیشه. تجربه ثابت کرده‌است که برخورد کیفری با مقولهٔ فرهنگ و اندیشه، اثر معکوس دارد. راه پیامبران الهی و سیرهٔ معصومین نیز در مقابل اندیشه‌های الحادی جز بیان و استدلال و موعظه و جدال به بهترین شیوه و متد نبوده است. در قرآن‌کریم می‌خوانیم:

۱. «ادع إلی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی أحسن».[۱]

۲. «إنا هدیناه السبیل امّا شاکراً و امّا کفوراً».[۲]

---

۱. سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۵.

۲. سورهٔ دهر، آیهٔ ۳.

۳. «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر».[۱]

۴. «فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه».[۲]

۵. «فذکر إنما أنت مذکر، لست علیهم بمصیطر».[۳]

۶. «لا إکراه فی‌الدین، قد تبین الرشد من الغی».[۴]

۷. «قال الملأ الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا أو لتعودن فی ملّتنا، قال أولو کنا کارهین».[۵]

۸. «و لو شاء ربک لامن من فی‌الأرض کلهم جمیعاً، أفانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین».[۶]

این آیات دلالت دارد بر این‌که به‌طورکلی مقولهٔ ایمان که مبتنی بر مقولهٔ فکری و فرهنگی است اکراه‌پذیر نخواهد بود.

علاوه بر این، شیوهٔ امامان معصوم ما هرگز برخورد قهرآمیز در مقوله‌های علمی و فرهنگی نبوده است. امام صادق(ع) با ملحدان و منکران خدا و پیامبر به گفتگو می‌نشست و با دقت و متانت به سخنان آنان گوش فرا می‌داد و آن‌گاه با منطق و استدلال شبهات آنان را پاسخ می‌گفت. دراین‌زمینه نقل شده است:

روزی مفضل که یکی از یاران خاص امام صادق(ع) بود در مسجد پیامبر(ص) مشغول نماز بود. در همین اثنا دو نفر از مادّیّون وارد مسجد و مشغول به صحبت شدند، به‌گونه‌ای که او صحبت‌های آنان را می‌شنید. آنان در ضمن صحبت‌های خود به مبحث نبوت و پیامبر اسلام پرداختند و ادعا کردند که پیامبر فردی نابغه بوده و

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ۲۹.
۲. سورهٔ زمر، آیات ۱۷ و ۱۸.
۳. سورهٔ غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲.
۴. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۶.
۵. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۸۸.
۶. سوره یونس، آیه ۹۹.

قصد ایجاد تحول در جامعهٔ خود را داشته‌است و بااینکه خود، مذهب را قبول نداشته، بهترین راه تحول را مذهب دانسته و ازاین‌طریق عمل نموده است!

مفضل از این سخنان به خشم آمد و با تندی با آنان برخورد کرد. آنان به مفضل گفتند: تو از چه کسی تبعیت می‌کنی؟ اگر از جعفربن‌محمد پیروی می‌کنی بدان که ما در حضور او این حرف‌ها را می‌گوییم و حتی بر ضد خدا استدلال می‌کنیم ولی ایشان نه‌تنها عصبانی نمی‌شود بلکه به دقت گوش می‌دهد به‌گونه‌ای که ما گمان می‌کنیم او حرف‌های ما را پذیرفته است؛ امّا پس از آن با متانت پاسخ حرف‌های ما را می‌دهد.

رشد و تعالی اسلام در همه زمان‌ها وابسته به این است که همگان (حتی مخالفان) آزادانه اعتقادات خود را مطرح نمایند و بستر مباحث علمی در همهٔ زمینه‌ها و برای همهٔ اشخاص فراهم گردد و فکر و اندیشه تنها با منطق و استدلال پاسخ داده شود. تجربه به‌خوبی نشان می‌دهد هرگاه این بستر در جامعه فراهم آمده است در نهایت اسلام نفع برده و به‌عکس، هرگاه حکومت‌ها و یا افراد به رفتارهای قهرآمیز رو آورده‌اند نتیجهٔ منفی به‌دست آمده است.

و بالاخره معنای «محاربه» در پاسخ پرسش اوّل و معنای «افساد فی‌الأرض» در پاسخ پرسش دوّم بیان شد. لازم است برای انطباق این دو عنوان بر مصادیق به آن دو پاسخ مراجعه شود.

عناوین شرعی محاربه، بغی و افساد بر فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز قابل انطباق نیست

پرسش ۴: آیا حد شرعی «محاربه و افساد» حوزهٔ سیاسی را هم شامل می‌شود؟ یعنی اگر اقدامات سیاسی مسالمت‌آمیز و غیرمسلحانهٔ شخص یا اشخاصی ازقبیل انتقاد و مخالفت با حاکمیّت از دیدگاه حاکم شرع، نامطلوب و مخل امنیت ملّی تشخیص داده شود، آیا چنین افراد یا تشکیلاتی محارب و مفسد محسوب می‌شوند؟

جواب: فعالیت‌های سیاسی ازقبیل انتقاد، تجمعات، راهپیمایی آرام، مقاله‌نویسی، تشکیل جمعیت‌ها و احزاب و مانند این‌ها مصداق هیچ‌کدام از عناوین «محاربه»، «بغی» و «افساد» نمی‌باشد. زیرا عنوان «محاربه» متقوم است به ترساندن مردم و سلب امنیت جامعه با استفاده از سلاح و زور. «بغی» نیز تجاوز مسلحانه به حقوق دیگران و خروج از عدالت و حقّ است. «افساد» هم اگر همراه با محاربه فرض شود موضوع حکم مزبور در آیه خواهد بود و برفرض مستقل‌بودن آن در موردی صدق می‌کند که موجب تضییع حقوق و امنیت گروهی از مردم گردد. درحالی‌که فعالیت‌های سیاسی این‌گونه نیست بلکه گاه از مقولهٔ امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و در جهت احقاق حقوق جامعه است.

علاوه بر این عناوین نامبرده از عناوین قصدیه می‌باشند و صدق و احراز هریک از آن‌ها متوقف است بر احراز قصد شخص و یا (حداقل) علم او به اثرگذاری و احراز این دو شرعاً شرایط ویژه‌ای دارد و به‌آسانی صورت نمی‌پذیرد و اصولاً در مواردی که اندک شبهه‌ای از ناحیهٔ موضوع جرم یا حکم آن وجود داشته باشد، دستور شرع مقدس مراعات احتیاط است. به‌خصوص در امور مربوط به نفوس، دماء، اموال و آبروی افراد.

و به بیانی دیگر در موارد فعالیت‌های سیاسی، اولاً: ازآنجاکه مصداق، هیچ‌یک از عناوین فوق نمی‌باشند هیچ مجوز شرعی برای منع از آن‌ها یا بازداشت و محاکمهٔ افراد با این اتهام وجود ندارد. در دستورات اسلام و سیرهٔ رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین(ع) بازداشت و محکومیت سیاسی و اینکه کسانی را به مجرد اعتقاد یا اظهارنظر دربرابر حاکمیّت و انتقاد از آن بازداشت و محاکمه نمایند وجود ندارد. مخالفان سیاسی حضرت امیر(ع) در زمان حکومت آن حضرت به‌صورت علنی و با آزادی کامل علیه ایشان فعالیت می‌کردند و حتی عبدالله‌بن کواء که از خوارج بود در حضور آن‌حضرت علناً علیه ایشان شعار می‌داد ولی تا زمانی که آنان دست به سلاح

نبردند آن‌حضرت نه‌تنها آنان را بازداشت نکرد بلکه حقوق آنان را نیز از بیت‌المال قطع ننمود.

و ثانیاً: برفرض اینکه شرعاً بتوان اشخاص را به‌خاطر فعالیت‌های سیاسی بازداشت و محاکمه نمود، چون در این‌گونه اتهامات محاکم و قضات منسوب به حاکمیّت ذی‌نفع و طرف دعوا هستند (و از شرایط قاضی، بی‌طرفی او نسبت به موضوع مورد محاکمه می‌باشد) آنان نمی‌توانند به قضاوت بپردازند. ازاین‌رو باید این قبیل اتهامات در یک دادگاه مرضی‌الطرفین، آن‌هم با حضور هیئت منصفهٔ بی‌طرف، خبره نسبت به مسائل سیاسی و معتمد و منتخب مردم رسیدگی شود.

شرایط تحقق بغی

پرسش ۵: مفاد شرعی موضوع و حکم «بغی» چیست؟ آیا در شریعت مقدسهٔ اسلام، برای باغی «حد شرعی» یا تعزیر به تشخیص حاکم شرع پیش‌بینی شده است؟

پرسش ۶: مقدّمات تحقق موضوع بغی و شرایط عمل به «وظیفهٔ مقاتله با بغات» چیست؟

پرسش ۷: آیا خروج مسلحانه علیه حاکمیّت از مقوّمات شرعی بغی است؟ یا هرگونه اقدام برای تغییر حاکمیّت سیاسی ولو ازطرق مسالمت‌آمیز بغی محسوب می‌شود؟

جواب ۵ و ۶ و ۷: «بغی» در لغت به‌معنای طلب توأم با خروج ازحدّ اعتدال، برتری‌طلبی، تفوّق‌جویی و ظلم و ستم ذکر شده است؛ ولی در اصطلاح قرآن به‌معنای تجاوز و برتری‌طلبی همراه با قدرت و درگیری مسلحانه آمده است. ریشهٔ اصلی مسئلهٔ بغی از آیهٔ ۹ سورهٔ حجرات اخذ شده است: «و إن طائفان من‌المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما فإن بغت احدیهما علی‌الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء إلی أمرالله».

«بغی» در آیهٔ فوق به درگیری مسلحانه بین دو طایفه از مؤمنین اطلاق شده؛ لذا جلوگیری از بغی نیز با قدرت سلاح پیش‌بینی شده است. شأن نزول آیه نیز قتال و درگیری بین دو طایفه (اوس و خزرج یا غیر آن‌ها) بوده است.

علاوه بر این در تاریخ، سه جنگ جمل، صفین و نهروان را به‌عنوان مصادیق بارز بغی ذکر کرده‌اند و «تقتله الفئة الباغیة» که در پیشگویی پیامبر(ص) در مورد عمار(ره) نقل شده به تجاوز نظامی معاویه در صفین اشاره دارد.

و امّا در تعبیرات فقها «بغی» به خروج از اطاعت امام معصوم یا امام عادل تفسیر شده و در بعضی از تعبیرات لفظ «امام» به‌صورت مطلق آمده است و در معنای «خروج» نیز بروز و قیام برای قتال و درگیری مسلحانه تصریح شده است.

ولی بحث درمورد اینکه مقصود از بغی، خروج بر امام معصوم است یا مطلق امام عادل، به‌نظر می‌رسد بی‌فایده باشد. زیرا مفاد آیهٔ بغی، عام می‌باشد و شامل تمام مواردی است که جمعی از مؤمنین دربرابر جمعی دیگر از آنان دست به قیام مسلحانه بزنند و برای آن چهار مورد قابل تصوّر است:

الف) تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر عده‌ای دیگر؛

ب) تجاوز دولتی مسلمان بر دولت مسلمان دیگر؛

ج) تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر دولت اسلامی؛

د) تجاوز دولت اسلامی بر عده‌ای از مؤمنین.

بنابراین خروج بر امام معصوم یا عادل فقط یکی از مصادیق بغی می‌باشد.

در این رابطه به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. از آیهٔ بغی به‌دلیل تعلیق حکم بر صفت «بغی» استفاده می‌شود که علّت حکم همان بغی است به هر شکلی که باشد، هرچند به‌حسب‌ظاهر سلاح به‌کار نبرد ولی متکی به آن باشد؛ نظیر تجاوزی که یک حکومت هرچند مسلمان بر گروهی از ملّت خود به اتکای قدرت نظامی انجام می‌دهد. اگر چنین یورشی برخلاف موازین قطعی عدل و حقّ انجام گیرد مصداق بغی خواهد بود.

۲. باتوجّه به قید عصمت یا عدالت در خروج بر امام، چنانچه بر حکومتی جائر و ظالم دربرابر ظلم آن یورشی هرچند با سلاح انجام شود، بعید است حکم بغی جریان

پیدا کند. این مطلب را (علاوه براینکه لازمهٔ کلام تمام فقها می‌باشد که شرط عصمت یا عدالت در امام را مطرح کرده‌اند) شیخ طوسی(ره) در نهایة (ص ۲۹۷) تصریح نموده است: «و من خرج علی امام جائر لم یجز قتالهم علی حال...».

در وسائل نیز از حضرت امیر(ع) نقل نموده که در مورد «حروریة» فرمودند:

...و إن خرجوا علی إمام جائر فلا تقاتلوهم فان لهم فی ذلک مقالا.[۱]

در این رابطه می‌توان به مسئلهٔ شانزدهم از فصل ششم از باب پنجم کتاب دراسات فی ولایة الفقیه مراجعه نمود.[۲]

۳. از آیهٔ بغی و نیز روایات مربوطه بیش از این فهمیده نمی‌شود که حکم باغی برخورد مسلحانه با اوست تا زمانی که از بغی دست بردارد و درعمل، تسلیم موازین حقّ و عدل گردد. خواه اعتقاد قلبی به آن موازین یا مجریان آن‌ها داشته باشد یا نه. پس درصورت تسلیم عملی هرگونه برخوردی با او، ظلم و تجاوز خواهد بود و بسا خود، مصداق بغی گردد.

شیخ طوسی(ره) در مبسوط (ج۷، ص۲۶۸) فرموده‌اند:

اگر باغی به حقّ پیوست و مطیع شد یا سلاح را زمین گذاشت و درعمل تسلیم شد یا از معرکه فرار کرد بدون اینکه به جمعی بپیوندد، قتال با او جایز نیست و تعقیب نمی‌گردد.

شیخ طوسی و عده‌ای دیگر از فقها برخورد با «بغاة» را به سه شرط مشروط کرده‌اند:

الف) اینکه آنان در موضع قدرت و دارای جمعیتی باشند، به‌گونه‌ای که بدون قتال و جنگ نتوان به آنان دست یافت. پس اگر جمعیتی کم و ناتوان باشند باغی نیستند.

---

۱. *وسائل‌الشیعة*، ج۱۱، ص۶۰.

۲. *دراسات*، ج۱، ص۵۸۰.

اینکه به‌دور از دسترس حکومت باشند. مثلاً در یک منطقهٔ جدا از حاکمیّت مستقر باشند و در قبضهٔ او نباشند.

اینکه بغی آن‌ها براساس یک تفکر و اعتقادی خاص باشد. این قید برای خروج راهزنان و قطاع‌الطریق از مصادیق بغاة می‌باشد.[۱]

هرچند شرط اوّل و سوّم برخلاف ظاهر آیهٔ شریفه است ولی مطابق با احتیاط می‌باشد؛ امّا شرط دوّم مخالف ظاهر آیه نیست؛ زیرا معمولاً مقر هر گروه متجاوز و مهاجمی از گروه رقیب جدا و مستقل می‌باشد. درمورد شرط سوّم (همان‌گونه که در نکتهٔ ۵ بیان می‌شود) اگر هر دو گروه براساس تحلیل و اعتقادی خاص، خود را حقّ و طرف مقابل را باطل می‌داند، ابتدا باید زمینهٔ رفع شبهه و رفع تخاصم فراهم آید و پس از آن چنانچه گروهی عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضییع حقوق دیگران نماید، با آنان مقابله شود.

۴. مرحوم شیخ در نهایة (ص۲۹۷) فرموده‌اند: «و لا یجوز لأحد قتال أهل البغی إلا بأمر الامام» محقق(ره) نیز در جهاد شرایع (ص ۲۵۶) فرموده‌اند: «یجب قتال من خرج علی امام عادل اذا ندب الیه الامام عموماً او خصوصاً او من نصبه الامام» و صاحب جواهر (ره) برای کلام محقق (ره) ادعای اجماع محصل و منقول کرده و فرموده‌اند: روایات مستفیض عامه و خاصه نیز در این مورد وارد شده است.[۲]

همین مطلب را از آیهٔ بغی نیز می‌توان استفاده نمود؛ زیرا خطابات اجتماعی قرآن، ازجمله در این آیه به مجتمع مؤمنین متوجّه می‌باشد و امام واجد شرایط ممثّل مجتمع خواهد بود و درحقیقت اجتماع مؤمنین در او خلاصه شده است. در کتاب «دراسات» شرایط حاکم صالح و کیفیت انتخاب او به تفصیل بیان شده است. بنابراین برخورد با اهل بغی باید به‌دستور حاکمیّت صالح انجام شود و کار هر فردِ جامعه نیست.

---

۱. *مبسوط*، ج ۷، ص ۲۴۶.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص۳۲۴.

درمورد بغی بین دو گروه مسلمان نیز این شرط باید رعایت شود و رهبری برخورد با بغاة در دست فرد صالح و واجد شرایط باشد.

۵. صدق بغی در موردی است که حقّ و باطل شفاف و روشن و بدون وجود شبهه باشد و گروهی به‌عنوان تجاوز از مرز عدالت و حقّ ازروی عناد به حقوق گروه دیگر تجاوز نمایند. پس اگر حقّ و باطل در مورد نزاعِ دو گروه مسلمان روشن نباشد و هر دو گروه خود را حقّ و طرف دیگر را باطل بدانند و یا نسبت به آن دارای شبهه‌ای باشند، لازم است در ابتدا زمینهٔ رفع شبهه و رفع نزاع فراهم آید و پس از آن چنانچه گروهی همچنان عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضییع حقوق گروه دیگر نماید، با آن مقابله شود. این مطلب به‌خوبی از آیهٔ بغی فهمیده می‌شود.

صاحب جواهر(ره) دراین‌زمینه فرموده‌اند:

> **ظاهراً هیچ‌گونه اختلاف و اشکالی بین فقها وجود ندارد که باید قبل از شروع مقاتله با بغاة آنان ارشاد شوند تا اگر شبهه‌ای دارند ازبین برود، همان‌گونه که خود حضرت امیرالمؤمنین(ع) و نمایندگانشان این عمل را با بغاة زمان خود انجام دادند و صبر کردند تا آنان حمله را شروع نمودند.**[1]

بدیهی است ارشاد در هر زمان مطابق مقتضیات زمان انجام می‌شود. ارشاد در زمان کنونی جز با ایجاد فضای بحث آزاد و دادن مجال و امنیت به طرف متهم به بغی جهت بیان شبهات و نظریات خود امکان ندارد. در چنین مواردی وظیفهٔ افراد و جناح‌های بی‌طرف (که در آیهٔ شریفه مخاطب «فاصلحوا» قرارگرفته‌اند) آن است که مانع درگیری یا ادامهٔ قتال بین دو گروه فوق شوند و طرفین را به مذاکره و تفاهم و رفع شبهه براساس منطق و استدلال دعوت یا الزام نمایند.

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۳۴.

۶. برای تحقق عنوان بغی (علاوه بر آنچه بیان گردید) باید اراده و اختیار شرکت‌کنندگان در آن نیز احرازگردد. بنابراین چنانچه برخی از آنان ازروی اکراه یا اجبار در آن مشارکت یابند (نظیر آنچه امروز، در بسیاری از تهاجمات نظامی دیده‌می‌شود) مقاتله با آن افراد جایز نیست؛ زیرا علاوه بر قواعد عام فقهی مبنی بر اشتراط اراده و اختیار در ترتیب آثار بر افعال انسان، از بعضی روایات نیز این مطلب قابل استنباط است.

در کتاب دعائم‌الاسلام (ج۱، ص۳۷۶) و مستدرک‌الوسائل (ج۲، ص۲۵۱) آمده است: قال رسول(ص) یوم بدر: «من استطعتم ان تاسروه من بنی‌عبدالمطلب فلا تقتلوه فانهم انما اخرجوا کرهاً» از علّت مذکور در این روایت می‌توان یک حکم کلّی برای هر موردی که کسی با اکراه به جنگی آورده‌شده، استفاده نمود.

پرسش ۸: آیا خروج مسلحانهٔ تشکیلات دارای مقر نظامی (منعه) براساس یک نظریهٔ سیاسی (ولو عدم صلاحیّت حکام) در عصر غیبت شرعاً بغی محسوب می‌شود؟ به‌عبارت‌دیگر آیا باغی منحصر در خروج علیه حاکمیّت معصوم(ع) است یا مطلق می‌باشد؟ چرا؟

جواب: گفته‌شد که ظاهر آیهٔ شریفه «و ان طائفتان...» چهار مورد را شامل می‌گردد که یکی از آن‌ها خروج بر حاکمیّت عدل است. در زمان غیبت نیز اگر حاکمیّت با شرایطی که در جای خود به تفصیل بیان‌شده با بیعت و انتخاب مردم منعقد شود، شرعی و مردمی است و خروج بر آن (با وجود شرایطی که ذکرشد) مصداق بغی می‌باشد. زیرا اوّلاً: آیهٔ بغی عام است و انحصار به حکومت معصوم(ع) ندارد؛ و ثانیاً: مطابق ادلّه‌ای که دلالت دارد بر اینکه تشکیل حکومت صالح در زمان غیبت، هم حقّ مردم است و هم وظیفهٔ آنان؛ چنانچه در زمان غیبت حکومت صالحی تشکیل شود، احکام بغی نسبت به قیام دربرابر آن نیز جاری خواهد بود.

منتهی‌الأمر تفاوتی که حاکمیّت در زمان غیبت با حاکمیّت معصوم دارد این است که حاکمیّت معصوم (به اعتقاد ما) ملازم با حقّ و عدل است؛ درحالی‌که این ملازمه در حاکمیّت غیرمعصوم وجود ندارد. بنابراین چنانچه حاکمیّت در زمان غیبت، صالح

و واجد شرایط شرعی موردرضایت مردم نباشد و گروهی براساس معیارهای شرعی خود را ازهرنظر حقّ و حاکمیّت را باطل و ناصالح بداند و براساس احقاق حقّ (نه ازروی عناد یا انگیزهٔ قدرت‌طلبی و مانند آن) دست به حملهٔ مسلحانه بزند و موجب تضییع حقوق دیگران نشود، ظاهراً مشمول آیهٔ شریفه نیست.

این مسئله در کتاب دراسات در مسئله ۱۶ از فصل ششم از باب پنجم به‌طور تفصیل مورد بحث قرارگرفته است.[۱]

پرسش۹: آیا بین قول به ولایت سیاسی فقیه در حوزهٔ امور عمومی و قول به توسعهٔ بغی به زمان غیبت تلازم است؟ چرا؟

جواب: باتوجّه به عدم‌انحصار حکومت صالح به زمان معصوم و اطلاق آیهٔ شریفهٔ «بغی» اگر فقیه در زمان غیبت واجد شرایط ولایت سیاسی باشد و انتخاب واقعی او توسّط مردم محقق شود، راهی جز توسعهٔ بغی به زمان غیبت وجود ندارد.

حقّ نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حقّ انتقاد از حکومت

پرسش۱۰: آیا در زمان غیبت معصوم(ع) بیعت‌نکردن با حاکم دینی، اطاعت‌نکردن از آن، مخالفت مسالمت‌آمیز با آن، انتقاد از آن، شرعاً جرم محسوب می‌شود و قابل مجازات ازسوی حاکمیّت است؟ چرا؟

جواب: اگر کسی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت باشد و حاکمِ مفروض را نیز واجد شرایط لازم بداند، شرعاً مجوزی برای بیعت‌نکردن و عدم‌اطاعت از او ندارد، ولی اگر ازنظر علمی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت نباشد و یا حاکم دینیِ مفروض را واجد شرایط لازم نداند، دلیلی بر لزوم بیعت و اطاعت از او وجود ندارد، گرچه باید توجّه داشت چنانچه چنین حکومتی توسّط همه یا اکثریت مردم تأسیس شده باشد و مورد رضایت آنان باشد، عدم‌اطاعت از آن نباید به‌گونه‌ای باشد که نظام اجتماعی دچار اختلال شود و یا موجب تضییع حقوق جامعه گردد.

---

۱. ج ۱، ص ۵۸۰.

و امّا مخالفت مسالمت‌آمیز به‌معنای اظهارنظر مخالف و انتقاد از کارها و عملکرد حاکمان درهرحال (چه حکومت را صالح بداند یا نه و چه حاکمیّت منتخب اکثریت باشد یا نه) نه‌تنها جرم محسوب نمی‌شود؛ بلکه در یک جامعهٔ دینی که به احکام دین اهتمام داده می‌شود از مقولهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر (با مراعات درجات و مراتب آن) می‌باشد و مورد ادلّه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نیز روایات لزوم نصیحت حاکمان مسلمان خواهد بود.

ما با اینکه مولا امیرالمؤمنین(ع) را معصوم از خطا و گناه می‌دانیم ایشان از انتقاد استقبال می‌کردند. در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه می‌خوانیم:

و لا تخالطونی بالمصانعه، و لا تظنوا بی استثقالاً فی حقّ قیل لی، و لاالتماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحقّ ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقالة بحقّ او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطئ ولا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی‌الله من نفسی ما هو املک به منی...

(به‌طور منافقانه و سازش با من رفتار نکنید و گمان نکنید درمورد حقّی که به من پیشنهاد می‌شود کندی ورزم و یا در پی بزرگ‌ساختن خویش باشم؛ زیرا کسی که شنیدن حقّ و یا عرضهٔ عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل‌تر است. پس از گفتن سخن حقّ و یا مشورت عدالت‌آمیز خودداری نکنید؛ زیرا من (شخصاً به‌عنوان یک انسان) خویش را فوق اشتباه و خطا نمی‌پندارم و از آن در کارم ایمن نیستم مگر این که خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.)

بسیار جای تعجب است عمل حکامی که دم از علی(ع) می‌زنند و مع‌ذلک هیچ‌گونه انتقاد سازنده‌ای را تحمل نمی‌کنند و انتقادها را با زندان و محاکمه پاسخ می‌دهند.

پرسش ۱۱: اگر مسلمانانی فرداً یا متشکلاً اقدامات متصدّیان حکومت دینی را خلاف شرع، عدل و منافع ملّی تشخیص دادند و بر آن اساس با رعایت ضوابط شرعی اقدام به «نهی‌ازمنکر» کردند (ازقبیل: اعراض قلبی و اعتراض گفتاری و نوشتاری بدون تعرّض فیزیکی) و حاکمیّت نیز خود را حقّ و مخالفان خود را باطل دانسته علی‌رغم غیرمسلح‌بودن آن‌ها، مخالفان را مفسد و محارب یا باغی و برانداز اعلام کند، تکلیف مردم چیست و دین در چنین منازعه‌هایی که در طول تاریخ کثیرالابتلاست چه راه‌حلی پیش‌بینی کرده‌است؟

جواب: همان‌گونه که در پاسخ به پرسش‌های پیشین گفته‌شد، انتقاد و نصیحت حاکمان اسلامی (هرچند صالح و منتخب اکثریت مردم باشند) حقّ و وظیفهٔ همگان به‌شمار می‌آید و حکومتی که مخالفان غیرمسلح خود را (که براساس وظیفهٔ شرعی و بدون تعرّض فیزیکی از حاکمان خود انتقاد می‌کنند) به بغی یا محاربه و یا افساد متهم کند، برخلاف موازین اسلامی عمل کرده‌است و با ادامهٔ این روش صلاحیّت و مشروعیّت خود را ازدست می‌دهد.

و امّا دربارهٔ وظیفهٔ مردم به‌طورکلی باید گفت: چنانچه آنان ازروی شناخت و آگاهی حاکمیّت را صالح می‌دانند، طبعاً باید از آن حمایت کنند و در تقویت آن بکوشند و درعین‌حال حقّ انتقاد و نصیحت و نهی‌ازمنکر را برای خود و مخالفان محفوظ بدانند. و اگر به‌نظر آنان حکومت صالح نیست و گروه منتقد حقّ است و خواسته‌ها و مطالبات آنان در راستای عدل و حقّ و مصالح ملّی باشد، دراین‌صورت حقّ و تکلیف مردم نسبت به حاکمیّت ناصالح که از اصول و موازین حقّ و عدل منحرف شده است و استبداد و استثمار و تضییع حقوق را شیوهٔ خود قرارداده، این است که با حفظ و مراعات مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر از راه‌های معقول و مشروع برای احقاق حقوق خود پافشاری نمایند. در کتاب دراسات (ج۱، ص۵۹۳ به بعد) این مسئله و درجات پافشاری مردم تا برسد به درجهٔ قیام مسلحانه مشروحاً بااستفاده از آیات و روایات معصومین، ضمن ۱۱ دلیل بیان شده است.

وظیفهٔ مردم نسبت به گروه منتقد که آن‌ها را حقّ و صالح می‌دانند این است که از آنان حمایت نموده تا بتوانند به وظایف شرعی خود عمل نمایند. این وظیفه از ادلهٔ

یادشده به‌خوبی استنباط می‌شود. مردم هم حقّ دارند و هم وظیفه که برای نیل به مطالبات شرعی و ملّی خود از هر فرد یا جناحی که آنان را در نیل به حقوقشان و ادای تکالیفشان یاری می‌کند، حمایت نمایند.

ملاک مشروعیّت دینی حاکمیّت

پرسش ۱۲: بااینکه اکثر حاکمیّت‌ها در طول تاریخ در جوامع مختلف باطل و ناحقّ بوده‌اند، سابقه‌ندارد هیچ حاکمیّتی خود را ظالم و نامشروع دانسته باشد. ملاک و ضابطهٔ «مشروعیّت دینی حاکمیّت» چیست؟ با چه معیارهایی حاکمیّتی شرعاً «نامشروع» محسوب می‌شود؟

جواب: بنا بر نظریهٔ تمرکز قدرت در یک نفر، ملاک مشروعیّت حاکمیّت، دارابودن همهٔ شرایطی است که عقل و شرع آن‌ها را لازم می‌داند و عدم تخلّف او از قوانین و مقرّرات عقلی و شرعی در اداره کشور. در کتاب دراسات علاوه بر هشت شرطی که برای شخص حاکم ازطریق عقل و کتاب و سنّت بیان شده، بر انتخاب آزادانهٔ او توسّط مردم نیز تأکید شده است؛ زیرا حکومتی که مقبولیت عمومی نداشته باشد دوام و ثبات ندارد.

امّا بنا بر نظریهٔ تفکیک قوا در حاکمیّت دینی، ملاک مشروعیّت هریک از سه قوهٔ نظام اسلامی، دارابودن شرایطی است که هر قوه می‌طلبد. به‌علاوه پایبندبودن آن به وظایف قانونی که برعهدهٔ آن گذاشته شده است.

ضوابط دینی عدالت و ظلم

پرسش ۱۳: ضوابط شرعی «عدالت اجتماعی» و معیارهای دینی «ظلم» چیست؟

جواب: «عدل» و «ظلم» دو مفهوم متقابل و متباین هستند. مفهوم عدالت درمورد خداوند با عدالت درمورد بشر متفاوت است. عدل الهی در دو منظر ارزیابی می‌شود: ۱. عدل در تکوین؛ ۲. عدل در تشریع.

عدل الهی در نظام تکوین به‌معنای داشتنِ حقّی بر خداوند نیست؛ بلکه به این معناست که هر موجودی هر درجه از وجود و یا کمال وجود را که استحقاق و امکان آن‌را دارد دریافت می‌کند. موجودات در نظام هستی ازنظر قابلیّت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند. ذاتِ حقّ به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است و قابلیّت آن‌را دارد از وجود و کمال‌وجود اعطا می‌نماید و امساک نمی‌کند.

هیچ موجودی بر خدا حقّی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود، زیرا موجودیت هر موجودی متقوّم به حق‌تعالی است و از خویش هویتی در برابر او ندارد. آنچه در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه (عبده) در رابطه با «حق» آمده است:

> **...لایجری لاحد الا جری علیه، و لایجری علیه الاجری له، ولو کان لاحد ان یجری له و لایجری علیه، لکان ذلک خالصاً لله سبحانه دون خلقه...**

ظاهراً به همین معنا اشاره دارد.

ولی عدل الهی در تشریع و قانون‌گذاری عبارت است از تطابق نظام تشریع با نظام تکوین. در نظام تکوین، هر موجودی در جای مناسب به حسب اقتضای سلسله علل خود قرارگرفته است که تغییر آن ممکن نیست. در این نظام هرگز تصادف و یا گزاف معنا ندارد. تشریع الهی نیز ازروی گزاف و مخالف با نظام تکوین نمی‌باشد. تشریع الهی بدون توجّه به حسن و قبح ذاتی اشیاء و مصالح و مفاسد آن‌ها انجام نخواهد شد. عدل در تشریع به‌معنای مطابقت آن با مصالح و مفاسدِ ذکرشده می‌باشد. نادیده‌گرفتن این‌گونه مصالح و مفاسد درهرموردی (هرچند به حسب نوع) ازطرف خداوند در مرحلهٔ تشریع {،} ظلم محسوب است.

این که عدلیه می‌گویند نظام تشریع الهی مطابق با عدل است، به این معناست که عدل دارای حقیقتی و رأی دستورات خداوند است و دستورات و احکام الهی

براساس آن تشریع می‌شود. برخلاف اشاعره که چون حسن و قبح ذاتی را انکار می‌کنند می‌گویند: «عدل خداوند همان کار و فعل تکوینی و تشریعی خداوند می‌باشد».

و امّا عدل بشری عرصه‌های مختلفی دارد:

۱. عرصهٔ حقوق فردی و اجتماعی: در این عرصه «عدل» به‌معنای «اعطاء کل ذی حقّ حقه» و «وضع الشیء فی موضعه» می‌باشد.

شاخصهٔ عدالت در عرصهٔ حقوق ازنظر عدلیه براساس دو اصل می‌باشد: اوّل اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کنیم؛ یعنی معتقد به حقّی و رأی ارشادات شارع باشیم و دوّم اینکه بپذیریم عقل توانایی درک آن‌ها را دارد.

مطابق این دو مبنا هرکجا حقّی تبیین و درک شود، اعطای آن به صاحبش شاخصهٔ عدالت است. البته با این که حسن اصل عدل و قبح اصل ظلم از مستقلّات عقلیّه است؛ لکن مصادیق آن‌دو از مستقلّات عقلیّه نیست و بسا در مواردی بین عُقلا مورداختلاف واقع شود. پس اگر کسانی همچون اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار نمایند و ملاک آن‌دو را همان شرع بدانند، قهراً باید شاخصه‌های عدالت و ظلم را بدون ارشاد شارع غیرقابل‌درک بدانند.

امّا بنا بر نظریهٔ عدلیه (که نظر صحیح می‌باشد) عقل و عُقلا قادر به تشخیص مصادیق زیادی از عدل و ظلم می‌باشند؛ هرچند شرع در آن موارد ارشادی نداشته‌باشد و در موارد نادری که عقل و عُقلا نتوانند عدل و ظلم را تشخیص دهند، یا در آن اختلاف‌نظر دارند، یا به خطا می‌روند، با ارشاد شرع می‌توانیم آن مصادیق را مشخص نماییم. لکن تشخیص ارشاد شرع در این‌گونه موارد برعهدهٔ عالمان دینی زمان‌شناس و آشنا به مصالح و مفاسد جامعه ازیک‌سو و کارشناسان اموراجتماعی (در حوزه‌های گوناگون مربوط به عدالت اجتماعی) ازسوی دیگر می‌باشد.

و برای انسان حقوق گوناگونی متصوّر است:

الف) حقوق طبیعی یا فطری: منشأ این حقـوق، اسـتعدادهایی اسـت کـه دسـتگاه هدف‌دار خلقت برای رسیدن به کمال مطلوب در هر فردی قرار داده است. همهٔ افراد بشر در این جهت دارای حقوق مساوی هستند و هیچ‌کس بر دیگـری تقـدمی نـدارد. مثلاً همهٔ افراد بشر حقّ مساوی نسبت به بهره‌برداری از طبیعـت دارنـد. همگـی حـقّ کارکردن، فکرکردن، انتخاب‌کردن و حقّ حیات دارند و... .

حقوق اجتماعی: این حقوق پس از پیدایش مـدنیّت و جامعـه بـرای هـر فـرد یـا جامعه ایجاد می‌شود. حقوق اجتماعی گاهی مربوط به اجتماع کوچک یعنـی خـانواده است و گاهی به اجتماع بزرگ‌تر مرتبط مـی‌شـود و آن نیـز بـر دو گونـه اسـت: گـاه این‌گونه حقوق ناشی از به‌کارگرفتن حقوق اوّلیهٔ طبیعی می‌باشد؛ نظیر حقوق اکتسابی افراد که در اثر تلاش و کار به‌دست می‌آورند.

درحقیقت هرکس از استعدادهای علمی و عملی خود کـه دسـتگاه خلقـت بـه او داده است بهتر و بیشتر بهـره‌بـرداری نمـود دارای حـقّ اکتسـاب بیشـتری در جامعـه می‌شود و گاهی ناشی از قراردادهای اجتمـاعی مـی‌باشـد. نظیـر آنچـه بـین مـردم و حاکمیّت‌ها یا در معاملات و روابط داد و ستدها وجود دارد و باعث پیدایش حقـوقی می‌گردد. این دسته از حقوق علی‌الاصول تابع قراردادهای اجتماعی است.

۲. تزاحم حقوق: یکی دیگر از عرصه‌های عدل بشر عرصهٔ تزاحم حقـوق اسـت. در حقوق، گاه بین حقّ فرد و حقّ جامعه یا نظامی کـه حـافظ مصـالح جامعـه اسـت تزاحم به‌وجود می‌آید. سیره و شیوهٔ عُقلا و حکم عقل برای مراعات عدل در این‌گونه موارد اقتضا می‌کند که حقّ جمع بر حقّ فرد ترجیح داده شـود. درحقیقـت در مـوارد تزاحم باید گفت برای فرد درمقابل حقّ جمع، حقّـی بـاقی نمـی‌مانـد تـا گفتـه شـود چگونه محروم نمودن ذی‌حقّی از حقّ خود، عـدالت مـی‌باشـد. ماننـد محـدودنمودن آزادی ورود و خروج از کشور و یا بهره‌برداری از اماکن عمومی همچون خیابان‌هـا و نیز ساختن منزل و نظایر آن در آن‌ها، در این‌گونه موارد عُقلای هر زمان بـرای تـأمین حقوق جمع و نظام حافظ آن، قوانین و مقرّرات محدودکننده‌ای را تدوین می‌کنند که

موجب محدود شدن حقّ فرد می‌گردد و بر این اساس از ناحیهٔ شرع نیز بسا قوانینی تشریع می‌گردد.

علاوه‌براین، حقوق فردی نیز نباید به‌گونه‌ای تنظیم شود که حقّ یک فرد موجب سلب حقّ فرد دیگر شود. به‌عنوان مثال هرکس حقّ استفاده از ملک خویش را دارد به شرط آنکه به ملک دیگری ضرر نرساند و... .

۳. عدالت در اخلاق و عمل: سوّمین عرصهٔ عدالت، عرصهٔ اخلاق و عمل است. علمای اخلاق معمولاً عدالت در دو عرصه فوق را به تعادل بین افراط و تفریط تعریف می‌کنند. یعنی شاخصهٔ آن به‌دست‌آوردن قدرت و ملکه‌ای است که موجب مراعات حدّ وسط بین افراط و تفریط می‌باشد. به‌عنوان مثال در عرصهٔ عملِ خوردنِ غذا، بااینکه مورد نیاز بشر است، باید در حدّ وسطِ میان پرخوری و کم‌خوری واقع شود.

البته باید توجّه داشت که حدّ وسط درمورد هر شخص برحسب خصوصیات و شرایط او متفاوت است و مقدار معتدل هر چیزی نسبت به هر فرد تفاوت می‌یابد. ازاین‌رو می‌توان گفت مفاهیم ارزشی نظیر عدالت (که براساس نیازهای انسان جهت نیل به سعادت و کمال وضع شده) مفاهیمی نسبی تلقی می‌شوند. یعنی ممکن است یک حالت برای فردی عدالت باشد و برای دیگری نباشد.

امّا عدالت در اخلاق بنا بر آنچه بین اهل‌فن معروف است ملکه‌ای است در نفس انسان که شاخصهٔ آن مراعات حدّ وسط بین افراط و تفریط در قوای ثلاثهٔ: «عاقله»، «شهویه» و «غضبیه» می‌باشد. هرکدام از قوای مزبور ممکن است دارای سه حالت باشند: افراط، تفریط و تعادل. حدّ وسط در قوهٔ عاقله «حکمت» است. افراطِ آن «جُربُزه» و تفریط آن «بِلادَت» است. حدّ وسط در قوهٔ شهویه «عفّت»، افراط آن «شرَه» و تفریط آن «خَمود» می‌باشد. حدّ وسط در قوهٔ غضبیه «شجاعت»، افراط آن «تهوّر» و تفریط آن «جُبن و ترس» است. از اجتماع حدّ وسط در قوای سه‌گانهٔ فوق «عدالت»

محقق می‌شود. درحقیقت شاخصهٔ عدالت در قوای مزبور به این است که انسان هر قوّه‌ای را در محل مناسب خود قرار دهد که با نیاز و نیل به سعادت او متناسب باشد.

۴. عدالت در عرصهٔ اجرای قانون: شاخصهٔ عدالت در اجرای قانون، مساوات در آن است نسبت به همهٔ افراد و اقشار، اعمّ از ضعیف و قوی. در این عرصه اگر قانون به‌طور مساوی اجرا نگردد جامعه آسیب می‌بیند. اگر مجری قانون بخواهد حقّ جامعه تأمین و احقاق شود، راهی جز تساوی همهٔ افراد و اقشار در اجرای قانون (که مصداق «اعطاء کل ذی حقّ حقه» است) وجود ندارد.

۵. عدالت در عرصهٔ مجازات: شاخصهٔ عدالت جزائی در اصل کیفردادن جرائم و تناسبِ بین آن‌دو نهفته است. نسبت جرائم با کیفرها نسبت علّت و معلول می‌باشد، ازاین‌رو باید بین آن‌دو تناسب و سنخیت وجود داشته باشد. براین‌اساس (سنخیت بین علّت و معلول) با کیفر ناعادلانه نمی‌توان وضعیت عادلانه را در جامعه برقرار ساخت. از آنچه ذکر شد، روشن گشت که شاخصهٔ عدالت، به‌جز در عرصهٔ اجرای قانون، در هیچ‌یک از عرصه‌های ذکرشده و تعریف ماهوی آن الزامًا به‌معنای مساوات نیست.

حقوق شرعی مخالفان سیاسی

پرسش ۱۴: حقوق شرعی «مخالف سیاسی» چیست؟

جواب: مخالف سیاسی (چه، کسی که اصل نظام و حاکمیّت دینی را قبول دارد ولی به شیوه و سیاست حاکمان انتقاد دارد، یا کسی که اصل نظام و حاکمیّت دینی یا ساختار سیاسی نظام و یا صلاحیّت حاکمان را قبول نداشته باشد) از دیدگاه شرع دارای حقوقی است، که این حقوق اختصاص به مسلمانان ندارد و شامل آنان (اعم از شیعه و سنی) و غیرمسلمانان می‌گردد.

امّا در غیرمسلمانان، در مثل جامعهٔ ایران تابع توافق‌هایی است که در قرارداد میان آن‌ها و مسلمانان منعقد شده است و یا در قانون اساسی بیان شده است. (عقد ذمّه)

حضرت امیر(ع) در نامه به مالک اشتر در رابطه با رعیت می‌فرماید:

«امّا اخ لک فی‌الدین، او نظیر لک فی‌الخلق...»[۱]

این جمله اشاره است به حقّ هم‌کیشی و حقّ هم‌نوعی.

حقوق اجتماعی مسلمانان اهل‌سنّت نیز همانند شیعیان است. یعنی اگر صلاحیّت‌های لازم را دارا باشند از دیدگاه اسلام شایستگی تصدّی مناصب و مشاغل مختلف را دارا می‌باشند؛ مگر اینکه در قراردادی که موردتوافق باشد (همچون قانون اساسی) پیش‌بینی دیگری شده باشد و جنبهٔ اکثریت ملّت را درنظر گرفته باشند.

بنابراین مخالفان سیاسی (از هر فرقه و مذهبی که باشند) دارای حقوقی هستند که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اوّل. حقّ آزادی بیان و اظهارنظر: این حق، عام و نسبت به موافق و مخالف یکسان است و درمورد مخالف هدف‌ها و عرصه‌های مختلفی قابل تصوّر است:

الف) حقّ آزادی بیان در راستای اصلاح برنامه‌های سیاسی حاکمیّت و نصیحت حاکمان

حقّ آزادی بیان در راستای اصلاح ساختار سیاسی نظام.

حقّ آزادی بیان در راستای تغییر نظام سیاسی.

در نهج‌البلاغه آمده است:

ایها الناس ان لی علیکم حقاً و لکم علی حقّ فامّا حقکم علی فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم... و امّا حقّی علیکم فالوفاء بالبیعة و النصیحة فی المشهد و المغیب...[۲]

---

۱. ***نهج‌البلاغه*** عبده، نامهٔ ۵۳.

۲. ***نهج‌البلاغه*** عبده، خطبهٔ ۳۴.

«نصیحت» یعنی تـذکر معایـب و نـواقص و ارائـهٔ راهکـار بـرای اصـلاح آن‌هـا. «نصیحت در مشهد» یعنی حقّ تذکر و انتقاد رو در رو و در حضور حاکم یا حاکمـان و «نصیحت در مغیب» یعنی دفاع دربرابر تهاجمات بی‌جا و بی‌اساس و همچنین تذکر در غیاب حاکم؛ نظیر آنچه متداول است که در روزنامه‌هـا یـا مجـالس سـخنرانی یـا تظاهرات آرام، نظریات و خواسته‌ها و نقص‌ها و راه اصلاح امور بیان می‌شود.

آن‌حضرت در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه (عبده) نیز می‌فرماید:

فلا تکفوا عن مقالــة بحقّ او مشورة بعدل فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطیء و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی.

چنانچه در پاسخِ پرسش دهم یادآوری شد.

گفتار حقّ و دادن مشورت عادلانه بـه حاکمیّـت شـامل گفتـار موافـق و مخـالف می‌باشد و جملهٔ «لست فی نفسی بفوق ان اخطیء» صریحاً دلالـت بـر جـواز تخطئـهٔ حاکمان (به‌ویژه حاکمان غیرمعصوم) دارد.

دوّم. حقّ فعالیت تشکیلاتی و اقدام سیاسی همهٔ افـراد جامعـه (اعـم از موافـق و مخالف): علاوه بر حقّ آزادی بیان و اظهارنظر، حقّ دارند در راستای تبلیغ ایـده‌هـای خود و اصلاح و یا تغییر برنامه‌های نظام بلکه اصلاح اسـاس نظـام براسـاس عقـل و منطق فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته باشند و اقدام عملی نمایند و حاکمیّت مجـاز نیست آنان را از این حقّ باز دارد. برای جواز یا وجـوب اقـدام عملـی و نیـز حقـوق افراد اقدام‌کننده می‌توان به آیات و روایات زیر تمسک نمود:

۱. «...الذین ان مکنا هم فی الأرض اقاموا الصلوة و آتوا الزکاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، و لله عاقبـة الامور.»[۱]

---

۱. سورهٔ حج، آیهٔ ۴۱.

دلالت آیهٔ شریفه بر مبغوض‌بودن فساد و محبوب‌بودن اقدامات اصلاحی اهل صلاح درصورت تمکن، واضح است.

۲. «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للناس...».[۱]

آیهٔ شریفه دلالت می‌کند بر اینکه هدف از ارسال رسل و انزال کتب این است که مردم قسط و عدالت را در جامعهٔ بشری پیاده نمایند. پس هر اقدام عملی در برابر حاکمیّت فاسد و باطل، اعمّ از تغییر برنامه‌های آن یا اصلاح ساختار و یا تغییر آن، اقدامی است در راستای هدف الهی از ارسال رسل و انزال کتب.

۳. آیات مربوط به لزوم کفر به طاغوت و نهی از اطاعت مسرفین و مذمت اهل جهنم به‌خاطر اطاعت از بزرگان گمراه و گمراه‌کننده، بر لزوم سرپیچی از حاکمان فاسد و مبارزه با آنان دلالت دارد.[۲]

۴. آیات و روایات مربوط به امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر. لحن این دسته از آیات و روایات نسبت به تمام منکرات موجود در جامعه عمومیت دارد. پس نمی‌توان گفت آن‌ها از منکرات و مفاسد دستگاه‌های حاکمه در هر زمان منصرف هستند؛ زیرا علاوه بر ظاهر عام آن‌ها، مفاسد دستگاه‌های حاکمه که مؤثر در صلاح و فساد جامعه و تک‌تک افراد می‌باشند به طریق اولی مشمول ادلهٔ نهی‌ازمنکر خواهند بود.

امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر دارای مراتب و دامنهٔ پهناوری است، که کوچک‌ترین مرتبهٔ آن در حوزهٔ حاکمیّت، ارشاد و نصیحت حاکمان می‌باشد و به‌تدریج به درجات بالاتر و سخت‌تر می‌رسد و در هر مرتبه‌ای به قدرت مناسب با همان مرتبه نیاز دارد؛ نظیر تشکیل حزب و جمعیت یا تأسیس روزنامه و وسیلهٔ نشر نصایح و دیدگاه‌ها و یا احیاناً تحصیل قدرت‌های دیگر برحسب شرایط زمان و مکان.

---

۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۵.

۲. ***دراسات فی ولایة‌الفقیه***، ج۱، ص۵۹۷.

بنابراین از ادلهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، دو نکته به‌خوبی استفاده می‌شود:

الف) شمول آن‌ها نسبت به همهٔ ارکان حاکمیّت، اعمّ از خودِ حکّام یا برنامه‌های سیاسی آنان یا ساختار سیاسی و یا حتی اصل نظام. در همهٔ این موارد اگر عناوین طاغوت، فساد، منکر و امثال اینها بر آن‌ها صدق نماید مشمول ادلهٔ نهی‌ازمنکر خواهند بود و طبعاً لزوم تحصیل قدرت نیز (که از مقولهٔ شرط واجب است نه شرط وجوب) در همهٔ مراحل و برحسب تناسب و نیاز همان مرحله می‌باشد.

شخص یا اشخاصی که درصدد انجام تکلیف امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر می‌باشند (در هریک از مراحل آن) حقوقی را که شرط لازم برای امکان انجام همان تکلیف است، شرعاً و عقلاً دارا می‌باشند؛ زیرا قابل‌تصوّر نیست که شارع تکلیفی را متوجّه کسی نماید ولکن از حقوق و امکانات مورد لزومِ آن تکلیف غفلت نماید.

ممکن است سؤال شود: ملاک در تشخیص مصادیق طاغوت، فساد و منکر چه کسی است، افراد یا حاکمیّت؟ دراین‌زمینه باید توجّه داشت وجوب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر در حوزهٔ اجتماع و حاکمیّت، اختصاص به حکومت‌های جائر و فاسد ندارد؛ بلکه در حکومت صالح نیز اگر عده‌ای نسبت به عملکرد حاکمان یا اصل حکومت انتقاد داشته باشند باید بتوانند آزادانه آن‌ها را مطرح کنند و حاکمیّت باید حقوق آنان را رعایت نماید.

دراین‌رابطه، نحوهٔ برخورد حضرت امیر(ع) با مخالفان خویش به‌ویژه گروه منحرف خوارج حائز اهمیت است. بااینکه آن‌حضرت معصوم و عاری از اشتباه بودند و خوارج لجوج و بی‌منطق بودند و به‌خیال خود براساس وظیفهٔ شرعی عمل می‌کردند، ولی حضرت اجازهٔ انتقاد و فعالیت سیاسی و تشکیلاتی را به آنان می‌داد و هیچ‌یک از حقوق آنان را از ایشان نستاند و تا زمانی که دست به سلاح نبردند و حقوق دیگران را تضییع نکردند با آنان به مقاتله نپرداخت.

لازم به‌ذکر است که حد آزادی بیان و آزادی فعالیت سیاسی در عرصه‌های ذکرشده، همان عدم‌تضییع حقوق دیگران می‌باشد. یعنی نباید استیفاء دو حقّ ذکرشده موجب تضییع حقوق دیگران شود.

سوّم. حقّ اطلاع از تصمیم‌گیری‌های حاکمیّت (اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و...) و اسرار آن‌ها، جز اسرار جنگ در همان زمان: در حد امکان سیاست اسلامی باید صریح و شفاف باشد. سیاست‌های شیطانی است که نوعاً در خفا انجام می‌گیرد. در نهج‌البلاغه دراین‌زمینه آمده است:

...الا و ان لکم عندی ان لا احتجز دونکم سراً الا فی حرب و لا اطوی دونکم امراً الا فی حکم.[1]

جملهٔ «لا اطوی...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور، جز حکم صریح خدا.

چهارم. تأمین فوری حقوق گوناگون از ناحیهٔ حاکمیّت بدون تأخیر یا وقت‌گذرانی: حاکمیّت موظف است حقوق ملّت را بدون هیچ‌گونه مسامحه تأمین نماید. در همان نامه [۵۰ نهج‌البلاغه] آمده است:

و لا اوخر لکم حقاً عن محله، و لا اقف به دون مقطعه.

و نیز از آن‌حضرت نقل شده:

حقّ علی الامام ان یحکم بما انزل‌الله و ان یؤدی‌الامانة، فاذا فعل ذلک فحقّ علی‌الناس ان یسمعوا له[2]

وقتی کسی دارای حقوقی باشد برای استیفای آن حقوق باید مصونیت اجتماعی، قضایی و امنیتی داشته باشد و حاکمیّت وظیفه دارد زمینهٔ استیفای حقوق افراد را

---

۱. ***نهج‌البلاغه*** عبده، نامهٔ ۵۰.

۲. ***الدّرّ المنثور***، ج ۲، ص ۱۷۵.

فراهم نماید و آنان را دربرابر خطرات و تهاجمات حفظ کند. این حقّ نیز نسبت به موافق و مخالف سیاسی عام و یکسان است.

پنجم. برخورد عادلانه و بدون‌تبعیض شخص حاکم در آنچه حقّ است با همهٔ ملّت و ازجمله با مخالف سیاسی خود: یعنی حاکم دینی با مخالف سیاسی خود همان برخوردی را داشته باشد که با طرفداران و حامیان خود دارد. جملهٔ فوق: «لا اؤخر لکم حقاً...» دلالت بر این حقّ نیز می‌کند؛ زیرا برخورد ناعادلانه و تبعیض‌آمیز در تأمین حقّ، لازمهٔ تأخیر اعطای حقّ یا منع صاحب حقّ از آن می‌باشد.

برخورد حضرت‌امیر(ع) با خوارج نسبت به قطع‌نکردن سهمیهٔ آنان از بیت‌المال نیز دلیل دیگری برای حقّ فوق می‌باشد.

در نهج‌البلاغه آمده است:

سمعت رسول‌الله(ص) یقول فی غیرموطن: لن تقدس امة لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من‌القوی غیرمتتعتع[1]

مفاد این روایت نسبت به موافق و مخالف سیاسی، عام و یکسان است.

ششم. حفظ حیثیت و کرامت انسانی مخالفان سیاسی: در کتاب وسائل‌الشیعه آمده است:

حضرت امیر(ع) نسبت به خوارج پس از اینکه سلاح به‌دست گرفته و با آن‌حضرت جنگیدند، هیچ‌گاه به‌عنوان منافق یا مشرک یاد نمی‌کرد، بلکه می‌فرمود: اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آورده‌اند.[2]

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

۲. *وسائل‌الشیعة*، ج ۱۱، ص ۶۲.

هنگامی که حضرت امیر(ع) حیثیت خوارج را مراعات می‌نمود و (بااینکه آنان اقدام مسلحانه کرده بودند) از آنان به‌عنوان «برادر» یاد می‌کردند، وضعیت مخالفان سیاسی غیرمسلح آن‌حضرت به‌طریق اولی روشن می‌شود.

در رابطه با لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان‌ها روایات زیادی از معصومین نقل شده است که می‌توان به کتاب دراسات (ج۲، ص ۵۳۹ به بعد) مراجعه نمود.

هفتم. حقّ مصونیّت جان، آبرو، مال و شغل مخالف سیاسی: همان‌گونه که گفته شد مطابق ادلهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و آیات دیگر، برخورد با فساد و منکر به‌خصوص اگر در سطح حاکمیّت باشد، وظیفهٔ همگانی است که به‌حسب شرایط و افراد، مختلف خواهد بود. انجام این وظیفه بدون داشتن مصونیت متصدّی آن و استیفای حقوقی که در انجام وظیفه نقش دارد، امکان ندارد.

علاوه بر این، سنّت و شیوهٔ حضرت‌امیر(ع) در برخورد با مخالفان سیاسی (همچون اصحاب جمل و صفین و خوارج) تأمین حقوق آنان بود. آن‌حضرت حقوق خوارج را (تا زمانی که دست به سلاح نبردند) از بیت‌المال قطع نکرد و در هنگامهٔ جنگ صفین که بعضی از یاران ایشان می‌خواستند مقابله‌به‌مثل کرده و آب را به‌روی لشکر معاویه ببندند، آن‌حضرت مانع گردید. حقّ استفاده بالسّویّه از امکانات و اموال عمومی نیز از این شیوهٔ حضرت استفاده می‌شود.

و زمانی‌که بعضی از لشکریان معاویه توسّط یاران حضرت مورد سبّ قرار گرفتند، آن‌حضرت با ناراحتی فرمودند:

إنی اکره لکم أن تکونوا سبابین، و لکنکم لو وصفتم اعمالهم و ذکرتم حالهم کان اصوب فی‌القول و أبلغ فی‌العذر، و قلتم مکان سبکم آیاهم: اللهم أحقن دمائنا و دمائهم، و أصلح ذات بیننا و بینهم، و أهدهم من

ضلالتهم حتی یعرف‌الحقّ من جهله و یرعوی عن‌الغی و العدوان من لهج به.[۱]

مراعات عِرض و حیثیت اهل صفین توسّط آن‌حضرت (تا آنجا که به یاران خود دستور می‌دهد به‌جای سبّ، به آنان دعا کنند) نه ازروی ترس و تقیه، بلکه نشان‌هایی از فرهنگ غنیّ اسلام و شرح‌صدری است که باید در حاکمان دینی وجود داشته باشد.

هشتم. حقّ مصونیّت از تعرّض قضایی:

۱. در کتاب غارات (ج۱، ص ۳۷۱) از حضرت علی(ع) نقل شده است که فرمودند:

إنی لا آخذ علی التهمة، و لا اعاقب علی الظن...

۲. و نیز در همان کتاب (ص ۳۳۵) آمده است:

حضرت امیر(ع) در رابطه با خریت‌بن‌راشد (که از سران معروف خوارج بود) و اعتراض عبدالله‌بن قعین به آن‌حضرت که چرا او را آزاد گذاشته‌ای و در بند نمی‌کشی و از او تعهدی نمی‌گیری، فرمودند: «اگر ما هرکس را به‌صرف اتهام دستگیر نماییم زندان‌ها پر خواهد شد.» سپس فرمودند: «من بر خود روا نمی‌دانم که افراد را بازداشت و زندانی کنم مگر اینکه دشمنی خود را در عمل با ما اظهار دارند».

خریت از مخالفان سیاسی حضرت بود که شخص حضرت و حکومت ایشان را قبول نداشت و جمعی را با خود همراه کرده بود و با زبان و گفتار مخالفت می‌نمود، و ازنظر احتمال دست‌بردن به سلاح متهم بود و عبدالله‌بن قعین ازهمین‌نظر به حضرت اعتراض داشت.

۳. همچنین حضرت در نامهٔ خویش به مالک اشتر فرموده است:

---

۱. *نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۲۰۶.

و لاتکونن علیهم سبعاً ضاریاً تغتنم اکلهم...[۱]

۴. و نیز در کتاب انساب‌الاشراف (ج۲، ص ۳۵۹ در رابطه با خوارج نهروان) آمده است:

و کان علی(ع) یقول: «انا لانمنعهم الفییء و لانحول بینهم و بین دخول مساجد الله و لا نهیجهم ما لم یسفکوا دماً و ما لم ینالوا محرماً».

«تهییج» یعنی حرکت و برخورد شدید که شامل مزاحمت، بازداشت و قطع حقوق آنان می‌شود. جملهٔ «مالم ینالوا محرماً» یعنی تا زمانی که حقّ واجب‌المراعاتی را تضییع نکنند.

۵. و در کتاب مصنف ابن ابی‌شیبه (ج ۱۵، ص ۳۲۷) آمده است:

عن کثیر بن نمر قال بینا انا فی الجمعه و علی‌بن‌ابیطالب علی المنبر اذجاء رجل فقال: لاحکم الا لله، ثم قام آخر فقال، لاحکم الا لله، ثم قاموا من نواحی المسجد یحکمون الله. فاشار بیده: اجلسوا، نعم، لاحکم الا لله، کلمة حقّ یبتغی بها باطل، حکم الله ینتظر فیکم. الا ان لکم عندی ثلاث خلال ما کنتم معنا: لن نمنعکم مساجد الله ان یذکر فیهااسمه، و لا نمنعکم فیئاً ما کانت ایدیکم مع ایدینا، و لا نقاتلکم حتی تقاتلوا. ثم اخذ فی خطبته.

استفاده از مساجد منحصر به نمازخواندن در آن نبوده است؛ بلکه بحث‌های اعتقادی، تفسیری و تاریخی را نیز شامل می‌شده. مطابق فرمودهٔ آن‌حضرت مخالف سیاسی (که اقدام مسلحانه نکرده‌است) حتی درصورتی‌که اصل نظام یا شخص حاکم را قبول نداشته باشد، علاوه بر اینکه نباید مورد تعرّض قرار گیرد، باید بتواند از مساجد برای هر امر دینی که مرتبط است با خداوند، استفاده نماید.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

«فییء» کنایه از همهٔ امکانات و اموال عمومی است که در اختیار حاکمیّت می‌باشد. مطابق فرمودهٔ حضرت، مخالفان سیاسی حکومت که به اقدام مسلحانه روی نیاورده‌اند، می‌توانند از صداوسیما و تمام امکانات تحت اختیار دولت استفاده نمایند، بلکه احزاب و گروه‌های سیاسیِ مخالف می‌توانند خودشان دارای امکانات مستقلی باشند. روزنامه و شبکه‌های خصوصی صدا و سیما و نظایر آن‌را در اختیار داشته باشند.

جملهٔ «و لا نقاتلکم حتی تقاتلوا» به‌معنای دادن امنیتِ اجتماعی به آنان است تا زمانی که سلاح به‌دست نگیرند. همچنین از حدیث بالا آزادی بیان و مخالفت با حاکم در ملأ عام به‌خوبی نمایان می‌شود؛ درحالی‌که حضرت (نه در آن حال و نه پس از آن) هیچ‌گونه تعرّضی نسبت به آنان ننمود.

نهم. حقّ پرده‌پوشی بر عیوب مردم و برائت آنان: حاکمیّت وظیفه دارد عیوب همهٔ ملّت اعمّ از موافق و مخالف را (که نمایان نیست) ظاهر نسازد و نیز آنان را ازآنچه از عیوب ظاهر است مبرا و بی‌گناه بداند. در نامهٔ حضرت امیر(ع) به مالک می‌خوانیم:

فان فی‌الناس عیوباً، الوالی احقّ من سترها، فلاتکشفن عما غاب عنک منها، فانما علیک تطهیر ما ظهرلک، والله یحکم علی ما غاب عنک، فاستر العورة مااستطعت...[1]

دهم. حقّ عفو و گذشت نسبت به لغزش‌ها: این حقّ نسبت به موافق و مخالف سیاسی یکسان است. خدای متعال در خطاب به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید:

خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین[2]

و نیز می‌فرماید:

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳

۲. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۹۹.

«و انک لعلی خلق عظیم»[۱]

و در جای دیگر می‌فرماید:

و لا تستوی الحسنـة و لا السیئـة، ادفع بالتی هی احسن، فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم.[۲]

پیامبر(ص) مأموریت داشت که حتی با دشمنان خود (که محارب نبودند) به نیکی عمل نماید تا آن‌ها در نهایت تبـدیل بـه دوسـت شـوند. همچنـین در نامـهٔ حضـرت امیر(ع) به مالک اشتر می‌خوانیم:

«یفرط منهم الزلل، و تعرّض لهم العلل، و یؤتی علی ایدیهم فی‌العمـد و الخطا، فاعطهم من عفوک و صفحک مثل الذی تحب ان یعطیک الله مـن عفوه و صفحه».[۳]

نرمش و مدارای پیامبر(ص) و امام علی(ع) با مخالفان سیاسیِ مسالمت‌جو

علاوه بر این سیرهٔ پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) همـواره بـا رفـق و عفـو و گذشت نسبت به مخالفان و حتی دشمنان اسلام همراه بوده است، بـه‌جـز آن‌دسـته از افراد که علناً سلاح برداشته و به جنگ و محاربـه بـا اسـلام اقـدام و حقـوق افـراد را تضییع می‌کردند و نسبت به این رفتار خود اصرار می‌ورزیدند. درایـن‌زمینـه بـه چنـد نمونه اشاره می‌شود:

۱. در کتاب بحارالأنوار از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است که فرمود:

ان یهودیاً کان له علی رسول‌الله(ص) دنانیر فتقاضاه، فقال له: یا یهودی، ما عندی ما اعطیک، فقال: فانی لا افارقک یا محمد حتی تقضینی، فقال:

---

۱. سورهٔ قلم، آیهٔ ۴.

۲. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۳۴.

۳. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

اذا اجلس معک، فجلس معه حتی صلی فی ذلک الموضع الظهر و العصر و المغرب و العشاء الاخره و الغداة، و کان اصحاب رسول‌الله(ص) یتهددونه و یتواعدونه، فنظر رسول‌الله(ص) الیهم فقال: ما الذی تصنعون به؟ فقالو: یا رسول‌الله، یهودی یحبسک؟ فقال(ص): لم یبعثنی ربی (عزوجل) بان اظلم معاهداً و لاغیره. فلما علا النهار قال الیهودی: اَشْهَدُ اَنْ لا اِلهَ اِلاّ الله، وَ اَشْهَدُ اَنّ مُحَمّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، و شطر ما لی فی سبیل‌الله. امّا والله ما فعلت بک الذی فعلت الا لانظر الی نعتک فی التوراه، فانی قرأت نعتک فی التوراه: محمدبن‌عبدالله مولده بمکه و مهاجره بطیبه، و لیس بفظ و لا غلیظ و لاسخاب، و لا مترین بالفحش و لا قول الخناء. و انا اَشْهَدُ اَنْ لا اِلهَ اِلاّ الله وَ انَّک رَسُول‌الله، و هذا مالی فاحکم فیه بما انزل الله، و کان الیهودی کثیر المال.[1]

۲. عفو پیامبر(ص) نسبت به زن یهودی که قصد داشت با گوشت مسموم پیامبر را به قتل برساند. پیامبر از او پرسید: چرا چنین کردی؟ گفت: فکر کردم اگر واقعاً پیامبر هستی این زهر تو را نمی‌کشد، و اگر پادشاهی هستی مردم از دست تو راحت خواهندشد.[2] علی‌القاعده این زن یهودی در انجام این توطئه تنها نبوده است، بلکه تشکیلات یهود که با پیامبر عناد خاصی داشتند پشتوانهٔ او بودند.

۳. روش پیامبر(ص) با مسلمانان خطاکار پس از جنگ احد. ازآنچه در تواریخ ذکر شده و از آیات ۱۵۶ به بعد سورهٔ آل عمران استفاده می‌شود، تعدادی از مسلمان‌ها بعد از شکست جبههٔ احد، برخی از جبهه فرار کردند و پیامبر را با عدهٔ بسیار اندک رها کردند و برخی با کفار هم‌صدا شدند و پیامبر را عامل شکست و کشته‌شدن دوستانشان معرفی نمودند. (در این جنگ حدود۷۰ نفر از مسلمانان به شهادت رسیدند.) آیهٔ ۱۵۶سوره آل‌عمران در ابتدا خطاب به همین مردم می‌گوید:

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۲۱۶.

۲. *اصول کافی*، ج ۲، ص ۱۰۸، *سیرهٔ ابن‌هشام*، ج ۳، ص ۳۵۲.

یا ایهاالذین آمنوا لاتکونوا کالذین کفروا و قالوا لاخوانهم اذا ضربوا فی الأرض او کانوا غزی لو کانوا عندنا ما ماتوا و ماقتلوا لیجعل‌الله ذلک حسرة فی قلوبهم، و الله یحیی و یمیت و الله بما تعملون بصیر.

حتی از آیهٔ ۱۶۱ سوره آل‌عمران استفاده می‌شود که تعدادی از مردم پس از شکست احد، پیامبر(ص) را نیز به خیانت در غنائم متهم کردند، تا آنجا که خداوند از او دفاع می‌کند و می‌فرماید:

و ما کان لنبی ان یغل، و من یغلل یأت بما غل یوم القیامة، ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لایظلمون.

این عدهٔ مسئله‌دار نسبت به پیامبر را می‌توان به اصطلاح امروز از مخالفین سیاسی حضرت به‌حساب آورد، زیرا آنان به شیوه و سیاست و تصمیم‌گیری پیامبر اعتراض داشتند. ولی با این حال در آیهٔ ۱۵۹ همین سوره، خداوند به پیامبر دستور می‌دهد از آنان گذشت کند و حتی با آنان در امور سیاسی‌اجتماعی، مشورت نماید:

فبما رحمة من‌الله لنت لهم، و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک، فاعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی‌الامر.

۴. در غزوهٔ بنی‌المصطلق، دلو غلام عمر با دلو یکی از انصار هنگام برداشت آب به‌هم آمیخت و غلام عمر بر دست انصاری زد، آن فرد از این عمل غلام برآشفت و انصار را فراخواند و در این جریان عبدالله‌بن اُبی گفت: از ماست که برماست، نباید مکیان را به خود راه می‌دادیم و اگر به مدینه بازگردیم: «لیخرجن الاعز منها الاذل»، که صریحاً شعار براندازی و اخراج مسلمانان از مدینه بود.

ولی پیامبراکرم(ص) به‌جای دستگیری و محاکمه و مجازات او به‌عنوان برانداز، کاروان را حرکت داد و حدود بیست‌وچهار ساعت آنان را راه برد تا پس از فرودآمدن همه به‌خواب روند و آن گفتگو را فراموش کنند و هنگامی که کاروان به نزدیکی

مدینه رسید، پسر عبداللـه‌بن‌اُبی نزد پیامبر(ص) آمد و عرض کرد: اگر بناست پدرم را بکشید، مرا متکفل قتل او قرار دهید، ولی حضرت فرمودند:

بل نترفق به و نحسن صحبته مابقی معنا.[۱]

۵. حاطب‌بن‌ابی‌بلتعـة هنگام مهیاشدن رسول خدا(ص) برای فتحمکّه قصد داشت اسرار نظامی مسلمانان را بهمکّه بفرستد، که پیامبر ازطریق وحی بر کار او مطلـع شـد با اینکه گناه او گناه بزرگی بود و مستحقّ اعدام بود، ولـی حضـرت بـه‌خـاطر سـابقهٔ بدری‌بودن وی، از گناه او گذشت نمود.[۲]

۶. سیرهٔ پیامبر(ص) پس از فتحمکّه با امثال ابوسفیان و اهل او با آن دشمنی‌هـای آشکاری که نسبت به اسلام و مسـلمانان داشـتند (الـدّ الاعـداء) و آتـش جنـگ‌هـای بسیاری را روشن نمودند. ولی پیامبر آن‌ها را عفو نمود و خانـه ابوسـفیان را مـأمن و پناهگاه دیگران قرار داد و فرمود: «من دخل دار ابی‌سفیان فهو آمن»[۳]، و ایـن درحـالی بود که ابوسفیان کارشکنی‌های خود را رها نکرد و به‌صورت محرمانه ادامه می‌داد. زن او (هند) نیز با آن‌همه آزار که بر پیامبر(ص) وارد نمود و در جنگ احد جنـازهٔ شـهدا و به‌خصوص حمزه(ع) را مُثله کرده بود، ولی پس از پیروزی پیامبر در مکه، به ظـاهر اسلام آورد و از پیامبر عذرخواهی نمود و دو بچـه‌گوسـفند بـه پیـامبر هدیـه کـرد و آن‌حضرت برای زیادشدن گوسفندان او دعا نمودند و دعای حضرت مستجاب شد.[۴]

و حتی وحشی (غلام ابوسفیان و هند) با آنکه قاتل حمزه بود و بـه طـائف فـرار کـرده بـود، هنگـامی کـه بـا دسـته‌ای از بسـتگانش بـر پیـامبر وارد و مسـلمان شـد، پیامبر(ص) متعرّض او نشدند.[۵]

---

۱. ***سیرهٔ ابن‌هشام***، ج ۳، ص ۳۰۵، و تفسیر ***مجمع‌البیان*** تفسیر سورهٔ منافقین.

۲. ***مجمع‌البیان*** تفسیر سورهٔ ممتحنه.

۳. ***سیرهٔ ابن‌هشام***، ج ۴، ص ۴۶، ***کامل ابن‌اثیر***، ج ۲، ص ۲۴۵.

۴. ***کامل ابن‌اثیر***، ج ۲، ص ۲۵۱.

۵. ***کامل ابن اثیر***، ج ۲، ص ۲۵۰.

۷. آن‌حضرت پس از فتح مکّه به قریش اعلام نمود:

یا معشر قریش! ما ترون انی فاعل بکم؟ قالوا: خیراً، أخ کریم و ابن أخ کریم. قال: اذهبوا فانتم الطلقاء، فعفا عنهم.[۱]

بااینکه همگی آنان اسیر و در اختیار حضرت بودند و بااینکه آنان در جنگ‌های بسیاری علیه مسلمانان شرکت کرده بودند و بسیاری از آنان تشکل و روابط محرمانهٔ خود را برهم نزدند و مترصد فرصت برای ضربه‌زدن به پیامبر بودند. عقل حکم می‌کند که انسان دربرابر دشمن مهاجم، دفاع و مقاومت کند و با او بجنگد، ولی پس از پیروزی بر دشمن باید با عفو و گذشت برخورد نمود و از انتقام‌جویی پرهیز نمود.

۸. در غزوهٔ حنین پس از پیروزی بر قبیلهٔ هوازن، آنان از پیامبر(ص) تقاضا نمودند تا اسیرانشان را مسترد نماید و حضرت تقاضای آنان را پذیرفت. مالک‌بن‌عوف (رئیس قبیلهٔ هوازن) که به‌دستور او یک لشکر سی‌هزارنفری به جنگ پیامبر آمده بود، پس از شکست به طائف فرار کرد، پیامبر سراغ او را از هوازن گرفت و فرمود: به او بگویید اگر پیش من بیاید و مسلمان شود تمام اهل و مال او را (که به غنیمت گرفته‌ام) به او بازمی‌گردانم. خبر به او رسید و او آمد و پیامبر به قول خویش عمل نمود و حتی صد شتر نیز به او هدیه داد. او مسلمان خوبی شد و در فتح قادسیه و دمشق در زمان عمر به‌شهادت رسید.[۲]

شرح‌صدر پیامبر(ص) و دوری او از خصلت انتقام‌جویی به‌خوبی در سیرهٔ آن‌حضرت نمایان است.

۹. در سیرهٔ حکومتی حضرت امیر(ع) نیز موارد زیادی از رفق و مدارا و برخورد نیکو با مخالفان سیاسی به‌چشم می‌خورد که قبلاً به برخی از آن‌ها اشاره کردم، ازجمله آنچه از کتاب‌های: «غارات»، «انساب‌الاشراف» و «مصنف ابن ابی‌شیبه» نقل

---

۱. *کامل ابن‌اثیر*، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲. *سیرهٔ زینی دحلان*، *حاشیهٔ سیرهٔ حلبی*، ج ۲، ص ۳۰۶، *سیرهٔ ابن‌هشام*، ج ۴، ص ۱۳۳.

شد. عفو و گذشت و مدارای حضرت با مخالفین خود (که نه او و نه حکومت او را قبول داشتند و متشکل نیز بودند) به‌گونه‌ای بود که حتی کسی همچون عبدالله‌بن‌کواء (که از سران خوارج بود) و خوارج رسماً شعار براندازی می‌دادند، در مسجد و درحضور جمعیت، در نمازِ حضرت با خواندن آیهٔ قرآن (که مربوط به مشرکین است) اخلال می‌نمود و به ایشان توهین می‌کرد؛ ولی حضرت شعارها و اهانت‌های او را تحمل می‌نمود و تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند و خون بی‌گناهان را نریختند به جنگ با آنان نپرداخت.

هیچ‌گاه حاکمیّت با خشونت و انتقام‌جویی و کشتار و سرکوب تقویت نمی‌گردد؛ بلکه روزبه‌روز فاصلهٔ بین ملّت و حاکمیّت بیشتر می‌شود. البته حدود مشخصهٔ الهی درموارد خود پس از ثبوت از راه شرعی باید اجرا گردد ولی سایر مجازات‌های شرعی و قانونی که ازقبیل تعزیرات می‌باشند همیشه لازم‌الاجرا نیستند بلکه در حد امکان باید با عفو و گذشت و یا تخفیف برخورد نمود به‌خصوص نسبت به افراد بزرگ و خوش‌سابقه.

این‌همه آیات و روایاتِ وارده در رابطه با عفو، ناظر به همین امر است. برخی از آن‌ها را سابقاً یادآور شدم و در اینجا نیز به چند نمونه دیگر اشاره می‌شود:

۱. «و لا تزال تطلع علی خائنه منهم الا قلیلاً منهم فاعف عنهم و اصفح، ان الله یحب المحسنین.»[۱]

۲. و عن رسول الله(ص): «علیکم بالعفو فان العفو لایزیدالعبد الاعزاً، فتعافوا یعزکم‌الله.»[۲]

۳. «اولی‌الناس بالعفو اقدرهم علی العقوبة.»[۳]

۴. «اقیلوا ذوالمروئات عثراتهم، فما یعثر منهم عاثر الا و یدالله بیدة یرفعه.»[۴]

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱۳.
۲. *الکافی*،ج ۲، ص ۱۰۸.
۳. *نهج‌البلاغه*، الحکمة ۵۲.
۴. *نهج‌البلاغه*، الحکمة ۱۹.

۵. «جمال السیاسة العدل فی الامرة، و العفو مع القدرة.»[۱]

۶. «المرؤة العدل فی‌الامرة، والعفو مع‌القدرة، والمواساة فی‌العشرة.»[۲]

۷. «رب ذنب مقدار العقوبـة علیه اعلام المذنب به.»[۳]

۸. «العفو زکاة القدرة.»[۴]

۹. «شرالنّاس من لایقبل العذر و لایقیل الذنب.»[۵]

۱۰. و فی الخصال عن علی‌بن‌الحسین(ع) فی رسالـة الحقوق:

و امّا حقّ رعیتک بالسلطان فان تعلم انهـم صـاروا رعیتـک لضـعفهم و قوتک، فیجب ان تعدل فیهم و تکون لهم کالوالد الـرحیم، و تغفـر لهـم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبـة و تشـکر الله (عزوجـل) علـی مـا اتـاک من‌القوة علیهم.[۶]

داستان مسجد ضرار

و امّا جریان مسجد ضرار (که متأسفانه گاه، بهانهٔ برخـی افـراد بـرای برخـورد بـا مخالفان سیاسی قرار می‌گیـرد) بنـابر نقـل المیـزان (ج ۹، ص ۳۹۱) از مجمـع‌البیـان ازاین‌قرار است:

پس از تأسیس مسجد قبا توسّط طایفهٔ بنی‌عمـرو بـن عـوف و اقامـهٔ نمـاز در آن توسّط پیامبر(ص)، منافقین که از طایفهٔ بنی‌غنم بن‌عـوف بودنـد بـر آن پایگـاه مهـم، حسد ورزیدند و در مکانی نزدیک قبا، مسجدی بنا نمودند و از پیامبر خواستند در آن مسجد نیز اقامهٔ نماز کند. پیامبر(ص) که عازم جنگ تبوک بودنـد بـه آنـان فرمودنـد:

---

۱. الغرر و الدرر، حدیث ۴۷۹۲.

۲. همان، حدیث ۲۱۱۲.

۳. همان، حدیث ۵۳۴۲.

۴. همان، حدیث ۹۲۴.

۵. همان، حدیث ۵۶۸۵.

۶. ***الخصال***، ج ۲، ص ۵۶۷.

پس از بازگشت از سفر تبوک در مسجد شما نیز اقامهٔ نماز می‌کنم. پس از بازگشت از تبوک آیات ۱۰۷ به بعد سورهٔ توبه نازل شد:

والذین اتخذوا مسجداً ضرراً و کفراً و تفریقاً بین‌المؤمنین و ارصاداً لمن حارب الله و رسوله من قبل و لیحلفن ان اردنا الاّ الحسنی والله یشهد انهم لکاذبون.

پیامبر(ص) عاصم‌بن عوف عجلانی و مالک‌بن دخشم را برای تخریب مسجد ضرار فرستاد و آنان اقدام به تخریب آن نمودند. در برخی از روایات از افراد دیگری برای تخریب نام برده شده است.

در المیزان (ج ۹، ص ۳۹۲) به نقل از مجمع‌البیان آمده است: جملهٔ «ارصاداً لمن حارب الله و رسوله من قبل» اشاره است به داستان ابوعامر راهب (ابوعامر پدر حنظله غسیل‌الملائکه بوده است). او در زمان جاهلیت درمکّه به شکل راهب درآمد و لباس مخصوص آن‌را می‌پوشید. پس از آمدن پیامبر به مدینه بر پیامبر حسد ورزید و تحریکات و کارشکنی‌های زیادی را علیه آن‌حضرت انجام داد.

پس از فتح مکّه فرار کرد و به طائف رفت. بعد از مسلمان‌شدن مردم طائف به‌سوی شام گریخت و درنهایت به روم رفت و در آنجا رسماً نصرانی شد. در آنجا مقدّمات حمله به مدینه را تدارک دید و برای منافقین پیغام فرستاد که پایگاهی در مدینه بنا کنند تا او نیز با کمک قیصر (پادشاه روم) لشکریانی را به کمک آنان بفرستد تا پیامبر را از مدینه بیرون کند. منافقین نیز با ساختن مسجد ضرار، منتظر آمدن لشکریان ابوعامر بودند، ولی او قبل از ملاقات با پادشاه روم از دنیا رفت.

تخریب مسجد ضرار علاوه بر اینکه به دستور مستقیم وحی بود دلایل روشنی داشت که مجموع آن دلایل، موجب نزول آیهٔ شریفه شد. این دلایل با استفاده از همان آیه عبارت‌اند از:

۱. پایگاه ضرار؛ منافقین با تأسیس این مسجد می‌خواستند بر پیامبر اسلام و مسلمانان آسیب وارد نمایند.

۲. مسجد ضرار پایگاه کفر بود؛ زیرا هدف آنان نابودی پیامبر و اسلام بود.

۳. پایگاه تفرقه‌انداز بود؛ آنان با این مسجد می‌خواستند بین مسلمانان ایجاد تفرقه و اختلاف کنند.

۴. ازهمه مهم‌تر، هدف از ساختن این مسجد ایجاد پایگاه برای محاربه با خدا و رسول بوده است؛ قرار بر این بود که ابوعامر محارب لشکر زیادی را از روم وارد مدینه کند و آن مسجد را مرکز فرماندهی و محاربهٔ آنان با خدا و رسول قرار دهد.

براین‌اساس این‌گونه نبوده است که پیامبراکرم(ص) خواسته باشند با مخالفان خود صرفاً به‌خاطر مخالفت یا فعالیت سیاسی برخورد نمایند؛ علاوه بر اینکه شدیدترین برخورد پیامبر با مخالفان سیاسی خود (که همان منافقین آن زمان بودند) تخریب پایگاه آنان بود، بدون آنکه به یکی از آنان تعرّضی بنمایند. بااینکه آنان مجموعه‌ای قوی و سازمان‌یافته و متشکل بودند و شروع در محاربه نیز نموده بودند. متأسفانه عده‌ای بدون تحقیق و دقت برای توجیه رفتار ضد اسلامی خود با مخالفان سیاسی این‌گونه چهرهٔ دین و (رحمة للعالمین) را خشن و مطابق میل خویش تفسیر می‌نمایند و به نتایج و آثار زیان‌بار آن توجّه ندارند.

یازدهم. حقوق اقشار ضعیف و دور از قدرت: حاکمیّت موظف است ترتیبی دهد تا افراد ضعیف که معمولاً دستشان به حاکمیّت نمی‌رسد بتوانند به حقّ خویش دست‌یابند. در نامهٔ حضرت امیر(ع) به مالک می‌خوانیم:

ثم الله فی‌الطبقة السفلی من الذین لاحیلة لهم من‌المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی... و تفقد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرّجال، ففرغ و لاولئک ثقتک من اهل الخشیة و التواضع، فلیرفع الیک امورهم، ثم اعمل فیهم بالاعذار الی‌الله

یوم تلقاه، فان هؤلاء من بین‌الرّعیــة احوج الی‌الانصاف من غیرهم، و کل فاعذر الی‌الله فی تأدیــة حقه الیه...[۱]

حضرت در این نامه در تأمین این حق، فرقی بین موافق و مخـالف سیاسـی قائـل نشده است و به‌طور عام و یکسان همگان را دارای چنین حقّی دانسته‌است.

دوازدهم. حقّ دیدار خصوصی و بدون حاجب با حاکمان: حاکمیّت موظف است ترتیبی دهد تا هرکس کاری و حاجتی یا نظری با یکی از حکّام داشته باشـد (در هـر مرتبه و درجه‌ای باشد) بتواند به‌صورت حضوری و شخصی در یک دیدار خصوصـی و بدون حاجب و مانع و یا ترس، حاجت و یا نظـر خـود را بـه حاکمیّـت برسـاند و ازاین‌جهت امنیت و آسایش داشته باشد و موجـب پیـدایش عـوارض منفـی بـرای او نگردد. باز در نامهٔ حضرت علی(ع) به مالک می‌خوانیم:

واجعل لذوی الحاجات منک قسماً تفرغ لهم فیه شخصک، و تجلس لهم مجلساً عامّا فتتواضع فیه لله الذی خلقک، و تقعد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شرطک حتی یکلمک متکلمهم غیرمتتعتع، فـانی سـمعت رسول‌الله(ص) یقول فی غیرموطن: لن تقدس امـة لایؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیرمتعتع.[۲]

در این حقّ نیز فرقی بین موافق و مخالف نیست و همگی حقّ یکسان دارند.

سیزدهم. حقوق اجتماعی و مدنی مخالف سیاسی: همهٔ افراد جامعه، برخـوردار از حقوق اجتماعی می‌باشند و ازاین‌جهت تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان یـا شـیعه و غیرشیعه وجود ندارد. حقوق فوق‌الذکر پس از قبول قواعد اجتماع توسّط هـر فـرد و عضویت او در آن ثابت خواهد شد و سلب هریک از آن‌ها نیاز به دلیل دارد و در این جهت فرقی بین موافق و مخالف سیاسی وجود ندارد.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳.

۲. پیشین.

آری، ممکن است فرد (اعم از موافق یا مخالف) مرتکب بعضی از جرائم گردد یا در شرایطی واقع شود که به‌موجب آن، بعضی از حقوق از وی سلب گردد؛ به‌عنوان مثال فرد متهم به قتل برای اکتشاف در معرض حبس و سلب آزادی قرار می‌گیرد و همچنین است بدهکاری که عمداً ادای دین خود را به تأخیر انداخته است؛ ولکن برای سلب سایر حقوق وی مجوزی وجود ندارد.

و به‌طورکلی هر عملی که در شرع و قانون مجازاتی داشته باشد محدودیتی نسبی را نیز به‌دنبال خواهدداشت، که باید به همان مقدار اکتفا شود و بیش از آن مقدار مشروعیّت ندارد. حتی شخصی که به حکم شرع و قانون محکوم به قصاص می‌شود، حقوق او در عرصهٔ عِرض و مال و خانواده باید محفوظ بماند.

امّا درمورد مخالف سیاسی ازآنجاکه هیچ‌یک از عناوین جرم بر او منطبق نمی‌باشد، طبعاً هیچ حقّی از حقوق او سلب نمی‌شود. بنابراین برای اثبات حقوق اجتماعی مخالف سیاسی نیاز به اقامهٔ دلیل نداریم؛ بلکه سلب هریک از حقوق او احتیاج به مجوز و دلیل دارد.

ازسوی‌دیگر سیرهٔ حضرت امیر(ع) نسبت به خوارج و مراعات تمام حقوق اجتماعی آنان دلیل آن است که حقوق مخالف سیاسی تا زمانی که به زور و خشونت متوسل نشده است و متعرّض حقوق دیگران نگردد باید محفوظ بماند. دراین‌رابطه (همان‌گونه که در حقّ هشتم بیان گردید) از کثیربن‌نمر نقل شده است که:

روزی در نماز جمعهٔ علی(ع) بودم و ایشان مشغول خطابه بود. ناگهان مردی (از خوارج) وارد شد و گفت: «لاحکم الاّ لله»، سپس دیگری آمد و همین شعار را اعلام نمود، آن‌گاه عده‌ای دیگر از اطراف مسجد همین شعار را فریاد زدند. در این هنگام حضرت به آنان اشاره نمودند که بنشینید و فرمودند: «آری، من هم می‌گویم: لاحکم الاّ لله، ولکن این کلمهٔ حقّی است که از آن باطل طلب می‌شود، من در انتظار حکم خدا دربارهٔ شما هستم. اکنون شما تا زمانی که با ما هستید، بر من سه حقّ

دارید: حقّ استفاده از مساجد خدا برای عبادت، حقّ استفاده از بیت‌المال و تا زمانی که اقدام مسلحانه نکنید با شما نمی‌جنگیم.» سپس خطبه را ادامه دادند.

سه حقّ ذکرشده اشاره است به حقوق اجتماعی که معمولاً یک فرد دارد و ازآن‌جهت که از سایر حقوق مهم‌تر بوده است موردتصریح قرار گرفته است. زیرا نمی‌توان گفت: حقّ استفاده از مساجد را دارند ولی حقّ کسب‌وکار و رفت‌وآمد در شهرها و اماکن دیگر را ندارند. بیت‌المال اشاره است به کلیّهٔ امکانات عمومی که در اختیار دولت اسلامی قرار دارد. این عنوان در زمان ما عرصهٔ عریضی دارد که روشن است و مقصود از «تا زمانی که با ما هستید...»، عدم اقدام مسلحانه و تجاوز به حقوق دیگران می‌باشد؛ زیرا آنان در آن‌زمان از مخالفان جدی و متشکل حضرت بودند.

همچنین حضرت در یکی دیگر از خطبه‌های خود ازمیان حقوقی که مردم (اعم از موافق یا مخالف) در قبال حاکمیّت دارند، به سه حقّ مهم اشاره کرده‌اند:

ایهاالناس ان لی علیک حقاً و لکم علی حق، فامّا حقکم علی فالنصیحة لکم، و توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کیلاتجهلوا، و تأدیبکم کیما تعلموا...[۱]

حقّ نصیحت و خیرخواهی حاکمیّت و بالابردن درآمد و بهرهٔ افراد از بیت‌المال و آموزش و پرورش، سه حقّ شاخص و نمونه است که شاید از مهم‌ترین و بالاترین حقوق افراد جامعه به‌شمار می‌آید و اگر حاکمیّت سه حقّ فوق را تأمین نماید زمینهٔ تأمین سایر حقوق اجتماعی فراهم می‌گردد.

«تعلیمکم» اشاره است به عرصهٔ آموزش و تعلیم و «تأدیبکم» اشاره‌است به عرصهٔ پرورش و مفهوم نصیحت و خیرخواهی شامل همهٔ چیزهایی است که به رشد و کمال و ترقی مادی و معنوی یک ملّت مربوط است.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۳۴.

حقوق زندانیان سیاسی

چهاردهم. حقوق مخالف سیاسی در رابطه [با] زندان و دادگاه: اینجانب در پاسخ به سؤالات شرعی خانواده‌های زندانیان سیاسی ملی‌مذهبی، به بعضی امور مربوط به زندان در اسلام اشاره کرده‌ام.[1] به‌طورکلی در اسلام سه نوع زندان وجود دارد:

۱. زندان به‌عنوان حدّ: مانند زندانی‌نمودن آمر به قتل، دزد در مرتبهٔ سوّم دزدی پس از اجرای حدّ در دو مرتبهٔ قبل و زن مرتد با شرایطی که برای آن گفته شده است.

۲. زندان به‌عنوان تعزیر: نسبت به جرائم خاصی که حاکم شرعِ واجد شرایط، می‌تواند مجرم را با شلاق یا زندان تعزیر نماید. و چون هدف اصلی در تعزیرات، اصلاح و تنبه مجرمان است، شلاق‌زدن و زندانی‌کردن مجرم باید این هدف را تأمین نماید. درغیراین‌صورت باید به امور دیگری که در اصلاح او مؤثر است تعزیر گردد.

زندان در دو مورد فوق (حدّ و تعزیر) باید پس از ثبوت جرم توسّط محکمهٔ صالح به تصدّی مجتهد آگاه و عادل باشد. پیش از آن زندانی‌نمودن متهم به‌هیچ‌وجه مشروع نیست.

۳. زندان اکتشافی: یعنی زندانی‌نمودن متهم قبل از ثبوت جرم برای تحقیق و کشف جرم. آنچه از روایات و فتاوی فقها استفاده می‌شود، قدر متیقّن از این نوع زندان، اتهام مربوط به قتل می‌باشد. در روایتی معتبر از حضرت امام صادق(ع) نقل شده است که فرمودند:

ان النبی(ص) کان یحبس فی تهمة الدم ستة ایام، فان جاء اولیاء المقتول بثبت، و إلا خلی سبیله.[2]

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، قم، ۱۳۸۱، چاپ دوم، قسمت ۵۱، ۱۳۸۰/۲/۱۸، صفحهٔ۴۱۳ تا ۴۳۰.

۲. ***وسائل‌الشیعة***، ج ۱۹،ص ۱۲۱.

و شاید بتوان حکم اتهام تجاوز به حقوق مهمهٔ دیگر ازقبیل حقـوق‌النّـاس را نیـز (چنانچه ازنظر اهمیت در حدّ قتل باشد) از این روایت استنباط نمـود، درصـورتی‌کـه شبهه و خوف فرار متهم وجود داشته باشد.

امّا زندانی‌نمودن مخالفان سیاسی که بـا شـیوه‌هـای غیرمسـلحانه علیـه حاکمیّـت فعالیـت سیاسـی مـی‌کننـد، در زمـان پیـامبراکرم(ص) و حضـرت امیـر(ع) سـابقه‌ای نداشته‌است و باآنکه از ناحیهٔ منافقین و یا خوارج غیر از انتقاد، کارشکنی‌های زیـادی علیه پیامبر(ص) و حضرت امیـر(ع) صـورت مـی‌گرفـت، ولـی تـا زمـانی‌کـه اقـدام مسلحانه‌ای ازطرف آنان انجام نمی‌شد، برخوردی با آنان به‌عمل نمی‌آمد.

و اساساً اصل اوّلیِ تسلّط انسان بر خویشتن و نیز اصالـةالبرائـة اقتضا می‌کنـد کـه نتوانیم آزادی کسی را بدون مجوز و دلیل قطعـی شـرعی محـدود و سـلب نمـاییم و همان‌گونه که گفته شد، قدر متیقّن از آن در غیر حدّ و تعزیر، اتهام قتل یا حقوق مهم دیگری است که در حدّ اتهامِ خون باشد و بدون زنـدانی‌نمـودن، اسـتیفاء آن حقـوق ممکن نباشد و در این‌گونه موارد نیز نهایت حقّی کـه مـی‌تـوان سـلب نمـود، همـان آزادبودن متهم در مدّت کشف جرم به‌خاطر عـدم فـرار مـی‌باشـد. امّـا سـایر حقـوق اجتماعی مربوط به مال و عِرض و اهل و خانواده یا کار و شغل و سایر امورات متهم و حتی حضور در نماز جمعه باید کاملاً مراعات شود.

بنابراین مخالف سیاسی تا زمانی‌که وارد عرصهٔ محاربه و افساد و بغی نشده باشد، زندانی‌کردن و سلب آزادی او دلیلی ندارد؛ بلکه از مصادیق بارز ظلم می‌باشـد و اگـر وارد عرصه‌های مذکور شد به‌نحوی که نیازی به تحقیق و اکتشاف نباشد (مثـل آنکـه عملاً در معرکهٔ قتال و در صحنهٔ محاربه و یا بغی قرار گرفت و یا در حالت طبیعی و آزادی و بدون اکراه و ترس اقرار به بغـی یـا محاربـه نمایـد)، دراین‌صـورت حکـم محارب و باغی بر او جاری می‌شود، و زندان در حکم او وجود ندارد.

و اگر اتهام محاربـه یـا بغـی بـر او وارد شـود (و آن‌را نظیـر اتهـام قتـل بـدانیم) دراین‌صورت بر فرضِ جواز زندانی‌نمودن او، چنین زنـدانی ازقبیـل زنـدان اکتشـافی

است و مقدار آن نباید از مقدار نیاز بیشتر باشد. و در این مدّت که وی در زندان به‌سر می‌برد اقرار شرعی از او امکان ندارد؛ زیرا امام صادق(ع) فرمود:

هرکس درحال ترس و یا در زندان، یا دراثر تهدید و یا درحالی‌که او را عریان نموده باشند به چیزی اقرار نماید، نباید بر او حد جاری شود.[۱]

همچنین فرمود:

هرکس در اثر ترساندن یا کتک‌خوردن و یا در زندان به چیزی اقرار نماید بر او حدّ جاری نمی‌شود».[۲]

روایات دیگری نیز در همین راستا وارد شده است که در کتاب دراسات بیان شده است.

تعبیر به «حدّ» در این روایات اختصاص به حدّ مصطلح ندارد و شامل تعزیر نیز می‌شود و اگر دو شاهد عادل (بدون تعارض با شهادت دو عادل دیگر و نیز بدون خدشهٔ متهم در عدالت آنان) به بغی یا محاربه شهادت دادند، حکم بغی و محاربه جاری خواهد شد. چنانچه در طول مدّت بازداشت اکتشافی شهادت به‌نحوی که ذکر شد محقق نشود باید متهم آزاد شود. اینکه در زمان ما متعارف است که بندگان خدا را به مجرد برخی سوءظن‌ها یا تهمت‌های خیالی ماه‌ها بلکه سال‌ها در زندان نگه می‌دارند هیچ مبنای عقلی و شرعی ندارد و ظلم است نسبت به او و خانوادهٔ او و برخلاف مصالح عالیهٔ کشور نیز می‌باشد.

و رعایت تمام حقوق اجتماعی زندانی (به‌جز حقّ آزادی) اختصاص به نوع سوّم زندان (اکتشافی) ندارد؛ بلکه در زندان به‌عنوان حدّ یا تعزیر نیز جاری می‌شود. و مقصود از حقوق اجتماعی تمام حقوقی است که هراجتماع (برحسب زمان‌های مختلف) به افراد جامعهٔ خود می‌دهد؛ همچون حقّ ملاقات با خانواده و دوستان،

---

۱. *وسائل‌الشیعة*، ج ۱۸، ص ۴۹۷.

۲. *دعائم‌الاسلام*، ج ۲ص ۴۶۶.

ادامهٔ کسب‌وکار و تنظیم امور مربوط به آن، تعلیم و تعلم، گرفتن وکیل برای هر امری و ازجمله دفاع از خود، حفظ بهداشت و سلامت جسم و جان خود و نظیر این‌ها.

امید است خدای بزرگ و مهربان توفیق تعلم و عمل به احکام حیات‌بخش اسلام عزیز را به همهٔ ما عنایت فرماید.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

۲۲ ربیع‌الثانی ۱۴۲۲، ۲۳ تیر ۱۳۸۰

قم المقدسة

حسینعلی منتظری[۱]

حقوق مخالفان سیاسی

تعرّض نسبت به مخالفین سیاسی نیز تا وقتی که دست به یورش و حملهٔ مسلحانه نزده‌اند جایز نیست. در دستورات اسلام و سیرهٔ رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین (ع) بازداشت و محاکمهٔ سیاسی و اینکه کسانی را به مجرد اعتقاد و یا اظهارنظر دربرابر حاکمیّت و انتقاد از آن، بازداشت و محاکمه نمایند وجود ندارد. مخالفین سیاسی حضرت امیر(ع) در زمان حکومت آن‌حضرت به‌صورت علنی فعالیت داشتند و اظهارنظر می‌کردند و بسا در حضور آن‌حضرت علناً علیه ایشان شعار می‌دادند، ولی تا زمانی که دست به سلاح نبردند نه آنان را بازداشت نمود و نه حقوق آنان را از بیت‌المال قطع کرد. و می‌فرمود:

اگر ما هرکس را به‌صرف اتهام دستگیر نماییم زندان‌ها پر خواهد شد.

اینکه اینک معمول شده به مجرد اتهام یا اختلاف‌نظر سیاسی به بهانهٔ حفظ حاکمیّت و یا امنیت، کسانی را بازداشت می‌کنند و از حقوق اجتماعی محروم می‌نمایند و باعث اختلال در زندگی و ناراحتی فرزندان و خانواده‌ها می‌شوند هیچ

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، جلد اول، قم، ۱۳۸۱، صفحه ۴۵۳ تا ۴۹۸. کتاب ***حق‌الناس*** ۱۳۸۷، ص ۲۴۳ تا ۲۸۳.

مبنای شرعی و قانونی ندارد و ظلم فاحشی است نسبت به آنان و خانواده‌هایشان و طبعاً مشروعیّت نظام اسلامی را زیر سؤال می‌برد و بدتر از آن، اینکه آنان را درحال بازداشت از همهٔ حقوق اجتماعی مربوط به مال و عِرض و اهل و خانواده و اطلاعات محروم می‌نمایند و برای اوقات بندگان خدا هیچ ارزشی قائل نیستند. متصدّیان این امور باید در قیامت در محضر عدل الهی پاسخگو باشند.

در رژیم سابق نیز این کار به بهانهٔ حفظ امنیت و حاکمیّت معمول بود و دیدیم که نتیجهٔ معکوس داشت. دستور برخی مقامات نیز مجوز این اعمال نامشروع نمی‌باشد، زیرا «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق»[1] اطاعت مخلوق در معصیت خالق جایز نیست.

ما گناهی بزرگ‌تر از قتل نداریم و در حدیث معتبر وارد شده که: «پیامبر(ص) در تهمتِ خون، متهم را شش روز زندان می‌کرد. اگر مدعی دلیل محکمی ارائه نمی‌کرد آن‌حضرت متهم را آزاد می‌کرد».[2]

با زور و زندان و چماق، نه دین تقویت می‌شود و نه حاکمیّت تثبیت می‌گردد. اگر این بگیر و ببندها به دستور بالاترهاست که واسفا و اگر به ابتکار خود متصدّیان است که وامصیبتا. آقایان ازیک‌طرف متعرّض مخالفین سیاسی می‌شوند و ازطرف‌دیگر به اتحاد همهٔ اقشار دعوت می‌کنند؛ درصورتی‌که اتحاد یک‌سویه و اینکه همهٔ اهل فکر و نظر فهم و درک خود را رها کنند و تسلیم فهم و درک واحدی گردند، انتظار بی‌جایی است. در رابطه با حقوق مخالفین سیاسی حاکمیّت می‌توان به جزوهٔ «پاسخ اینجانب به پرسش‌های آقای کدیور» مراجعه نمود.[3]

---

۱. ***نهج البلاغه***، حکمت ۱۶۵.

۲. ***وسائل***، ج ۱۹، ص ۱۲۱.

۳. پاسخ به پرسش‌های جمعی از مقلدین، ۲۵ شهریور ۱۳۸۰، ***دیدگاه‌ها***، ج ۱، ص ۵۰۷ (ص ۴۹۹ تا ۵۱۸).

دو.

حدود موازین اسلامی و شرایط ولایت جائر

بسم الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک شیخنا الاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظلّه

سلامٌ علیکم

میلاد مسعود امام علی‌بن‌موسی الرضا علیه‌السلام را تبریک عرض می‌کنم. خبر کسالت شدید آن وجود شریف و والدهٔ مکرمهٔ شهید محمد، باعث نگرانی شد. سلامتی عاجل و توفیق روزافزون و مزید عزّت بیت رفیع مرجعیت را از حضرت حقّ مسئلت دارم. پنجمین سال ادامهٔ حصر غیرقانونی و خلاف شرع آن ناصح مشفق، ضابطهٔ نیکویی‌است برای سنجش ادعای رفتار علوی حاکمان. اگرچه از کسب فیض حضوری محرومم، امّا از باب «ما لایدرک کلّه لایترک کلّه» برخی سؤالات شرعی مبتلابه، به محضرتان تقدیم می‌شود تا درصورتی‌که صلاح بدانید با پاسخ‌های مشروح و استدلالی خود ارائهٔ طریق فرمائید. و الأمر إلیکم

عزّت عالی مستدام باد

شاگرد کوچکتان

محسن کدیور

۴ بهمن ۱۳۸۰

سؤال اوّل: باتوجّه به اینکه اخیراً شورای نگهبان در روندی رو به تزاید، مصوّبات مجلس شورای اسلامی را به‌واسطهٔ مخالفت با احکام صادره ازسوی رهبر پیشین یا رهبر فعلی جمهوری اسلامی

یا حتی به‌واسطهٔ مخالفت با احکام صادره ازسوی نهادهای منصوب رهبری (ازقبیل شورای عالی انقلاب فرهنگی)، «خلاف شرع» معرفی و ردّ کرده است، خواهشمند است به‌لحاظ شرعی و نیز به‌عنوان رئیس مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دقیقاً مشخص فرمایید:

اوّلاً: مراد از «موازین اسلامی» در (اصل چهارم)، «موازین اسلام» (در اصل نود و چهارم) و «احکام اسلام» (در اصل نود و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) (که قوانین مصوّب مجلس شورای اسلامی می‌باید منطبق و غیرمغایر با آن‌ها باشد) چیست؟

ثانیاً: آیا توسعه‌دادن دین و موازین اسلام از کتاب و سنّت رسول اکرم (ص) و ائمّهٔ اطهار(ع) به فتاوی و احکام حکومتی ولیّ فقیه و آراء منصوبین وی، از مصادیق «بدعت» (ادخال مالیس من الدین فی الدین) محسوب می‌شود یا نه؟ چرا؟

سؤال دوّم: اگر در جامعه‌ای اسلامی، تجاوز به حقوق مشروع و قانونی شهروندان تبدیل به «رویهٔ محاکم قضایی» آن جامعه شده باشد، به این معنی که افکار عمومی و بالأخص غالب نخبگان «احکام قضایی» را آراء سیاسی حاکمیّت در قلع و قمع منتقدان قانونی و مخالفان سیاسی و سرکوب آمران به معروف و ناهیان از منکر بدانند، آیا اتخاذ چنین رویه‌ای از علائم خروج حکومت ازطریق قسط و عدالت و عدم‌مشروعیّت آن است؟ و اگر پیش‌گرفتن چنین رویه‌ای به‌عنوان یک قاعدهٔ جاریه (و نه یک یا چند استثنا) از علائم تحقق ظلم، ولایت جائر و سلب مشروعیّت حاکمیّت نباشد، یک حکومت یا یک والی در چه‌صورتی ظالم، جائر و نامشروع محسوب می‌شود؟

والسلام

سه.

قضاوت‌های خلاف موازین شرع دربارهٔ سخنرانی دکتر آقاجری

بسم الله الرّحمن الرّحیم

محضر مبارک فقیه عالیقدر شیخنا الاستاد آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظلّه

سلامٌ علیکم

سلامتی، توفیق و مزید عزّت آن وجود شریف را از خدای بزرگ خواستارم. همان‌گونه که مستحضرید جانباز و مجاهد فی سبیل‌الله، روشنفکر دینی و استاد دانشگاه دکتر سیدهاشم آقاجری، قبل از محاکمه توسّط عملهٔ استبداد دینی بازداشت شده است.

پس از زمزمهٔ اتهام سبّ‌النبی، جناب آقای مشکینی رئیس مجلس خبرگان رهبری، در نماز جمعهٔ ۱۸ مرداد قم پس از آنکه مدعی شد در سخنرانی وی به مراجع تقلید اهانت شده است، نتیجه گرفته که «قاضی باید فکر کند برای آن آقا حکم اعدام بدهد یا نه»[1] اگرچه واضح است که افکار عمومی این اتهامات واهی را چیزی جز تسویه‌حساب سیاسیِ ظلمه با منتقدان مصلح نمی‌داند. جهت اتمام حجت با جائران، خواهشمند است به سؤالات شرعی زیر پاسخ دهید:

یک. در سخنرانی دکتر آقاجری (فارغ از صحّت و سقم) کمترین شائبهٔ سبّ‌النبی یا اهانت به ائمّهٔ اطهار یا نفی ارکان شریعت موجود است؟

---

۱. روزنامهٔ حیات نو، ۱۹ مرداد ۸۱.

دو. آیا در این سخنرانی به مراجع تقلید اهانت شده است؟

سه. آیا انتقاد از اولیای حکومت دینی و روحانیت، شرعاً مستوجب مجازات اعدام است؟

عزت عالی مستدام باد

شاگرد کوچکتان

محسن کدیور

۲۰ مرداد ۱۳۸۱

چهار.
مردودیت حکومت بدون رضایت مردم

پرسش شاگرد

بسمه تعالی

محضر مبارک شیخناالاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام‌ظلّه‌العالی

سلامٌ علیکم.

خبر کسالت آن عالم ربانی باعث نگرانی شد. سلامتی عاجل، توفیق روز افزون و مزید عزّت آن وجود شریف را از خدای بزرگ خواستارم. میلاد مسعود مهدی موعود (عجّل‌الله تعالی فرجه الشریف) را تبریک و تهنیت عرض می‌کنم. ظلمی که در این دو دهه، به‌ویژه در پنج سال حصر خلاف شرع (که متأسفانه هنوز هم ادامه دارد) آن هم ازسوی مدعیان نیابت ولی عصر(عج)، بر آن ناصح مشفق روا شده است، نیاز به آن منجی نهایی و عدالت‌گستر آخرین را بیشتر عیان می‌کند. بی‌شک اگر حاکمیّتی رویهٔ ظالمانه با مردم خود، به‌ویژه عالمان منتقد در پیش گیرد قبل از هر چیز سند عدم‌مشروعیّت خود را امضا کرده است.

ضمن تشکر از دست‌نوشتهٔ کریمانهٔ مبعث[1]، موقع را مغتنم شمرده، نظر شریفتان را دربارهٔ سند، ابعاد، لوازم و فروعات قاعدهٔ فقهی (من تأمّر الناس بغیر رضاهم) که جناب ابن‌فهد 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

---

۱. مورخ ۱۶ مهر ۱۳۸۱، ص ۱۵۷ و ۱۵۸ همین کتاب.

می‌شوم. بی‌شک آرای آن فقیه فرزانه به‌عنوان یکی از پیشگامان مردم‌سالاری دینی در تشریح بیشتر این نظریّه، همچون گذشته راه‌گشا خواهد بود.

امیدوارم در این ایام پربرکت، شاگرد کوچکتان را از دعای خیر فراموش نفرمایید. عزّت عالی مستدام باد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

۲۸ مهر ۱۳۸۱، شعبان ۱۴۲۳، کمبریج

محسن کدیور

پاسخ استاد

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 ابن‌فهد حلی(ره) در مسئلهٔ ۹ از رسالهٔ ۹ کتاب الرسائل العشر فرموده‌اند:

الاولی: لا یجوز التأمر علی جماعة بغیر رضاهم، الا ان یوّلیه المعصوم، و مع عدم ذلک لا یجوز قطعا.

الثانیة: اذا رأی الانسان ان التأمر علیهم فیه مصلحة لهم، لکنه یحتاج مع ذلک الی الضرب و الشتم و اخذ بعض الاموال و فیه ترفیة علیهم اکثر مما یأخذ منهم، والضرر العائد الیهم بترک هذه التولیة اکثر من الضرب و مما یأخذ منهم لا یجوز اعتماد ذلک... و ترک ذلک اولی.

قاعدهٔ عدم‌جواز امارت بر مردم بدون رضایت

امّا مسئلهٔ اوّلی پس ظاهراً اشکالی در آن نیست، زیرا مشروعیّت 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 ادلهٔ وجوب وفاء به عقود و عهود بر لزوم عمل به آن برحسب خصوصیات مذکوره در عقد و ازجمله مدّت و حدود اختیارات دلالت دارند. و از اخبار کثیره استفاده می‌شود که تعیین والی و بیعت با او برعهدهٔ مردم است. دراین‌رابطه می‌توان به فصل ۴ از باب ۵ دراسات فی ولایةالفقیه ص ۴۹۳ جلد اوّل مراجعه نمود:

ازجمله طبری از محمدبن‌حنیفه از امیرالمؤمنین(ع) نقل می‌کند:

فان بیعتی لا تکون خفیة و لا تکون الا عن رضی المسلمین.[۱]

و برحسب نقل «کامل ابن‌اثیر» آن‌حضرت در روز بیعت ایشان در بالای منبر فرمودند:

ایها الناس (عن ملا و اذن) ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حقّ الا من امرتم...[۲]

و از صحیحهٔ زرارة استفاده می‌شود که تعیین والیِ واجد شرایط، از وظایف مسلمین است و از احکام تکلیفی آنان می‌باشد. در جلد اوّل وسائل الشیعة، اوّلین حدیث کتاب:

عن زرارة عن ابی‌جعفر(ع) قال: «بنی الاسلام علی خمسة اشیاء: علی الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولایة.» قال زرارة: فقلت: و ای شیء من ذلک افضل؟ فقال: «الولایة افضل لانها مفتاحین و الوالی هو الدلیل علیهن».

---

۱. *دراسات فی ولایةالفقیه و فقه الدولةالاسلامیة*، ص ۵۰۲.

۲. همان، ص ۵۰۳.

پیدا است که این حدیث در مقام بیان امور اعتقادی اسلام نیست وگرنه متعرّض توحید و نبوت و معاد می‌شد، مقصود بیان احکام اجرایی و عملی اسلام است.

و مقصود از ولایت تعیین حاکمیّتی است که کلید سایر احکام است و کلمهٔ «والی» بر این امر دلالت دارد. منتها با وجود معصومین، تعیین و اطاعت از آنان متعین است چون آنان واجد شرایط لازمه می‌باشند.

و در اخبار مستضیغه از امامی که «أم قوماً و هم له کارهون» مذمت شده است و هرچند در برخی از آن‌ها به امام جماعت تصریح شده است[1] ولی اوّلاً 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 شئون می‌خواهند از او پیروی کنند بیشتر اهمیت دارد. و بالاخره فرمودهٔ مرحوم ابن‌فهد در قسمت اوّلی صحیح است ولی در قسمت ثانیه، قابل خدشه است.

تکلیف به‌دست‌گرفتن حکومت برفرض عدم‌رضایت مردم

اگر فرض کردیم مردم به وظیفهٔ خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی‌تفاوت شدند و جامعهٔ مسلمین گرفتار هرج‌ومرج شد و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلّی قرار گرفت و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشند، دراین‌صورت نمی‌توانیم بگوییم: «ترکُهُ أولَی» بلکه به حکم عقل مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم و ضرورت به‌حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدّی امر حاکمیّت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدّی «مَن به الکفایة» را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آن‌ها راضی نیست، آیا این‌گونه

---

۱. رسائل باب ۲۷ جماعت.

امور جزئی را که شرع به اهمال آن‌ها راضی نیست ولی در امور مهم عامهٔ ضروریه ترک تصدّی آن‌ها اولی است؟!

پس در درجهٔ اوّل فقهای توانمند و در درجهٔ بعد عدول مؤمنین و در درجهٔ سوّم فُسّاق مؤمنین، واجب است متصدّی حاکمیّت گردند. هرچند 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.

ان‌شاءالله 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 دعای خیر می‌باشم.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

۵ رمضان ۱۴۲۳، ۲۰ آبان ۱۳۸۱، قم المقدسه، محصوراً فی الدار

حسینعلی منتظری[1]

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، جلد دوم، قم، ۱۳۸۵، صفحه ۲۹ تا ۳۲؛ کتاب ***شریعت و سیاست*** (دین در حوزهٔ عمومی)، پیوست دوم، ص ۳۸۱ تا ۳۸۴.

پنج.

ابعاد رضایت آحاد ذوی‌الحقوق در حکومت و امارت

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخناالاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام‌ظلّه‌العالی

سلامٌ علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدّار (رعد ۲۴)

مرقومهٔ شریفهٔ ۵ رمضان عزّ وصول بخشید. بااینکه علی‌رغم کسالت شدید و اشتغالات کثیر علمی، پرسش شاگرد خود را شایستهٔ پاسخ یافتید، سپاسگزارم. در آغاز ششمین سالِ حصرِ ظالمانهٔ آن ناصح مشفق اجازه می‌خواهم جهت ایضاح بیشتر مسئلهٔ سؤالاتی را در زمینهٔ دیدگاه حضرتعالی مطرح کنم تا درصورتی‌که صلاح دانستید پاسخ فرمایید. پیشاپیش از تصدیع، عذر می‌خواهم.

از پاسخ ابن‌فهد حلّی(ره) می‌توان چنین استنباط کرد که «لایجوز التأمّر علی جماعة بغیر رضاهم» قاعده‌ای فقهی است که اطلاق دارد. مستندات این قاعده، ادلّه‌ای است که در دراسات به تفصیل و در پاسخ به اجمال ارائه فرموده‌اید. فی‌الواقع بنا بر اصل عدم‌ولایت و عدم‌اثبات نصب عامّ احدی به ولایت در عصر غیبت ازسوی اولیاء طاهرین(ع) (بنا بر مبنای متین حضرتعالی)، تنها راه مشروعیّت امارت و مدیریت و حکومت بر جامعه، رضایت افراد آن جامعه است.

سؤال اوّل: آیا رضایت افراد جامعه دالّ بر ذی‌حقّ‌بودن ایشان در حوزهٔ عمومی نیست؟ به‌نحوی که احدی بدون اذن از صاحبان حقّ، مجاز به تصرّف در این حوزه نباشد؟ (حقّ‌الناس عمومی و مشاع)

سؤال دوّم: آیا «جماعت» در قاعده مطلق است؟ یا کسب رضایت جماعت مؤمن یا مسلم یا موحّد لازم است، امّا بر دیگر جماعات یا مخلوطی از برخی اصناف یادشده می‌توان بدون رضایت ایشان حکومت کرد؟ به بیان دیگر رضایت و حقّ ادارهٔ حوزهٔ عمومی، حقّ مطلق انسان است یا تنها مختص برخی آدمیان؟

سؤال سوّم: آیا این رضایت مطلق (ابتدائی و استمراری) است یا تنها ابتدائی می‌باشد و با رضایت اوّلیه، فرد مجاز است مادام‌العمر حکومت را به‌عهده بگیرد؟

سؤال چهارم: باتوجّه به اینکه برای احراز رضایت عمومی طرق عُقلاییِ پیش‌بینی شده، ازقبیل رجوع به آرای عمومی در محدوده‌های مشخص زمانی (ازقبیل ۴ یا ۵ یا ۷ سال) و برگزاری همه‌پرسیِ عمومی در مقاطع حساس؛ حال اگر حاکمی تن به هیچ‌یک ازاین طُرق عُقلایی ندهد و بی‌اعتنا به نارضایتی عمومی با زور به حکومت ادامه دهد، آیا غاصب محسوب می‌شود یا نه؟ و به‌واسطهٔ تجاوز به حقوق عمومی آیا احکام ولایت جائر بر او بار می‌شود؟

سؤال پنجم: بنا بر این قاعده، آیا رضایت مردم شرط لازم ادارهٔ جامعه است به‌نحوی که زیرپاگذاشتن آن اماره، تحقق جور باشد یا برفرض احراز عدالت و رعایت مصلحت عمومی ازسوی حکومت قابل اغماض است؟

سؤال ششم: آیا درصورتی‌که فقیهی (یا در درجات بعدی از عدول یا فساق المؤمنین) تصمیم به اقامهٔ حکومت گرفت، امّا افکار عمومی از او پشتیبانی نمی‌کنند و آنچه او حقّ و مصلحت عامّه تشخیص داده را مردم باور ندارند، کدام‌یک ازاین دو راه، تکلیف اوست؟

یک. سعی بلیغ در اقناع و ارشاد و تعلیم و تبلیغ مقصود تا زمانی که نظر او از پشتوانهٔ آرای عمومی برخوردار شد ادارهٔ جامعه را به‌دست بگیرد (عمل به اطلاق قاعده و و فتوای ابن‌فهد).

دو. مکلف است که با زور، البته به مقدار لزوم و ضرورت (که لازمهٔ آن، ضرب و جرح و حصر و سجن و هجر و قتل مخالفان و تصرّف در اموال، بدون رضایت صاحبانشان و... است) برخلاف رضایت عمومی حقّ را اقامه کند.

آیا سیرهٔ امیرالمؤمنین(ع) و دیگر اولیای طاهرین(ع) و لزوم احتیاط در نفوس و اَعراض و نوامیس و اموال، طریق اوّل را تجویز نمی‌کند؟ (تمسک به اطلاق قاعده)

به‌نظرِ قاصر می‌رسد، از بخش دوّم پاسخ حضرتعالی ممکن است توهّم تجویز شرعی طریق دوّم شود. به‌هرحال اهمیت سؤالات فوق در حدّ سؤالات شانزده‌گانهٔ

آخر جلد اوّل دراسات است که امیدوارم با بذل عنایت حضـرتعالی ابهامـات موجـود مرتفع شده، ابعاد این قاعدهٔ فقهیِ پربرکت، بیشتر تبیین شـود. والامـر الـیکم والسـلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

عزّت عالی مستدام باد

۸ رمضان المبارک ۱۴۲۳، ۲۲ آبان ۱۳۸۱

شاگرد کوچکتان

محسن کدیور

شش.
شأن فقیه در تعیین مصداق

پرسش شاگرد

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخنا الاستاد آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظلّه العالی

سلامٌ علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار. در این ماه پربرکت از خدای بزرگ، سلامت، توفیق و مزید عزّت آن وجود شریف را مسئلت دارم. بی‌شک آغاز ششمین سال حصر ظالمانهٔ آن عالم ربانی سند دیگری بر سوءتدبیر حکّام عدالت‌ستیز است.

بااینکه هنوز توفیق رؤیت پاسخ سؤالات قبلی نصیب نشده است با مشاهدهٔ پاسخ اخیرِ حضرت استاد به یکی از استفتائات، مناسب دیدم سؤالاتی که از مدّت‌ها قبل در ذهنم جوانه زده مطرح کنم تا اگر مصلحت دانستید ارائهٔ طریق بفرمایید. به‌نظر می‌رسد سؤال ذیل، سؤال بسیاری از علاقه‌مندان و مقلّدان حضرتعالی باشد. پیشاپیش از تصدّیع، عذر می‌خواهم. والأمر الیکم.

پرسیده‌اند: آیا رژیم کنونیِ ولایت فقیه را از مصادیق حکومت جائر می‌دانید؟ پاسخ فرموده‌اید: «تعیین مصداق، شأن فقیه نیست.»[1]

۱. آیا قواعد فقهی ازقبیل «تعیین مصداق، شأن فقیه نیست» یا «تطبیق کبریات بر صغریات، خارج از وظایف مجتهد است» یا «تقلید در موضوعات غیرمستنبطهٔ شرعیه، مجاز نیست» عموم و اطلاق دارند یا احیاناً قابل تخصیص و تقیید هستند؟

---

۱. ۲۰ آبان ۸۱.

۲. باتوجّه به اینکه ولایت فقیه در حوزهٔ عمومی (اعم از انتصابی یا انتخابی و اعمّ از مطلقه و مقیّده) 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 الا التناقض؟

۳. ازآنجاکه در قضاوت (همانند ولایت) که منحصراً 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 احکام کلّی بر مصادیق مشخص است) نیز ناشی از فقاهت او نیست. فقه، معرفت الاحکام است و بخش معظّم سیاست، معرفت الموضوعات و المصادیق و آیا این معنایش لزوم جدایی فقه از سیاست نیست؟

۵. باتوجّه به اینکه پیش از انقلاب، فقهای عظام ازجمله حضرتعالی شاه را به‌عنوان مصداق ولایت جائر تعیین می‌فرمودید، آیا در آن‌زمان قاعدهٔ فوق، قابل تمسک نبود؟

۶. آیا اگر در جامعه‌ای اعمال جور شد و تجاوز به حقوق مردم به رویهٔ حکومت تبدیل گشت، آیا مقدمهٔ نهی‌ازمنکر، تعیین مصداق ولایت جائر نیست؟ و آیا وظیفهٔ عالمان دین ازجمله فقهای عظام در فریضهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین، سنگین‌تر از دیگر مکلفان نیست؟ آیا می‌توان به بهانهٔ اینکه تعیین مصداق، شأن فقیه نیست از زیر بار تکلیف (ولو به‌عنوان مکلف و نه از باب فقاهت) شانه خالی کرد؟

۷. راستی حضرت استاد (اعلی الله کلمته) در سخنرانی سیزده رجب سال ۷۶ کاری جز این کردند؟ آیا نظر مبارک ایشان تبدّل یافته است؟

محرومیّت اجباری خیل شاگردان از جلسهٔ پربار درس حضرتعالی، مرا بر آن می‌دارد که برای رفع اشکالات علمی این‌گونه مصدّع اوقات شریف شوم. امیدوارم این جسارت را بر من ببخشایید و با پاسخ‌های مستدل خویش همچون گذشته، عطش علمی علاقه‌مندان را سیراب فرمایید.

عزّت عالی مستدام باد.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

کمبریج، ۱۳ رمضان، ۲۷ آبان ۱۳۸۱

شاگرد کوچکتان: محسن کدیور

پاسخ استاد

باسمه تعالی

جناب مستطاب حجت‌الاسلام 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.

فقه و فقیه و ولایت فقیه و عبارت «تعیین مصداق، شأن فقیه نیست»

«تعیین مصداق، شأن فقیه نیست» پاسخ به سؤال خاصی از نویسندهٔ 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 اوّل از سؤال‌های شش‌گانهٔ جنابعالی، یادآور می‌شوم که حاکمیّت و نظام و جلوگیری از ناامنی و هرج‌ومرج برای بشر ضرورت دارد و می‌دانیم که هیچ‌گاه خدا راضی به اهمال آن نمی‌باشد.

در درجهٔ اوّل، هم وظیفه و هم حقّ مردم است که نسبت به آن بی‌تفاوت نباشند و به تناسب شرایط زمانی و مکانی و امکانات، مقدّمات تشکیل حاکمیّت عادلانه و جلوگیری از فساد و ناامنی‌ها را فراهم نمایند و در زمان ما تشکیل احزاب سیاسی و تجمعات مردمیِ آزاد، در آن نقش اساسی دارد. ولی اگر از باب فرض، مردم به‌هیچ‌نحو حاضر نشدند از این حقّ خدایی استفاده کنند و به این تکلیف الهی عمل نمایند، به حکم عقل و شرع باید کسانی هرچند فُسّاق مؤمنین در این راه قدم بردارند و این امر منافات با ثبوت حقّ برای مردم ندارد.

هر واجبی که مشتمل بر مصالح مهمّهٔ ملزمه برای دیگران باشد، حکم آن چنین است؛ مانند حفظ و حضانت بچهٔ ناتوان که هرچند در درجهٔ اوّل، حقّ پدر و مادر است ولی اگر فرضاً آنان اقدام نکردند و اجبار آنان نیز میسر نشد، برای دیگران به نحو واجب کفایی واجب است متصدّی این امر ضروری گردند؛ و ازاین‌قبیل امور تعبیر می‌شود به «امور حسبیه» که می‌دانیم شرع به اهمال آن‌ها راضی نیست.

اشکال من به قسمت دوّم از کلام ابن‌فهد این بود که در این قبیل امور درصورت تعیّن «تَرکُهُ أولَی» غلط است. نوشتن این نامهٔ مختصر برای این بود که شما را از حالت انتظار پاسخ بیرون آورم. إن‌شاءالله سالم و موفق باشید. والسلام علیکم و رحمةالله.

۲۹ آبان ۱۳۸۱

قم المقدسه، حسینعلی منتظری[۱]

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، جلد دوم، قم، ۱۳۸۵، صفحهٔ ۲۵ تا ۲۸؛ کتاب ***شریعت و سیاست*** (دین در حوزه عمومی)، پیوست چهارم، ص ۳۹۱ تا ۳۹۴.

هفت.

عدم جواز توسل به زور در اقامهٔ حقّ در حوزهٔ عمومی و نفی شأن سیاسی و قضایی برای فقیه بما هو فقیه

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخناالاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام‌ظلّه‌العالی.

سلامٌ علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدّار (رعد ۲۴)

در این ماه رحمت از درگاه ایزد متعال برای بزرگ‌ترین معلم زندگیم، عافیت و توفیق و عزت مسئلت دارم. مزاحمت‌های مداوم شاگرد کوچکتان را بر او ببخشایید. ازسویی شرمنده است که برای رفع حصر ظالمانهٔ شش‌ساله‌ای که بر وجود شریف تحمیل شده کاری نکرده است و ازسوی‌دیگر، انبوه اشکالات و مسائل علمی که فراروی دین حنیف و شرع انور مطرح شده و پاسخ می‌طلبند او را بر آن می‌دارد که به قصد استفاضه، دست نیاز به محضرتان دراز کند.

گاهی نگران حالتان زبان در کام می‌کشد و حرمان عدم امکان خوشه‌چینی حضوری از خرمن دانشتان را همچون جانکاه به درون می‌ریزد و گاهی نیز طاقت از کف می‌نهد، با غفلت از شرایط و حال و مقتضیات ویژهٔ استاد، در خیال روزهای خوش مجلس درس، جسورانه مناقشه می‌کند و می‌پرسد. مجلس درسی که کوچک‌ترین درسش فقه بود و اگر اهلیت آموختن داشته باشیم اخلاص و ایثار و صبر در آن کماکان تدریس می‌شود. دروسی که ظلمه را امکان تعطیل آن نیست بلکه هرچه فشار را بیشتر می‌کنند، به عمق این دروس عالی افزوده می‌شود.

به‌یاد دارم چند سال پیش به‌واسطهٔ وضعیت خاص بدنی، پزشکان استدعا داشتند که از روزه پرهیز فرمایید. باتوجّه به کسالت اخیر و تشدید شرایط پیشین ازاینکه کماکان روزه می‌گیرید متعجب و جداً نگران شدم. چه عرض کنم جز اینکه استدعای اطبّا را خاضعانه تکرار کنم.

در میان کارهایی که از خداوند توفیق تکمیل آن‌ها را می‌طلبم کتابی است که به تشریح و تحلیل آرا و ابتکاراتِ آنکه بر من، حقّ حیات معنوی دارد، اختصاص دارد. شاگرد، اندیشهٔ استاد را در برخی موارد اندکی مبهم یافته است. عقل ناقص مناقشه می‌کند، امّا دل عاشق، مناقشه به نزد استاد می‌فرستد، شاید با انگشت اشارهٔ او رفع ابهام شود. شاگرد، خودخواهانه می‌پندارد این‌گونه سؤالات نظری و مبنایی مهم‌تر از بسیاری اسفتائات جزئی و تکراری است که چه‌بسا برخی افاضل تلامذه نیز بتوانند تحت نظارت استاد، حوائج شرعی مؤمنان را برآورند.

امّا حل معضلات نظری و مبنایی را جز از استاد نمی‌توان انتظار داشت. ممکن است به ذهن شاگرد نکاتی خطور کند. امّا برای انعکاس دقیق آرای استاد، جز از سؤال از محضرشان و تصریح ایشان راهی نمی‌شناسیم. شاگرد، متمنی است اجازه داشته باشد که کماکان بپرسد و استاد به هر مقدار و هرگونه که صلاح دید پاسخ دهد. والأمر إلیکم.

چند نکتهٔ زیر در حاشیهٔ آرای حضرت استاد، به‌نظرِ قاصرِ شاگرد خطور کرده است. امیدوارم از تصحیح و راهنمایی و تذکرات عالمانهٔ همیشگی شما بهره‌مند شوم:

عدم جواز توسل به زور برای اقامهٔ حقّ در حوزهٔ عمومی

اوّل. اگر فقیهی (و با ترتیب عدول مؤمنین و فساق المؤمنین) اراده کرد اقامهٔ حکومت کند، امّا مردمِ جامعه از او پشتیبانی نمی‌کنند و به آنچه او حقّ و مصلحت جامعه می‌بیند راضی نیستند و به‌واسطهٔ این عدم رضایت عمومی تأسیس حکومت یا ادامهٔ آن متوقف بر اِعمال زور و ضرب و جرح و قتل و حصر و سجن و هجر و تصرّف در اموال، بدون رضایت صاحبانشان به مقدار ضرورت و لزوم است، نه‌تنها ترک این اقامهٔ حکومت اولی بلکه متعین است.

اگر آحاد مردم ذی‌حق‌اند با اهمال در اِعمال آن «حق» منتفی نمی‌شود و محرمات کثیره‌ای که لازمهٔ اقامهٔ حکومت بر جماعتی بدون رضایت ایشان است، با هیچ مصلحت ملزمه‌ای منتفی نمی‌شود. لزوم احتیاط مؤکد در دماء و اَعراض و نوامیس و اموال نیز با فرض این‌گونه مصالح مرتفع نمی‌شود.

قیاس جماعتی که به حقّ تعیین سرنوشت خود اقدام نکردند، با والدینی که در حفظ و حضانت اولاد صغیر خود قصور یا تقصیر کرده‌اند حلال مشکل نیست؛ زیرا به مجردی که إحد الوالدین، نارضایتی خود را نسبت به حفظ و حضانت غیر از ولد صغیرش ابراز داشت با کدام دلیل می‌توان سقوط حقّ دائمی والدین را اثبات کرد؟ اتفاقاً این مثال مؤید است یعنی تا زمانی که مردم ابراز نارضایتی نکرده‌اند، از باب واجب کفایی می‌توان اقامهٔ حکومت کرد و به مجردی که مردم ذوی‌الحقوق نارضایی خود را از حاکمیّتی ابراز داشتند، ادامهٔ آن حکومت باتوجّه به عدم‌رضایت صاحبان حقّ، غصب و خلاف شرع است.

در چنین شرایطی، بر فقیه یا مؤمن واجب کفایی است که با تمهید مقدّمات ازجمله ارشاد جاهل و نصیحت و تبلیغ حق، زمینه را برای رشد مردم ذوی‌الحقوق

فراهم کند، تا هر زمان که از پشتیبانی افکارعمومی برخوردار شد، اقامهٔ حکومت کند. به‌نظر می‌رسد مسئلهٔ مورد اشارهٔ استاد با ما نحن فیه عموم و خصوص باشد. بنائاً علیهذا، حکومت و امارت بر مردم بدون رضایت ایشان مطلقاً ممنوع است و هیچ‌کس حقّ ندارد در حوزهٔ عمومی برای اقامهٔ حق، به زور و اکراه متوسل شود و هذا هو معنی اطلاق القاعدة الشریفة «لایجوز التأمر علی جماعة بغیر رضاهم.» والحمدلله.

سیاست و قضاوت شأن فقیه بما هو فقیه نیست

دوّم. امّا قاعدهٔ «تعیین المصداق لیس بشدن الفقیه» اشاره به نکته‌ای ارتکازی دارد، یعنی تخصص فقیه بما هو فقیه در معرفت احکام است نه در تشخیص موضوعات و مصادیق. لذا در حوزهٔ سیاست و قضاوت، اموری از فقیه انتظار می‌رود که از سنخ حکم‌شناسی و اجتهاد باشد. چنین اموری به‌اصطلاح امروز از مبادی سیاست بوده و سیاست‌ورزی به‌معنای واقعی علم تطبیق احکام کلّی بر مصادیق جزئی و متغیر است، و این تطبیق، محتاج تخصص و تجربه‌ای متفاوت از فقاهت است.

فقیه بما هو فقیه سائس و مدیر نیست. لازمهٔ یک حکومت دینی، برخورداری از مشورت فقهاست و نه ولایت و امارت فقها. جواز صدور حکم جزئی و مشخص (در مقابل فتوا که کلّی است) ازسوی فقیه اوّل الکلام است.

و هذا ادل الدلیل علی عدم الولایة و الامارة للفقیه بما هو فقیه. قبلاً مرحوم شیخ مهدی حائری‌یزدی (حکمت و حکومت ص ۸۰ و ۸۱) به این نکته تصریح کرده است. از مرحوم شیخ محمدحسین غروی‌اصفهانی (المشتهر بالکمپانی) در حاشیهٔ المکاسب (ج ۱ ص ۲۱۴ طبع حجری) و المیزان ذیل آیهٔ ۸۳ سورهٔ نساء (ج ۵ ص ۲۳ طبع بیروت) نیز می‌توان قریب به این مضمون استفاده کرد و معنای این امر تفاوت مطلق فقه به‌عنوان علم احکام کلّی و سیاست به‌عنوان علم تشخیص امور متغیر جزئی است.

سوّم. در قضاوت، دو امر اتفاق می‌افتد: یکی استخراج حکم شرعی در مواردی که قبلاً حکم، اجتهاد نشده باشد و این وظیفهٔ انحصاری مجتهد مطلق است ولاغیر؛ و دیگری تطبیق حکم بر موضوع و انشاء حکم که امروز علم حقوق آن‌را به عهده دارد و نیازی به اجتهاد مطلق ندارد؛ بلکه آشنایی با علم حقوق متعارف برای انشاء حکم کافی است و شأن فقیه بما هو فقیه نیست، و علی مابالی قال به السید الشریعتمداری ره فی کتاب القضاء.

در گذشته این دو شأن از هم تفکیک نشده بود و قضاء بالکل شأن فقیه دانسته شده بود؛ حال آنکه تنها شأن اوّل که حکم‌شناسی است چنین است، لذا باز اطلاق و عمومیت قاعدهٔ فوق محفوظ می‌ماند.

چهارم. فقیه بما هو فقیه هیچ شأن اختصاصیِ خارج از حوزهٔ معرفت و استخراج احکام کلیّهٔ شرعیه ندارد. البته فقیه می‌تواند به اعتبار دیگر تخصص‌های فردی‌اش امارت یا قضاوت یا دیگر مشاغل را به‌عهده بگیرد. امّا این کجا و ولایت فقیه یا قضاوت او کجا؟ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین از وظایف همگانی است و سنگینی وظیفهٔ علمای دین از باب شناخت بیشترشان به احکام و ضوابط دینی است نه چیز دیگر. اعتبار موضع‌گیری‌های سیاسیِ فقیه، ناشی از فقاهت او نیست تا بر مقلدانش الزام تبعیت داشته باشد، همانند حکم او به اینکه این مایع خمر است و مکلف چنین علمی ندارد.

اگر فقیهی به این نتیجه رسید که حاکمیّتی به‌واسطهٔ درپیش‌گرفتن رویّهٔ ظالمانه، مصداق حکومت جائر است، به میزان وزن اجتماعی این فقیه، این رأی اعتبار دارد. هرچند برای مکلفان مادامی که خود علم پیدا نکرده‌اند، الزام تعبدی شرعی چه از باب تقلید و چه غیر آن ایجاد نمی‌کند. چنین تشخیصی از باب مقدمه نهی‌ازمنکر وظیفهٔ هر مؤمنی است. ازجمله فقیه «بما انه مؤمن» نه «بما انه فقیه». و اتفاقاً پاسخ استاد اطال‌الله عمره الشریف در غایت متانت است: تعیین مصداق، شأن فقیه بما هو فقیه نیست؛ مطلقاً.

ملاحظه می‌فرمایید که به پاسخ حضرتعالی نیاز است، چرا که شاگرد بـا اطـلاع از فتاوای گذشتهٔ استاد و شمّ‌الفقاههٔ ایشان متواضعانه تأمل دوبارهٔ معظّم‌له در عرصه‌هـای یادشده را می‌طلبد. سائل علم، این باب را رها نخواهد کرد، چرا که اوّلاً باب دیگـری را شایستهٔ مراجعه نمی‌شناسد؛ ثانیاً از کرامت صـاحب بـاب مسـتبعد مـی‌دانـد سـائل عاشق را از خود براند.

از اطالهٔ کلام عذر می‌خواهم. عزّت عالی مستدام باد.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

کمبریج، نیمهٔ رمضان المبارک، ۳۰ آبان ۱۳۸۱

شاگرد کوچکتان

محسن کدیور

هشت.

تقاضای رأی به عدم اعتبار نظریهٔ ولایت فقیه

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخناالاستاد فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری مدّظلّه‌العالی

سلامٌ علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدّار

سلامتی، توفیق و مزید عزّت آن وجود شریف را از درگاه خداوند بزرگ خواستارم. از دیدن دست‌خط شریف مسرور شدم. از الطاف حضرت استاد سپاسگزارم. ازاینکه بار دیگر جسارت کرده، مزاحم وقت ذی‌قیمت آن عالم ربانی می‌شوم عذر می‌خواهم. امّا سلف صالح اصرار در امور علمی را نه‌تنها مجاز، بلکه توصیه کرده‌اند.

همان‌گونه که وعده داده بودم مقالهٔ «ولایت فقیه و مردم‌سالاری»[1] را که اخیراً در کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه قرائت کرده‌ام به ضمیمهٔ همین نامه، تقدیم می‌کنم. همان‌طور که ملاحظه خواهید فرمود در این مقاله، برای نخستین‌بار، شاگرد رأی استاد خود را نقد کرده است. اینجانب کوشش کردم قبل از اتمام مقاله در قالب چندین سؤال، جدیدترین آرای استاد را مطرح کرده و پاسخ احتمالی ایشان را نیز به برخی از این اشکالات ارائه کنم. به احتمال فراوان نقدهای شاگرد، ناشی از خامی وی است که با تذکرات فنی استاد آن‌ها را پس خواهد گرفت. اگر بر وی منت نهید و

---

۱. ص ۲۴۷ تا ۲۷۰ همین کتاب.

رأی سوّم مقاله را نیز ولو به اجمال مورد عنایت قرار داده اشکالات آنرا تـذکر دهیـد زهی سعادت.

فشار ناشی از کسالت و کِبَر سنّ و کثرت مشاغل علمی را کاملاً درک می‌کنم. امّـا ملاحظهٔ مسئلهٔ مهم‌تری به‌نام آبروی تشیع و اعتبار اهـل‌بیـت(ع) و اسـلام مـرا بـر آن می‌دارد که از محضر عزیزی که «اصل ولایت فقیه» بـه همـت والا و حسـن نیـت او وارد عرصهٔ قانون و سیاست این کشور شده است، التماس کـنم کـه تـا دیرتـر نشـده فکری کند. نظریّه‌ای که این‌گونه از آن مـی‌تـوان سوءاسـتفاده کـرد و امکـان خطـای ناصالحان را به حداقل نمی‌رساند؛ فارغ از اشکالات عدیدهٔ مجری، به مناقشات عمدهٔ نظری مبتلاست. نظریات سیاسی برای تدبیر آدمیان عادی و متوسّط است نه فرشتگان و اوتاد.

همواره از درگاه حضرت حقّ طلبیده‌ام که «رأی به عدم‌اعتبار نظریهٔ ولایت فقیـه» را جزء کارنامهٔ درخشان علمی استاد علّامه قـرار دهـد و همچنـان بـه نظـر رحمـتش امیدوارم. از تصدّیع و جسارت و صراحت لهجه، عذر می‌خواهم.

اصلاح این بلیه جز از آن فحل برنیاید. عزّت عالی مستدام باد.

شاگرد کوچکتان

کمبریج، ۲۶ آذر ۱۳۸۲

محسن کدیور

نُه.

تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار و نقد کلام ابن‌فهدحلی

پرسش شاگردان

حضرتعالی در پاسخ به سؤال یکی از شاگردانتان[1]، به اطلاق این کلام ابن‌فهد حلی (که گفته است: «اذا رأی الانسان أن التأمر علیهم فیه مصلحة لهم، لکنه یحتاج مع ذلک الی الضرب والشتم و اخذ بعض الاموال و فیه ترفیه (ترقیة) علیهم اکثر مما یأخذ منهم، والضرر العائد الیهم بترک هذه التولیة اکثر من الضرب و مما یأخذ منهم، لا یجوز اعتماد ذلک... و ترک ذلک اولی.»[2]) اشکال کرده و نوشته‌اید:

اگر فرض کردیم مردم به وظیفهٔ خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی‌تفاوت شدند و جامعهٔ مسلمین گرفتار هرج‌ومرج شد و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلّی قرار گرفت و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشد، دراین‌صورت 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 متصدّی امر حاکمیّت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدّی «من به الکفایة» را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آن‌ها

---

۱. مورخ ۲۰ آبان ۱۳۸۱ ص ۱۰۶ همین کتاب.

۲. ***الرسائل العشر***، رسالهٔ نهم، مسئلهٔ نهم.

راضی نیست. آیا این‌گونه امور جزئی را شرع بـه اهمـال آن‌هـا راضـی نیست ولی در امور مهمهٔ عامهٔ ضروریه، ترک تصدّی آن‌ها اولی است؟!

دراین‌باره دو نکته حائز اهمیت است:

الف) کلام شما اگر صرفاً در حوزهٔ نظر و تئـوری تصـوّر شـود، کـلام صـحیحی است. امّا در مقام عمل این سؤال مطرح می‌شود که تشخیص شرایط اضطراری بـرای جامعه (که مجوز برای اقامهٔ حکومت بدون رضایت مردم می‌گردد) برعهـدهٔ کیسـت؟ 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 اسـت و بـه ایـن بهانـه بـدون رضایت مردم با زور و ضرب و جرح و زندان بر آنان حکومت کننـد و آن‌را مشـروع جلوه دهند، تکلیف چیست؟ آیـا ایـن بیـان، زمینـه‌ای بـرای مشـروعیّت‌بخشـیدن بـه حکومت‌های استبدادی نخواهد بود؟

ب) قیاس مردمی که بی‌تفاوت شده و به حقّ شـرعی خـود در تعیـین سرنوشـت اقدام نکرده‌اند، با کودکی که والدین او در حضانت وی اهمال می‌کنند، تا چـه انـدازه صحیح است؟ و در فرض صحت نیز آیا درصورت عدم رضایت والدین (و نه صـرفاً بی‌تفاوتی آنان) نسبت به حضانت غیر، باز هم می‌تـوان بـه جـواز اقـدام غیـر ملتـزم گردید؟ و درصورت عدم جواز، آیا می‌توان در امر حکومت نیز به عدم جواز تصـدّی درصورت عدم رضایت مردم استدلال کرد؟

پاسخ استاد

در شرایطی که هرج‌ومرج، جامعهٔ اسلامی را در بر گرفته باشد، تمامی عُقـلای آن جامعه، عقلاً و شرعاً موظف به ایجاد نظم‌اند. بدیهی است که وجود نظم در جامعه از مستقلات عقل عملی است و مقبول عقل هر عـاقلی مـی‌باشـد و تـا شـرایط عمـومی جامعه به حال عادی بازگردانده نشود، سـخن از مقبولیـت یـا عـدم مقبولیـت شـکل حکومت، بی‌معنا خواهد بود. در چنین شرایط اضطراری، باید همهٔ مردم به قدر امکان

و ضرورت تلاش کرده تا هرج‌ومرج، 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 عُقلای جامعهٔ هرج‌ومرج‌زده اقدام به جلوگیری از بی‌نظمی و زیان و ضرر جامعه نکنند و گروهی از مسلمانان جرأت‌ورزیده و اقدام به ایجاد نظم و مدیریت جامعه کنند و عِده و عُدهٔ 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؟

به‌نظر اینجانب، اقدام به حفظ نظم در جامعهٔ اسلامی با فرض یادشده، بر همگان واجب است و البته تحمیل حکومت موردنظرِ خود به دیگران در شرایط عادی جایز نیست. آشکار است که حکومتِ زور مبتنی بر این دیدگاه هرگز مشروعیّت نخواهد یافت و کسی نمی‌تواند با بهانه‌جویی‌های غیرمنطقی، امنیت جامعه را بر هم زند و یا به حکومت خود مشروعیّت ببخشد. مسئلهٔ زور و اینکه واقعاً چه صورت می‌گیرد با مسئلهٔ مشروعیّت و اینکه چه باید صورت گیرد متفاوت است و بحث موردنظر، مربوط به امر دوّم می‌باشد.

تشخیص اینکه جامعه دچار هرج‌ومرج شده و شرایط اضطراری بر آن حاکم است نباید صرفاً یک تشخیص فردی و یا گروهی خاص باشد؛ بلکه پیدایش هرج‌ومرج 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 مسئله با فرضی که فرد یا افراد خاصی چنین ادعایی کنند، کاملاً متفاوت است و اساساً فرض وجود بی‌نظمی با ادعای بی‌نظمی ازسوی عده‌ای قلیل، معقول به‌نظر نمی‌رسد مگر اینکه عدهٔ قلیل، ادعا نمایند که خودشان همه یا اکثریت هستند.

بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیّت حکومت

فرض دیگری نیز وجود دارد؛ چرا که ممکن است حکومتی مستقر باشد که در ابتدا مورد رضایت مردم بوده ولی به‌تدریج پایگاه مردمی خویش را ازدست‌داده و به‌خاطر بی‌کفایتی متولّیان آن، جامعه دچار هرج‌ومرج شده باشد. در چنین مواردی باید با حکومت یادشده مذاکره شود که همت خود را برای برقراری نظمی عادلانه به‌کار گیرد و همهٔ مسلمانان با رعایت مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر موظف‌اند برای اصلاح حکومت و جلوگیری از تضییع 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 ازسوی مسلمانان، نباید خارج از چارچوب عدالت و رعایت حقوق همهٔ انسان‌های تحت حاکمیّت باشد. به‌عبارت‌دیگر به بهانهٔ شرایط اضطراری و لزوم پایان‌دادن به هرج‌ومرج، نباید به حقوق طبیعی و عُقلایی انسان‌ها تعرّض شود. حتی در موارد اضطرار، باید به حداقل ضرر اکتفا شود که «الضرورات تتقدر بقدرها».

و درمورد قسمت دوّم سؤال، اوّلاً: قیاس اولویت برای اثبات «عدم‌رضایت شارع به بی‌توجّهی نسبت به امر مهم نظم عمومی و حکومت» دربرابر «حساسیت فوق‌العاده شارع نسبت به سرپرستی صغار و مجانین» بحثی مجادله‌ای با برخی نظریات فقهی بوده است. هرچند تردیدی نسبت به ضرورت توجّه به امر اجتماع و حکومت از منظر عقل و نقل وجود ندارد، تا جایی که قرآن‌کریم، هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب را «قیام مردم به عدالت» دانسته است: «لیقوم الناس بالقسط، سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۵».

اگر مردم در جامعه‌ای از جوامع بشری، نسبت به سرنوشت خویش که در دست حکومت‌های مختلف قرار می‌گیرد، چندان بی‌تفاوت شوند که هرج‌ومرج و ناامنی را ببینند و بازهم 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 به‌همین‌جهت 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 آزادانهٔ ارادهٔ 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).[1]

ثانیاً: آنچه درمورد صغار گفته شده است عمدتاً مربوط به ایتام است. یعنی صغاری که سرپرست خود را ازدست داده‌اند و بدون ولیّ قهری (همچون پدر یا جدِّ پدری) باقی مانده‌اند.

درخصوص صغاری که والدین آن‌ها هستند، ولی نسبت به سرپرستی و نفقهٔ 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 جدّ پدری را وادار کند تا به انجام مسئولیت دربارهٔ فرزندانشان بپردازند و درصورت عدم‌تمکّن مالی یا عدم‌دسترسی به اولیای قهری، سرپرستی و ادارهٔ آنان تا زمان رسیدن به سنّ رشد، برعهدهٔ حکومت است. البته حکومت مشروع می‌تواند فرد یا افراد مورد اعتمادی ازبین مردم را که شایستهٔ سرپرستی ایتام باشند به سرپرستی کودکان یتیم بگمارد و حضانت هریک از ایتام را به فردی مطمئن بسپارد و در این فرض، عدم‌رضایت والدین نسبت به حضانتِ غیر، تأثیری ندارد و مصلحت کودک مقدم است.

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۱۰.

ثالثاً: اساساً اینکه در نامهٔ مذکور گفته شده: «در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدّی من‌به‌الکفایة را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آن‌ها راضی نیست...»، قیاس باطل نیست؛ بلکه الغاء خصوصیتی است که حاکمِ بر آن عرف است که فرقی بین این دو قائل نیست و به‌طورکلی تزاحم بین تکلیفین گاهی بین یک واجب و یک حرام می‌باشد، که امتثال واجب متوقف بر یک مقدمهٔ حرام است؛ مثل مثال معروف انقاذ غریق یا اطفاء حریق که متوقف بر تصرّف در دار یا ارض دیگری بدون رضایت اوست، که دراین‌صورت واجب اهم که انقاذ غریق باشد تقدم پیدا می‌کند و در مانحن 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 نکتهٔ قابل توجّه این است که در باب تزاحم، به‌لحاظ واجب اهم، ارتکاب حرام به اندازهٔ ضرورت اجازه داده شده است، نه اینکه از ریشه، حرمتِ حرام‌بودن تصرّف در امر مردم بدون رضایت آن‌ها رفع شده باشد؛ بلکه همچنان حرمت به فعلیت خود باقی است و تنها درمورد تزاحم و به مقدار آن تنجز نیافته است و به‌اصطلاح، لزوم تقدیم اهم درمورد تزاحم، جعل حکم دربارهٔ حرام مهم نمی‌کند.

به‌عبارت‌دیگر 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 تصرّف در امر آن‌ها بدون رضایت، حرام است ولی به اندازهٔ ضرورت حرام تنجز نیافته و ارتکاب آن جایز است و به‌نظر می‌رسد شما در سؤالتان از فرض خارج شده‌اید.[1]

---

۱. ***حکومت دینی و حقوق انسان***؛ پاسخ به پرسش‌های سیدمحمدعلی ایازی، محمدتقی فاضل‌میبدی، سیدابوالفضل موسویان، محمدحسن موحدی‌ساوجی، سیدعلی میرموسوی؛ پاییز ۱۳۸۶؛ ص ۵۲ تا ۵۹؛ کتاب ***شریعت و سیاست*** (دین در حوزهٔ عمومی)، ۱۳۸۷، پیوست سوّم، ص ۳۸۵ تا ۳۹۰.

ده.

موازین عدم مشروعیّت و علائم ولایت جائر

فتاوای فوق‌العاده مهم آیت‌الله‌العظمی منتظری در تداوم فتوای تاریخی آخوند ملامحمدکاظم خراسانی در نهضت مشروطه، علیه استبداد محمدعلی‌شاه قاجار و فتوای مرحوم آیت‌الله‌العظمی خمینی در جریان انقلاب اسلامی علیه دیکتاتوری محمدرضاشاه پهلوی است. این بیانیه مهم‌ترین حکم صادره ازسوی مراجع دینی قم دربارهٔ تخلّفات مسئولان حکومتی پس از انقلاب اسلامی ایران ارزیابی می‌شود.

پرسش‌های شاگرد

بسم اللّه الرحمن الرحیم

محضر مبارک فقیه متأله، علامهٔ مجاهد، شیخنا الاستاد، آیت‌اللّه‌العظمی منتظری دام‌ظله

سلامٌ علیکم

میلاد مسعود مولای متقیان، امام مظلومان، اسوهٔ عدالت‌جویان و سرور آزادی‌خواهان علی‌بن ابی‌طالب (علیه آلاف التحیة و السلام) را به آن عالم ربانی تبریک و تهنیت عرض می‌کنم. این عید سعید را در شرایطی برگزار می‌کنیم که ده‌ها پیروِ آن امام همام در اعتراض مسالمت‌آمیز به حق‌کُشی‌های حکومت ایران، شهید و صدها نفر مجروح و هزاران نفر بازداشت و زندانی شده‌اند. تأسف‌بار آنکه این‌همه تجاوز به حقوق مشروع مردم به‌نام اسلام و تشیع صورت گرفته است. سوگوارانه از نام سبز علی(ع) خرج می‌کنند و به راه سیاه معاویه می‌روند.

از محضر شما آموخته‌ام که اشاعهٔ معارف قرآنی، تعالیم نبوی و احکام اهل‌بیت بهترین راهکار مبارزه با ظلم و جور در هر شرایطی است. اینک به مقتضای حال و برای روشن‌نگاه‌داشتن کورسوی «امید» در دل‌های پاک نسل جوانی که از متولّیان رسمی به‌نام اسلام قساوت دیده، به‌نام تشیع خرافات شنیده و روح و روانشان از این‌همه دروغ و ریا و خیانت در امانت، زخمی و خسته است به درِ خانه‌ای آمده است که خانهٔ امید ملّت مظلوم ایران است و یاد مجاهدت‌ها و دفاع جانانهٔ شما از حقوق به‌تاراج‌رفتهٔ ملّت (به‌ویژه در ۱۳ رجب سال ۱۳۷۶ و بیش از پنج سال حبس خانگی متعاقب آن) هرگز از حافظهٔ تاریخی‌اش محو نمی‌شود.

بر این شاگرد کوچکِ خود منّت بگذارید و با پاسخ به این پرسش‌های شرعی، در این ظلمت‌کده، روزنی به نور بگشایید. این پرسش‌ها، پرسش‌های مردم رشید و مظلوم ایران از پیشوایان دینی‌شان است.

ازاینکه با صرف وقت گران‌بهای خود (علاوه بر اینکه به شکوفایی فقه «عدالت‌محور» اهل‌بیت(ع) یاری رسانده و از سقوط آن در ورطهٔ فقه اشعریِ «امنیت‌محورِ» توجیه‌گرِ ظلم، ممانعت می‌کنید) برای مؤمنان تشنهٔ حق، در این شرایط خطیر ارائهٔ طریق می‌فرمایید، صمیمانه سپاسگزارم. امیدوارم این شاگرد کوچکتان را در این کنج غربت از دعای خیر فراموش نفرمایید.

عزّت عالی مستدام باد

محسن کدیور

۱۴ تیر ۱۳۸۸

پاسخ استاد

سؤال ۱: تصدّی مناصبی که براساس قانون لازم‌الرّعایه (شرط ضمن عقد خدمت کلیّهٔ متصدّیان خدمات عمومی) مشروط به شرایطی الزامی ازقبیل عدالت، امانتداری، تدبیر و برخورداری از رأی اکثریت مردم است، پس از سقوط شرایط و احراز مکرّر صفات متضاد به نحو شیاع و در حدّ اطمینان قریب‌به‌یقین، چه حکمی دارد؟

بسم اللّه الرحمن الرحیم

و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون

جناب مستطاب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت برکاته

پس از سلام و تحیت و تبریک متقابل. پاسخ تفصیلی سؤالات جنابعالی فرصت بیشتری می‌طلبد، ولی اجمالاً به پاسخ‌هایی اشاره می‌شود:

معزولیّتِ خودبه‌خود، بدون نیاز به عزل

ج ۱: ازبین‌رفتن هریک از شرایط مذکور در سؤال که شرعاً و عقلاً در صحت و مشروعیّت اصل تولیّت و تصدّی امور عامهٔ جامعه دخیل است خودبه‌خود و بدون حاجت به عزل، موجب سقوط قهری ولایت و تصدّی امر اجتماعی و عدم نفوذ احکام صادره ازسوی آن متولّی و متصدّی می‌گردد.

و امّا شرایطی غیر از آن شرایط که شرعاً و عقلاً در صحت و مشروعیّت اصل تولیّت و تصدّی آن امور معتبر نیست ولی طرفین (یعنی متولّی و متصدّی و مردمی که او متولّی و متصدّی کار آن‌ها گردیده) بر آن میثاق‌بسته و تعهد نموده‌اند تخلّف ازاین‌گونه شرایط موجب خیار تخلّف شرط شده و مردم می‌توانند متصدّی و متولّی را به‌واسطهٔ تخلّف از شرط، از منصبش عزل نمایند.

ولی سقوط عدالت، امانتداری یا برخورداری از رأی اکثریت و تأیید مستمر ازناحیهٔ آنان که از شروط مشروعیّت تولیّت و زمامداری است موجب می‌شود که پس

از سقوط آن‌ها، اصولی مانند حمل بر صحت و اصالت برائت دربارهٔ کارهای متصدّی در امور جامعه که فاقد شرط گردیده، جاری نشود؛ بلکه وی باید برای اثبات عدم‌تخلّف از شرع و قانون و احقاق حقوق مردم و بقاء بیعت اکثریت مردم با او، بیّنه‌ای معتبر و دلیلی معقول برای مردم بیاورد و آنان را راضی کند.

در موارد اختلاف، در پیشگاه داوری آزاد، عادل و بی‌طرف و کاملاً مستقل از حاکمیّت ادعای خود را به اثبات رساند و داوریِ هر نهادی که زیر نفوذ یا وابسته به او باشد شرعاً و عقلاً حجت نمی‌باشد.

وظیفهٔ شرعی مردم

سؤال ۲: وظیفهٔ شرعی مردم در قبال چنین متصدّیانی –(که علی‌رغم امربه‌معروف و نهی‌ازمنکرِ مکرّرِ ناصحان و مشفقان بر اعمال خلاف شرع خود اصرار دارند) چیست؟

ج ۲: همان‌گونه که گفته شد، متصدّیانی که شرعاً و عقلاً تولیت و تصدّی امر اجتماعی را ازدست داده‌اند خودبه‌خود از مقام خود معزول‌اند و تصدّی آنان هیچ‌گونه مشروعیّتی ندارد و چنانچه به زور یا فریب و تقلب بر آن منصب بمانند مردم باید عدم مشروعیّت و مقبولیت آن‌ها را در نزد خود و برکناری آنان از آن منصب را با رعایت مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و حفظ ترتیب «الأسهل فالأسهل و الأنفع فالأنفع» و انتخاب مفیدترین و کم‌هزینه‌ترین راه ممکن ابراز داشته و بخواهند.

بدیهی است که این وظیفه‌ای همگانی می‌باشد که هرکس را اعمّ از خواص و عوام جامعه به اندازهٔ آگاهی و توانایی که دارد فرامی‌خواند و کسی نمی‌تواند به بهانه‌ای از عمل به آن، شانه خالی کند و خواص جامعه که ازهمه به شرع و قانون آگاه‌تر و تواناترند و از نفوذ کلمه و اعتبار بیشتری برخوردارند مسئولیتی خطیرتر دارند و باید با اتحاد و هم‌فکری و ایجاد احزاب و تشکیلات و تجمعات خصوصی و عمومی به دیگران اطلاع‌رسانی کرده و راه چاره را به آن‌ها بنمایانند.

مولا امیرالمؤمنین(ع) در وصیت آخرشان فرمودند:

لا تتركوا الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولّی علیکم شـرارکم ثـم تدعون فلا یستجاب لکم.[۱]

حاکمیّت و تسلّط اشرار، نتیجهٔ طبیعی ترکِ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است؛ زیـرا آنان از فرصت‌ها سوءاستفاده می‌کنند.

اسباب زوال ملکهٔ عدالت

سؤال ۳: آیا ارتکاب معاصی کبیرهٔ ذیل و اصرار بر آن‌ها به سلب «ملکهٔ عدالت» و تحقـق «ملکـهٔ جور» منجر می‌شود یا خیر؟

الف) آمریت و تسبیب در قتل نفوس محترمه.

ب) آمریت و تسبیب اقوی از مباشرت در ارعاب و اخافهٔ مسلحانه و ضرب و جرح مردم بی‌گنـاه در شوارع.

ج) ممانعت قهرآمیز از اقامهٔ فریضهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین ازطریـق انسداد کلیّهٔ مجاری عقلانی و مشروعِ اعتراضِ مسالمت‌آمیز.

د) سلب آزادی و حبس آمران بالمعروف و ناهیان عن‌المنکر و ناصحان و اِعمال فشار برای گرفتن اقرار بر امور خلافِ واقع، از آن‌ها.

هـ) ممانعت از اطلاع‌رسانی و سانسور اخبار که مقدمـهٔ واجـبِ انجـام فریضـهٔ امربـه‌معـروف و نهی‌ازمنکر و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین است.

و) افترا به معترضانِ خواهانِ اجرای عدالت، مبنی بر اینکه «هرکه با متصدّیان امور مخالف اسـت، مزدور اجنبی و جاسوس خارجی است».

ز) کذب و شهادت دروغ و گزارش‌های خلافِ واقع، در امور مرتبط با حق‌الناس.

ح) خیانت در امانتِ ملّی.

ط) استبدادبه‌رأی و بی‌اعتنایی به نصیحت ناصحان و تذکر عالمان.

ی) ممانعت از تصرّف مالکان شرعی در مِلک مُشاعِ سرنوشتِ ملّی.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۴۷.

ک) وهن اسلام و شَین مذهب ازطریق ارائهٔ چهره‌ای بسیار خشن، غیرمعقول، متجاوز، خُرافی و استبدادی از اسلام و تشیع در جهان.

ج۳: ارتکاب همهٔ معاصیِ نام‌برده یا اصرار بر برخی از آن‌ها از بارزترین و گویاترین شواهد فقدان ملکهٔ عدالت و از مصادیق آشکار ظلم و بی‌عدالتی است. به‌راستی اگر این‌گونه معاصی موجب فسق و خروج آشکار از عدالت در نگاه عموم نباشد، پس چه معصیتی است که انجام آن گواه ستم و بی‌عدالتی در انظار همگان است؟! و روشن است که هرگونه معصیتی به‌ویژه چنان معاصیِ نام‌برده، درصورتی‌که در قالب دین، عدالت و قانون انجام گیرد، مفسده‌ای افزون دارد و بیشتر موجب خروج از عدالت شده و دارای مجازات دنیوی و اخروی شدیدتری خواهد بود؛ زیرا این‌گونه ارتکاب معصیت، علاوه بر مفسدهٔ خودِ معصیت، مفسدهٔ فریبکاری و مفسدهٔ تخریب چهرهٔ دین، عدالت و قانون را نیز در بر دارد.

و در مواردی که کارهایی به‌نظر متصدّیان حاکمیّت، عادلانه و مشروع و به‌نظر عدهٔ زیادی از مردم، نامشروع و مصداق فسق و ظلم و تضییع حقوق می‌باشد، باید نظر و قضاوت داوران عادل و بی‌طرف و مرضیّ‌الطرفین، ملاک قرار گیرد.

حفظ نظام

سؤال ۴: آیا تمسّک به جملاتی ازقبیل «حفظ نظام از اوجب واجبات است» مجوّز تجاوز به حقوق مشروع مردم و زیر پا نهادن بسیاری از ضوابط اخلاقی و محکمات شرعی ازقبیل صداقت و امانتداری است؟ آیا به بهانهٔ حفظ «مصلحت نظام» می‌توان از اجرای اصل اصیل «عدالت» (که صفت ممیّز فقه سیاسی تشیع در طول تاریخ بوده است) صرف‌نظر کرد؟ اگر برخی متصدّیان، مصلحت نظام را با مصلحت شخصی خود اشتباه گرفته باشند و بر تشخیص خطای خود اصرار کنند، وظیفهٔ شرعی مؤمنان چیست؟

ج۴: حفظ نظام به خودیِ‌خود، نه موضوعیت دارد و نه وجوب آن، وجوب نفسی می‌باشد؛ به‌ویژه اگر مقصود از «نظام»، شخص باشد. نظامی که گفته می‌شود: «حفظ

آن از اوجب واجبات است»، نظامی است که طریق و مقدمه و برپاکنندهٔ عدل و اجرای فرائض شرعی و مقبولات عقلی باشد و وجوب حفظ آن هم تنها وجوب مقدمی خواهد بود. بنابراین باتوجّه به این نکته، تمسّک به جملهٔ «حفظ نظام از اوجب واجبات است» به هدفِ توجیه و صحه‌گذاری بر امور متصدّیان و کارگزاران و عدالت‌نمایی کار آنان برای دیگران، درحقیقت تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیه و «میانِ دعوا، نرخ تعیین‌کردن» و «تنها به قاضی رفتن» است؛ که اگر چنین تمسّکی ازروی ناآگاهی باشد، باید طبق مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر با آن معامله نمود.

ازطرف‌دیگر بدیهی است که با کارهای ظالمانه و خلاف اسلام، نمی‌توان نظام اسلامی را حفظ یا تقویت نمود؛ زیرا اصل نیاز به نظام برای اجرای عدالت و حفظ حقوق و در یک کلمه اجرای احکام اسلامی است؛ پس چگونه متصوّر است با ظلم و جور و کارهای خلاف اسلام، نظام عادلانه و اسلامی را حفظ و تقویت نمود؟

حاکمیّتی که براساس چماق و ظلم و تجاوز به حقوق دیگران و تصرّف غاصبانه و تغییر در آرای آنان و کشتن و بستن و بازداشت و شکنجه‌های قرون وسطی و استالینی و ایجاد خفقان و سانسور روزنامه‌ها و اخلال در وسایل ارتباطی و زندانی‌کردن عُقلا و نخبگان جامعه به بهانه‌های واهی و تحمیل اعتراف به امور خلافِ واقع، به‌ویژه در زندان [که] نزد شرع و عقل و عُقلای جهان، محکوم و بی‌ارزش است و برحسب اخبار معتبرهٔ وارده از اهل‌بیت عصمت و طهارت(ع) اقرار و اعتراف در زندان، یک‌ذرّه اعتبار شرعی و قانونی ندارد و نمی‌تواند ملاک حکم باشد.[1]

مردم رشید ایران نیز از حقیقت این اعترافات که نمونه‌های آن‌ها در تاریخ حکومت‌های فاشیستی و کمونیستی ثبت است، کاملاً آگاه می‌باشند و می‌دانند این

---

۱. ***وسائل***، کتاب الاقرار، باب ۴ و ابواب حدالسرقة، باب ۷.

اعترافات و مصاحبه‌های ساختگیِ تلویزیونی با زور و شکنجه و تهدید درجهت پنهان‌نمودن ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها و تحریف چهرهٔ اعتراضات مسالمت‌آمیز و قانونیِ مردم، از فرزندان به‌بندکشیده [شدهٔ] آنان گرفته می‌شود. مسئولین مربوطه بدانند که آمر و متصدّی و مباشرِ گرفتن این‌گونه اعترافات و مصاحبه‌های دروغ، گناهکار و مجرم‌اند و شرعاً و قانوناً مستحقّ تعزیرخواهند بود. کشور متعلق به مردم است نه مال من و شما و تصمیم از ناحیهٔ آنان [مردم] می‌باشد و متصدّیان امور، خدمتگزار مردم می‌باشند. مردم باید بتوانند با تجمعات آزادانه و تبلیغات کتبی و شفاهی از حقوق خویش دفاع کنند.

شاه، هنگامی صدای انقلاب مردم را شنید که دیگر دیر شده بود. امید است متصدّیان امور نگذارند به آنجا برسد، بلکه هرچه‌زودتر دربرابر خواسته‌های ملّت خویش، انعطاف پیدا کنند. جلوی ضرر را از هر جا بگیریم به‌نفع خواهد بود.

امارات شرعی ولایت جائر

سؤال ۵: امارات شرعی «ولایتِ جائر» چیست و علمای اعلام (اعلی‌اللّه کلمتهم) و نیز مکلّفان، در قبال بُروز آن، چه وظیفه‌ای دارند؟

ج ۵: جور، مخالفتِ عمدی با احکام شرع و موازین عقل و میثاق‌های ملّی است که در قالب قانون درآمده باشد و کسی که متولّی امور جامعه است و بدین‌گونه مخالفت می‌ورزد جائر و ولایتش جائرانه است و تشخیص چنین ولایتی در درجهٔ اوّل برعهدهٔ خواصّ جامعه یعنی عالمان دین‌آشنا و مستقل از حاکمیّت و اندیشمندان جامعه و حقوقدانان و آگاهان از قوانین می‌باشد که هم به احکام و موازین عقل و قوانین حاکم آشنا هستند و هم با قرائن و شواهد اطمینان‌آور، به مخالفت عمدی با آن‌ها پی برده و می‌توانند آن‌را مستدل کنند. مشروط بر اینکه از هرگونه نفوذ حاکمیّت و ملاحظات خطی و سیاسی، آزاد و مستقل باشند.

در درجهٔ دوّم، برعهدهٔ عموم مردم است که به اندازهٔ آگاهی خود از آن احکام و قوانین و با مرتکزات دینی و عقلیِ خود و رو در رویی مستقیم با موضوعات و مشکلات دینی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، مخالفت عمدی حاکمان را با شرع و قانون، لمس کرده و احساس نمایند.

بالاخره به‌طور اجمال، عدالت یا بی‌عدالتیِ حاکمان، امری ملموس در جامعه و آثار آن نمایان است و چهره در نقاب ندارد و هرکس به هر مقدار [از] آگاهی و توان، درمقابل بی‌عدالتی‌ها و تضییع حقوق مردم، مسئولیت دارد و باید دیگران را هم آگاه کرده و هم با درنظرگرفتن شرایط موجود و حفظ مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، راهکار ارائه دهد؛ چون نمی‌شود و نمی‌توان باور کرد که انسانی عدالت‌خواه باشد، ولی در راهِ آن، گامی برندارد یا هراس داشته یا خود و دیگران را با تسویل و آراستنِ کوتاهیِ خود یا تسویف و امروز و فردا کردن و یا به‌بهانهٔ نداشتنِ قدرت، سرگرم کند. ترس از مخلوق، شرک باللّه العظیم است و تسویل و تسویف هم ضلال و اضلال.

سیرهٔ اولیای معصومین(ع) نیز تلاش در راه عدالت اجتماعی بود و اگر آن‌ها تنها به امور فردی اسلام همت و اکتفاء داشتند این‌همه ظلم و ستم بر آنان و به بند و حصار کشیدن و تحت‌مراقبت قراردادن و درنهایت به‌شهادت‌رساندن آنان برای چه بود؟! خداوند از عالمان، به‌خصوص عالمان دین، میثاقی غلیظ گرفته که در مقابل ظلم سکوت نکنند «اخذ اللّه علی العلماء أن لا یقارّوا علی کظّة ظالم و لا سغب مظلوم».[1]

---

۱. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۳.

البته عمل به این میثاق، همان‌گونه که ثوابی عظیم دارد، هزینه‌ای سخت هم خواهد داشت. (أحسب الناس أن یترکوا أن یقولوا آمنا و هم لا یفتنون. و لقد فتنّاالذین من قبلهم فلیعلمن اللّه الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین)[1]

به هوس راست نیاید به تمنّی نشود اندر این راه بسی خونِ جگر باید خورد

انشاءاللّه موفق باشید

۱۷ رجب ۱۴۳۰، ۱۹ تیر ۱۳۸۸

قم المقدسة، حسینعلی منتظری[2]

۱. عنکبوت، آیات ۲ و ۳.

۲. ***دیدگاه‌ها***، ج ۳ ص ۴۰۳ تا ۴۱۱.

یازده.

ممنوعیتِ سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیریِ انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی

نامهٔ شاگرد

باسمه تعالی

محضر مبارک فقیه متألّه، علّامهٔ مجاهد، شیخنا الاستاد آیت‌الله‌العظمی منتظری دام‌ظلّه

سلامٌ علیکم

سلامتی و توفیق روزافزون شما را از درگاه خدای بزرگ مسئلت دارم. مجاهدت‌های دلسوزانهٔ شما در یافتن راه‌حلّی خردمندانه برای برون‌رفت از تنگناهای موجودِ کشور، بارقهٔ امیدی در این ظلمتکده است.

بحرانی که با سوءتدبیر، ندانم‌کاری، جهلِ مرکّب، استبداد به‌رأی، زیرپاگذاشتن بسیاری از موازین دینی و اخلاقی و تجاوز به حقوق قانونی شهروندان آغاز شده است، آتشی است که به خرمن مصالح ملّی ایران افتاده و دم‌به‌دم بر ابعاد و عمق آن افزوده می‌شود و حلِّ آن‌را دشوارتر می‌سازد. بیمِ آن می‌رود که تن‌ندادن به مطالباتِ برحقّ اکثریت شهروندان و لجاجت بر سرکوب صدای اعتراض ملّی، پس از تاراج آزادی و حراج اسلامیت، به بر باد دادن استقلال ایران منجر شود.

غرض از تصدّیع، همان‌گونه که مستحضرید، یکی از موارد چالش‌برانگیز سیاست خارجی جمهوری اسلامی با غرب، مسئلهٔ «انرژی هسته‌ای» بوده است. محلّ نزاع، استفادهٔ نظامی و تسلیحاتی از این انرژی است. ناگفته پیداست که دغدغهٔ اروپا و

آمریکا بیش از آنکه رعایت دموکراسی و حقوق‌بشر در ایران یا خاورمیانه باشد، حفظ امنیت اسرائیل در منطقه و منافع مادی خودشان است. حاکمان ایران هم دفاع از حقوق مردم فلسطین را ابزاری برای سرپوش‌گذاشتن بر ظلم و استبداد داخلی کرده‌اند.

راهِ جنبش اعتراضی سبز مردم ایران در این میانه بسیار ظریف، دشوار و حساس است. ازیک‌سو به دولتمردان و حاکمان جمهوری اسلامی به‌دلیل تجاوزِ نهادینه به حقوق شهروندان ایرانی معترض است، ازسوی‌دیگر سیاست خارجیِ درپیش‌گرفته شده را در راستای منافع ملّی ایران ارزیابی نمی‌کند. اگرچه جنبش سبز، هم‌درد با آرمان رهایی‌بخشِ مردم مظلوم فلسطین است و استقلال، اعتلای علمی و ارتقای فنّاوری ایران را آرزوی برحقّ هر ایرانی می‌داند.

برخورد مزوّرانه و به‌دور از صداقت تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران نظام جمهوری اسلامی با شهروندان ایرانی و تبدیل‌شدن شعار «دروغ ممنوع» به شعار ملّی معترضان در وقایع پس از انتخابات، باعث شده است که بی‌اعتمادی به گفته‌های رهبران ایران به بی‌سابقه‌ترین سطح بی‌اعتمادی بین‌المللی افزایش یابد. نظامی که به این راحتی به شهروندان خود دروغ می‌گوید به چه دلیل در مناسبات بین‌المللی قابل اعتماد است؟ اگر رژیمی به‌سادگی همهٔ میثاق‌های ملّی خود، در رعایت حقوق پایهٔ شهروندانش را زیر پا گذاشته است، چگونه می‌توان باور کرد که تعهدات و میثاق‌های بین‌المللی را رعایت می‌کند؟

این بی‌اعتمادیِ فزاینده، وقتی با ماجراجویی‌های فرماندهان نظامی ایران در کشورهای همسایه و سخنان نسجیدهٔ رئیس‌جمهورِ انتصابی در مجامع بین‌المللی ضمیمه می‌شود، مخاطراتی جدّی را برای مردم ایران رقم می‌زند. حضرتعالی برای نخستین‌بار در پیام به مراجع عظام تقلید، علما و حوزه‌های علمیه، مورخ ۲۲ شهریور ۸۸، خود از «ولایت نظامی» بر ایران خبر دادید. نظامیان، هرگز سیاستمداران خوبی نبوده‌اند و می‌پندارند همه‌چیز با زور، قابل حل‌شدن است. سیطرهٔ بلامنازع نظامیانِ

پاسدار در ارکان نظام جمهوری اسلامی غیرقابل‌انکار است. تا آنجا که به‌وضوح می‌توان از استقرار حکومت شبه‌نظامی از آغاز سال جدید شمسی در ایران خبر داد.

نهادهای نظارتی و تصمیم‌ساز ازقبیل مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان رهبری، همگی به مجالسی فرمایشی و تشریفاتی و به‌غایت ضعیف و منفعل تبدیل شده‌اند. بدنهٔ کارشناسی قوهٔ مجریّه، ضعیف‌ترین بدنهٔ کارشناسی در تاریخ ایران از زمان استقرار مشروطه است. رهبر جمهوری اسلامی با برخورداری از اختیارات قانونی بی‌شمار با استبداد به‌رأی و سوءتدبیر فزایندهٔ خود، به‌شدت از مصالح ملّی ایران فاصله گرفته است و با میدان‌دادن گسترده به نظامیان و شبه‌نظامیان در ارکان نظام که در آغاز برای برخورد با معترضان داخلی صورت گرفت، اکنون مشخص نیست خود، به چه میزان در ناخدایی این کشتی در بحران‌های فزایندهٔ پیشِ رو، واقعاً نقش دارد.

اکنون افکار عمومی در جهان دربارهٔ توانایی تولید سلاح‌های کشتار جمعیِ این «زنگی مست» پرسش جدی دارد و پاسخ‌های مقامات عالی‌رتبهٔ ایرانی را که حتی در کشور خودشان مشتهر به دروغگویی‌اند را باور نمی‌کند. تردیدی هم نداریم که رژیم نژادپرست اسرائیل و حامیان اروپایی و آمریکایی آن، بالفعل از چنین اسلحه‌ای برخوردارند و در عرصهٔ بین‌المللی، واعظان غیرمتعظی بیش نیستند.

حضرتعالی باتوجّه به پشتوانهٔ دانش، تقوی، سابقه، محبوبیت و انصافی که در مبارزات نیم‌قرنهٔ خود با استبداد قبل و بعد از انقلاب کسب کرده‌اید، به‌عنوان رهبر معنوی معترضان پرشمار ایرانی در جهان شناخته شده‌اید. نامه‌های متعدد رهبران سیاسی جنبش سبز به شما و پاسخ‌های راه‌گشای شما (ازقبیل پاسخنامه‌های ۶ مرداد، ۴ و ۳۱ شهریور ۸۸) شاهدی بر این مدعاست. اجازه می‌خواهم پرسش‌های دشواری که در ذهن و ضمیر بسیاری از ایرانیان بلکه بسیاری از معاصران اعمّ از مسلمان و غیرمسلمان مطرح است، صریحاً با شما در میان بگذارم. بی‌شک حضرتعالی در مناسبت‌های گذشته، جسته‌وگریخته به برخی از ابعاد این مسئله اشاره فرموده‌اید. امّا

اهمیت وافرِ مسئله، مرا بر آن داشت که بار دیگر به شکل متمرکز این پرسش‌ها را در شرایط خطیر فعلی مطرح کنم. پاسخ‌های مستدلّ، مشروح و در عین‌حال روشن و شفّاف شما در معرفی چهرهٔ رحمانی و صلح‌طلب اسلامِ مظلوم و بالأخص مذهب اهل‌بیت نقش به‌سزایی دارد. هرگونه که صلاح می‌دانید ارشاد فرمایید، والأمر إلیکم.

سؤال بین‌المللی به‌اجمال این است: معترضان سبز ایرانی دربارهٔ استفادهٔ تسلیحاتی از انرژی هسته‌ای چگونه می‌اندیشند؟ و چه تفاوتی با رهبران جنگ‌طلب و ماجراجوی جمهوری اسلامی دارند؟ این پرسش کلّی را می‌توان به سه پرسش مشخصِ ذیل، تجزیه کرد:

پرسش‌ها

پرسش اوّل: سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی و به شکل مشخص، سلاح‌های کشتارِ جمعی، چه حکمی دارد؟ با احتمال وقوعی استفادهٔ نابه‌جا ازاین اسلحهٔ خطرناک ازسوی ماجراجویانِ بی‌خرد (که شمارشان در هر سرزمینی در میان نظامیان و سیاستمداران کم نیست) این پرسش جدّی‌تر است.

پرسش دوّم: آیا اصولاً امکان استفادهٔ عُقلایی و مشروع از چنین اسلحه‌ای متصوّر است؟ مثلاً به‌عنوان اوّلاً: بازداشتن طرفِ مقابل؛ ثانیاً: تهدید به استفادهٔ متقابل که البته نتیجهٔ آن، کشتار انسان‌های بی‌گناهِ فراونی است؛ ثالثاً: برای گریختن از ضرر بزرگ‌تر در انتخاب بین دو مفسده و پذیرفتن اقلّ الضررین (به‌عنوان‌مثال، آمریکایی‌ها در استفادهٔ بمب اتم در هیروشیما و ناکازاکی ادعا می‌کنند که برای پیشگیری از ضرر بزرگ‌تری به‌نام گسترش و ادامهٔ جنگ خانمان‌سوز به آن دست یازیدند.) آیا کشتن هزارها انسان بی‌گناه را می‌توان به‌عنوان جلوگیری از ضررهای بزرگ‌تری توجیه کرد؟ آیا در اسلام بالاتر از حفظ جان هزاران انسان بی‌گناه چیزی متصوّر هست؟ آیا

می‌توان گفت اسلحهٔ کشتار جمعی، فی حدّ ذاته حرام و غیرمشروع‌اند و ازطرق غیرمشروع نمی‌توان به هیچ هدف متعالی و مشروعی رسید؟

پرسش سوّم: آیا می‌توان گزاره‌های زیر را با قاطعیت به جهانیان اعلام کرد که:

۱. استفادهٔ تسلیحاتی از فنّاوری هسته‌ای و سلاح‌های کشتار جمعی، مطلقاً و بدون هیچ استثنایی خلاف موازین انسانیت، اخلاق و اسلام است.

۲. سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری تسلیحات کشتار جمعی و فنّاوری هسته‌ای در عرصهٔ نظامی در هیچ شرایطی پذیرفته نیست.

۳. دارندگان سلاح‌های خطرناکِ کشتار جمعی (ازقبیل بمب اتم و موشک‌های با کلاهک هسته‌ای و مشابه آن) بالأخص دولت جنگ‌طلب اسرائیل «تهدید بالفعل» برای بشریت محسوب می‌شوند و می‌باید در نابودی این تسلیحات مرگبار پیش‌قدم شوند.

۴. ما به دنبال خاورمیانه و بلکه جهانی عاری از سلاح هسته‌ای و اسلحهٔ کشتار جمعی هستیم.

عزّت عالی مستدام باد

محسن کدیور

۶ مهر ۱۳۸۸، ۸ شوال ۱۴۳۰، ۲۷ سپتامبر ۲۰۰۹

پاسخ استاد:

باسمه تعالی

جناب مستطاب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت برکاته

پس از سلام و تحیت

ایمیل جنابعالی درمورد سؤال از حکم شرعی ساخت و نگهداری و به‌کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی واصل و ملاحظه شد. لازم است سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی و ساخت سلاح‌های

کشتار جمعی از ناحیهٔ همهٔ کشورها، ممنوع باشد و بشریت، رفته‌رفته به این سمت‌وسو رود که نه‌تنها این‌گونه سلاح‌ها، بلکه حتی دیگر سلاح‌هایی را که برای کشتن افراد به‌کار می‌روند، در همهٔ جهان ممنوع نماید.

و در فرضی که عملاً هیچ کشوری از چنان سلاح‌هایی بهره‌مند نباشد، اگر کشوری خاص، در جهت سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی، گام بردارد، نه‌تنها مرتکب اسراف در ذخایر ملّی خود شده، بلکه موجب تهدید برای کشورهای دیگر و درنتیجه، بی‌اعتمادی آن‌ها گردیده و بسا موجب تیرگی روابط شود و ازاین‌جهت نیز آسیب‌های دیگری را به کشور خود و نسل‌های آینده وارد نماید. و در این فرض عقلاً و شرعاً باید خودِ سردمداران آن کشور از هرگونه اقدام در جهت آن سلاح‌ها پرهیز کنند و اگر نکردند، مردم از حاکمان خود بخواهند که از آن پرهیز کنند و درصورت تخلّف، دیگر کشورها از آنان به هر شکل ممکن ممانعت نمایند.

به‌کارگیری این‌گونه سلاح‌ها اگر تنها دربرابر نظامیان متجاوز نباشد و مردم بی‌گناه (هرچند از نسل‌های آتی) را قربانی نماید، عقلاً و شرعاً جایز نیست و باتوجّه به وسعت دامنهٔ کشتار و تخریب سلاح‌های هسته‌ای، مصداق اهمّ و مهمّ بودن درمورد سؤال روشن نیست.

در هر حال باید بشریت، به‌ویژه مسلمانان که پیرو شریعت خاتم و پیامبر رحمةللعالمین هستند، در راه ممنوعیت قانونی و اجرایی چنین سلاح‌هایی برای هر کشوری با تضمین سازمان‌های معتبر و معتمد بین‌المللی پیشگام گردند.

ان‌شاءالله موفق باشید.

۲۲ مهر ۱۳۸۸

حسینعلی منتظری[1]

---

۱. ***دیدگاه‌ها***، ج ۳، ص ۴۵۱ تا ۴۵۶.

دوازده.

تأملی در حکم شرعی سلاح‌های کشتار جمعی

باسمه تعالی

محضر مبارک فقیه متألّه شیخنا الاستاد آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظلّه

سلامٌ علیکم

سلامتی و عافیت آن وجود شریف را از درگاه احدیت مسئلت دارم.

مرقومهٔ شریفهٔ ۲۲ مهر ۱۳۸۸ فتحِ بابی در بحث کثیر الابتلای سلاح‌های کشتار جمعی و به‌کارگیری فنّاوری هسته‌ای در تسلیحات نظامی است. با تعمق در مبانی مختلف فلسفی، کلامی، اخلاقی، قرآنی، روایی و تاریخیِ این مسئلهٔ دشوار و نیز قواعد فقهیِ مرتبط با آن، فروع فقهی مستحدثی مطرح می‌شود که بی‌شک به بارورتر شدن فقه اهل‌بیت نبوت خواهد انجامید. این مسئله باتوجّه به ابعاد گستردهٔ تلفات انسانی آن و خطراتی که برای آیندهٔ بشریت دارد و ماجراجویی بی‌خردان با آن، بدون‌تردید از صدها فرع فقهیِ رایج اهمیت بیشتری دارد.

ازآنجاکه محضر پر برکتِ درس شما، محل تضارب آرا بود و حضرتعالی همواره به مناقشات طلبگی و انتقادات فنی شاگردان خود میدان می‌دادید، اجازه می‌خواهم در حاشیهٔ بخشی از پاسخ‌های آن فقیه عالیقدر، نکاتی را به محضرتان عرضه کنم و تقاضای ایضاح بیشتر کنم. پیشاپیش از جسارت خود عذر می‌خواهم.

فتاوای اخیر حضرتعالی در باب سلاح‌های کشتار جمعی به چهار نکته، قابل تقسیم است. در ذیل هر نکته، حواشی خود را تقدیم می‌دارم:

نکتهٔ اوّل:

لازم است سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی در همهٔ کشورها ممنوع شود. در هر حال باید بشریّت، به‌ویژه مسلمانان که پیرو شریعت خاتم و پیامبر رحمةللعالمین هستند، در راه ممنوعیت قانونی و اجرایی چنین سلاح‌هایی برای هر کشوری با تضمین سازمان‌های معتبر و معتمد بین‌المللی پیشگام گردند.

این توصیهٔ اخلاقیِ نیکویی به همهٔ انسان‌ها در همهٔ کشورها در درجهٔ اوّل و به مسلمانان در درجهٔ دوّم است که برای ممنوعیت قانونی و اجرایی به‌کارگیری و تولید سلاح‌های کشتار جمعی پیشقدم شوند. واضح است که لسان ممنوعیت قانونی و اجرایی آن هم خطاب به بشریّت با لسان حرمت شرعی خطاب به مکلّفان، متفاوت است و برای چنین ممنوعیت قانونی و اجرایی، ضمانتی شرعی و فقهی در دست نیست.

نکتهٔ دوّم:

در فرضی که عملاً هیچ کشوری از چنان سلاح‌هایی بهره‌مند نباشد، اگر کشوری خاصّ، در جهت سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری انرژی هسته‌ای در فنّاوری تسلیحاتی و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی گام بردارد، عقلاً و شرعاً باید خودِ سردمداران آن کشور از هرگونه اقدام در جهت آن سلاح‌ها پرهیز کنند و اگر نکردند، مردم از حاکمان خود بخواهند که از آن پرهیز کنند و درصورت تخلّف، دیگر کشورها از آنان به هر شکل ممکن ممانعت نمایند.

این فرض در شرایط فعلی جهان (که چندین کشور در قاره‌های مختلف جهان از چنین سلاح‌هایی بهره‌مند هستند) مصداق ندارد. براساس این فرضِ دور از واقع، اوّلاً. رهبران کشوری که در جهان عاری از سلاح هسته‌ای، اقدام به تولید و به‌کارگیری چنین سلاح‌هایی کرده‌اند، خود باید اجتناب کنند، ثانیاً. اگر چنین نکردند، مردم چنین کشورهایی می‌باید از حاکمان خود اجتناب از سلاح‌های هسته ای را

مطالبه کنند و در مرتبهٔ سوّم، دیگر کشورها چنین رهبران خطرناکی را بـه هـر شـکلِ ممکن، از ادامهٔ این راه پرمخاطره باز دارند.

واضح است که در این فرضِ دور از واقع، تکالیف اوّل و دوّم تنها برای مسلمین، جاری خواهد بود و درمورد غیرمسلمین تنها در استحقاق عِقاب اُخروی به‌کار می‌آید. البته تکلیف سوّم، دستِ دیگر کشورها ولو غیرمسلمان را بـرای سـرکوب متجـاوز از منع اسلحهٔ هسته‌ای باز می‌گذارد. بی‌شک اطلاق «هر طریق ممکن» مقیّـد بـه عقـل و اخلاق و شرع می‌باید باشد.

اکنون پرسیدنی است، آیا مفهوم مخالف ایـن فـرضِ دور از واقـع قابـل تمسّـک است؟ یعنی اگر کشورهای دیگری از چنین سلاح‌هایی برخـوردار بودنـد و کشـوری می‌خواهد به جرگهٔ کشورهای دارای سلاح هسته‌ای یـا کشـتار جمعـی داخـل شـود، وظیفهٔ عقلی و شرعی رهبران و مردم ایـن کشـور و دیگـر کشـورها در قبـال چنـین کشـوری چیسـت؟ رهبـران چنـین کشـوری در چـه شـرایطی مجازنـد اقـدام بـه سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیریِ چنین سـلاح‌هـایی کننـد؟ مـردمِ چنـین کشوری در چه شرایطی شرعاً و عقلاً موظف‌اند رهبـران خـود را از ورود در عرصـهٔ تسلیحات هسته‌ای باز دارند؟ و دیگر کشورها در چه شرایطی مجازند چنین کشـوری را ازهرطریق ممکن، از ادامهٔ راه [دست‌یافتن به] تسلیحات هسته‌ای باز دارند؟

تصدیق می‌فرمایید این مفهوم مخالف کاملاً مُبتلابِه بـوده و تمـام همّـت مسـتفتی مشخص‌شدن ابعاد شـرعی ایـن مسـئله بـوده اسـت. متأسـفانه چنـین مسـئلهٔ مهمـی بدون‌پاسخ مانده، امّا جزئیات مسئله‌ای فرضی و به‌دور از واقع ترسیم شده است.

ما قُصد لم یقع و ما وقع لم یُقصد.

نکتهٔ سوّم:

به‌کارگیری این‌گونه سلاح‌ها اگر تنها دربرابر نظامیانِ متجـاوز نباشـد و مردم بی‌گناه (هرچند از نسل‌های آتی) را قربانی نمایـد، عقـلاً و شـرعاً جایز نیست.

به‌کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی اگر علاوه بر نظامیانِ متجاوز، مردم بی‌گناه موجود یا نسل‌های آینده را قربانی کند، عقلاً و شرعاً جایز نیست. مفهوم این فتوا این است که به‌کارگیری این‌گونه سلاح‌ها دربرابر نظامیانِ متجاوز مجاز است، به‌شرطی که هیچ مخاطره‌ای برای مردم بی‌گناه نداشته باشد.

امّا چنین فرضی محقق نمی‌شود، چرا که این‌گونه سلاح‌ها هرگز محدود به نظامیانِ متجاوز نیست و مطابق تعریف، همهٔ جنبنده‌های موجود بلکه تا چند دهه بعد در منطقه را نابود می‌کند. به‌عبارت‌دیگر بحث درمورد سلاح‌هایی است که به‌کارگیری آن‌ها یقیناً به قربانی‌شدن تعداد زیادی انسان بی‌گناه می‌انجامد که مطابق فتوای فوق، مطلقاً باید عقلاً و شرعاً ممنوع باشد.

حاشیهٔ شاگرد، متوجّه قید «اگر تنها دربرابر نظامیانِ متجاوز نباشد و مردم بی‌گناه هرچند از نسل‌های آتی را قربانی نماید» است. چنین تقییدی مبتنی بر کدام دلیل شرعی و عقلی است؟ آنچه قابل دفاع است: «به‌کارگیری این‌گونه سلاح‌ها مطلقاً عقلاً و شرعاً جایز نیست.»

نکتهٔ چهارم:

باتوجّه به وسعت دامنهٔ کشتار و تخریب سلاح‌های هسته‌ای، مصداق اهمّ و مهمّ بودن درمورد سؤال روشن نیست.

اگر گفته شود: «در مسئله تترّس چنانچه بدانیم آنان که سپر قرار داده شده‌اند یقیناً کشته خواهند شد، کشتن آنان از باب مقدمهٔ جایز است، ولی اگر شک داشته باشیم جواز قتل آنان روشن نیست و منظور از کلمهٔ روشن نیست در جواب همین است.»

سؤال این بوده است: «آیا اصولاً امکان استفادهٔ عُقلایی و مشروع از چنین اسلحه‌ای متصوّر است؟ مثلاً به عنوان اوّلاً: بازداشتنِ طرفِ مقابل؛ ثانیاً: تهدید به استفادهٔ متقابل که البته نتیجهٔ آن، کشتار انسان‌های بی‌گناه فراونی است؛ ثالثاً: برای گریختن از ضرر بزرگ‌تر در انتخاب بین دو مفسده و پذیرفتن اقلّ الضررین (به‌عنوان‌مثال آمریکایی‌ها در استفادهٔ بمب اتم در هیروشیما و ناکازاکی ادعا می‌کنند که برای پیشگیری از ضرر بزرگ‌تری به‌نام گسترش و ادامهٔ جنگ خانمان‌سوز، به آن

دست یازیدند) آیا کشتن هزارها انسان بی‌گناه را می‌توان به‌عنوان جلوگیری از ضررهای بزرگ‌تری توجیه کرد؟ آیا در اسلام بالاتر از حفظ جان هزاران انسان بی‌گناه چیزی متصوّر هست؟ آیا می‌توان گفت اسلحهٔ کشتار جمعی، فی حدّ ذاته حرام و غیرمشروع‌اند و از طرق غیرمشروع نمی‌توان به هیچ هدف متعالی و مشروعی رسید؟»

در سؤال، سه راهِ فرار از اطلاق حرمت سلاح‌های کشتار جمعی پیش‌بینی شده است:

اوّل: بازدارندگی. به این معنی که سلاح هسته‌ای به‌کار گرفته نمی‌شود، امّا نفس داشتن آن، دشمنان را از به‌کارگیری این سلاح‌ها علیه مسلمین باز می‌دارد.

دوّم: تهدید به استفادهٔ متقابل. به این معنی که این‌گونه سلاح‌ها، تنها زمانی به‌کار می‌رود که طرف متقابل چنین سلاح‌هایی را به‌کار برده باشد و مورد، خنثی‌کردن سلاح‌های هسته‌ای طرف مقابل است.

سوّم: اقلّ المفسدتین و تن‌دادن به قربانیان بی‌شمار، برای رسیدن به یک امر اهمّ یا گریز از یک مفسدهٔ اقوی.

مسئلهٔ تترّس مرتبط با شِقّ سوّم است. چه‌بسا گفته شود اگر قربانی‌کردن جمعی از انسان‌های بی‌گناهِ غیرنظامی که سپر انسانیِ دشمن قرار داده شده‌اند (تُرس) مجاز باشد، دراین‌صورت قربانی‌کردن جمعی از مردم بی‌گناه توسّط سلاح هسته‌ای برای رسیدن به یک هدف اهمّ نیز مجاز خواهد بود.

در جواب می‌توان گفت جوازِ قربانی‌کردن افراد بی‌گناه در فرض تترّس متوقف بر این است که یقین داشته باشیم که آن‌ها کشته می‌شوند. امّا اگر شک داشته باشیم که آن سپر انسانی کشته می‌شوند یا نه، جواز قتلشان روشن نیست و درنتیجه وقتی مشبّه به قابل مناقشه باشد، مشبّه به‌طریق اولی چنین است.

امّا این جواب قابل مناقشه است؛ زیرا در تترّس «یقین به کشته‌شدن» موضوع حکم نیست، بلکه ظنّ و علم به کشته‌شدن را نیز در بر می‌گیرد. حتی ممکن است گفته شود در موارد شکّ و ظنّ به قتل سپر انسانی (تُرس)، جوازِ آن آشکارتر است.

نکته‌ای که قیاس را مشکل می‌کند، تفاوت ماهوی سلاح هسته‌ای با سلاح‌های عادی است. در تترّس، چون سپر انسانی در مقابل هدف نظامی، ممکن است کشته شود و یا قطعاً کشته می‌شود، از باب «اضطرار» و با رعایت «الضرورات تتقدّر بقدرها» اقدام به آن، جایز شمرده می‌شود. ولی در سلاح هسته‌ای و کشتار جمعی، هیچ‌یک از شروط «اضطرار» و «ضرورت» محقّق نشده و امکان نمی‌یابد؛ بلکه افراد بسیاری که سپر نبوده‌اند نیز کشته می‌شوند و نسل و حرث‌های بعدی نیز هلاک می‌گردند و «یهلک الحرث و النسل»، و هذا فساد عظیم، لایرضی به العقل و الشرع.

به‌علاوه، قیاس «مانحن فیه» با «تترّس» قیاسِ مع‌الفارق است، چرا که تلفات انسانی و آسیب‌های زیست‌محیطی و آثار زیان‌بار به‌کارگیری چنین اسلحهٔ مخوفی به‌حدی‌است که به‌کارگیری آن در راه هر هدفی، آن هدف را نیز از وجاهت و مشروعیّت ساقط می‌کند. درحالی‌که در مسئلهٔ تترّس به‌لحاظ عُقلایی قربانی‌شدن معدودی بی‌گناه در مقابل هدفی بزرگ‌تر در برخی شرایط مغتفر است.

باتوجّه به وسعت تعداد قربانیان سلاح‌های کشتار جمعی و تخریب حرث و نسل و آثار زیان‌بار زیست‌محیطی که ده‌ها سال به‌جا می‌ماند و اثرات ناگوار فراوان آن بر ذهن و ضمیر مردم، به‌کارگیری خود این سلاح‌ها مفسدهٔ اقوی است و هیچ امر اهمّی ازطریق این مفسدهٔ اقوی، قابل تحصیل نیست. حفظ نفوس محترمه در رأس اهداف شرع است و به‌کارگیری این‌گونه سلاح‌ها، منافی مهم‌ترین اهداف شریعت غرّاء است.

اگر ادعا شود که امر اهمّی همانند حفظ بیضهٔ اسلام بر حفظ نفوس محترمه رجحان دارد، آنچنان‌که در حماسهٔ کربلا، امام حسین(ع) جان خود و اهل‌بیت و یارانش را فدای حفظ قوام دین کرد؛ بنابراین اهمّ از جان میلیون‌ها انسان و کرورها نفس محترمهٔ کیان اسلام و علوّ مذهب حقه است.

معنای چنین ادعایی این است که پنداشته شده، کیان دین خدا و اعتلای مذهب و بیضهٔ اسلام، با کشتار میلیون‌ها نفوس محترمه تأمین می‌شود. خدای ارحم الراحمین و رسالت پیامبر رحمةللعالمین، که همواره فرمانروای قلوب بوده چگونه امکان دارد

استخوان خُردشده و جنازهٔ سوخته‌شدهٔ میلیون‌ها انسان بی‌گناه را قربانی سیطرهٔ جهانی خود کند؟ آن‌ها که چنین امری را اهمّ ترسیم می‌کنند، دین رحمت را با «آیین قدرت به هر قیمتی» اشتباه گرفته‌اند. فقه اخلاقی اهل‌بیت که به مشروعیّت وسیله در نیل به اهداف متعالی قائل است، با فقه توجیه قدرت مطلقه تفاوت بنیادی دارد.

آیهٔ کریمهٔ «وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَ مِن رِبَاطِ الْخَيلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»[1] موارد خلاف شرع و اخلاق و مصادیقِ حرام را در بر نمی‌گیرد تا در چنین مواردی به اطلاق آن تمسک شود. به‌عبارت‌دیگر مسلمانان شرعاً و عقلاً مجاز نیستند برای ترساندن دشمن از امور نامشروع و ضدّ اخلاقی و خلاف شئون انسانی استفاده کنند. این «قوة» قوه‌ای حلال، اخلاقی و مشروع است.

به‌نظر می‌رسد به‌کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی مطلقاً حرام است. هیچ مفسده‌ای اقوی از ریختن خون کرورها نفس محترمه نیست. به‌عبارت‌دیگر سلاح‌های کشتار جمعی ازجمله اموری هستند که «لایترتّب علیه الّا الشرّ» و هیچ استفادهٔ مباحی در به‌کارگیری آن متصوّر نیست و درنتیجه به‌کارگیری آن مطلقاً فاقد مجوّز عقلی و شرعی است. به بیان دیگر مفسدهٔ قطعیه در کشتار بی‌گناهان، جزء لاینفک این سلاح‌ها است. پس هیچ مصلحت مطمئنه‌ای وجود ندارد تا با مفسدهٔ قطعیهٔ آن تعارض کند و علی‌المبنا، وجهی برای اباحه و جواز نمی‌ماند.

امّا استفادهٔ متقابل از سلاح‌های کشتار جمعی برای خنثی‌کردن سلاح‌های دشمن، باز به مفسدهٔ کشته‌شدن میلیون‌ها انسان بی‌گناه می‌انجامد. اینکه در ترک به‌کارگیری چنین سلاح‌هایی مفسدهٔ بیشتری است جای تأمل جدّی است.

تنها موردی که باقی می‌ماند، عدم به‌کارگیری چنین سلاح‌هایی و از آن به مثابهٔ اهرم بازدارندگی سود جستن است. به‌ظاهر تنها استفادهٔ عُقلایی از آن همین است. امّا این طریق نیز به دو مشکل مبتلا است: اوّل، سرمایه‌ای که برای تولید چنین سلاح‌هایی به‌کار می‌رود بسیار هنگفت است و به‌جای صرف چنین هزینه‌های

---

۱. انفال، ۶۰.

نجومی، امکان به‌کار گرفتن در ده‌ها راه معقول مُبتلا بِه انسانی وجود دارد. دوّم، منتفی‌نبودن احتمال به‌کارگیری این سلاح‌ها ازسوی افراد بی‌خردی که در همهٔ سرزمین‌ها در میان نظامیان و سیاستمداران یافت می‌شوند.

نتیجه

درنتیجه می‌توان گفت:

۱. استفادهٔ تسلیحاتی از فنّاوری هسته‌ای و سلاح‌های کشتار جمعی مطلقاً و بدون هیچ استثنایی خلاف موازین انسانیت، اخلاق و اسلام است.

۲. سرمایه‌گذاری، تولید، نگهداری و به‌کارگیری تسلیحات کشتار جمعی و فنّاوری هسته‌ای در عرصهٔ نظامی در هیچ شرایطی عقلاً و شرعاً مجاز نیست.

۳. اقدام برای محو سلاح‌های خطرناک کشتار جمعی و خلع سلاح بین‌المللی و ساختنِ جهانی عاری از سلاح هسته‌ای و اسلحهٔ کشتار جمعی از امور راجح عقلی و شرعی است و مسلمانان می‌باید در این امرِ خیر از باب «فاستبقوا الخیرات» پیشقدم شوند.

امیدوارم بر شاگرد خود منّت گذاشته، کاستی‌های حواشی را متذکر شوید و با راهنمایی خود بر غنای این مباحث بیفزایید. در مباحث فوق اگر نکتهٔ صحیحی یافت می‌شود برگرفته از تعالیم آن فقیه عالیقدر است و کاستی‌ها و خطاهای آن ناشی از قصور فهم راقم است. مرا عفو فرمایید.

عزّت عالی مستدام باد

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

محسن کدیور

۲۷ مهر ۱۳۸۸، ۱۹ اکتبر ۲۰۰۹

بخش سوّم:

مکاتبات

یک.

تبریک عید مبعث در پنجمین سال حصر

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخناالاستاد فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام‌ظلّه‌العالی

سلامٌ علیکم

عید سعید مبعث خاتم‌النبیین حضرت محمد مصطفی(ص) را تبریک عرض می‌کنم. پنجمین سال حصر غیرقانونی آن ناصح مشفق، بالاترین نشانهٔ فقدان رحمت محمدی در حاکمیّت پرمدعای جامعهٔ ماست. در سیطرهٔ استبداد دینی، دفاع از حریم تعالیم احمدی به‌مراتب از گذشته دشوارتر شده است. ضمن آرزوی سلامتی و طول عمر با برکت برای آن عالم ربانی، استدعا دارم همچون گذشته شاگرد کوچک خود را از دعای خیر و راهنمایی فراموش نفرمایید. عزت عالی مستدام باد.

جمعه ۱۲ مهر ۱۳۸۱، کمبریج

محسن کدیور

پاسخ استاد

باسمه تعالی

پس از سلام و تشکر و تبریک متقابل، سلامتی و توفیق بیشتر جنابعالی را در راه خدمت به اسلام عزیز و معرفی اسلام اصیل در عصری که «صار الاسلام غریبا حتی فی بلاده» از خدای بزرگ و مهربان مسئلت می‌نمایم. هرچند زندگی در بلاد غربت

برای جنابعالی با وضع فعلی سخت است، ولی خوش‌وقتم که شما در هر کجا که باشید وجودتان منشأ برکات است، و ان‌شاءالله عندالله مأجورید.

متأسفانه در کشور ما که به قول آقایان «امّ القرای اسلام است» به بهانهٔ دفاع از انقلاب و اسلام، ظلم‌ها و جنایاتی انجام می‌شود که هیچ قابل توجیه عقلی و اسلامی نیست و تأسف‌بارتر، سکوت علمای اعلام است در برابر آن‌ها.

اینجانب در اثر برخی مقتضیات حصر و لوازم سنّ بالا، از قدرت کارم کاسته شده است، ولی باز خدا را بر نعمتش شاکرم و از شما ملتمس دعای خیر می‌باشم. والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

اوّل شعبان ۱۴۲۳، ۱۶ مهر ۱۳۸۱

حسینعلی منتظری نجف‌آبادی

دو.

تبریک عید فطر در پنجمین سال حصر

باسمه تعالی

محضر مبارک شیخنا الاستاد فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظله‌العالی

سلامٌ علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار.

فرا رسیدن عید سعید فطر را به آن عالم ربانی تبریک عرض کرده، سلامتی، عافیت، طول عمر و مزید عزتتان را از درگاه خداوند متعال مسئلت دارم.

مسلمانان عید فطر را در شرایطی برگزار می‌کردند که اسلام عزیز در سطح جهان مورد ناجوانمردانه‌ترین حملات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی قرار گرفته است. اسرائیل غاصب با حمایت دولت متجاوز آمریکا همچنان حقوق انسانی اهالی مظلوم فلسطین را زیر پا می‌گذارد. ازسوی دیگر حکّام کشورهای اسلامی برخلاف منش و روش پیامبر رحمت(ص) عدالت و آزادی و تدبیر را از مسلمانان دریغ می‌ورزند. آنچه در ایران (که روزگاری انقلاب اسلامی‌اش در دل‌ها امید می‌آفرید) می‌گذرد، شاهدی بارز بر تحقق ولایت جائر است. حصر عالمان مشفق دین، حکم ننگینِ اعدامِ اساتید منتقد دانشگاه، ظلم بَیّن دستگاه تحت امر قضایی به روزنامه‌نگاران، دانشجویان، محققان و فعالان سیاسی و سوءتدبیر گسترده در زیر لوای دین، برخی از اسناد این مدعای ملّی است.

تأخیر پیش‌آمده در عرض تبریک، ناشی از شرکت در دو سمینار بین‌المللی بود که مقالات تهیه شده برای آن‌ها به‌زودی به محضرتان تقدیم خواهد شد. برای تکمیل آن‌ها همچنان چشم‌انتظار پاسخ‌های راه‌گشای حضرت استاد به سؤالات شاگرد کوچکتان هستم. بار دیگر از جسارتم در پیگیری مسائل کلان نظری عذر می‌خواهم. عزّت عالی مستدام باد.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

نیویورک ۱۷ آذر ۱۳۸۱

محسن کدیور

پاسخ استاد

باسمه تعالی

پس از سلام و تبریک متقابل و دعا برای قبولی عبادات و طاعات و تبلیغات اسلامیِ ارزشمند جنابعالی و تأیید وجود تأسف‌بار مظالم و جنایات در فلسطین اشغالی و در کشورهای اسلامی، سلامت و توفیق بیشتر جنابعالی را برای ادامهٔ تبلیغات از خدای بزرگ و مهربان مسئلت می‌نمایم و همان‌گونه که سابقاً تذکر دادم نسبت به اینجانب باید گفت: «لایکلّف الله نفسا الّا وسعها». با وضع فعلی که من دارم کمتر قدرت و توان کار دارم.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

۱۹ آذر ۱۳۸۱

حسینعلی منتظری

سه.

تبریک عید نوروز

محضر مبارک استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری

سلامٌ علیکم

عید سعید نوروز و تحویل سال نو را تبریک عرض می‌کنم. امیدوارم سال جدید سال برکت، رشد، و خیر برای مسلمانان و ایرانیان باشد. امیدوارم در مواضع استجابت دعا شاگرد خود را فراموش نفرمایید.

با احترام

محسن کدیور، توکیو

پاسخ استاد

باسمه تعالی

پس از سلام و تشکر و تبریک متقابل، سلامت و سعادت و توفیق بیشتر جنابعالی را در راه خدمت به اسلام عزیز و بندگان خدا از خداوند منان و مهربان مسئلت می‌نمایم و ملتمس دعای خیر در مظان استجابت می‌باشم.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

۱ فروردین ۱۳۸۳

قم المقدسه، حسینعلی منتظری

چهار.

تسلیت شهادت شیخ احمد یاسین رهبر حماس

نامهٔ شاگرد

إنا لله و إنا إلیه راجعون

محضر مبارک استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری

سلامٌ علیکم

شهادت جانگداز مجاهد فی سبیل‌الله، بنیانگذار و رهبر معنوی حماس، مرحوم مغفور شیخ احمد یاسین را تسلیت عرض می‌کنم. از خداوند بزرگ برای آن قهرمان مسلمان فلسطین رحمت و رضوان و برای تروریسم دولتی اسرائیل غاصب، خذلان و نابودی و برای مسلمانان، اتحاد و عزم جدّی برای مبارزه با صهیونیزم و برای فلسطین عزیز آزادی و رهایی خواستارم.

آمین یا رب العالمین.

شاگرد شما: محسن کدیور

پاسخ استاد

بسمه تعالی

پس از سلام و تسلیت متقابل به‌مناسبت شهادت ناگوار و ازدست‌رفتن مجاهد فی سبیل‌الله، رهبر حماس مرحوم مغفور شیخ احمد یاسین (طاب ثراه) که عمر شریف

خویش را در راه خدمت به اسلام عزیز و دفاع از حقوق مردم مظلوم فلسطین سپری نمود، یادآور می‌شوم:

دولت غاصب اسرائیل که براساس ترورِ بندگان خدا و اشغال اراضی مسلمانان و مسیحیان فلسطین پدید آمده، اگر گمان می‌کند که با اعمال این قبیل جنایات ظالمانه، امنیت شهروندان خود را تأمین می‌کند، سخت در اشتباه است؛ زیرا هیچ ظلم و جنایتی از دید خدای عادل و مهربان مخفی نمی‌ماند. در سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۶۷ از قرآن‌کریم در رابطه با خودخواهی‌ها و برتری‌طلبی‌های یهود می‌خوانیم: و اذ تأذن ربک لیبعثن علیهم الی یوم القیامة من یسومهم سوء العذاب ان ربک لسریع العقاب...). و خداوند اعلام کرد که بر قوم یهود کسانی را مبعوث خواهد کرد که تا روز قیامت آن‌ها را عذابی سخت کند که پروردگارت زود عقوبت می‌کند.

امید است سران کشورهای اسلامی و همهٔ مسلمانان و آزادی‌خواهان جهان با اتحاد و هماهنگی کامل، در راه جهاد و مبارزه علیه این غدهٔ سرطانی که به‌دست استعمارگران خارجی شکل گرفته و تقویت می‌شود به وظیفهٔ اسلامی و وجدانی خویش عمل نمایند.

والسلام علیکم.

۵ فروردین ۱۳۸۳

قم المقدسة، حسینعلی منتظری[1]

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، ج ۲، ص ۲۹۵ و ۲۹۶

پنج.

تسلیت شهادت عبدالعزیز رنتیسی رهبر حماس

نامهٔ شاگرد

انا لله و انا الیه راجعون

محضر مبارک فقیه عالیقدر استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری

سلامٌ علیکم

در آستانهٔ سالگرد رحلت رسول اکرم(ص) شهادت جانگداز عبدالعزیز رنتیسی رهبر جنبش مقاومت اسلامی فلسطین (حماس) که به فاصلهٔ کمتر از یک ماه از ترور رهبر پیشین آن، مرحوم شیخ احمد یاسین توسّط دولت نامشروع و غاصب و تروریست اسرائیل صورت گرفت را به حضرتعالی تسلیت عرض می‌کنم.

بی‌شک حمایت دولت جنگ‌طلب آمریکا از شارون در این اقدامات ضدّبشری مؤثر بوده است. خداوند آن مجاهد فی سبیل‌الله و فرزند و همراهانش را در جوار رحمت خویش مأوی دهد و به مسلمانان و همهٔ حق‌طلبان جهان برای مبارزه با این ظلم آشکار، همت و عزم بیشتر عنایت فرماید.

اللهم انا نشکو الیک فقد نبینا و غیبة ولینا و شدة الفتن بنا و تظاهر الزمان علینا.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

شاگردتان: محسن کدیور

پاسخ استاد

بسم الله الرحمن الرحیم

پس از سلام و تسلیت متقابل به جنابعالی و ملّت مظلوم و مجاهد فلسطین و همهٔ مسلمانان و آزادی‌خواهان جهان که مخالف ظلم و جنایت و اشغالگری و ترورهای ناجوانمردانه می‌باشند یادآور می‌شوم: اینجانب از ملّت بزرگ و آزادی‌خواه آمریکا در تعجّبم چگونه به دولت خود اجازه می‌دهند با آبروی آنان بازی کند و از دولت غاصب اسرائیل که براساس اشغال اراضی دیگران و ترورهای ظالمانه پدید آمده و به آن‌ها ادامه می‌دهد حمایت نماید و بدین‌وسیله در روابط بین دولت آمریکا و بیش از یک میلیارد و دویست میلیون مسلمانان جهان خلل وارد نماید. این کار برخلاف عقل و وجدان و ادیان الهی و مصالح دولت و ملّت آمریکا می‌باشد.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

۱ اردیبهشت ۱۳۸۳

قم المقدسة، حسینعلی منتظری[۱]

۱. *دیدگاه‌ها*، ج ۲ ص ۲۹۹.

شش.

تسلیت درگذشت آیات عظام قمی و فاضل لنکرانی

بسم الله الرحمن الرحیم

إنا لله و إنا إلیه راجعون

محضر مبارک فقیه مجاهد، مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام‌ظلّه‌العالی

رحلت مقارن دو مرجع بزرگوار جهان تشیع، حضرت آیت‌الله‌العظمی حاج آقا حسن قمی رحمة‌الله‌علیه (که از ارکان نهضت اسلامی مردم ایران از سال ۱۳۴۲ بود و متأسفانه در زمان به‌ثمرنشستن انقلاب اسلامی قدر ندید و منزلتش ناشناخته ماند) و حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمد فاضل‌لنکرانی رحمة‌الله علیه را به آن استاد علّامه و بقیة‌السلف صالح و حوزه‌های علمیه تسلیت عرض می‌کنم.

برای آن علمای ربّانی رحمت و مغفرت، برای بازماندگان محترمشان صبر و اجر، و برای علمای اعلام عزّت و استقامت در راه اعتلای کلمهٔ حقّ مسئلت دارم.

محسن کدیور

تهران، ۳ جمادی الثانی ۱۴۲۸، ۲۸ خرداد ۱۳۸۶

باسمه تعالی

پس از سلام و تسلیت متقابل، سلامت و توفیق بیشتر جنابعالی را برای خدمت به اسلام عزیز مسألت می‌نمایم.

والسلام علیکم

حسینعلی منتظری

۲۹ خرداد ۱۳۸۶

هفت.

تبریک عید قربان

بسمه تعالی

محضر مبارک شیخنا الاستاد فقیه مجاهد آیت‌الله‌العظمی منتظری دامت افاضاته

سلامٌ علیکم

سلامتی و توفیق آن وجود شریف را از خداوند حکیم مسئلت دارم. عید سعید قربان که عید تقرّب و دلدادگی به حضرت معبود است بر آن پیرو راستین حضرت ابراهیم خلیل الرحمان(علیه‌السلام) تبریک عرض می‌کنم. امیدوارم به برکت این عید اسلامی، حال مسلمانان در همهٔ نقاط جهان ازسوی مقلّب القلوب و الأبصار به أحسن حال تقلّب یابد و ایرانیان نیز به‌جای تنگ‌نظری و قشریگری رسمی به‌نام شریعت، شاهد جمال و سعهٔ صدر اسلام رحمانی باشند.

موقع را مغتنم شمرده، تأسف عمیق خود را از ادامهٔ تضییقات و فشار بر بیت و شاگردان آن مرجع عالیقدر اعلام می‌دارم. احکام شداد و غلاظ زندان، تبعید و ممنوع‌القلمی حجت‌الاسلام مجتبی لطفی (مسئول اطلاع‌رسانی دفتر معظّم‌له) ازسوی دادگاه غیرقانونی ویژهٔ روحانیت، بدون حضور هیئت منصفه، به‌گونهٔ غیرعلنی و براساس اتهاماتی غیرموجّه، سند دیگری بر تجاوز نهادینهٔ حکومت به حقوق ملّت، مصرّح در اصول متعدّد قانون اساسی جمهوری اسلامی است.

شعارهای عدالت و آزادیِ «آزادترین حکومت جهان» با زندانیانی ازقبیل حجج اسلام هادی قابل و مجتبی لطفی و شیوهٔ مواجهه با اعتراض‌های مسالمت‌جویانهٔ

دانشجویان، معلّمان، کارگران، زنـان، و اقلیـت‌هـای مـذهبی، دینـی و قـومی، محـک می‌خورد. همچون آفتاب روشن است که مرجعیت مستقل شیعه کماکان مقتدرترین و نافذترین نهاد مدنی ایران دربرابر ظلم، غدر، استبداد و قانون‌سـتیزیِ حاکمـان بـوده و دفاع مستمر آن فقیه اهل‌بیت(ع) از فریضهٔ قرآنی امربه‌معروف و نهی‌ازمنکـر، رحمـت نبـوی و دادگـری علـوی همچـون خـاری در چشـم اربـاب قـدرتِ نظـارت‌گریـزِ غیرِپاسخگو است.

استدعا دارم این شاگرد کوچک خود را در مواقع استجابت دعا به‌ویـژه در عصـر عرفه، از دعای خیر فراموش نفرمایید.

عزّت عالی مستدام باد.

محسن کدیور

دانشگاه ویرجینیا، ۱۷ آذر ۱۳۸۷

پاسخ استاد

باسمه تعالی

پس از سلام و تبریک متقابل و تشکر از جنابعالی، سلامت و سعادت و موفقیـت شما را از خدای بزرگ و مهربان مسئلت می‌نمایم.

۲۰ آذر ۱۳۸۷

حسینعلی منتظری

هشت.

تبریک عید فطر

باسمه تعالی

محضر مبارک عالم مجاهد شیخنا الاستاد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دام ظله

سلامٌ علیکم

سلامتی، عزت، و سربلندی آن وجود شریف را از ایزد متعال مسئلت دارم.

عید سعید فطر را به آن فقیه اهل‌بیت(ع) تبریک عرض می‌کنم. امیدوارم به برکت این عید بزرگ خداوند دل‌های ما را به خود نزدیک‌تر گرداند.

آنچه در روزهای اخیر از مسئولان بلندپایهٔ نظام در این دیار شنیده شد، این پندار را در ما ایجاد کرد که نکند ما شهروند سوئیس یا فلسطین بوده‌ایم و خود خبر نداشته‌ایم. آنچه غایب بود، منافع ملّی ایران بود و بس. آنگاه که مصلحت نظام (که عبارت اخرای مصلحت حفظ قدرت شخصی باشد) بتواند عباداتی ازقبیل نماز و روزه را هم تعطیل کند، چرا تیزاب این مصلحت نتواند ارزش‌های مسلّم اخلاقی ازقبیل «صداقت» را تا اطلاع ثانوی تعطیل کند؟ امروز مسئولان جمهوری ولایی وقیحانه دروغ می‌گویند و از خدا نمی‌ترسند و از خلق خدا خجالت نمی‌کشند.

امیدوارم این شاگرد کوچک خود را در اوقات استجابت دعا، فراموش نفرمایید.

عزت عالی مستدام باد

دانشگاه ویرجینیا، شارلوتسویل

محسن کدیور

۱۰ مهر ۱۳۸۷

پاسخ استاد

باسمه تعالی

السلام علیکم و رحمةالله

پس از سلام و تحیّت و تبریک متقابل، از نبود جنابعالی در کشور و عدم تحمّل مسئولین، امثال شما افراد باارزش را بسیار متأسفم. خدا انشاءالله آنان را مُتنبّه سازد تا در راه مصالح عالیهٔ کشور و مردم دل‌سوزانه قدم بردارند.

والسلام علیکم و التمس الدعاء من ساحتکم

۴ شوال ۱۴۲۹، ۱۳ مهر ۱۳۸۷

حسینعلی منتظری

نُه.

تسلیت درگذشت آیت‌الله جمی

محضر مبارک شیخنا استاد حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری مدّ ظلّه

سلامٌ علیکم

رحلت عالم مبارز مرحوم آیت‌الله شیخ غلامحسین جمی، امام جمعهٔ فقید آبادان که در زمان جنگ، اسوهٔ مقاومت و پس از آن از مصادیق عالمان باعمل و مردمی بود، تسلیت عرض می‌کنم. خداوند این فقید سعید را رحمت کند و با صالحان و اخیار محشور فرماید.

عزت عالی مستدام باد

محسن کدیور

۷ دی ۱۳۸۷

پاسخ استاد

باسمه تعالی

السلام علیکم

پس از سلام و تشکر و تسلیت متقابل، سلامت و سعادت شما و خانوادهٔ محترم و توفیق جنابعالی را برای خدمت به اسلام عزیز از خدای بزرگ و مهربان مسئلت می‌نمایم. ان‌شاءالله موفق باشید.

حسینعلی منتظری نجف‌آبادی

۱۵ دی ۱۳۸۷

ده.

تسلیت درگذشت آیت‌الله‌العظمی بهجت

إنّا لله و إنّا إلیه راجعون

محضر مبارک شیخنا الاستاد فقیه متألّه آیت‌الله‌العظمی منتظری مدّظلّه العالی

سلامٌ علیکم

رحلت عالم ربانی فقیه عارف، مرحوم مغفور آیت‌الله‌العظمی بهجت فومنی را که عمری بابرکت توأم با خلوص و صفا طی کرد، به محضر آن مرجع مجاهد تسلیت عرض می‌کنم. سلامتی، عافیت و توفیق شما را از درگاه خداوند بزرگ مسئلت دارم.

عزت عالی مستدام باد، التماس دعا.

شاگرد کوچکتان

محسن کدیور

ویرجینیا، ۲۹ اردیبهشت ۱۳۸۸

پاسخ استاد

باسمه تعالی

پس از سلام و تشکر و تسلیت متقابل، سلامت و توفیق جنابعالی را در راه خدمت به اسلام عزیز و ارزش‌های دینی و عقلانی از خدای مهربان مسئلت می‌نمایم.

حسینعلی منتظری نجف‌آبادی

۲ خرداد ۱۳۸۸

بخش چهارم:

بیانات استاد

یک.

دیدار در نخستین ساعات رفع حصر

آیت‌الله‌العظمی منتظری پس از ۵ سال و ۲ ماه و ۱۲ روز حصر و بازداشت در منزل مسکونیِ خود، که در پی ایراد سخنرانی ۲۳ آبان سال ۱۳۷۶ (۱۳ رجب) ایجاد شده بود، در تاریخ ۱۰ بهمن ۱۳۸۱، در ساعت یک‌ونیم بامداد، با برداشته‌شدن کیوسک آهنی‌ای که در جلوی درب ورودی منزل ایشان قرار داده بودند، رسماً آزاد گردیدند.

معظّم‌له در سحرگاه همان‌روز، به حرم حضرت معصومه(س) مشرف شده و پس از زیارت و حضور بر مزار بزرگان، علما و شهدای مدفون در حرم مطهر و همچنین فرزند شهیدش «محمد منتظری» به منزل بازگشتند.

از همان ساعات اوّلیهٔ صبح، دیدارهای ایشان با علما، مراجع، اقشار مختلف مردم و خبرنگاران و نمایندگان رسانه‌ها آغاز شد.

آیات عظام و علمای اعلام آقایان موسوی‌اردبیلی، صانعی، شبیری‌زنجانی، محقق‌داماد، گرامی، خلخالی، صادقی‌تهرانی، فیض‌گیلانی، بیات، موسوی‌تبریزی و بیت مرحوم آیت‌الله وحیدی و جمع کثیری از فضلا و محققین حوزهٔ علمیه با ایشان دیدار و گفتگو کردند.

به‌جز شخصیت‌های حوزوی، نمایندگان محترم مجلس شورای اسلامی آقایان دکتر محمدرضا خاتمی (نایب‌رئیس مجلس)، محسن میردامادی (رئیس کمیسیون امنیت ملی)، انصاری‌راد (رئیس کمیسیون اصل نود مجلس)، آقایان اسماعیلی‌مقدم،

تاجرنیا، طاهری، احمدی، موسوی‌خوئینی، جلالی‌زاده، پیران، لقمانیان و خانم حقیقت‌جو با ایشان ملاقات داشته و به تبادل نظر پرداختند.

همچنین دکتر هادی (معاون وزیر خارجه)، سراج‌الدین موسوی (سفیر ایران در پاکستان)، آقایان عبدالله نوری و محسن کدیور، صالح‌آبادی (معاون وزیر تعاون)، خانم اعظم طالقانی به اتفاق دیگر اعضای بیت مرحوم آیت‌الله طالقانی هم با ایشان دیدار و گفتگو نمودند.

دیدار آیت‌الله طاهری‌اصفهانی همراه با شور و شعفی وصف‌ناپذیر و در حضور جمعیت انبوهی برگزار گردید. در این دیدار آیت‌الله طاهری اظهار داشت: «با وجود کسالت شدید، دیگر هجران برایم غیرقابل‌تحمل بود».

همچنین گروه‌های سیاسی مختلف، خصوصاً دانشجویان و اعضای شورای دفتر تحکیم وحدت با آیت‌الله منتظری دیدار کردند.

طی چند روز گذشته، خبرنگاران بسیاری از خبرگزاری‌ها و روزنامه‌های کثیرالانتشار جهان با حضور در بیت معظّم‌له، به انعکاس اخبار مربوط به ملاقات‌ها و سخنرانی‌های ایشان پرداختند. خبرگزاری‌های ایرنا، ایسنا، الجزیره، رویترز، آسوشیتدپرس، ابوظبی، آلمان، ترکیه و نشریات گاردین، فاینشنال تایمز، نیوزویک، نیویورک تایمز و... ازجملهٔ این رسانه‌های گروهی‌اند.[1]

---

۱. ***دیدگاه‌ها***، ج ۲ ص ۴۴.

دو.

بنای اسلام بر دموکراسی و حکومت مردمی است

باسمه تعالی

انجمن دفاع از آزادی مطبوعاتِ ایران شامل آقایان: کدیور، شمس‌الواعظین، حکمت، علوی‌تبار، تهرانی، باقی، جلایی‌پور، مظفر و زهدی با آیت‌الله‌العظمی منتظری دیدار و گفتگو کردند. حجت‌الاسلام دکتر محسن کدیور به‌عنوان دبیر این انجمن، ضمن تقدیم اساسنامه و معرفی اعضا، گزارش مختصری از سیر فعالیت‌های انجمن در راستای دفاع از حقوق و آزادی مطبوعات کشور و مشکلات و تنش‌هایی که با آن‌ها مواجه می‌باشند را به استحضار ایشان رساند.

جراید و رسانه‌ها ارگان مردم هستند نه ارگان حکومت‌ها

فقیه عالیقدر در این دیدار ضمن تبریک سال نو و دعا برای تحول در همهٔ شئونِ کشور همراه با تحول در عالم طبیعت و تشکر از اعضای انجمن و آرزوی موفقیت برای آنان در جهت اعادهٔ حقوق و آزادی مطبوعات در ایران و با تشکر از همهٔ روزنامه‌نگاران که با وجود مشکلات و مزاحمت‌های فراوان و توقیف‌های بی‌رویه در سطح وسیع و کمبود امکانات، در کار خود استقامت کرده و در نشر جراید به‌منظور ارتقای فرهنگ کشور کوتاهی نکردند و با بیان اینکه اگر سراغ هر شغل دیگری جز روزنامه‌نگاری می‌رفتند، درآمدهای سرشاری را برای آنان در پی داشت و با اشاره به چگونگی نشر جراید در دوران قاجار که هدف عمده از انتشار آن‌ها انعکاس فرمان‌های حکومتی و نظریات متصدّیان امور بود، فرمودند:

هدف اصلی از انتشار جراید نه‌تنها رساندن دستورات و نظریات دولتمردان به مردم است، بلکه می‌بایستی نظرات مردم و خواسته‌های آنان در طبقات مختلف جامعه را منعکس نمایند که خودِ مردم و دولتمردان ازاین‌گونه نظرات و حقایق بهره‌مند شوند. درحقیقت همان‌گونه که در همه‌جای دنیای امروز معمول است، جراید ارگان مردم، زبان مردم و حلقهٔ واسطه میان مردم و حکومت‌ها و دولت‌ها می‌باشند.

ایشان در ادامه فرمودند: در برخی کشورها چون کشور ما که رسانه‌های مهم چون رادیو و تلویزیون در انحصار حاکمیّت است این مهم می‌بایستی بهتر به منصهٔ ظهور برسد و جراید به‌عنوان رسانه‌هایی مستقل از حاکمیّت، در راه احقاق حقوق مردم و نشر حقایق و انتقادهای سازنده همراه با تحلیل‌هایی منطقی و روشنگرانه بکوشند و این انتظار نابجایی است که دولت و حکومت بخواهند با در دست داشتن رادیو و تلویزیون، جراید هم فقط آنچه را آنان می‌خواهند و مورد پسند آن‌هاست منعکس کرده و آنچه را آنان می‌خواهند تکرار و به جامعه دیکته کنند.

سانسور و خودسانسوری عامل اصلی در عدم استقلال جراید است

ایشان مسئلهٔ سانسور و خودسانسوری را عامل اصلی در عدم استقلال جراید دانسته و فرمودند: اگر بنا باشد که جراید، تنها منعکس‌کننده نظر مسئولین باشند و به بیان واقعیت‌ها پرداخته نشود و در مواردی مطالب خلاف واقع منتشر شده و با واقعیت‌ها از جنبهٔ سانسوری آن برخورد کنند، یقیناً نبود چنین جرایدی بهتر از بودن آن‌ها می‌باشد؛ چون در دوران خفقان و سانسور، رسالت واقعی مطبوعات انجام نپذیرفته و جامعه حتی از ملموس‌ترین نظرات و واقعیت‌ها نیز محروم خواهد ماند و فرهنگ جامعه به بی‌راهه خواهد رفت.

انتقاد، شاه‌بیت آزادی مطبوعات است

ایشان با اشاره به شعارهای اوّلیهٔ انقلاب چون «استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی» فرمودند: انتقاد، شاه‌بیت آزادی مطبوعات است. اگر جراید نتوانند انتقاد کنند و در هر مقطع زمانی با انواع و اقسام خطوط قرمز مواجه باشند، نمی‌توان گفت کشور ما کشوری است که در آن مطبوعات، آزادی دارند؛ چون آزادیِ موردنظر، وسیع و عمومی است و شامل آزادی مخالفان نیز می‌باشد. نخبگان جامعه در حوزه‌های مختلف، صاحب رأی و نظر و اندیشه هستند و باید از این وسیله و زمینه استفاده کنند و بتوانند آزادانه نظرات خویش را بیان دارند.

اگر برفرض انتقادات و مطالب هم دارای اشکال است، نباید به‌نام قانون و با حربهٔ توقیف به مصاف آن‌ها رفت، که متأسفانه این رویه در سال‌های اخیر اعمال شده و بیش از هشتاد نشریه به محاق توقیف رفته‌اند، که این‌گونه توقیف‌ها نه منطقی نه عقلی و نه شرعی است و به حیثیت و آبروی کشور ما در سطح جهان ضربهٔ سنگین وارد نموده است. آقایان توجّه ندارند که بستن یک روزنامه به معنای سلب حقوق هزاران خواننده آن و بیکارنمودن همه کارگزاران و نویسندگان آن روزنامه می‌باشد، در صورتی که با یک تذکر دوستانه ممکن است مشکل حل شود.

در مسئلهٔ انتقاد، افراد خطوط قرمز محسوب نمی‌شوند

ایشان مرز انتقاد را حق‌گویی، رعایت انصاف و گفتن سخن ازروی منطق و دلیل ذکر کرده و فرمودند: جراید باید بتوانند از تمامی مسئولین در هر رده‌ای، آزادانه انتقاد کنند. این انتقاد می‌تواند شامل مرجع تقلید، رهبری، رئیس‌جمهور یا هر مقام دیگری باشد و در این‌جا نمی‌توان اشخاص را مصداق خط قرمز محسوب کرد.

ایشان در همین زمینه فرمودند: هنگامی که امام علی(ع) می‌فرمایند: «فلا تکفوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل فانی لست فی نفسی بفوق أن اخطی»، ایشان با اینکه

معصوم هستند می‌فرمایند: «از گفتار حقّ و مشورت عادلانه دست برندارید؛ زیرا من در ذات خود بالاتر از خطاکردن نیستم».

هنگامی که به سیرهٔ امام علی(ع) نگاه کنید خواهید یافت که آن‌حضرت چگونه آزادی بیان مخالفان را به‌رسمیت می‌شناخت. چگونگی برخورد آن‌حضرت با خوارج نهروان تا زمانی که دست به شمشیر نبرده بودند یکی از مصادیق آزادی‌های زمان حاکمیّت امام علی(ع) است. همان‌گونه که در تاریخ بیان شده خریت‌بن‌راشد که یکی از سران خوارج بود گروهی را در مخالفت با حکومت علی(ع) تشکیل داده بود.

اطرافیان به حضرت فشار می‌آوردند که چرا آن‌ها را دستگیر نمی‌کنید؟ حضرت فرمودند: «اذن ملانا السجون منهم» دراین‌صورت زندان‌ها پر خواهد شد و عبدالله‌بن کواء، در نماز جماعت امیرالمؤمنین(ع) علیه آن‌حضرت شعار می‌داد و هرگز مزاحم او نشدند. مع‌الأسف امروزه روش‌های اتخاذ شده در زندانی‌کردن نخبگان جامعه و محاکمات آنان به‌گونه‌ای است که جامعه را فلج کرده و فاصلهٔ بین نخبگان و حاکمیّت را نیز عمیق کرده است و این کارها با اخلاق نبوی و سیرهٔ علوی سازگار نیست.

این‌گونه برخوردها به‌خصوص با صاحبان و دست‌اندرکاران جراید، گذشته از اینکه رشد جامعه را ازنظر فرهنگی مختل خواهد نمود، چون به‌نام دین و اسلام و حفظ ارزش‌ها صورت می‌گیرد، بازتاب ناخوشایندی در دنیا و مردم خودمان به‌خصوص نسل جوان خواهد داشت و موجب بدبینی آنان به اسلام و دین خواهد شد.

سفارش روزنامه‌نگاران به صبر و استقامت

ایشان با سفارش‌نمودن روزنامه‌نگاران به صبر و استقامت فرمودند: برخوردهای یک‌سویه و فشارها نباید موجب ترس و دلهرهٔ صاحبان جراید شده و آنان خودسانسوری را پیشه کنند. در حفظ منافع ملّی و احقاق حقوق ملّت نباید از کسی

یا چیزی ترسید. به‌نظرِ من، اگر صاحبان جراید و روزنامه‌نگاران در جایی که فشارهایی بر برخی روزنامه‌ها وارد می‌شود اتفاق و همبستگی داشته باشند و به‌طور هماهنگ، آنچه را که حقّ می‌دانند بیان کنند، هیچ دستگاهی توان برخورد یک‌جا با انبوهی از جراید را ندارد. این‌گونه نباشد که اگر با مدیر مسئول یا روزنامه‌نگار یا خبرنگاری برخورد نامناسب شد، بقیه ترسیده و صحنه را ترک کنند.

لزوم مطالعه و بررسی جراید برای همه

ایشان لزوم مطالعه و بررسی جراید را خاطر نشان کرده و فرمودند: مطالعه و بررسی روزنامه‌ها و پیگیری اخبار از ضروریات است، مخصوصاً برای علما و مراجع. ولی برخی از آقایان حتی کمترین فرصت خود را به مطالعهٔ روزنامه‌ها و استفاده از رادیو و تلویزیون و مطلع‌شدن از اخبار و جریانات روز اختصاص نمی‌دهند؛ درصورتی‌که امام صادق(ع) بر حسب روایتی فرمودند:

«العالم بزمانه لایهجم علیه اللوابس»

چگونه می‌شود یک کسی مرجع تقلید باشد، امّا از حوادث روزگار خود آگاه نباشد. در این زمان که مردم سیاسی شده‌اند و با مسائل سیاسی و اجتماعی سروکار دارند، نمی‌توان گفت من فقط به چند کتاب علمی بسنده کرده و مرجعی هستم که در امور سیاسی، اقتصادی، جزایی و جهات دیگر دخالت نخواهم کرد.

طرح اشکالات به آموزه‌های دینی

ایشان در رابطه با طرح اشکالات به آموزه‌های دینی فرمودند: در جراید نباید به دین و بزرگان دین و مردم توهین شود و یا به نشر اکاذیب بپردازند، ولی اگر در امور دینی هم مطالبی مورد اشکال یا سؤال است می‌توان آن‌ها را به‌عنوان سؤال مطرح نمود و پس از طرح اشکالات، آن‌ها را با منطق و دلیل جواب داد و افراد متخصص و متبحّر، مسائلی را که ممکن است درک آن‌ها برای برخی از اقشار جامعه مشکل باشد تبیین نمایند. این بهترین روش در برخورد با اشکالات و سؤالات است؛ زیرا بخواهیم

یا نخواهیم، اشکالات در بین نسل جوانِ درس‌خوانده مطرح است و سکوت دربرابر آن‌ها روا نیست.

ایشان تلاش‌های طاقت‌فرسای روزنامه‌نگاران را ستوده و فرمودند: امیدوارم همان‌گونه که ارباب جراید استقامت داشته‌اند و با سختی‌ها ساخته‌اند، باز هم استوار باشند و بدانند فعالیت‌ها و استقامت آن‌ها باعث اجر اخروی است. در اصول کافی آمده که از پیامبراکرم(ص) سؤال شد: «من أحب الناس الی الله» محبوب‌ترین مردم نزد خدا چه کسی است؟ حضرت فرمودند: «أنفع الناس للناس» آن‌که نفعش برای مردم بیشتر باشد و چه نفعی بالاتر از اینکه انسان نفع فرهنگی به جامعه برساند و درجهت اطلاع‌رسانی و فرهنگ‌سازی و آگاهی جامعه کوشا باشد.

اختناق و سانسور موجب عقب‌ماندگی کشور و جامعه می‌شود

ایشان اختناق و سانسور را موجب عقب‌ماندگی کشور و جامعه دانسته و فرمودند: حاکمیّت جوّ اختناق و خفقان در جامعه، برخلاف مسیر طبیعت است و در فلسفه گفته شده: «القسر لا یدوم» یعنی حرکت برخلاف طبیعت دوام ندارد. آنچه می‌ماند بی‌آبرویی برای خودمان در داخل و خارج است و ایجاد چنین وضعیتی به ضرر و زیان حتی صاحبان قدرتی خواهد بود که این جوّ را ایجاد می‌کنند؛ حال آن‌که آنان باید از ارزشی چون انتقادِ سازنده استقبال کرده و در حکومت‌داری هیچ‌گاه از آن غافل نباشند؛ گویا ما خود را در جهانِ پانصدسال‌پیش می‌پنداریم و توجّه نداریم که در شرایطِ جهانِ امروز، کوچک‌ترین مسائل کشور (بخواهیم یا نخواهیم) در دنیا منعکس می‌شود.

بنای اسلام بر دموکراسی و حکومت مردمی است

ایشان با اشاره به معنی دموکراسی و حکومتِ اکثریت فرمودند: اگر رضایتِ اکثریت مردم نباشد، حکومت هرچقدر هم از جهات نظامی و اقتصادی قوی باشد، دوام نخواهد آورد و حتی پیامبراکرم(ص) که خداوند در قرآن‌کریم در رابطه با ایشان

فرموده است: «النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم»، نگفت من بـا مـردم کـاری نـدارم و حکومتِ من، از ناحیهٔ خداست، بلکه با بیعت، مشروعیّت مردمی حکومت خـویش را کسب کردند. چون بیعت در آن‌زمان به‌گونه‌ای بـود کـه رؤسـای قبایـل و عشـایر بـه نمایندگی از افراد قبیله، با پیامبر بیعت می‌کردنـد. یـا حضـرت امیـر(ع) پـس از قتـل عثمان و روی‌آوری مـردم بـه ایشـان، قبـل از جلـب رضـایت اکثریـت، حکومـت را نپذیرفتند تا به ما بیاموزند اسلام بنایش بر دموکراسی و حکومت مردمی است.

ایشان در پایان برای روزنامه‌نگاران آرزوی توفیق کردنـد و از مسـئولین فرهنگـی کشور خواستند نسبت به اعطای تسهیلات به جرایدِ ملّـی و مسـتقل، کوشـا باشـند و درجهت حمایت ازاین‌گونه جراید، کوتاهی نکنند.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

۱۴ فروردین ۱۳۸۲

دفتر آیت‌الله‌العظمی منتظری[1]

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، ج۲، ص ۹۳ تا ۱۰۰.

سه.

آزادی مشروع مانع فرار مغزها

بسم الله الرحمن الرحیم

در روز ۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۲، جمعی از اعضای هیئت علمی دانشگاه‌های تربیت مدرس، تهران، علوم پزشکی تهران و امام حسین(ع) به‌همراه حجت‌الاسلام آقای دکتر محسن کدیور با حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دیدار و گفتگو کردند.

در این دیدار، ابتدا آقای کدیور ضمن معرفی هیئت همراه به معظّم‌له چنین گفت:

آقایان از اساتید دانشگاه‌ها هستند، تصمیم گرفتند به‌مناسبت روز معلم خدمت حضرتعالی برسند. هم تشکر کنند از مقام استادیِ حضرتعالی، هم یادی بکنند از مرحوم شهید مطهری طاب ثراه و یادآور شوند که وضعیت فعلی دانشگاه‌ها حساسیت خاص خودش را دارد. روند فرار مغزها خیلی بیشتر شده است، در ۶۱ کشورِ درحال توسعهٔ دنیا، الآن ایران از حیث فرار مغزها مقام اوّل را دارد. آن زمانی که من در آمریکا بودم، این آمار را خواندم و این نشان‌دهنده است که اساتیدِ داخلِ ایران، امنیت لازم را ندارند و جذب نشده و باقی نمی‌مانند. غالب اساتید ایرانی خارج از کشور منشأ خدمات علمی متعددی هستند ولی در کشورِ خودشان، به بازی گرفته نمی‌شوند. در مدیریتِ جامعه، احساس می‌کنند که وجود ندارند و در خلأ هستند؛ این یکی از عوامل این مطلب است.

حساسیت مسائل منطقه هم باعث شده است که تکیه بر مدیریت علمی در جامعه تقاضای بیشتری داشته باشد؛ چون یک خطا در تصمیم‌گیری‌ها بسا باعث می‌شود خدای ناکرده مشکلاتی که در مثل عراق اتفاق افتاده است برای ایران هم اتفاق بیفتد.

دوستان تصمیم گرفتند خدمت حضرتعالی برسند هم به‌مناسبت روز معلم و هم به‌مناسبت مسائل حساس منطقه و هم مشکل اصلی دانشگاه‌ها که فقدان امنیت فرهنگی و سیاسی است راهنمایی بفرمایید. من کوتاه صحبت کردم که بیشتر بتوانیم از راهنمایی‌های حضرتعالی استفاده کنیم.

اعوذبالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

تسلیت سالروز شهادت آیت‌الله مطهری

الحمدلله آقایان خودشان هم بر موضوعات و هم بر اینکه چه جور کارهایی باید انجام شود واقف‌اند. نیاز به گفتن من نیست، برای اینکه شما خودتان در مرکز هستید و بر جریانات و موضوعات کشور واقفید. حالا به‌مناسبت روز معلم و شهادت آیت‌الله مطهری (رحمة‌الله‌علیه) که واقعاً ایشان نابغه و وجود ارزنده‌ای بودند که از دست ما گرفته شد. من این مصیبت را به خانوادهٔ ایشان و به شما دوستان و همهٔ علاقه‌مندان تسلیت می‌گویم. خدا ان‌شاءالله درجات ایشان را عالی کند و امثال ایشان در کشور ما زیاد بشود.

ارزش علم و معلم و تعلیم

ارزش معلم برای این است که او تربیت‌کنندهٔ روح افراد است. غذای روحی به افراد می‌دهد و ارزش انسان هم به همان روح و علوم و معارفی است که پیدا می‌کند. بنابراین هر معلمی بر جامعه و شاگردهایش حقوق زیادی دارد. «من علمنی حرفاً فقد صیرنی عبداً». در دین مقدس اسلام نسبت به علم و تعلیم بسیار تأکید شده، «عالم ینتفع بعلمه أفضل من سبعین ألف عابد» عالمی که از علمش بهره‌مند شوند از هفتاد هزار عابد افضل است. این ارزش عالم را می‌رساند، عالمی که مردم از علمش نفع ببرند.

در قرآن‌کریم می‌خوانیم: «هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون انما یتذکر أولوا الالباب».

و پیغمبر اکرم(ص) برحسب حدیث معتبر که در کافی است (اوّل باب العلم) فرمودند: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم، ألا و إن الله یحب بغاة العلم» طلب علم بر هر مسلمانی واجب است، آگاه باشید خدا طالبین علم را دوست می‌دارد. البته بعضی از علوم، واجب عینی است برای همه؛ مثل دانستن معارف، احکام دینی و اخلاق اسلامی. ولی سایر علوم که مورد نیاز بشر می‌باشد یادگرفتن آن‌ها واجب کفایی است و حقّ در واجب کفایی این است که وجوب متعلق به همه است، بر همه واجب است و اگر ترک شود همه گناهکارند، ولی اگر کسانی به‌اندازهٔ ضرورت متصدّی شدند از گردن دیگران ساقط می‌شود.

پس ما می‌توانیم بگوییم این علومی که مورد نیاز بشر است مخصوصاً در جهان امروز که بدون علوم و صنایع، زندگی امکان ندارد، واجب کفایی می‌باشند. مثلاً مردم نیاز به پزشک دارند. اگر پزشک در شهری نباشد همه گناهکارند. معنای واجب کفایی همین است. همین‌طور مهندسی و صنایع مورد نیاز. فرض کنید در یک شهر نانوایی نباشد و مردم رنج می‌برند، بر همه واجب است که مقدّمات آن را فراهم کنند. معنی واجب کفایی این است. پس سایر علوم که مورد نیاز بشر است تحصیل آن‌ها بر همه، واجب کفایی است.

«طلب العلم فریضة علی کل مسلم» را نمی‌شود بگوییم منحصر در علوم دینی است. منتها علوم دینی به اندازهٔ نیاز هر کسی واجب عینی است، ولی سایر علومِ دیگر، واجب کفایی است که همه باید یاد بگیرند، مگر اینکه افرادی به مقدار ضرورت انجام دهند.

و اگر فرض کردیم یک کسی از مسلمانان نداریم که به ما تعلیم نماید، باید برویم از دیگران یاد بگیریم؛ چنانچه فرموده‌اند: «الحکمة ضالة المؤمن أینما وجدها أخـذها» حکمت گمشدهٔ مؤمن است، هر کجا که آن را بیابد فرامی‌گیرد.

تحصیلِ علم ازنظر مکان هم توسعه دارد، «اطلبوا العلم ولو بالصـین» طلـب علـم کنید حتی اگر لازم باشد به چین بروید. ازنظر زمان هم گفته شده (ز گهواره تـا گـور دانش بجوی) «اطلب العلم من المهد إلـی اللحـد». البتـه مـن ایـن جملـهٔ معـروف را به‌عنوان روایت در جایی ندیدم؛ ولی «اطلبوا العلم ولو بالصین» در کتب روایـت نقـل شده است.

و نیز در هر شرایطی؛ از امام چهارم(ع) نقل شده: «لو یعلم النـاس مـا فـی طلـب العلم لطلبوه ولو بسفک المهج و خوض اللجج» اگر مردم می‌دانستند کـه طلـب‌کـردن علم چقدر ارزش دارد، طلب می‌کردند ولو خون دل‌ها در این راه ریختـه بشـود و در گرداب‌ها فرو بروند؛ یعنی هرچند شرایط سخت باشد.

بهادادن به اساتید و سخت‌گیری نکردن نسبت به آن‌ها

پس، ازنظر اسلام طلب همهٔ علومی که مورد نیاز اسـت واجـب شـرعی اسـت و لازم است که مسئولین و متصدّیان امور بـه ایـن معنـی خیلـی اهمیـت دهنـد. ارزش استادها را درک کنند و به حفظ و حرمت آنان اهتمام ورزند.

بارها من تذکر می‌دادم، که شما شاگردهایی را می‌فرستید بـه خـارج بـرای اینکـه علومی را یاد بگیرند. شما حساب کنید این شاگردانی که به آمریکا و یا جاهای دیگـر می‌روند چه‌مقدار ارز مصـرف مـی‌شـود. بـه‌جـای اینکـه دانشـجوها را بفرسـتیم بـه کشورهای دیگر، استاد از آنجا بیاوریم و حقوق کافی به آنان بـدهیم و اگـر خودمـان استاد داشته باشیم دیگر چه بهتر. ما نباید کـاری بکنـیم اسـتادان بـاارزش مـا دلسـرد بشوند و بروند و آن‌وقت دانشجویان ما برای تحصیل علومِ لازمـه، ناچـار باشـند بـه خارج بروند.

در خارج ممکن است گرفتار فرهنگ‌های غلط هم بشوند؛ چون محیط، خواهی‌نخواهی مؤثر است. اگر این حساب را می‌کردیم که فرستادن دانشجویان به خارج چه هزینه‌هایی دارد، تجدیدنظر می‌کردیم و نسبت به استادهای خودمان سخت‌گیری نمی‌کردیم. نوعاً برخوردهایی که نسبت به استادها می‌شود، برخوردهای سیاسی است. درصورتی‌که باید آنان در محیطِ علمی، آزادی داشته باشند.

مرحوم شهید مطهری می‌گفتند: ما استقبال می‌کنیم کسانی بیایند مارکسیسم را خوب برای ما بیان کنند که چه می‌گویند و آن‌وقت در مقابلش ما حرفی داریم بزنیم؛ نه اینکه اگر یک استاد، یک کلمه حرفی زد، مزاحمش بشوند و برای او پرونده‌سازی کنند و افراد را علیه او تحریک نمایند.

در اوّلین آیه‌ای که بر پیامبر اکرم(ص) نازل شده است مطابق نقل تفاسیر: «أقرأ باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق، إقراء و ربک الأکرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم یعلم» از اوّل صحبت از قرائت و تعلیم و تعلُّم است. در اسلام این همه تأکیدات نسبت به علم و تعلیم هست، ما هم که می‌گوییم: «حکومت اسلامی». پس باید همان فرهنگ اسلام را پیاده کنیم و قهراً باید به اساتید، زیاد بها بدهیم. سخت‌گیری نکنیم. اگر استاد یک جمله‌ای به نظرش آمد و گفت مزاحمش نشویم.

این پول‌هایی که خرج می‌شود برای فرستادن دانشجویان به خارج، یک کاری بکنند که دانشجویان در همین‌جا علومی را که لازم است یاد بگیرند. اگر فرضاً کمبود استاد داریم، استاد از خارج بیاوریم باز بهتر از این است که بچه‌هایمان را بفرستیم در خارج. یک وقتی بچه‌ها را فرستادند به رومانی. آنجا محیط کمونیستی بود و بالاخره محیط در آنان اثر می‌کرد. این کار غلطی بود.

بنابراین بر مسئولین لازم است در تربیت استاد و بهادادن به استادان و تهیهٔ امکانات برای آنان کوشش نمایند. حقوقی که به یک استاد دانشگاه در تهران داده

می‌شود زندگی او را تأمین نمی‌کند و مزاحمش هم می‌شوند. آن‌وقت او به چه‌چیزی دلش خوش باشد؟ طبعاً می‌روند به خارج. در خارج به آنان بها می‌دهند.

یکی از نزدیکان ما آقای دکتر رستمی که در اصفهان استاد دانشگاه است می‌گفت که من در آمریکا کمتر بیمارستانی رفتم که رئیس بخش‌هایش ایرانی نباشند. رئیس بخش هر قسمتی از بیمارستان، دکترِ ایرانی بود. آنجا به آن‌ها بها و ارزش می‌دهند و اینجا آنان را می‌شکنند و نوعاً این کار رنگ سیاسی دارد.

دانشگاه بایستی استقلال داشته باشد و ما نخواهیم یک سنخ افکار سیاسی را که بعضی‌ها دارند به دانشگاه‌ها و استادها و دانشجوها تحمیل کنیم.

در سورهٔ فاطر، آیهٔ «إنما یخشی الله من عباده العلماء» ظاهراً مربوط به علم فقه و اصول نمی‌باشد، بلکه به علومی که در دانشگاه‌ها خوانده می‌شود نظر دارد. «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها و من الجبال جدد بیض و حمر مختلف ألوانها و غرابیب سود و من الناس و الدواب و الأنعام مختلف ألوانه کذلک إنما یخشی الله من عباده العلماء»، آیا نمی‌بینی که خداوند از بالا آبی فرستاد که به‌وسیلهٔ آن، میوه‌های رنگارنگ پدید آوردیم و از کوه‌ها رگه‌های سفید و قرمز با رنگ‌های مختلف و رگه‌های کاملاً سیاه و از انسان‌ها و جنبنده‌ها و چهارپایان نیز به رنگ‌های مختلف آفرید. جز این نیست که علما و دانشمندان از خدا می‌ترسند.

پس در این دو آیه، به همین علومِ دانشگاهی و علوم طبیعی که در دانشگاه‌ها خوانده می‌شوند از قبیل زمین‌شناسی، آب‌شناسی و میوه‌شناسی، معدن‌شناسی و اقسام معادن و انسان‌شناسی و حیوان‌شناسی اشاره شده است. همهٔ این علوم را که در دانشگاه‌ها خوانده می‌شوند ذکر می‌کند، سپس می‌گوید: إنما یخشی الله من عباده العلماء. یعنی آن‌هایی که دانا به این‌جور امور باشند و دقایق و ریزه‌کاری‌های عالمِ طبیعت را درک کنند، طبعاً به عظمت خدا پی می‌برند. وقتی که به عظمت خدا پی بردند، طبعاً خشیت پیدا می‌کنند و از خدا می‌ترسند. این آیه سندی است قرآنی برای علومی که در دانشگاه‌ها خوانده می‌شود و مورد نیاز بشر است.

امیدواریم متصدّیان امور، به دانشگاه‌ها و اساتید و به علم و دانش بیشتر بها بدهند و مشوّق استادها باشند. یک کاری بکنند حتی آن دانشمندانی که در خارج داریم برگردند به کشور و خدمت بکنند.

مقام صابران

فعلاً عمل خود آقایان به اندازهٔ خودشان، به اندازهٔ قدرتشان، همین که مانده‌اند قابل تقدیر و تشکر است. در راه‌هایی که انسان می‌خواهد طی کند به مشکلات هم برمی‌خورد. انسان باید استقامت داشته باشد و با مشکلات بسازد و صابر و بردبار باشد. «إنما یوفی الصابرون أجرهم بغیر حساب.» و خیال هم نکنید که خارج، بهشت برین است. آنجا هم مشکلات هست، منتها آنان که رفته‌اند جوری شده که زده شده و رفته‌اند.

اگر شرایط خوبی فراهم بشود، آن‌ها هم تشویق شده و برمی‌گردند می‌آیند. درست است که حالا آمریکا کشور ما را از چند طرف احاطه کرده است، ولی عمده این است که ما سوژه دست آن‌ها ندهیم. آن‌ها هم کاری نمی‌توانند بکنند. آن‌ها اختلافات و نقطه‌های ضعف را پیدا می‌کنند و سوژه می‌شود و بعد هوس می‌کنند نسبت به ما مزاحمت کنند.

ان‌شاءالله همیشه موفق و مؤید باشید و من به سهم خودم از زحمات آقایان تشکر می‌کنم. شما الحمدلله جوانید و می‌توانید کار بکنید. ان‌شاءالله موفق و مأجور باشید.

لزوم تقویت مجلس نه تضعیف آن

آقای کدیور: آقایان ناراحت مسائل منطقه‌اند، آن‌ها نگران این هستند که آمریکا به‌دنبال تغییر نقشهٔ خاورمیانه است و در نحوهٔ برخورد سیاستمداران ما، همهٔ جوانب اندیشیده نشده است. نگرانی شدید این است که با تصمیمات شتاب‌زده، مشکل برای ایران و برای اسلام در جهان ایجاد شود. این مسئله‌ای است که ذهن ما را اشغال کرده

است. حتماً شما هم در این زمینه فکر کرده‌اید و نکته‌ای اگر صلاح می‌دانید استفاده خواهیم کرد.

آیت‌الله منتظری: الآن من داشتم یک خبر از اینترنت می‌خواندم؛ توی روزنامه هم بود که یکی از آقایان گفته‌اند: سپاه باید مراقب نمایندگان باشد و نمایندگان مجلس را زیر نظر بگیرند. این معنایش این است که سپاه، نمایندهٔ شهر را دنبال کرده و به‌دنبال پرونده‌سازی باشد. از یک طرف می‌گوییم حکومتِ مردمی و مجلس، نمایندگان مردم‌اند، ازآن‌طرف هر سپاهی با اختلاف سلیقه‌هایی که وجود دارد، مراقب و مزاحم نماینده‌ها باشد.

مگر مرحوم امام نفرمودند: سپاه و ارتش حقّ ندارند در سیاست دخالت کنند. آقایان در این شرایطی که ما این گرفتاری‌ها را داریم و باید به حکومت مردمی و نمایندگان مجلس و مردم بها بدهیم، این‌جور تعبیرات را به‌کار می‌برند. این‌ها همه‌اش یک چیزهایی است که برخلاف سیاست است و سوژه می‌شود برای دشمن، که دشمن نسبت به ما طمع کند. الآن دشمن به ما احاطه کرده است. خودمان نباید مجلسی را که متشکل از نمایندگان مردم است، حکومت هم مال مردم و کشور متعلّق به مردم است، تضعیف کنیم. نباید مزاحمت کنیم برای نمایندگان و آن‌ها را احضار کنیم به دادگاه‌ها و به سپاهی‌ها بگوییم باید مراقب آنان باشند.

این مراقبت که می‌گویید کم‌کم در هر شهری یک سپاهی برای نماینده پرونده بسازد، یک سپاهی ممکن است یک شکایت از دست نماینده بکند که با چه کسی ملاقات کرده و ضد انقلاب است و ضد ولی فقیه است و از این چیزها و جنگ و دعوا توی کشور درست کنیم. من نمی‌دانم در این شرایط حساس، آقایان چرا این‌ها را ملاحظه نمی‌کنند. در این شرایط، این‌جور مطرح می‌کنند. باید از خودشان پرسید.

ما الآن از چهارطرف در محاصرهٔ آمریکا واقع شده‌ایم. از افغانستان و ترکیه و عراق و خلیج فارس.

آزادی مشروع مانع فرار مغزها

یکی از اساتید: همان‌گونه که آقای کدیور اشاره فرمودند، فرار مغزها شدت پیدا کرده و واقعیت هم دارد و این ازنظر جامعه، امری ناپسند است. یک استاد دانشگاه که به کشور دیگر می‌رود، برخلاف آن ارزش‌هایی که در کشورش هست، دست به این اقدام می‌زند؛ ولی اگر ریشه‌یابی شود علّت‌هایی که باعث می‌شود فردِ دانشگاهی کشور خودش را رها کند، حقّ را باید به او داد. چون وقتی می‌بینند که در کشورش ازهرنظر مورد تحقیر قرار می‌گیرد و علمی که دارد نمی‌تواند به‌درستی از آن استفاده کند، امنیت لازم را ندارد تا ارزشیابی‌هایی را که جزو شاخه‌های کارش هست در محیط دانشگاه انجام دهد.

در مجموع فکر می‌کنم شاید کار مناسبی دارد انجام می‌دهد، چون عمر محدود است. اگر بخواهد بماند و منتظر باشد که بالاخره در آینده چه اتفاقی می‌افتد، آن فرصت اندکی که دارد و می‌خواهد از آنچه یاد گرفته استفاده کند از دست می‌دهد. پس باید ازنظر فرهنگی کاری کنیم که این، امر ناپسندی تلقی نشود. فردی که رفته است باید به او حقّ داد و باید دراین‌مورد بررسی شود و کار تحقیقاتی صورت گیرد.

آیت‌الله منتظری: بله و من این را هم اضافه می‌کنم که الحمدلله کشور ما در منطقه وسط و معتدل قرار گرفته است. مغزهای معتدل و متوسّط در خاورمیانه است. خارجی‌ها از مغزهای ایرانی و امثال آن استقبال می‌کنند، چون مغزهای متفکری هستند و نوعاً کارها به‌دست این‌ها خواهد افتاد. وقتی اساتید این معنی را دیدند می‌روند. قطعاً باید کاری کرد که شوق پیدا کنند و در کشور بمانند.

آقای احمد قابل: اصل تبادل سرمایه‌های انسانی مثل سرمایه‌های اقتصادی نباید مذموم باشد. اصلاً رفتن سرمایه‌های انسانی اگر به این قصد باشد که یک هجرتی باشد و بروند آنجا به قصد اینکه یک روزی برگردند، نباید یک‌سره منفی به آن نگاه کرد.

آیت‌الله منتظری: به‌نظرمن در رابطه با فرار مغزها البته کمبود امکانات رفاهی مؤثر است؛ ولی بیشتر، برخوردهای سیاسی با آنان سبب فرار می‌شود. برخی انتظار دارند یک نفر متخصص و کارشناس در یک رشته، تملق‌گو باشد، برخلاف عقیده‌اش حرف بزند، حقّ نداشته باشد در دانشگاه نظرش را بگوید، با او برخورد می‌شود. این‌ها بیشتر مؤثر است؛ یعنی آزادی سیاسی که ندارند بیشتر سبب فرار آنان می‌شود.

نبود امکانات رفاهی هم مؤثر است، لیکن انسان بما هو انسان و دانشمندان، آزادی می‌خواهند که بتوانند افکارشان را عرضه بدارند. باید کاری کرد که دانشمندان و نخبگان جامعه و به‌طورکلی محافل علمی، یک نحو استقلال و آزادی سیاسی داشته باشند تا بتوانند در پیشرفت علمی جامعه و کشور نقش اساسی ایفا نمایند.

گویندهٔ دیگر: بحرانی که در سال‌های اخیر در کشور ما اتفاق افتاده است بحران عقلانیت است و این باعث شده است مردم و به‌خصوص نسل جوان ما نسبت به آینده، خوش‌بین نباشند. عامل بحران عقلانیت به‌خصوص پس از پیروزی انقلاب در برخی جاها متأسفانه صورت گرفته است.

آیت‌الله منتظری: نوع اشکالات پیش‌آمده به‌واسطهٔ این است که ما با طبقات مختلف برخوردهای سیاسی می‌کنیم. در دنیای امروز نمی‌توان گفت مردم نباید در سیاست دخالت کنند و مشغول کار خودشان باشند. همهٔ انسان‌ها به‌خصوص انسانِ درس‌خوانده، در عرض افکار و نظریات خود آزادی می‌خواهد. وقتی آزادی افراد را بگیریم آن‌ها قهراً فرار می‌کنند.

حیوانات هم که در قفس باشند، می‌خواهند از قفس فرار کنند. باید یک کاری کرد که مردم آزادی داشته باشند، البته آزادی مشروع.

لزوم تشکل مردم عراق

گویندهٔ دیگر: شما یک بیانیه صادر کردید و موضع مردم عراق را بی‌طرفی معرفی کردید. این ازنظر عینی قابل تصوّر نبود.

آیت‌الله منتظری: یعنی مردم خودشان متشکل باشند و تعیین حکومت کنند، نه اینکه آمریکا برایشان تشکیل حکومت دهد.

گوینده: این بی‌طرفی در رابطه با زمان جنگ تناسب نداشت.

آیت‌الله منتظری: پس چه‌کار کنند؟ بیایند از آمریکایی‌های مهاجم استقبال کنند؟ اینکه درست نیست. خودشان باید متشکل شوند و حاکم مشخص کنند، نه صدام و نه آمریکا. سلاح‌های کشنده را خود آمریکا و انگلیس و دیگران به صدام دادند و الآن روی آن‌ها معرکه گرفته‌اند.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۲

دفتر آیت‌الله‌العظمی منتظری[1]

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، ج ۲، ص ۱۱۱ تا ۱۲۰.

چهار.
لزوم وجود رسانه‌های آزاد و مستقل از دولت‌ها

اعضای انجمن دفاع از آزادی مطبوعات، در سال جدید طی دیداری در قم با حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری گزارشی از فعالیت‌های انجمن را در راستای دفاع از آزادی مطبوعات مطرح کردند.

دفاع از حقوق مردم

در ابتدای این دیدار، فقیه عالیقدر ضمن خوشامدگویی اظهار داشتند: من ازاینکه با وجود فشارها، اعضای انجمن وظیفهٔ خود را به‌خوبی انجام می‌دهند تشکر می‌کنم. انسان اگر حرفی می‌زند که حقّ است باید استقامت داشته باشد.

خداوند در سورهٔ هود خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فاستقم کما أمرت و من تاب معک». استقامتِ پیامبر به جایِ خود؛ ولی استقامتِ اصحاب نیز درحقیقت برعهدهٔ آن‌حضرت گذاشته شده و لذا نقل شده که فرمودند: «شیبتنی سورة هود» سورهٔ هود مرا پیر کرد. و در نهج‌البلاغه می‌خوانیم: «أیها الناس لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقلة أهله» یعنی در راه حق، به‌واسطهٔ کمیِ اهلِ آن، وحشت نکنید.

دفاع شما از مطبوعات که به‌عنوان رکن چهارم آزادی و دموکراسی مطرح است، دفاع از حقوق مردم و اجتماع است. واقعیت این است که دنیا همیشه صحنهٔ جنگِ حقّ و باطل بوده و باید بر حقّ تکیه کرد و هراسی هم نداشت. من به‌نوبهٔ خود از استقامت و پایداری شما روحیه می‌گیرم.

لزوم آزادی فکر، عقیده و بیان

ایشان ضمن اشاره به لزوم آزادی فکر، عقیده و بیان گفتند:

از باب مثال، کتابی که اخیراً از اینجانب به‌نام «از آغاز تا انجام» (که دست‌نوشته‌های بنده در زندان اوین و در تبیین برخی مباحث کلامی است) به چاپ رسیده است. به‌دلیل آنکه در پاورقیِ آن، آمده بود: فرضیهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، دلیل عقلی و شرعی ندارد، چند ماه در وزارتِ ارشاد ماند و اجازهٔ نشر نیافت تا بالاجبار آن چند سطر را حذف کردیم و اجازهٔ نشر یافت.

این قبیل مسائل بسیار است. افرادی در کشور، خود را قیّم مردم می‌دانند و فکر می‌کنند همگی باید مانند آن‌ها فکر کرده و عمل کنند. این دیدگاه بایستی عوض شود. کشور از آنِ مردم است و مردم حقّ دارند در تمام مسائل اظهارنظر کنند و کسی حقّ تفتیش عقاید را ندارد.

حکومتِ مردمی و جمهوری یعنی حتی اگر کسی نسبت به اسلام نیز اشکالاتی دارد، آن‌ها را صادقانه بیان کند و اگر کسی به آن‌ها نقد دارد، محترمانه نقادی کند. اگر هم اشکال‌کننده، اهل منطق نیست باید منطقی پاسخ او را گفت. اگر در این‌گونه موارد، از ابراز شبهات جلوگیری شد و پاسخ منطقی داده نشد، این‌کار در حل مشکلات هیچ کمکی نخواهد کرد و شبهات در ذهن‌ها باقی می‌مانند.

مرحوم آیت‌الله خمینی در پاریس می‌گفتند: در حکومت آیندهٔ ما، حتی کمونیست‌ها هم در اظهارنظر آزادی خواهند داشت. ولی باکمال‌تأسف، حتی مسلمانان هم از آزادی بیان برخوردار نیستند. در این چند سال، حدود صد روزنامه و مجله به بهانه‌های واهی توقیف و تعطیل شد. به‌جای اینکه از اهل قلم که عمر و فکر خویش را صرف نوشتن می‌کنند تقدیر شود، هر روز گرفتارِ احضار و بازداشت

هستند و توجّه نمی‌شود که تعطیل یک روزنامه، چه‌مقدار خسارت‌های مادی و معنوی در پی دارد.

ایشان ضمن تأکید بر عدم استثناء در امر پاسخ‌گویی گفتند: تمام افراد از صدر تا ذیل در کشور که دارای مسئولیت هستند باید پاسخ‌گو باشند. حتی رهبر هم مانند یکی از افراد کشور است و امتیاز خاصی ندارد تا از پاسخ‌گویی معاف باشد. او دربرابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.

مخالفان عقیدتی

آیت‌الله منتظری درمورد مخالفان عقیدتی گفتند: در برخورد با مخالفان عقیدتی و فکری باید بدون تهمت، افترا و با رعایت اخلاق اسلامی و انسانی مواجه شد؛ زیرا با گرفتن و زندانی‌کردن، کاری پیش نمی‌رود. مخالفان نباید از حقوق شهروندی و اجتماعی‌شان محروم شوند. همان‌گونه که امام علی(ع) حقوق خوارج نهروان را از بیت‌المال قطع نمی‌کردند و فرمودند: پس از من کسی از آن‌ها را نکشید و مورد تعرّض قرار ندهید.

برخی از آقایان گفته‌اند: مخالفان عقیدتی، قلم را به‌جای سلاح به‌کار می‌برند. در جواب باید گفت: اگر این‌گونه است شما هم باید با سلاحِ قلم، با آن‌ها مبارزه کنید نه با زندان و بازداشت و بگیر و ببند.

لزوم وجود رسانه‌های آزاد و مستقل از دولت‌ها

ایشان وجود رسانه‌های آزاد و مستقل از دولت‌ها را لازم دانسته و فرمودند: در اکثر کشورهای جهان، شبکه‌های تلویزیونی مستقل و آزاد از دولت و حاکمیّت وجود دارد و حتی از مخالفانِ حکومت، برنامه پخش می‌کنند. ولی با اینکه یکی از شعارهای اساسیِ انقلاب «آزادی» بود، این امر حتی در بخش رسانه‌ای هم محقق

نشده است و رسانه‌های شنیداری و گفتاری، آنچه با حاکمیّت مناسبت دارد منعکس می‌کنند و به سانسور و بایکوت نظرات مخالفان می‌پردازند.

تضاد در قانون اساسی

ایشان در ادامه گفتند: اگر در قانون اساسی مواردی هم هست که برخی آزادی‌ها را محدود می‌کند، لازم است من به‌عنوان یکی از اعضای خبرگانِ قانون اساسی، به این نکته تأکید کنم: زمانی که قانون اساسی بررسی و تصویب می‌شد، نوعاً کسانی که در قانونگذاری دخیل بودند، سابقهٔ قانونگذاری نداشته و توجّه به تضادها و مشکلات بعدی نداشتند. با شناختی که از شخص آیت‌الله خمینی و دیدگاهی که نسبت به ایشان داشتند و ایشان را فردی قدّیس با چهره‌ای ملکوتی می‌دانستند، قوانین را مورد تصویب قرار می‌دادند.

این قوانین با این حال، برای همان نسل جنبهٔ قانونی داشت و نسل‌های بعدی می‌توانند بگویند: «گذشتگان ما چه حقّی داشتند برای ما قانون تصویب کنند». این مطلبی است که آیت‌الله خمینی به آن در بهشت زهرا تصریح کردند.

اخیراً یکی از آقایان گفته بود: «کسی که قانون اساسی را قبول ندارد خائن است». این چه خیانتی است که کسی قانونِ تصویب‌شده توسّط گذشتگان را قبول نداشته باشد؟! مگر قانونگذاران، معصوم بودند؟! متأسفانه در بازنگری قانون اساسی به ولایت فقیه قید «مطلقه» افزوده شد و اختیارات بسیاری به رهبری داده شد و عملاً قوای دیگر، از نظر قانونی و اجرایی خلع سلاح شدند.

شورای نگهبان و ردّ صلاحیّت‌ها

آیت‌الله منتظری ضمن این دیدار با اشاره به انتخابات مجلس در اسفندِ سال گذشته و حوادث پیرامون آن اضافه کردند:

هنگامی که به نظارت استصوابی شورای نگهبان انتقاد می‌شود، در جواب می‌گویند: «اگر شما قصد خریدِ منزل یا ازدواج یا انجام یک معامله داشته باشید تحقیق می‌کنید و اصل را بر برائت نمی‌گذارید». این امر درستی است و عُقلایی هم می‌باشد؛ ولی نکته این است که آقای جنتی و آقای یزدی و... صاحب این کشور نیستند تا بتوانند مطابق میلشان تصمیم بگیرند و حقوق دیگران را تضییع کنند.

مردم صاحب کشورند و حقّ دارند هر کسی را که قبول دارند و مطابق افکار خویش می‌دانند انتخاب کنند. همان‌گونه که اقلیت‌های دینی حقّ انتخاب دارند سایر طبقات جامعه نیز حقّ انتخاب دارند و آقایان و دیگران، قیّم و وکیل مردم نیستند تا برای آن‌ها تصمیم‌گیری کرده و افرادی را که مطابق جناح خودشان هستند، دارای صلاحیّت بدانند و دیگران را ردّ کنند.

بیش از ۲۳میلیون نفر از مردم که در زمان تصویب قانون اساسی نبودند حقّ دارند با قانون فعلی مخالف باشند. این معنی جمهوریت است. البته چون مردم مسلمان‌اند، اسلامیت، نظامِ موردنظر مردم است و قوانین بایستی براساس موازین اسلام باشد.

ایشان با اشاره به برخی ردّ صلاحیّت‌ها اضافه کردند: افرادی را که اعتراف دارند مسلمان‌اند، اهل نماز، روزه و انجام فروعات و... هستند را متهم به بی‌دینی کرده و ردّ کردند و حتی به افرادی که روحانی و دارای درجهٔ اجتهاد هستند گفته‌اند: «شما التزام عملی به اسلام ندارید». فرضاً کسی بگوید: من ولایت مطلقهٔ فقیه را قبول ندارم و بگوید دلیل عقلی و شرعی ندارد، نباید ردّ صلاحیّت شود.

در پایان این دیدار اعضای انجمن پیرامون موضوعات مختلف ازقبیل مطبوعات، آزادی اهل قلم و فعالیت‌های انجمن ازجمله اعطای قلم طلایی به فعال‌ترین روزنامه‌نگار کشور و... با آیت‌الله منتظری به تبادل نظر پرداختند.

لازم به ذکر است شرکت‌کنندگان در این دیدار آقایان: کدیور، سیف‌زاده، زهـدی، شمس‌الواعظین، حکمت، زیدآبادی و خانم مفیدی بودند.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته.

۳ اردیبهشت ۱۳۸۳

دفتر آیت‌الله‌العظمی منتظری[۱]

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، ج ۲، ص ۳۰۱ تا ۳۰۵.

پنج.
خطبه‌های نماز عید فطر

پس از یک ماه بندگی و خضوع در برابر خالق هستی در پرتو پرهیز از چرب و شیرین طعام، عید عاشقان فرارسید و سروشیان آسمان بر زمینیان غبطه خوردند که آنان چگونه نفس امّاره را با ریسمان عقل و ایمان به زنجیر کشیدند و نظاره‌گر قدسیان‌صفتانی بودند که شانه‌به‌شانه، مراسم نیایش به درگاه «أهل الکبریاء والعظمة» را شکر گزاردند.

هم‌زمان با این عید بزرگ مسلمین، دفتر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری پذیرای تعداد کثیری از مؤمنانی بود که از راه‌های دور و نزدیک، جهت اقامهٔ نماز و شکرگزاری به درگاه حقّ و تبریک به فقیه عالیقدر به قم آمده بودند. به‌دلیل اشغال حسینیهٔ شهدا، از آغاز حصر معظّم‌له (آبان ۱۳۷۶) تا به حال و در مضیقه‌بودن مکان، جهت برگزاری نماز عید، علاقه‌مندان از ساعت‌ها قبل صفوف نماز را تشکیل داده بودند؛ به‌گونه‌ای که تا یک ساعت قبل از حضور معظّم‌له، مکان مذکور مملو از جمعیت شده بود و پس از حضور فقیه عالیقدر جهت اقامهٔ نماز، بسیاری از شرکت‌کنندگان در کوچهٔ منتهی به دفتر به اقامهٔ نماز پرداختند.

آیت‌الله‌العظمی منتظری پس از اقامهٔ نماز، طی خطبه‌های نماز؛ ضمن عرض تبریک و تهنیت حلول ماه شوال و عید سعید فطر، حاضران را به تقوا، پرهیز و دوری از گناه و معصیت سفارش و فلسفهٔ اصلی روزه را براساس آیات قرآن، تقوا و پایداری در مقابل معاصی ذکر و توبهٔ اصلی را، جبران حق‌الناس و حق‌الله دانستند.

ایشان ضمن اشاره به خطبه‌ای از حضرت علی(ع)، مرگ را یکی از مهم‌ترین موانع عصیان خداوند برشمردند و ضمن قرائت آیه‌ای از قرآن‌کریم به اعتراف شیطان در اغوای انسان‌ها بااستفاده از راه‌ها و طُرُق متفاوت اشاره کردند.

در پایان، معظّم‌له ضمن قرائت سورهٔ «والعصر» مردم را به صبر و پایداری دربرابر ناملایمات در حوزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و... سفارش کردند.

لازم به ذکر است قبل از برگزاری مراسم نماز عید، حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی کوشا از فضلای حوزهٔ علمیه و عضو مجمع محققین و مدرسین قم، ضمن سخنانی با ذکر فرازهایی از یکی از خطبه‌های نهج‌البلاغه، عید واقعی را دوری انسان از گناه دانست. وی با اشاره به کثرت جمعیت و کمبود جا برای برگزاری مراسم مختلف مذهبی و درس، گفت: «در حکومت دینی و نظامی که روحانیت در رأس آن حاکم است چرا باید حسینیه‌ای که به‌نام شهدا و محل برگزاری مراسم مذهبی است بیش از ۹ سال درب آن بسته باشد و مردم این‌گونه در تنگنا قرار داشته باشند؟!» وی از خداوند برای بازگشایی این مکان و حصول فرج دعا کرد.

همچنین در این مراسم علاوه بر اقشار مختلف مردم آقایان: عبدالله نوری، محسن کدیور، عیسی سحرخیز، علیرضا علوی‌تبار، سیدمحمدعلی ایازی، ابوالفضل موسویان، حسن متقی، حسین مجاهد و جمعی از فعالان جنبش دانشجویی و... ضمن شرکت در مراسمِ نماز، با معظّم‌له دیدار و گفتگو کردند. در این دیدار فقیه عالیقدر ضمن پرسش از وضعیت حجت‌الاسلام والمسلمین هادی قابل که در اوّلین روز ماه مبارک رمضان توسّط دادگاه ویژهٔ روحانیت قم، بازداشت شده است از ادامهٔ بازداشت وی به اتهامات سیاسی اظهار نگرانی کرده و این‌گونه بازداشت‌ها را با ادعای مسئولان مبنی بر «وجود آزادی کم‌نظیرِ بیان در ایران» در تعارض دانستند.

۲۱ مهر ۱۳۸۶

دفتر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری[۱]

---

۱. ***دیدگاه‌ها***، ج ۳، ص ۲۲۷.

بخش پنجم:

مقالات

یک.

مقایسهٔ دو نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه[1]

این دو نظریّه را ازآن‌رو برگزیده‌ایم که قانون اساسیِ جمهوری اسلامی(۱۳۵۸هـ ش) متمایل به نظریهٔ دوّم است و در قانون اساسیِ بازنگری‌شده در سال ۱۳۶۸(هـ ش) به نظریهٔ اوّل تصریح شده است. جای پای این دو نظریّه در قانون اساسی فعلی، با هم به چشم می‌خورد و عدم تمیز آن‌ها از یکدیگر باعث خلط‌های فراوان شده است. باتوجّه به تفاوت‌های بنیادی این دو نظریّه در زمینهٔ حقوق اساسی و لوازم سیاسی، تفکیک آن‌ها از یکدیگر بسیار ضروری است.

الف) نقاط اشتراک دو نظریّه:

۱. هر دو نظریّه، منشأ و ماهیت دولت را زندگی مدنی و نظم و امنیت و سامان اجتماعی می‌دانند. هردو به ضرورت حکومت قائل‌اند از دو جهت: یکی ازاین‌حیث که جامعه بدون حکومت به هرج‌ومرج و فساد می‌انجامد؛ دیگر آنکه بافت احکام اسلام به‌گونه‌ای است که بدون حکومت، بخش قابل‌توجّهی از احکام، تعطیل می‌شود.

۲. هر دو نظریّه، غایت دولت را خیر عمومی و مصلحت واقعی عامه، معرفی می‌کنند و می‌کوشند این خیر و مصلحت را با راهنمایی دین و به‌دستیاری عقل، به‌دست آورند. خیر عامه تنها در حیات دنیوی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه می‌باید عامل

---

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

سعادت اخروی را نیز در ترسیم ابعاد مصلحت، مدنظر داشت. حفظ دین و اقامهٔ احکامِ آن، در صدر اهداف هر دو نظریّه قرار دارد.

۳. در هر دو نظریّه، سؤال اصلی «چه کسی باید حکومت بکند» است. در هیچ‌یک از دو نظریّه، سؤالِ مهم «چگونه باید حکومت کرد» به اهمیتِ سؤال اوّل مطرح نشده است. هر دو نظریّه، با پاسخ‌گویی به سؤال اوّل، بسیاری از دغدغه‌های سیاست و دین را رفع‌شده فرض کرده‌اند. هرچند با توجّه به اهمیت فراوان قانون اساسی در نظریهٔ دوّم، عنایتی ویژه به سؤال «چگونه باید حکومت کرد» مبذول شده است.

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

۵. هر دو نظریّه مبتنی بر این پیش‌فرض است: «فقاهت بیشترین سهم را در مدیریت سیاسی اجتماعی اقتصادی فرهنگی جامعه داراست». فقیه به‌شرط مشورت با متخصصین و اهل‌فنّ، توانایی ادارهٔ جامعه را دارد، امّا یک مسلمان متشرع متخصص در یکی از احتیاجاتِ جامعه ازقبیل مدیریت، جامعه‌شناسی، حقوق، اقتصاد، سیاست و... با مشورت مجتهدین و فقها صلاحیّت ادارهٔ جامعهٔ اسلامی را ندارد. این فقیه است که همواره حرف آخر را می‌زند و هیچ تصمیم کلانی بدون امضای فقیه، اعتبار شرعی ندارد.

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

۷. هر دو نظریّه به «ولایت فقیه» معتقدند نه به «وکالت اصطلاحی» و مراد از ولایت، پله‌ای بالاتر از حکومت است. «ولیّ» کسی است که در کار «مولی علیه» در

جهت خیر او تصرّف کند «لذا حکومت در هر دو نظریّه، هدایت عامه را برعهده می‌گیرد و منحصر در ادارهٔ امور روزمرهٔ مردم و رفاه اجتماعی نیست».

۸. علی‌رغم قید مطلقهٔ نظریهٔ اوّل، ولایت و حکومت در هر دو نظریّه، مقیّد است به قیود ذیل:

اوّل: عدم معصیت خداوند. این قیدی است که مطلق اوامر انسانی مقیّد به آن هستند. قید «عدم معصیت» مقیّد هر اطلاقی است.

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

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

۱۰. در هر دو نظریّه، فی‌الجمله صدور احکام حکومتی جایز است و ولایت نسبت به احکام اوّلیه و ثانویه مطلقه است. یعنی در تزاحم احکام اوّلیه، با توجّه به مصالح جامعهٔ اسلامی؛ واجبی ممکن است موقّتاً ترک شود و حرامی موقّتاً معمول گردد. هرچند در نحوهٔ صدور آن، بین دو نظریّه تفاوت فراوان است.

۱۱. در هر دو نظریّه، بنا بر «تمرکز قوا» است نه «تفکیک قوا». لذا قوای مقننه، قضائیّه و مجریّه از هم مستقل‌اند امّا زیرنظر رهبر فعالیت می‌کنند (بنا به بعضی فروض در نظریهٔ انتخاب).

۱۲. در هر دو نظریّه، خواست مردم درصورت مخالفت با احکام شرع و اهداف دین، فاقد ارزش است.

ب) نقاط افتراق دو نظریّه:

۱. منشأ مشروعیّت: مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تفاوت دو نظریّه، در منشأ مشروعیّت آن دو است. در نظریهٔ ولایت مطلقه، فقیه منصوبِ خداست و حکومت از بالا به

پایین است. در نظریهٔ ولایتِ انتخابیِ فقیه، فقیه منصوب مردم است و در چهارچوبِ شرایط دینی، حکومت از پایین به بالاست.

این فرق، مادرِ بسیاری از فرق‌های بعدی است. در نظریهٔ اوّل، حکومت وظیفه است، اطاعت از اوامر حاکم نیز فقط به حکم وظیفه انجام می‌گیرد. امّا در نظریهٔ دوّم، مردم ذی حقّ هستند. در نظریهٔ اوّل، ما با مکلَّف مواجهیم. در نظریهٔ دوّم، فارغ از مکلَّف بودن، صاحب حقّ هم در پیشِ رو داریم. در این نظریّه، تکلیف و حقّ با هم جمع شده‌اند. در نظریهٔ اوّل، حقّ یک طرف است (حقّ والی بر رعیت)، امّا ازسوی رعیت، وظیفهٔ مردم در قبال حاکم مطرح است نه حقّ ایشان. امّا در نظریهٔ دوّم، هردو هم صاحب حق‌اند، هم مکلَّف به حکم و وظیفه. در نظریهٔ دوّم، حقّ دوطرفی است.

۲. اسلامیّت: در نظریهٔ اوّل، اسلامیّتِ حکومت، با نصب ازجانب شارع تأمین می‌شود، امّا در نظریهٔ دوّم، این اسلامیّت با رعایت شرایط اسلامی در حاکم، پایبندی حکومت در اجرای احکام اسلامی و پیگیری اهداف اسلامی بدون انتصاب یادشده تأمین می‌شود. هرچند در نظریهٔ اوّل نیز این‌گونه امور باید مراعات شود، امّا مشروعیّت حکومت (به‌معنای فقهی‌اش) بر انتصاب متکی است نه بر موارد یادشده. در نظریهٔ دوّم، اگرچه انتخاب به ممضای شارع معرفی می‌شود، امّا مشروعیّت (به‌معنای فقهی‌اش) زاییدهٔ آن است.

۳. نقش مردم: این نقش در دو نظریّه تفاوت فراوان دارد. در نظریهٔ اوّل، مردم در تأمین مشروعیّت نظام، هیچ‌گونه محلی از اِعراب ندارند. حکومت منصوب از جانب خداست و ناسوتیان را نرسد که سودای دخالت در لاهوت کنند. امّا در نظریهٔ دوّم رأی مردم با رعایت ضوابطی تأمین‌کنندهٔ مشروعیّت نظام است.

رجوع به رأی مردم در نظریهٔ اوّل در بعضی موارد با صلاحدید ولیّ فقیه میسر است. چنین رجوعی برای تقویت پشتوانهٔ مردمی آن و خلع سلاح دشمنان نظام است. امّا حتی در چنین رجوعی، اعتبار شرعی رأی مردم به تنفیذ ولیّ فقیه بستگی دارد. مثلاً درمورد ریاست جمهوری، رأی مردم به‌تنهایی کافی نیست و تنفیذ ولیّ فقیه لازم است. درمورد قانون اساسی نیز مشروعیّت با امضای رهبر حاصل می‌شود.

لذا ولایت مطلقهٔ فقیه، اگر در برهه‌ای از زمان صلاح دید فرضاً ریاست جمهور را مستقیماً نصب نماید بر مردم لازم است امر وی را مطاع بدانند و اگر عزل یکی از نمایندگان مجلس شورا یا خبرگان را به مصلحت دید، کار وی مشروع است یا اگر مصلحت دید اصلی از اصول قانون اساسی را لغو نماید این حقّ وی خواهد بود. واضح است که تمام افعال ولیّ مطلق فقیه طبق عدالت و فقاهت وی تنها در خدمت مصلحت نظام است. امّا ازسوی دیگر اگر صلاح دید در مقطعی بعضی از مراتب را برمبنای رأی مردم برگزار کند این نیز مشروع است. دراین‌صورت میزان رأی مردم است. به‌طورکلی با صلاحدید ولیّ فقیه میزان رأی مردم است نه مطلقاً.

۴. مسئلهٔ بیعت: در نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، بیعت یک امر اخباری و یک‌طرفه و اقرار به یک وظیفه است. اقرار به اینکه فرد مولی‌علیه است و اطاعت بر او واجب است، لذا اگر زمانی سر از اطاعت باز زد، می‌توان به این بیعت بر او احتجاج کرد، تو که بیعت کردی چرا سرپیچی می‌کنی امّا بیعت برای مردم هیچ حقّی را ایجاد نمی‌کند؛ چرا که حاکم، منصوب خداست. وظیفه و تکلیف مردم اطاعت است. این یک حکم شرعی است و مردم دراین‌باره محقّ نیستند. «میثاق و بیعت مردم هیچ‌گونه تأثیری در اصل ثبوت سِمت‌های الهی ندارد، تنها نقشی که میثاق مردم راجع به آن‌ها دارد، انشاء تعهد و تثبیت اعتراف به آن سِمت مجعول ازطرف خداست.»[۱]

در نظریهٔ دوّم، بیعت انشاء است نه اخبار. بیعت وسیلهٔ انشاء تولیّت بین حاکم و مردم است. با بیعت اجمالاً ولایت محقق می‌شود. بیعت فی‌الواقع وسیلهٔ اعمال حاکمیّت مردم است.

۵. جمهوری‌بودن حکومت: معنای جمهوری در دو نظریّه، تفاوت فاحش دارد. در نظریهٔ ولایت مطلقه معنای «جمهوری اسلامی» یعنی «اصل مکتب اسلام توسّط وحی الهی تثبیت شده است و چیزی بر او افزوده و یا از آن کاسته نمی‌شود و هیچ تأثیری برای بیعت جمهور و میثاق تودهٔ مردم نیست مگر انشاء تعهد و گردن‌نهادن. به‌همین

---

۱. آیت‌الله جوادی آملی، ***پیرامون وحی و رهبری***، ص ۱۷۱ تا ۱۷۵.

معنا، رسالت رسول اکرم نیز جمهوری است، زیرا تودهٔ انسان‌های متفکّر بعد از ارزیابی، آن را می‌شناسند و بعد از معرفت وی، اعتراف به حقانیت آن می‌نمایند. هکذا نبوت و وحی و قرآن»[۱]. «سِمت‌های الهیِ قابل جعل درباره غیرمعصومین مانند فقیهانِ جامع‌الشرایط ازقبیل منصب افتا و پست قضا و مقام ولایت، همهٔ آن‌ها جمهوری‌اند، یعنی ثبوت آن‌ها فقط با نصّ و نصب الهی است و توسّط معصومین حاصل می‌شود و اثبات و تنفیذ و اعتراف و... با آرای جمهور محقق می‌گردد»[۲].

پس جمهوری اسلامی یعنی: آن حکومتی که برمبنای اسلام حکمروایی صورت می‌گیرد و جمهور مردم هم این را پذیرفته‌اند. پذیرش به‌عنوان «حکم» غیر از انتخاب به‌عنوان «حق» است. جمهور مردم مکلف‌اند بپذیرند و پذیرفته‌اند؛ پس جمهوری است، نه اینکه جمهور حقّ انتخاب دارد و این حقّ را اعمال کرده است. معنای دوّم جمهوری در نظریهٔ ولایت مطلقه این است که فی‌الجمله، بعضی از مسئولین با رأی مردم انتخاب می‌شوند. امّا این توهّم که کشور مبتنی بر حقّ انتخاب جمهور است یا همهٔ مناصب چنین است باطل می‌باشد.

معنای جمهوری در نظریهٔ دوّم: جمهوری اسلامی دو رکن دارد: اسلامیّت و جمهوریّت. طبق اصل ششم قانون اساسی در جمهوری اسلامی، امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود. به‌نظر استاد مطهری، جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است، یعنی اینکه مردم حقّ دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند.[۳]

جمهوری یعنی مردمی، یعنی مبتنی بر مردم و براساس خواست مردم؛ البته با توجّه به رکن دیگر و با رعایت ضوابط اسلام. بالاترین نقطهٔ نظام یعنی ولیّ فقیه با رأی مردم و براساس ارادهٔ مردم به قدرت می‌رسد. جمهوری‌بودن حکومت یعنی

---

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۷۷ تا ۱۷۹.

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

ابتناء آن بر حقّ خدادادی مردم به این معنا که مردم تأمین‌کنندهٔ مشروعیّت نظام هستند. اسلامیّت، نوع قوانین آن را معین می‌کند.

۶. نصب و عزل حاکم: در نظریهٔ دوّم: فقیه عادل توسّط مردم یا خبرگان منتخب مردم به ولایت نصب می‌شود و درصورت فقدان شرایط یا تخلّف در تعهدات توسّط مردم یا خبرگان عزل می‌شود.

در نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه: فقیه عادل توسّط خداوند نصب می‌شود و با فقدان شرایط توسّط خداوند یا به تعبیر دیگر خودبه‌خود عزل می‌شود.[۱] خبرگان فقط کاشف از مصداق منصوب و معزول هستند. به‌عبارت‌دیگر در این نظریّه کار خبرگان «اخبار» است. در نظریهٔ انتخاب، کار خبرگان «انشاء» است.

این دو قول، زاییدهٔ این است که طبق نظریهٔ ولایت مطلقه، خبرگان ذی‌حقّ نیستند تا جعل ولایت کنند، امّا در نظریهٔ دوّم، خبرگان به نمایندگی از مردم ذی‌حق‌اند و کسی حقّ فرمان بر مردم را ندارد مگر به اذن خودشان. شرع حداکثر شرایط حاکم را تعیین کرده، امّا در میان مصادیق متعدد، این مردم هستند که یکی را صاحب ولایت می‌کنند. بعضی قائلینِ نظریهٔ نصب معتقدند دامنهٔ اختیارات ولایت مطلقهٔ فقیه تا آنجاست که می‌تواند حتی ولیّ فقیه بعد از خود را نصب نماید.[۲] امّا قائلین به نظر انتخاب چنین حقّی را برای حاکم به‌رسمیت نشناخته‌اند.

۷. قانون اساسی: در نظریهٔ انتخاب، قانون اساسی درصورتی‌که مورد تعهد حاکم و موضوع بیعت مردم واقع شود ازسوی مردم و حاکم واجب‌العمل است و هیچ‌کدام حقّ تخلّف از آن را ندارند و هیچ نهادی برتر از آن متصوّر نیست. طرفین برمبنای قانون بر یکدیگر احتجاج می‌کنند. قانون اساسی «میثاق ملی» است و عمل به آن طبق قاعدهٔ لزوم وفای به‌عهد (ضمن عقد لازم) واجب شده است.

---

۱. حجت‌الاسلام والمسلمین فاکر، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، رسالت، ۱۹ مهر ۱۳۶۹.

۲. آیت‌الله آذری قمی، ***پرسش و پاسخ‌های مذهبی‌سیاسی***، ص ۲۰۱.

در نظریهٔ ولایت مطلقه، قانون اساسی و دیگر قوانین، هیچ دخالتی در مشروعیّت نظام ندارند؛ بلکه از باب ازدیاد توانمندی نظام و بستن دهان دشمنان نظام و نیز نظم مولی‌علیه مورد رجوع واقع می‌شوند. «در حکومتی که اصالت با وظیفه است حاکم می‌تواند همهٔ نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده تعطیل نماید، بدون آنکه در مشروعیّت آن خللی وارد شده باشد»[۱].

«اصول چنین قانونی دو دسته است: دستهٔ اوّل، ملاک مشروعیّت نظام است. دستهٔ دوّم، چارچوبی است که باید اجزای حکومت، رابطهٔ حکومت با مردم و رفتار مردم را سامان دهد. حاکم می‌تواند برخی اصول مربوط به کارآمدی نظام را عندالضرورت لغو یا تغییر دهد؛ درحالی‌که در دستهٔ اوّل، چنین اجازه‌ای را ندارد، حتی اگر همهٔ مردم رأی به تغییر آن بدهند»[۲]. مراد از دستهٔ اوّل، اصول مربوط به اسلامیّت نظام و اصل ولایت مطلقهٔ فقیه است و مراد از دستهٔ دوّم، بقیهٔ اصول قانون اساسی است؛ لذا نقض قانون اساسی ازجانب حاکم «نقض ظاهری» است زیرا مبتنی بر رعایت دو اصل یادشده است.

«در این نظریّه، وظیفه فوق قانون است»[۳] و البته این وظیفه توسّط مقام ولایت فقیه تعیین می‌شود، نه این که هرکس به‌عنوان وظیفه، هرچه خواست انجام دهد. «اگر این وظیفه را شارع تعیین کند، مردم وظیفهٔ شرعی را به اطاعت از قانون دارند و این امر به‌مراتب قوی‌تر از یک قاعدهٔ اخلاقی مانند وفای به‌عهد است».[۴] به‌نظر قائلین به انتخاب البته این مقایسه نسبت به حکومت انتخابی لائیک رواست، امّا اگر همین «وفای به‌عهد» اخلاقی، حکم شرعی وجوب هم به‌دنبال داشت کمااینکه در ولایت انتخابی فقیه دارد، قوت آن به‌مراتب بیش از وجوب شرعیِ تنها است.

---

۱. دکتر محمدجواد لاریجانی، ***نقد دینداری و مدرنیسم***، ص ۶۳ تا ۶۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ص ۷۶.

در نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، مشروعیّت قانون اساسی و دیگر قوانین از مقام ولایت ناشی می‌شود. لذا قانون در مرتبهٔ متأخر از ولایت مطلق فقیه است نه در عرض و هم‌طراز با آن، نه فوق آن.

«در نظام ولایت فقیه، فوق قانون وجود دارد وظیفه بر قانون مقدم است. ولی می‌تواند بر قانون، یا حتی قانون اساسی در هنگام لازم پیشی گیرد».[1]

به‌علاوه تنفیذ و امضای قانون اساسی الزام و تعهدی برای ولیّ فقیه ایجاد نمی‌کند. او می‌تواند درصورتی‌که صلاح بداند، یک‌طرفه آن را لغو کند. اوامر ولیّ فقیه در حکم قانون است و درصورت تعارض با قانون، مقدّم بر قانون است.

۸. مسئلهٔ نظارت‌پذیری و مهار قدرت سیاسی: در نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، حاکم دربرابر خداوند مسئول است و هیچ نهاد بشریِ قانونی، حقّ نظارت بر وی را ندارد. لذا همگان تحت نظارت ولایت مطلق فقیه‌اند. امّا ایشان تنها دربرابر خداوند مسئول‌اند. بنا بر این نظریّه، حتی خبرگان نیز حقّ نظارت بر ولایت مطلقهٔ فقیه را ندارند. تنها جهت مقدّمه کشف، می‌توانند کسب اطلاع کنند.[2] به‌عبارت‌دیگر نظارت خبرگان بر ولیّ فقیه، استطلاعی است نه استصوابی.

«فارغ از محدودهٔ امربه‌معروف و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین (که وظیفه‌ای عمومی است) برای خبرگان هیچ‌گونه امتیازی در مقرّرات شرعی و قانونی جهت نظارت و مراقبت بر کارهای رهبری و عزل او وجود ندارد و تعیین چنین حقّی برای هر فرد و جمع به‌منزلهٔ انکار ولایت مطلقهٔ رهبری است. بلکه این رهبر است که می‌تواند هر

---

۱. همان، ص ۷۷ و ۷۸. در مقالهٔ «حکومت و مرز مشروعیت» سعی بلیغی در دفاع عقلانی از نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه به‌شیوهٔ هگلی و برمبنای «تئوری حکیم شاهی» فلسفهٔ یونانی به‌کار رفته است. نویسندهٔ محترم مشخص نمی‌نماید این استنتاج چگونه به مقصد رهروان دولت هگلی در قرن بیستم نمی‌انجامد. دو مفهوم فراموش‌شدهٔ «حقّ و آزادی» اگرچه در مواجهه با فرهنگ غربی در اندیشهٔ متفکران مسلمان به‌کارگرفته شده، امّا آیا می‌توان ریشهٔ دیرینهٔ آن‌ها را در قرآن‌کریم، سنّت نبوی و سیرهٔ علوی انکار کرد؟

۲. فاکر، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، رسالت ۱۹ مهر ۱۳۶۹.

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

اگر خبرگان حقّ نظارت بر رهبری را داشته باشند، می‌شوند رهبر مخفیِ پشت صحنه، آن‌هم افرادی که خودشان اطراف شبهه‌اند. این یعنی قدرت اصلی در دست آن‌ها. در هیچ‌یک از مسئولین ناظر نیست در رهبر که امکان لغزش‌اش کمتر است به‌طریق اولی، اصلاً نظارت، دون شأن رهبری است».[۳]

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

در نظریهٔ انتخاب، ولیّ فقیه در مقابل خبرگان منتخب مردم، مسئول است و ایشان حقّ نظارت بر وی و سؤال از او را دارند. این همان نظارت عمومی است که نهادینه شده است. برمبنای این نظریّه، خبرگان منتخب، عنداللزوم «حقّ استیضاح رهبر» را دارند. برطبق این نظریّه، پدیدهٔ قدرت در انسان عادی ضایعه‌آفرین است؛ لذا سلامت قدرت سیاسی علاوه بر «مهار درونی» علم و عدالت، محتاج «مهار بیرونی» است. این مهار می‌تواند موقّت‌بودن زمان رهبری، تقیّد به قانون اساسی، مسئولیت دربرابر خبرگان،... باشد. حقّ نظارت عمومی یا حقّ نظارت استصوابی (نه استطلاعی) خبرگان بالاترین ضامن سلامت قدرت سیاسی در جامعه است.

---

۱. همان، ص ۱۹، ۲۱ مهر ۱۳۶۹.

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

۳. همان، ص ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۳. مطالعهٔ دو مجموعهٔ بررسی نهایی قانون اساسی (۱۳۵۸) و بازنگری قانون اساسی (۱۳۶۸) برای همگان به‌ویژه اعضای محترم آن‌ها مغتنم، درس‌آموز و عبرت‌انگیز است.

۹. اطلاق و تقیید اختیارات دولت در نظریهٔ نصب: حاکمیّت تجزیه‌پذیر نیست، توأم با تمرکز است، مفهومی بسیط است وقتی همهٔ نظام مشروعیّت‌اش را از ولیّ فقیه می‌گیرد و در رتبهٔ متأخر از وی است، چه چیزی می‌خواهد اختیارات وی را تقیید کند «براساس اعتقاد توحیدی ما اینکه تمرکز قدرت فسادآور است درست نیست، ما به‌عکس قائل هستیم، قدرت فساد نمی‌آورد، فساد از حواشی قدرت ناشی می‌شود».[۱] ولیّ فقیه هرآنچه مصلحت بداند می‌تواند انجام بدهد. «اختیارات ولیّ فقیه همان اختیارات رسول اکرم(ص) و ائمّه(ع) است و بر جمیع احکام فرعیهٔ الهیه تقدم دارد.

اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیهٔ الهیه نیست. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادها مخالف مصالح کشور است، یک‌جانبه لغو نماید و می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند... این از اختیارات حکومت است و بالاتر از این‌ها هم مسایلی است.»[۲] بنابراین دست ولیّ فقیه برمبنای مصلحت، کاملاً باز است نه احکام اوّلی و ثانوی فقهی در این راه مانعی است، نه قانون اساسی و تعهدات شرعی و عرفی رادعی.

او حتی می‌تواند مصوّبات خبرگان را کأن‌لم‌یکن اعلام کند. توجّه به نمونه‌ای از آرای اعضای محترم شورای بازنگری قانون اساسی در زمینهٔ اختیارات ولایت مطلقهٔ فقیه، مفید خواهد بود. «فلسفهٔ ولیّ و رهبر و امام برای حکومت اسلامی اصلاً این است که قید و بندی نداشته باشد تا در مواقع ضروری و معضلات، بتواند برخورد کند و تصمیم بگیرد و هیچ حالت منتظره‌ای نباشد».[۳]

---

۱. حجت‌الاسلام والمسلمین عمید زنجانی، رسالت ۲۰ خرداد ۱۳۷۱.

۲. امام خمینی، ***صحیفهٔ نور***، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

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

«مسئلهٔ تحدید اختیارات رهبری را نباید مطرح کنیم چرا تحدید بشود مگر اینکه نظام از پایهٔ خودش از ریشهٔ خودش منقطع شود، رهبر یک شخص سیاسی در کنار دیگر رؤسای کشور نیست...».[۱]

«ازنظر اسلام، اصل در ولایت و رهبری یک ولایت تامّه و اختیارات گسترده در همهٔ امور است. ولایت کامل و شامل اختیاراتی که هیچ‌چیز نتواند سدّ راهش شود و در تمام امور بتواند مستقیماً دخالت کند».[۲]

«اینکه خبرگان در ضمن بیعت، رهبر را مقیّد کنند درست نیست، خبرگان حقّ شرط ندارند».[۳]

طبق نظریهٔ دوّم، مردم می‌توانند حاکم را برمبنای شرطی ازقبیل قانون اساسی انتخاب کنند، چنین شرطی نافذ است. به‌نظر قائلین به انتخاب: «معنی ولایت مطلقهٔ فقیه این نیست که ولیّ فقیه، «فعّال ما یشاء» باشد و بتواند بدون حساب و کتاب هر کاری را انجام دهد. مثلاً قانون اساسی و قوانین مصوّبهٔ کشور یا قوانین اسلامی را نادیده بگیرد؛ بلکه معنی ولایت مطلقهٔ فقیه، ادارهٔ کشور برطبق مصالح عالیهٔ کشور در چهارچوب قوانین اسلامی و قانون اساسی است. چنانچه ولایت مطلقهٔ پیامبر اکرم(ص) نیز بدین‌معنی است که در چهارچوب احکام خدا، ملّت را اداره کند.

چون جمع کثیری از فقها ولایت فقیه را محدود به تصرّف آنان در امور جزئی ازقبیل اموال ایتام و مجانین و اشخاص غایب و قاصر می‌دانستند، تعبیر به ولایت مطلقه در مقابل محدودیتی است که این جمع از فقها قائل بودند و منظور از آن ولایت در همهٔ شئون سیاسی و بلاد اسلامی است که او را به رهبری انتخاب کرده‌اند؛ ولی در چهارچوب قوانین اسلامی و مقرّرات تصویب شده از ناحیهٔ ملّتی که رهبری او را پذیرفته‌اند. بافرض اینکه ملّت به قانون اساسی رأی داده و مجلس شورا به‌عنوان مرکز قانونگذاری تعیین شده و رهبر و خبرگان براساس قانون اساسی انتخاب شده‌اند

۱. همان، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.
۲. همان، ص ۶۷۶.
۳. همان، ص ۷۰۰.

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

۱۰. مدّت زمامداری: در نظریهٔ ولایت مطلقه، مدّت زمامداری ولیّ فقیه «مادام‌العمر» یا به زبان فقهی «مادام‌الشرایط» است. در نظریهٔ انتخاب، می‌توان ولیّ فقیه را برای یک مدّت محدود، مثلاً ده سال انتخاب کرد و با انقضای زمان، ولایت وی منتفی می‌شود؛ البته انتخاب مجدّد وی بلامانع است. بنا بر نظریهٔ انتخاب، محدودیت زمانی یکی از مؤثرترین اهرم‌های مهار قدرت سیاسی و باعث سلامتی آن است.

برعکس، قائلین به نظریهٔ اوّل، طبع قدرت ولایت مطلقه را دائمی و توقیت آن را خلاف قداست و مصلحت و شأن چنین مقامی می‌دانند. چرا که «متعارف نیست فردی ده سال نایب امام زمان باشد و پس از این مدّت چنین نیابتی را نداشته باشد».[۲] البته اگر در مدّت زمامداریِ ولیّ مطلق فقیه، فقیهِ دیگر افضل از او شد، خودبه‌خود ولایتِ اوّلی ساقط شده به فقیه افضل ولایت منتقل می‌شود و احتیاجی به صبرکردن تا وقت خاص هم نیست. ظاهراً با پذیرش انتصاب الهی دوام قدرت لازمهٔ آن است.

۱۱. وحدت و تعدّد حکومت‌ها: درصورتی‌که قائل به نظریهٔ انتصاب باشیم، تمامی فقها نایب امام‌اند، اوّلین فقیهی که «مبسوط‌الید» شد، وظیفهٔ همگانی، یاری وی است برای اقامهٔ دولت حقّ. لذا ما یک حکومت اسلامی خواهیم داشت و حاکم آن «ولیّ امر مسلمین جهان» خواهد بود. اصولاً چنین حکومتی «ام‌القرای جهان اسلام» است و لازم نیست خبرگانی از سراسر گیتی در «کشف مصداقِ» ولیّ فقیه شرکت کنند. همین‌که بخشی از ایشان او را کشف کردند او «ولیّ امر مسلمین جهان» خواهد بود. البته اگر در دو نقطهٔ زمین، دو فقیه تشکیل حکومت دهند، طبق نظریهٔ انتصاب، فقیهِ افضل، ولی امر است و بر دیگری واجب است تحت ولایت فقیه افضل انجام وظیفه کند. باتوجّه به عدالت فقها، هرگز مشکل تزاحم، تصوّرکردنی هم نیست.

---

۱. آیت‌الله منتظری، ۱۳۷۲.

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

براساس نظریهٔ انتخاب، هر حکومتی محدود به قلمرو انتخاب‌کننده‌هاست. براساس این نظریّه، معقول نیست فقیه منتخبِ گروهی بر گروه دیگر حکم براند، مگر گروه دوّم او را به حاکمیّت بپذیرند. بنابراین براساس نظریهٔ انتخاب «دول متعدد اسلامی» می‌توانیم داشته باشیم. البته مطلوب این است که دول متعدد مسلمان با یکدیگر متحد شوند و «اتحاد جماهیر اسلامی» تشکیل شود. امّا این وحدت و تعدّد براساس «ارادهٔ ملی» و «مصالح امّت» تعیین می‌شود. بنابراین براساس نظریهٔ انتخاب «مسئلهٔ حاکمیّت‌های ملی» با «وحدت دینی» قابل جمع است.

۱۲. مصلحت نظام: برمبنای نظریهٔ ولایت مطلقه، مصلحت نظام از همه‌چیز بالاتر است و مسئول اصلیِ تشخیص این مصلحت نیز شخص ولیّ فقیه است (اگرچه ازطریق بازوی مشورتی مجمع تشخیص مصلحت نظام) امّا این مشورت الزامی نیست. در نظر قائلین به انتخاب، اگرچه اصل تقدم مصلحت نظام فی‌الجمله امری عُقلایی است، امّا غیرمضبوط‌بودن و اولویّت مطلقه آن نگرانی‌هایی پیرامون شناورشدن فقه، قانون، اعتقادات، اخلاق و حقوق شخصی را به‌دنبال دارد و مسلک «اصالت نظام» را تداعی می‌کند.

عدالت اگرچه مانع معصیت است، امّا مانع خطا نیست و علم نیز به هرحال محدود است. لذا در نظریهٔ دوّم، به‌کارگرفتن اولویّت مصلحت نظام، بسیار دشوارتر از نظریهٔ اوّل می‌تواند باشد. این به‌کارگیری توسّط نهادی مستقل از ولی امر و قابل ارزیابی و سؤال است. طبق نظریهٔ دوّم، حاکم در تعطیل فقه و قانون، اعتقاد و اخلاق، و تعهدات و پیمان‌های عمومی مطلق‌العنان نیست تا هرآنچه صلاح می‌بیند عمل کند. «نهادینه‌شدن» تشخیص مصلحت و ارزیابی پیامدهای هر مصلحت‌سنجی و دشواری و صعوبت به‌کارگیری آن در نظریهٔ دوّم مدّنظر است.

نگرانی از تجمیع و تمرکز همهٔ اختیارات در شخصی واحد، در نظریّه اوّل، قائلین به نظریهٔ دوّم را عملاً به توزیعِ قدرت کشانیده است. در این نظریّه، تأسیس نظام جهت اعتلای دین و اقامهٔ ارزش‌ها بوده است، نه برعکس.

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

به‌نظر استاد مطهری:

> **من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیدهٔ دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی‌دادن به افکار مخالف و مواجههٔ صریح و روشن با آن‌ها.**[۱]

محدودهٔ آزادی‌های سیاسی در هریک از دو نظریّه، بسیار متفاوت است. مقایسهٔ تفصیلی این دو، موضوع بحث مقالهٔ دیگرِ راقم این سطور است.

۱۴. قابلیّت ادارهٔ جامعهٔ مدنی: مبنای نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، نصب قهری و نفس‌الامری فقیه است به ولایت. چنین مبنایی «اعتقادی و شخصی» است. منکرین چنین مبنایی در این نظریّه، دلیلی برای اطاعت نمی‌یابند. اعمّ از اینکه در کبرای چنین نصبی مردّد باشند یا در صغرای آن، یا اصولاً از مذهب و دین دیگر باشند. الزامات شرعی قائلین نظریّه، در نظر منکرین مشروع نیست و چون اصل بر پذیرش اختیاری مبنای شرعی است منکرین مبنا در «بحران مشروعیّت» دست و پا می‌زنند.

امّا قائلین نظریهٔ انتخاب، معتقدند ازآنجاکه برمبنایی عُقلایی و غیرشخصی دست‌یازیده‌اند، حتی اقلیّت نیز به‌لحاظ عُقلایی، ملزم به همراهی با اکثریّت است. او با ورود خود به جامعه، این مبنای عُقلایی را پذیرفته است بی‌آنکه این تقدّم عملی

---

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

نظر اکثریّت بر اقلیّت (در آنجا که منافی شرع نباشد و به‌شرط رعایت حقوق اقلیّت) تقدم واقعی قلمداد شود. همین وسعت دید به نظریهٔ انتخاب، توان تأسیس جامعهٔ مدنی برمبنای عقل و شرع و جمع بین حکم الهی و حقّ مردمی را اعطا می‌کند. حال آنکه به زعم ایشان، نظریهٔ انتصاب توان ادارهٔ جامعهٔ مدنی را به‌دلیل مواجهه با بحران مشروعیّت، فاقد است.

قائلین انتخاب می‌پندارند نظریهٔ انتصاب، تنها در جامعه‌ای کارایی دارد که همگان به صغرا و کبرای نصب الهی گردن نهاده باشند.» در «اندیشهٔ سیاسی» ما راه درازی درپیش داریم. آن‌ها که می‌پندارند رسیده‌اند از طول راه و عظمت مقصد بی‌خبرند. نظریّه‌های دولت دراین‌بین، تازه درحال شکفتن است. این نظریّه‌ها اختصاصی به ما ندارد. دیگران نیز با همین مسائل مواجه بوده‌اند و دربرابر مشکلات هر نظریّه، پاسخ‌هایی نزدیک به پاسخ‌هایی که ما اندیشیده‌ایم ارائه کرده‌اند. اوّلین شرط رشد و بالندگی اندیشهٔ سیاسی، پذیرش همین نکتهٔ ساده است که «نظریّه‌های مختلف در یک مطلب ممکن است». «هر نظریّه نیز می‌تواند نهایی نباشد».

آنچه ارائه شد بیش از فهرستی از مباحث لازم آتی و مختصری از آن مفصل نیست، ابهامات ناشی از اجمال در طرح گستردهٔ بحث مرتفع خواهد شد. مهم این است که از پس انتقادات هر نظریّه، موفق به‌درآییم. بررسی براهین و استدل‌های هر نظریّه و نقد و ارزیابی آن‌ها ادامهٔ این مقال خواهد بود. نگارنده براین باور است که طریقهٔ حفظ و ارتقای جمهوری اسلامی، تنها ازطریق تبیین و دفاع عقلانی از مبانی متقن آن می‌باشد. امید آنکه این بحث قدمی هرچند کوتاه در اتقان و استحکام مبانی جمهوری اسلامی به حساب آید.[1]

---

۱. کتاب ***دغدغه‌های حکومت دینی***، تهران ۱۳۷۹، بخش دوم: حکومت دینی، ص ۶۴ تا ۷۴.

دو.

نظریهٔ ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه[1]

پس از ارائهٔ دو نظریهٔ «دولت مشروطه» و «خلافت مردم با نظارت مرجعیت» برمبنای مشروعیّت الهی مردمی ازسوی فقیهان حوزهٔ علمیهٔ نجف‌اشرف، «ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه» نخستین کوشش فقیهان حوزهٔ علمیهٔ قم، بر همان مبنا در باب دولت به‌شمار می‌آید. فقیهان ایرانی براساس تجارب دو نظریهٔ پیشین، ترکیبی از نظریهٔ سنّتی ولایت فقیه (در حدّ ارائهٔ شرایط رئیس دولت ازسوی شارع) ازیک‌سو و حقّ حاکمیّت ملّی و مشارکت عمومی ازسوی‌دیگر عرضه داشته‌اند.

دیدگاه آیت‌الله مطهری

نخستین جوانه‌های این نظریّه را می‌توان در آثار استاد شهید مرتضی مطهری(ره) مشاهده کرد. وی که به جمع بین تکالیف الهی و حقوق مردمی معتقد است در ضمن بیان «علل گرایش به مادّیگری» می‌نویسد:

> **سوّمین علّت گرایش‌های مادّی، نارسایی برخی مفاهیم خاص سیاسی‌اجتماعی بوده است. در تاریخ فلسفهٔ سیاسی می‌خوانیم، آنگاه که این مفاهیم خاص اجتماعی‌سیاسی در غرب مطرح شد و مسئلهٔ حقوق طبیعی و مخصوصاً حقّ حاکمیّت ملّی به‌میان آمد و عدّه‌ای طرفدار استبداد سیاسی شدند و برای تودهٔ مردم در مقابل حکمران، حقّی قائل نشدند و تنها چیزی که برای مردم درمقابل حکمران قائل شدند وظیفه و تکلیف بود، این عدّه در استدلال‌های خود برای این که پشتوانه‌ای برای**

---

۱. کتاب ***نظریه های دولت در فقه شیعه***، نظریه هفتم، تهران: ۱۳۷۶، نشر نی، چاپ هفتم، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶ تا ۱۱۰.

نظریات سیاسیِ استبدادمآبانهٔ خود پیدا کنند، به مسئلهٔ خدا چسبیدند و مدعی شدند که حکمران، مقابل خدا مسئول است، ولی مردم درمقابل حکمران مسئول‌اند و وظیفه دارند. مردم حقّ ندارند حکمران را بازخواست کنند که چرا چنین و چنان کرده‌ای؟ و یا برایش وظیفه معیّن کنند که چنین و چنان کن. فقط خداست که می‌تواند او را مورد پرسش و بازخواست قرار دهد. مردم حقّی بر حکمران ندارند، ولی حکمران حقوقی دارد که مردم باید ادا کنند. ازاین‌رو طبعاً در افکار و اندیشه‌ها، نوعی ملازمه و ارتباط تصنّعی به‌وجود آمد. میان اعتقاد به خدا ازیک‌طرف و اعتقاد به لزوم تسلیم دربرابر حکمران و سلب حقّ هرگونه مداخله‌ای دربرابر کسی که خدا او را برای رعایت و نگهبانی مردم برگزیده است و ازطرف‌دیگر او را فقط درمقابل خود مسئول ساخته است و همچنین قهراً ملازمه به‌وجود آمد میان حقّ حاکمیّت ملّی ازیک‌طرف و بی‌خدایی ازطرف‌دیگر... .

ازنظر فلسفهٔ اجتماعی اسلامی، نه‌تنها نتیجهٔ اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقهٔ افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه ازنظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را درمقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی‌حقّ می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفهٔ لازم شرعی معرفی می‌کند.[1]

شهید مطهری، در ریشه‌یابی نظریهٔ سیاسی خود در کتاب «سیری در نهج‌البلاغه» می‌نویسد:

ازنظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب‌گرد مذهبی، این است که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی، تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود...

---

۱. آیت‌الله شهید مرتضی مطهری، ***علل گرایش به مادیگری***، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۵۴ و ۵۵۵.

حقیقت این است که ایمان به خداوند ازطرفی زیربنای اندیشهٔ عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خدا است که می‌توان حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به‌عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادها پذیرفت و ازطرف‌دیگر، بهترین ضامن اجرایی آن‌هاست. منطق نهج‌البلاغه در باب حقّ و عدالت براین‌اساس است.[۱]

باتوجّه به مبانی یادشده، مطهری، جمهوری اسلامی را این‌گونه معرفی می‌کند:

کلمهٔ جمهوری، شکل حکومتِ پیشنهادشده را مشخص‌می‌کند و کلمهٔ اسلامی محتوای آن‌را ... «جمهوری اسلامی» یعنی‌حکومتی‌که شکل آن انتخاب رئیس حکومت ازسوی عامّه است برای مدّت موقّت، و محتوای آن اسلامی است.[۲]

ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم.

اساساً فقیه را خودِ مردم انتخاب می‌کنند، وظیفهٔ ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد. او صلاحیّت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد.

تصوّر مردمِ آن‌روز (دورهٔ مشروطیت) و نیز مردمِ ما از ولایت فقیه این نبوده و نیست که فقها حکومت کنند و ادارهٔ مملکت را به‌دست گیرند؛ بلکه در طول قرون و اعصار، تصوّر مردم از ولایت فقیه این بوده که ازآنجاکه جامعه، یک جامعهٔ اسلامی است و مردم وابسته به مکتب

---

۱. مطهری، ***سیری در نهج‌البلاغه***، تهران: صدرا، ۱۳۶۹، چاپ هفتم، ص ۱۲۴ و ۱۲۷.

۲. مطهری، ***پیرامون انقلاب اسلامی***، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، چاپ پنجم، ص ۸۰.

اسلام‌اند، صلاحیّت هر حاکمی ازاین‌نظر که قابلیّت اجرای قوانین ملّی اسلامی را دارد یا نه، باید مورد تصویب و تأیید فقیه قرار گیرد.

... ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساساً فقیه را خودِ مردم انتخاب می‌کنند... .[۱]

تشکیل مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۸ باعث شد دو نظریهٔ ولایت انتصابی فقیهان و ولایت انتخابی فقیه، در مقابل هم مطرح شود.[۲] اگرچه قانون اساسی مصوّب را می‌توان متمایل به نظریهٔ ولایت انتخابی فقیه دانست،[۳] امّا به تفاوت‌های دو نظریّه[۴] در آن‌زمان عنایت کافی مبذول نشد. امّا همان مباحث، برخی فقیهان را به تبیین مبانی فقهی نظام جمهوری اسلامی تشویق کرد.

دیدگاه آیت‌الله سبحانی

آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی در کتاب «معالم الحکومة الاسلامیة» در سال ۱۳۶۱[۵] تبیین مقدّماتی این نظریّه را ارائه کرده است:

---

۱. همان، ص۸۶ و نیز رجوع کنید به ***پیرامون جمهوری اسلامی***، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، چاپ پنجم، ص ۱۴۹ تا ۱۵۶.

۲. رجوع کنید به ***صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری‌اسلامی ایران***، تهران: ۱۳۶۴، ذیل اصول ۵، ۵۶، ۱۰۷ تا ۱۱۲.

۳. به‌عنوان‌مثال: اصل۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی.

۴. برای آشنایی با تفاوت‌های دو نظریّه، رجوع کنید به مقالهٔ نگارنده در فصلنامهٔ راهبرد، شمارهٔ ۴، پائیز ۱۳۷۳، ص ۲۵ تا ۳۴.

۵. آیت‌الله شیخ‌جعفر سبحانی، ***معالم الحکومة الاسلامیة*** (مفاهیم‌القران، ج۲) محاضرات الاستاذ السبحانی، به قلم جعفر الهادی (خوشنویس)، (اصفهان، ۱۴۰۱ هـ ق، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علی۷ العامة؛ چاپ چهارم، قم ۱۴۱۳هـ ق، مؤسسه الامام الصادق۷) (این کتاب توسّط آقای داود الهامی تحت عنوان «***مبانی حکومت اسلامی***» در سال۱۳۷۰ به‌فارسی ترجمه شده است.) لازم به ذکر است که آیت‌الله سبحانی قبل از آن در سال ۱۳۵۸هـ ش کتاب دیگری به‌نام «***حکومت اسلامی در چشم‌انداز ما***» (قم، پیام‌آزادی) منتشر کرده است.

حکومت در زمان حضور امامِ منصوص ازجانب خداوند، حکومتِ الهیِ محض است. امّا در زمان عدم امکان دسترسی به ایشان، ترکیبی از حاکمیّت الهی و سیادت مردمی می‌باشد.

«الهی است» ازاین‌جهت که تشریع بالاصالة حقّ خدای سبحان است و بر امّت اسلامی لازم است تمامی شرایط و ضوابط اسلامی را در عرصهٔ انتخاب رعایت نماید. بر حاکم اسلامی نیز لازم است شریعت اسلامی را حرف‌به‌حرف اجرا نماید. به‌سبب جهات یادشده، حکومت، الهی یا حکومتِ قانون خداوند بر مردم شمرده می‌شود.

و ازسوی‌دیگر مردمی است، ازاین‌جهت که انتخاب حاکم اعلی و سایر کارگزاران عالی حکومت، موکول به مردم و مشروط به رضایت ایشان است.[۱]

مراد از ولایت فقیه را در دو امر می‌توان خلاصه کرد:

اوّل. اگر فقیه اقدام به تشکیل حکومت کرد، بر مردم واجب است از وی اطاعت نمایند.

دوّم. اگر مردم اقدام به تشکیل حکومتی با ضوابط اسلامی نمودند، بر فقیه عادل واجب است که مراقب سلوک و تصرّفات حکومت باشد و درصورت انحراف به تصحیح مسیر آن اقدام کند.[۲]

حاکم اسلامی می‌باید هشت صفت داشته باشد،[۳] ازجمله علم به قانونِ اسلام، ازطریق اجتهاد یا تقلید.

ازآنجاکه حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است لازم است که حاکم، عالم به آن قوانین باشد. امّا لازم نیست که فقیهِ عادل، خود شخصاً متصدّی ادارهٔ جامعه شود، ممکن است شخص دیگری را به

---

۱. *مفاهیم القرآن*، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵، چاپ چهارم.

۲. همان، ص ۲۲۳.

۳. همان، ص ۲۴۳ تا ۲۶۷.

رضایت و اختیار مردم وکیل نماید. وی می‌باید عالم به قوانین اسلامی (اگرچه ازطریق تقلید) و حائز سایر صفات حاکم باشد.[۱]

دیدگاه آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی

کتاب ولایت‌فقیه (حکومت صالحان) نوشتهٔ آیت‌الله شیخ نعمت‌اللّه صالحی نجف‌آبادی، ازجمله نخستین کوشش‌ها در تبیین این نظریّه در زبان فارسی به‌حساب می‌آید.[۲] در این کتاب ضمن توجّه به فرق جوهری ولایت فقیه به‌معنای انشائی (ولایت انتخابی فقیه) با ولایت فقیه به‌معنای خبری (ولایت انتصابی فقیهان) آمده است:

ولایت فقیه به مفهوم خبری به‌معنای این است که فقهای عادل ازجانب شارع بر مردم ولایت و حاکمیّت دارند چه مردم بخواهند و چه نخواهند و مردم اساساً حقّ انتخاب رهبر سیاسی را ندارند؛ ولی ولایت فقیه به‌مفهوم انشائی به‌معنای این است که باید مردم از بین فقیهان بصیر، لایق‌ترین فرد را انتخاب کنند و ولایت و حاکمیّت را به وی بدهند.[۳]

فقیهان عادلی که انتخاب نشده‌اند ولایت بالفعل ندارند، اگرچه صلاحیّت ولایت داشته باشند تنها فقیه منتخب مردم حقّ تصرّف در کارهای عمومی را دارد. این ولایت محصول قرارداد طرفینی است که بین مردم و ولیّ فقیه بسته می‌شود. ایجاب آن ازطرف مردم و قبولش ازطرف

---

۱. همان، ص ۲۵۷.

۲. آیت‌الله نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی؛ ***ولایت‌فقیه***(حکومت صالحان)، تهران: رسا، ۱۳۶۳. این کتاب حاصل مباحث وی در حوزهٔ علمیّهٔ قم در سال‌های حدود ۱۳۶۰ است.

۳. همان، ص ۵۰. تقسیم ولایت به اخباری و انشائی مورد اعتراض آیت‌الله شیخ‌ناصر مکارم‌شیرازی واقع شده است. رجوع کنید به: ***پیام قرآن***، جلد دهم، «قرآن مجید و حکومت اسلامی»، قم: ۱۳۷۴، ص ۵۹ و ۶۰.

ولایت فقیه است. ولیّ فقیه در مقابل مردم متعهد است که طبق موازین اسلام عمل کند و درصورت تخلّف، مردم او را توسّط خبرگان از ولایت عزل می‌کنند.[۱] فقیه منتخب، تنها بر کسانی ولایت دارد که او را انتخاب کرده‌اند.[۲]

دیدگاه استاد

تبیین فنّی مبانی این نظریّه براساس فقه استدلالی مرهون کوشش‌های فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله حسینعلی منتظری‌نجف‌آبادی طی شش سال تدریسِ «مبانی فقهی دولت اسلامی» در حوزهٔ علمیهٔ قم است که درمجموعهٔ چهار جلدی «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه» گسترده‌ترین اثر فقهی شیعه در زمینهٔ دولت اسلامی، منتشر شده است.[۳]

ارکان نظریّهٔ ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه عبارت‌اند از:

۱. شرط فقاهت حاکم اسلامی؛

---

۱. همان، ص ۵۱.

۲. همان، ص ۵۰.

۳. آیت‌الله حسینعلی منتظری نجف‌آبادی (متولّد ۱۳۰۱ هـ ش) آثار ایشان در فقه و اصول عبارت‌اند از: ***نهایةالاصول***، تقریر ابحاث اصولی آیت‌اللّه بروجردی، جلد اوّل، قم: ۱۳۷۵ ق، جلد اوّل و دوّم، قم: ۱۴۱۵ ق؛ ***البدرالزاهر فی صلوة الجمعة والمسافر*** (تقریر ابحاث آیت‌اللّه بروجردی) چاپ اوّل، قم: ۱۳۷۸ ق، چاپ سوّم، ۱۴۱۶ ق؛ ***کتاب‌الحدود***، قم: ۱۴۰۲ ق؛ ***کتاب الخمس والانفال***، قم: ۱۴۰۲ ق؛ ***کتاب الزکاة***، ۴ جلد، قم: ۱۴۰۴ــ۱۴۱۳ ق؛ ***دراسات فی‌المکاسب المحرّمة***، ۲ جلد تاکنون، قم: ۱۴۱۵ــ۱۴۱۷ ق؛ ***التعلیقة علی‌العروةالوثقی***، الجزء الاوّل، قم: ۱۴۱۵ ق؛ ***دراسات فی ولایةالفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة***، قم: ۱۴۰۸-۱۴۱۱ ق (المرکز العالمی للداراسات الاسلامیه و دارالفکر)، کتاب حاصل تدریس سال‌های ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۸ ایشان در حوزهٔ علمیهٔ قم است. این کتاب در سال ۱۳۶۷ به‌عنوان کتاب برگزیدهٔ سال شناخته شد (کیهان فرهنگی، سال پنجم، شمارهٔ ۱۱، ص ۵۴، بهمن ۱۳۶۷. این چهار جلد در هشت جلد به فارسی ترجمه شده است. ***مبانی فقهی حکومت اسلامی***، ترجمه و تقریر محمود صلواتی و شکوری، تهران: قم: ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۹ کیهان، تفکر).

۲. حاکم اسلامی با انتخاب ازسوی مردم تعیین می‌شود؛

۳. اختیارات حاکم اسلامی مقیّد به قانون اساسی است؛

اصول نظریّهٔ ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه باتوجّه به ارکان سه‌گانهٔ آن به‌شرح زیر است:

رکن اوّل. شرط فقاهت حاکم اسلامی

۱. هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد، مگر این که ازجانب ولیّ علی‌الاطلاق (خداوند تعالی) به ولایت بر انسان‌ها نصب شده باشد و یا مردم در چهارچوب مقرّرات و شرایطی که ازطرف خدا مقرّر شده او را انتخاب کرده باشند. مردم بر جان و مال و شؤون خود در چهارچوب شرع تسلّط دارند. تصرّف در شؤون و اموال مردم بدون رضایت ایشان ظلم و تعدّی محسوب می‌شود.[۱]

۲. خداوند پیامبر(ص) را به ولایت بر امّت نصب کرده است. ائمّهٔ هُدی(ع) نیز ازجانب خداوند توسّط پیامبر به ولایت منصوب شده‌اند.[۲]

۳. حکومت لازمهٔ زندگی اجتماعی و ضروریِ همهٔ زمان‌هاست.[۳]

۴. بخش عظیمی از احکام اسلامی بدون اقامهٔ حکومت، قابل اجرا نیست. باتوجّه به منسوج‌بودن احکام اسلامی با حکومت، تعطیل حکومت به تعطیل بخش مهمّی از احکام شریعت می‌انجامد. اسلام به همهٔ نیازهای فردی و اجتماعی انسان در تمام مراحل حیات، اعمّ از روابط خانوادگی، مسائل سیاسی و اقتصادی و حقوقی و روابط

---

۱. آیت‌الله منتظری، ***دراسات فی ولایة الفقیه***، ج ۱، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۳.

بین‌الملل و... عنایت داشته است. مقرّرات اسلامی براساس دولتِ صالح، تشریع شده است.[۱]

۵. احکام اجتماعیِ اسلام اوّلاً و بالذّات متوجّه جامعه (به‌عنوان عامّ مجموعی) است. حاکم اسلامی به‌عنوان نمایندهٔ جامعه، اجرای آن‌را به‌عهده دارد. به‌عبارت‌دیگر اجرای احکام عمومی به‌عهدهٔ دولت است.[۲]

۶. مراد از ولایت در این نظریّه و در کلیّهٔ مباحث حقوق عمومی و به‌ویژه حقوق اساسیِ حکومت، سلطه و امارت است،[۳] یعنی همان معنایی که در متون سیاسی روایی ازقبیل عهدنامهٔ امیرالمؤمنین(ع) به مالک اشتر اراده شده است.

۷. حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها در دو امر متفاوت است:

اوّل. تقیّد به قوانین اسلامی متّخذ از کتاب و سنّت. حکومت حقّ ندارد ولو به‌اندازهٔ سرِسوزنی از موازین اسلامی تخلّف کند. بنابراین حکومت مشروط و مقیّد به قوانین و موازین اسلامی است.

دوّم. در حاکم اسلامی شرایط خاصی پیش‌بینی شده است. فاقد شرایط مشروعیّت ندارد.[۴]

۸. به حکم عقل و کتاب و سنّت، حاکم اسلامی در زمان غیبت معصوم(ع) می‌باید حائز شرایط هشت‌گانهٔ زیر باشند:[۵]

یک. عقل وافی؛ دو. اسلام و ایمان؛ سه. عدالت؛ چهار. فقاهت و علم اجتهادی به احکام اسلامی بلکه افقهیّت[۱](مهم‌ترین شرط)؛ پنج. تدبیر وکاردانی؛ شش. اهل بخل و حرص و طمع نباشد؛ هفت. مرد باشد؛ هشت. پاکزاد باشد.

---

۱. همان، صفحات ۹۱، ۱۵۰، ۱۶۲، ۴۰۷.

۲. همان، ص ۵۷۰.

۳. همان، ص ۷۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۳۸ و ج ۲، ص ۴.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۰۷.

۹. رئیس حکومت اسلامی فرد است نه شورا (به‌عبارت‌دیگر رئیس دولت اسلامی، فقیه واجد شرایط است نه شورای رهبری).[۲]

رکن دوّم. انتخاب حاکم اسلامی

۱. درصورتی که شارع مقدس، فردی را بالخصوص به ولایت بر امّت وحاکمیّت بر مردم منصوب کرده باشد، او برای امامت متعیّن است. باوجود چنین فردی و تمکّن وی در اقامهٔ حکومت، امامت غیر او منعقد نمی‌شود. درغیراین‌صورت حقّ تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از بین واجدین شرایط به امّت واگذار شده است. ازآنجاکه در عصر غیبت معصوم(ع) نصب خاصّ منتفی است، بنابراین حکومت اسلامی در زمان غیبت انتخابی می‌باشد.[۳]

۲. نصب عامّ در مقام ثبوت و فرض محال است (نمی‌توان پذیرفت که همهٔ فقیهان یا یکی از ایشان ازجانب شارع به ولایت سیاسی بر امّت نصب شده باشند). تمامی ادلّهٔ نقلی ارائه شده از اثبات نصب عامّ فقیهان به ولایت عاجز است. مهم‌ترین روایات بحث یعنی مقبولهٔ عمربن‌حنظله و مشهورهٔ ابی‌خدیجه تنها منصب قضاوت فقیهان را اثبات می‌کنند و بعضی چون توقیع در مقام بیان منصب افتاء هستند. ادلّهٔ عقلی یا ادلّهٔ مرکّب از عقل و نقل، همگی با فرض انحصار حکومت اسلامی در انتصاب اقامه شده‌اند و با احتمال انتخاب استدلال باطل می‌شود. از ادلّهٔ روایی اقامه شده تنها می‌توان شرایط معتبر در حاکم اسلامی را استفاده کرد. بنابراین تنها راه حکومت اسلامی در زمان غیبت، انتخاب فقیه عادل ازسوی مردم است.[۴]

---

۱. همان، ص ۴۸۹ و نیز ص ۲۷۷.
۲. همان، ج ۳، ص ۳۷.
۳. همان، ج ۱، ص ۴۰۵.
۴. همان، ص ۴۰۷ تا ۴۸۹.

۳. بر فقیهان واجد شرایط، واجب کفایی است که آمادگی خود را برای تصدّی امر حکومت اعلام دارند و بر مردم نیز واجب است ایشان را نامزد کرده انتخاب نمایند.[۱]

۴. درصورتی‌که فرد واجد جمیع شرایط یافت نشد، باتوجّه به عدم‌جواز تعطیل حکومت مطلقاً، رعایت شرایط به‌ویژه عقل و اسلام و تدبیر و عدالت در حدّ امکان لازم است. در موارد تزاحم بین شرایط، ازجمله تزاحم بین فقاهت و تدبیر سیاسی، می‌توان قائل به تفصیل شد. در شرایطِ نیاز به قانونگذاری، فقیه مقدّم است و در شرایطی که به تدبیر و کاردانی نیاز بیشتری است، مؤمن مدبّر مقدّم می‌شود. درهرحال تشخیص شرایط مختلفِ زمان و مکان و اجرای قاعدهٔ «الأهمّ فالأهمّ» به‌عهدهٔ خبرگان منتخب ملّت است.[۲]

۵. درصورتی‌که فرد، واجدِ شرایط واحد باشد، قبول ولایت و حاکمیّت او بر مردم واجب است. هرچند اِعمال ولایت او نیز عملاً متوقف بر تأیید وی ازجانب مردم است.[۳] درصورت تعدّد افراد واجد شرایط، حاکم اسلامی توسّط مردم انتخاب می‌شود.

۶. شارع اصل انتخاب فرد واجد شرایط را ازسوی مردم امضا کرده است، امّا شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، خصوصیّات و شرایط انتخاب‌کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عُقلا واگذار کرده است. این‌گونه امور در شرایط مختلف زمانی تفاوت می‌کند. اینکه تکیه بر کمّیّت عددی باشد یا کیفیّت انتخاب‌کنندگان مهم است، انتخابات مستقیم باشد یا دومرحله‌ای، در مرحلهٔ اوّل مردم خبرگان را انتخاب کنند، در مرحلهٔ دوّم خبرگان منتخب، حاکم اسلامی را انتخاب نمایند، همگی از امور

---

۱. همان، ص ۵۳۷.

۲. همان، ص ۵۴۵ تا ۵۴۷.

۳. مستفاد از دروس و آرای فقهی آیت‌الله منتظری در سال ۱۳۷۲.

عُقلایی غیرمنصوص هستند.[۱] چه‌بسا در زمان عدم رشد ملّت، عُقلا بیشتر بر کیفیّت رأی‌دهندگان عنایت ورزند و به‌تدریج عرصه را برای رجوع به آرای عمومی کمّی سالم سازند.[۲]

در عصر ما ضریب سلامت انتخابات دومرحله‌ای بیشتر است.[۳] در موارد غیرمنصوص با روش عُقلایی می‌توان به رأی اکثریت مراجعه‌کرد. امّا درهرحال حقوق اقلیّت محترم است و اکثریّت حقّ تجاوز و اعمال فشار بر اقلیّت را ندارد. تقدّم رأی اکثریّت بر اقلیّت، تقدّم واقعی نیست. تقدّم در مقام عمل و برای حفظ نظام اجتماعی است.[۴]

۷. در جریان انتخاب حاکم اسلامی، زنان نیز حقّ رأی دارند و همچون مردان در تعیین سرنوشت سیاسی مشارکت می‌نمایند.[۵]

۸. عدم شرکت در انتخابات تعیین حاکم اسلامی جایز نیست. درصورت عدم شرکت اکثریّت جامعه، رأی اقلیّت نافذ است. درصورت عدم شرکت مردم در انتخابات، فقیه از باب حسبه به انجام وظایف اقدام می‌نماید.[۶]

۹. بیعت وسیلهٔ انشاء تولیّت بعد از مقاوله و رضاست. به‌این‌معنی که بعد از گفتگوی فقیه و مردم و رضایت طرفین از شرایط یکدیگر (در چهارچوب شرع) مردم با فرد واجد شرایط بیعت می‌کنند، یعنی‌حکمرانی او را می‌پذیرند. با بیعت اجمالاً ولایت محقّق می‌شود (بیعت با معصومین تأکید بر نصب الهی است).[۷]

---

۱. آیت‌الله منتظری، ***دراسات فی ولایة الفقیه***، ج ۱، ص ۵۴۸.
۲. همان، ص ۵۷۸.
۳. همان، ص ۵۵۱.
۴. همان، ص ۵۶۳ تا ۵۶۵.
۵. همان، ص ۵۶۲.
۶. همان، ص ۵۷۱ و ۵۷۲.
۷. همان، ص ۵۲۳ و ۵۲۶.

۱۰. مشروعیّت حکومت در زمان غیبت در چهارچوب شرع مستند به مردم است. حکومت معاهده‌ای دوطرفه بین حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است. حکومت اسلامی قرارداد شرعی بین امّت و حاکم منتخب است. انتخاب یکی از اقسام وکالت به‌معنای اعمّ است (تفویض امر به غیر). امّا وکالت به‌معنای اعمّ بر سه قسم است:

یک. اذن به غیر: وکالت به‌این‌معنی عقد نیست.

دو. استنابه غیر: به‌این‌معنی که نایب وجود تنزیلی منوّب‌عنه باشد و عمل او عمل منوّب‌عنه محسوب شود. (وکالت به‌معنای اخصّ/ وکالت مصطلح در فقه) وکالت به‌این‌معنی عقد جایز است.

سه. احداث ولایت و سلطهٔ مستقل برای غیر با قبول او: وکالت به‌این‌معنی عقد لازم است. مراد از انتخاب در این نظریّه معنای سوّم است. عقدی خاصّ که در عناوین فقهی مألوف نمی‌گنجد، هرچند مورد امضای شارع است. بیعت، انشای پذیرفتن ولایت بعد از عقد و معاهده می‌باشد.[۱]

رکن سوّم. تقیّد اختیارات حاکمِ منتخب به قانون اساسی

۱. انتخاب به‌عنوان عقد لازم می‌تواند شرایط ضمن عقد نیز داشته باشد. حاکم و مردم می‌توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی ازقبیل قانون اساسی کنند. کلیّهٔ انتخاباتی که پس از تدوین قانون اساسی و براساس آن انجام می‌گیرد، مطلقاً مقیّد به قانون اساسی است حتّی اگر چنین شرطی ذکر نشود. یعنی ملّت به‌وسیلهٔ خبرگان (یا مستقیم) رهبری را انتخاب می‌نمایند که عملاً ملتزم به قانون اساسی باشد و از آن تخلّف نکند.[۲]

---

۱. همان، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

۲. مستفاد از دروس و آراء فقهی آیت‌الله منتظری در سال ۱۳۷۲.

۲. شرط ضمن عقد (قانون اساسی) می‌تواند مبتنی بر قید زمانی باشد؛ به این معنا که مردم برای مدّت محدودی (مثلاً ده سال) فقیه را به‌عنوان حاکم اسلامی انتخاب می‌کنند. اگر انتخاب موقّت باشد، ولایت با انقضاء وقت زمامداری منتفی می‌شود.[۱]

۳. حاکم اسلامی را نمی‌توان از حکومت عزل کرد به‌جز در دو حالت:

اوّل. فاقد یکی از شرایط هشت‌گانهٔ معتبر در حاکم اسلامی شده باشد؛

دوّم. از تعهّدات خود (مندرج در قانون اساسی به‌عنوان شرط ضمن عقد) تخلّف کرده باشد.

صدور معصیت جزئی و خطا به‌شرطی‌که حکومت بر موازین اسلامی باقی باشد، باعث انعزال حاکم نمی‌شود. درصورتی‌که حکومت از چهارچوب اسلامی خارج شود با رعایت شرایط تدریجی نهی‌ازمنکر قیام برعلیه او جایز، بلکه واجب می‌شود.[۲]

۴. دولت و حاکم اسلام، متصدّی امور عمومی جامعه هستند، امّا سپهر زندگی خصوصی و امور شخصی و غیرعمومی مردم (مادامی که ضرری متوجّه دیگران نکرده باشد و در چهارچوب شرع باشد) آزادند و حقّ انتخاب دارند و نمی‌توان سلیقهٔ خاصّی را بر ایشان تحمیل کرد. دولت در این‌گونه موارد، ضمن ارائهٔ خطوط کلّی اسلامی، تعلیم و ارشاد و هدایت عمومی را به‌عهده دارد و امکانات لازم برای بهره‌مندی آحاد مردم در چهارچوب شرع را فراهم می‌سازد.[۳]

۵. بنای دولت اسلامی بر مشورت و تبادل نظر در امور و اجتناب از استبدادِ رأی و دیکتاتوری است. اگرچه حاکم اسلامی پس از مشورت با اهل نظر، خود مسئول است، لذا ملاک، تشخیص وی است و تبعیّت از رأی اکثریّت بر وی لازم نیست؛ امّا

---

۱. ***دراسات فی ولایة الفقیه***، ج ۱، ص ۵۷۶.

۲. همان، ص ۵۹۳ تا ۵۹۵ و ۵۷۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۵ و ۲۶.

در قانون اساسی (به‌عنوان شرط ضمن عقد) می‌توان محدودهٔ اختیارات وی را مشخص کرد. حاکم اسلامی موظّف به رعایت این محدودهٔ قانونی خواهد بود.[۱]

۶. در حکومت اسلامی، فقیه منتخب بر قوای سه‌گانه اشراف دارد و این قوا زیرنظر وی انجام وظیفه می‌کنند.[۲] انتخاب مستقیم افرادی ازقبیل رئیس جمهور یا وکلای مجلس شورا، به‌طور مستقیم ازجانب مردم و انتخاب رئیس قوهٔ قضاییه از بین فقیهان معرفی‌شده ازسوی حاکم توسّط نمایندگان مردم یا خبرگان و به‌طورکلّی صور مختلف تفکیک نسبی قوا درصورت تعهّد به آن، ازسوی حاکم با پیش‌بینی در قانون اساسی لازم می‌شود.[۳]

۷. حاکم اسلامی (فقیه منتخب) دربرابر خبرگانِ منتخب مردم و درنتیجه دربرابر مردم مسئول است. خبرگان منتخب، حقّ سؤال، استیضاح، عزل و نصب وی را با شرایط خاص (پیش‌بینی شده در قانون اساسی به‌عنوان شرط ضمن عقد) خواهند داشت.[۴]

۸. اگرچه قضاوت و استنباط احکام از منابع شرعی، به‌عهدهٔ مجتهدان است؛ امّا در تمامی قوای سه‌گانه می‌توان با رعایت دقیق کلیّهٔ شرایط شرعی، مشارکت عمومی را اعمال کرد. ترسیم خطوط کلّی و برنامه‌های کلان مملکت اسلامی توسّط کارشناسان مردم، تحت اشراف حاکم اسلامی صورت می‌گیرد.[۵]

---

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱ تا ۳۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۳ و ۱۱۴. ضمناً نظریّهٔ ایشان تفکیک نسبی قوا به‌شرط پیش‌بینی در قانون اساسی (شرط ضمن عقد) با اشراف عالی فقیه منتخب است.

۴. مستفاد از دروس و آراء فقهی آیت‌الله منتظری در سال ۱۳۷۲. نفی ولایت مطلقه در ***دراسات فی ولایة الفقیه***، ج ۱، ص ۵۳۸ و ***رسالهٔ استفتائات***، ص ۱۰۷ نیز مطرح شده است.

۵. همان.

۹. درصورت عدم امکان وحدت دولت بزرگ اسلامی، تعدّد دولت‌های اسلامی جایز است. حاکم اسلامی در همهٔ شئون سیاسی افرادی که او را انتخاب کرده‌اند، در چهارچوب قوانین اسلامی و مقرّرات مصوّب، ولایت دارد.[۱]

نکات مهم

در نظریّهٔ ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه، توجّه به نکات زیر مفید است:

۱. در این نظریّه، ولایت فقیه مطرح است، نه ولایت فقیهان (حال آنکه از هر چهار نظریّهٔ انتصاب، ولایت فقیهان به‌دست آمد نه ولایت فقیه). فقیهان غیرمنتخب، فاقد ولایت فعلیّه هستند.

۲. اگرچه در نظریّه‌های سه‌گانهٔ ولایت انتصابی فقیهان، بالاخره نوبت به تعیین و تشخیص و کشف فقیه واحد از بین فقیهان متعدّد می‌رسد، امّا تعیین و تشخیص و کشف کاملاً با انتخاب، متفاوت است. تعیین و تشخیص بر حقّ مردم مبتنی نیست، لذا در بعضی فروض می‌تواند با امثال قرعه نیز حاصل شود. امّا انتخاب مبتنی بر به‌رسمیّت‌شناختن حقوق مردم و لوازم آن است.

۳. در این نظریّه نسبت به نظریّهٔ نائینی و صدر، حقوق بیشتری برای مردم پیش‌بینی شده و مشارکت مردم در رأس هرم قدرت سیاسی تضمین شده است. در نظریّهٔ صدر، مرجعیّت (به‌عنوان استمرار خطّ شهادت) ناظر بر اعمال خلافت مردم بود امّا خود توسّط مردم انتخاب نمی‌شد (تعیین غیر از انتخاب است).

۴. تقیّد به قانون اساسی به‌عنوان شرط ضمن عقد (معاهدهٔ لازم بین حاکم و مردم) قابلیّت انعطاف فراوانی برای این نظریّه ایجاد کرده است. با پذیرش اینکه شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب و ادارهٔ جامعه، امور عُقلایی هستند و در شرایط مختلفِ زمانی و مکانی، تغییر می‌کنند و می‌توان در قانون اساسی از تجربهٔ بشریِ

---

۱. *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۲۰.

ادارهٔ کشور (به‌شرط عدم‌معارضه با شرع انور) سود جست، این نظریّه را قادر به ادارهٔ جامعهٔ مدنی با رعایت ضوابط اسلامی می‌سازد.

۵. اسلامیّت حکومت با رعایت شرایط معتبر در حاکم اسلامی (به‌ویژه فقاهت) و لزوم رعایت دقیق احکام و موازین اسلامی در جامعه تأمین شده است.

جمهوریت حکومت با پذیرش حقوق عمومی، به‌ویژه حقّ مشارکت فعّالانهٔ همگانی در بالاترین سطوح و لزوم تقیّد به قانون اساسی، محدود بودن اختیارات فقیه منتخب در قانون، موقّت بودن دوران حکومت وی و نیز مسئولیت وی دربرابر خبرگان منتخب مردم تضمین شده است.[۱]

---

۱. نظریّهٔ فقهی حضرت آیت‌الله منتظری، در باب دولت در کتاب‌های ذیل مورد نقد قرار گرفته است:

آیت‌الله سیدکاظم حسینی حائری، ***ولایة الأمر فی عصر الغیبة***، ص ۱۶۸ تا ۲۳۷، قم:۱۴۱۴ق.

آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، ***أنوار الفقاهة***، ج۱، ص ۵۹۵ تا ۵۹۸، قم: ۱۴۱۱ق.

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، ***پیرامون وحی و رهبری***، «ولایت و امامت» ص ۱۸۰ تا ۱۹۰، تهران: ۱۳۶۸.

ضمناً آیت‌الله محمدمهدی آصفی در کتاب ***ولایت الأمر*** (قم: ۱۴۱۶ ق) این نظریّه (ولایت انتخابی فقیه) را اختیار کرده است. رجوع کنید به صفحات ۶۷ تا ۷۵. در مباحث آینده اصل نظریّه و مناقشات مذکور بر آن، مورد تحلیل انتقادی قرار خواهد گرفت. ان‌شاءالله.

سه.

نقد پیش‌نویس قانون اساسی[1]

... و از همه مهم‌تر، نظر مشروح آیت‌الله منتظری دراین‌زمینه قابل ذکر است. خلاصهٔ اطلاعیهٔ فقیه‌عالیقدر دربارهٔ پیش‌نویس قانون اساسی به‌این‌شرح است:

«آرای عمومی براساس قوانین حیات‌بخش اسلام، مبنای حکومت است... در زمان غیبت کبرای آن‌حضرت، [ولایت] به کسانی که دارای شرایط ذیل باشند تفویض شده است: ۱. متخصص و کارشناس مسائل اسلامی باشند و مجتهد؛ ۲. عادل و باتقوا باشند؛ ۳. آشنا به حوادث و مسائل روز باشند. این است عقیدهٔ شیعهٔ امامیه... یک سنخ قوانین و دستورات کلّی داریم که ازطرف خدا به‌وسیلهٔ وحی تعیین شده و کارشناس استنباط و تشخیص آن در زمان غیبت، فقیه عادل است (احکام فقهی) و یک سنخ قوانین و دستورات جزئی است که حاکم برحقّ هر زمان برحسب مقتضیات و شرایط و احتیاجات در منطقهٔ حکومت خود، قرار می‌دهد (احکام ولایی).

حکومت، قضاوت و تشخیص قوانین کلّی و جعل قوانین و دستورات جزئی در زمان غیبت ولیّ‌عصر(عج) به فقیهِ عادلِ آشنا به حوادث و مسائل روز، تفویض شده است... حکومت و قانون باید به فقهایی که عادل و آشنا به حوادثِ روز باشند منتهی شود و قوّهٔ مجریّه هم باید زیر نظر و فرمان آنان باشند و درحقیقت قوّهٔ مجریّه، نمایندهٔ آنان می‌باشند و از خود استقلالی ندارند و قضاوت هم حقّ فقیه و یا منصوب و از ناحیهٔ اوست. پس سه قوّهٔ مقنّنه، مجریّه و قضاییّه به یکدیگر مربوطاند و از یکدیگر جدا نمی‌باشند و هر سه، به فقیه عادلِ آشنا به مسائلِ روز، منتهی می‌شوند... درنتیجه:

---

۱. ***حکومت ولائی***، تهران ۱۳۷۷، بخشی از فصل یازدهم، ص ۱۸۵ تا ۱۸۷.

۱. قوای سه‌گانه از یکدیگر جدا نیستند و رابطهٔ همهٔ آن‌ها، فقیه عادل آشنا به مسائل روز می‌باشد و اگر بنا باشد رابط آن‌ها رئیس جمهور باشند، پس باید رئیس جمهور فقیه عادل و یا منصوب از ناحیهٔ او باشد.

۲. نمایندگان مجلس که قوّهٔ مقنّنه هستند و یا قانونی را که تصویب می‌کنند، باید به نظر فقیه عادل برسد و او تصویب کند....

۳. رئیس جمهور یا باید فقیهِ عادلِ آشنا به مسائلِ روز باشد یا ازطرف او منصوب شود و زیرنظر او انجام وظیفه کند.

۴. حقّ حکم به انحلال مجلس شورا، توشیح قوانین، فرماندهی نیروهای نظامی، اعلان جنگ، متارکهٔ جنگ، عفو عمومی و یا تخفیف مجازات مربوط به فقیه عادل آشنا به حوادث و مسائل روز است و اگر بنا است مربوط به رئیس‌جمهور باشد پس باید رئیس‌جمهور، فقیه عادل یا اقلّاً منصوب از ناحیهٔ او باشد.

۵. قضّات باید یا فقیه عادل باشند یا اقلّاً منصوب از ناحیهٔ او و آشنا به مسائل و احکام اسلام باشند.

...چه‌بهتر که فقیه عادل آشنا به مسائل روز، ادارهٔ امور کشور را به شورایی مرکّب از ۳ یا ۵ نفر محوّل کند که زیرنظر او انجام وظیفه کنند؛ زیرا دراین‌صورت کشور از استبداد و دیکتاتوری محفوظ‌تر است و بالاخره تفویض سیاست کشور به یک رئیس‌جمهور بدون درنظرگرفتن ولایت و حکومت فقیه عادل، سبک حکومت غربی است و با اسلام، به‌خصوص مذهب شیعهٔ اثنی‌عشریه سازگار نیست... حکومت اسلامی در زمان غیبت، از شئون فقیه عادل آشنا به مسائل روز است. اگر خود او عنوان ریاست‌جمهوری را بپذیرد چه‌بهتر، وگرنه رئیس‌جمهوری زیرنظر او انجام وظیفه می‌کند... . قانون اساسی پیشنهادی طوری تنظیم شده که مراجع تقلید و فقهای عادل که محور حکومت اسلامی می‌باشند، نقشی در قوانین و ادارهٔ کشور ندارند... .»[۱]

---

۱. روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۲۴ تیر ۱۳۵۸.

چهار.

نقد مبنای انتخاب فقیه[1]

آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی

آیا تعیین فقیه برای منصب ولایت به نصب است یا به انتخاب؟ مقتضای ادلّه و مفاد آن‌ها چیست؟ روایات ده‌گانه بنابر دلالت آن‌ها یا دلالت بعضی از آن‌ها جز بر نصب فقیه به‌عنوان ولیّ امر از ناحیهٔ امام معصوم(ع) یا پیامبر(ص) دلالت ندارد و این درنهایت به نصب از ناحیهٔ خداوند تبارک و تعالی برمی‌گردد. عبارات «من او را حاکم قرار دادم» (انی جعلته حاکما) در مقبوله، یا «من او را قاضی قرار دادم» (انی جعلته قاضیا) در مشهوره، یا «امّا در حوادث واقعه به راویان حدیث ما مراجعه کنید» (امّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا)، یا «مجاری امور به‌دست علماست» (ان مجاری الامور بید العلماء)، بر ثبوت این منصب برای ایشان بدون نیاز به انتخاب مردم یا بیعت مردم یا مانند آن دلالت دارد. این امر به ثبوت الهی برای فقها ثابت است و آنچنان که ظاهر و واضح است، در این روایات از امر انتخاب عین و اثری نیست.

امّا عبارت «فلیرضوا به حکما» معنایش وجوب رضا به حکومت ایشان است و این برخلاف قول به انتخاب (به نصب ازجانب خداوند و وجوب رضایت ازجانب

---

۱. ترجمهٔ صفحات ۵۱۲ تا ۵۱۶ کتاب ***انوارالفقاهه***، کتاب البیع، ج ۱، قم: ۱۴۱۱هـ ق) نوشتهٔ آیت‌الله شیخ ناصر مکارم‌شیرازی در نقد مبنا و ادلّهٔ آیت‌الله منتظری در کتاب «***دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة***» دائر بر لزوم انتخاب فقیه ازسوی مردم. مطالعهٔ این مقاله برای آشنایی با دیدگاه مخالفان انتخاب رهبر ازسوی مردم، خالی از لطف نیست. هفته نامهٔ راه نو، شمارهٔ ۲۰، ۱۴ شهریور ۱۳۷۷. کتاب ***دغدغه‌های حکومت دینی***، بخش دوّم.

مردم) بیشتر دلالت دارد؛ بلکه صریح در آن است، به‌ویژه با تعلیل به عبارت «فانی قد جعلته حاکما»، با نصب الهی، بر مردم واجب است به حکومت او راضی باشند. امّا عبارت «فان کان کل واحد اختار رجلا من اصحابنا» به قاضی تحکیم یا توکیل در امر خاص برمی‌گردد و ربطی به انتخاب در امر عمومی ندارد؛ زیرا اینکه هر انسانی، فردی را که برای حکومت در امور عمومی، صالح می‌داند، انتخاب کند، معنی ندارد، تا اینکه هریک از آن‌ها حاکم عام باشد. حتی اگر انتخاب‌کننده فرد واحدی بیش نباشد، درغیراین‌صورت حکّام به تعداد مردم، متعدد می‌شوند.

امّا دلیل عقلی مؤید به سیرهٔ نبیّ(ص) و ولیّ(ع) جز بر نصب از ناحیهٔ خدای سبحان یا نصب از ناحیهٔ نبیّ(ص) و امام معصوم(ع) دلالت ندارد. براین‌همه بیفزا که در روایات اصحاب ما و تاریخ ایشان، از امر انتخاب نسبت به ولایت فقها عین و اثری نیست. اگر چیزی بود آشکار می‌شد، چه بسیار در ابواب مختلف فقهی به نفی و اثبات سخن گفته‌اند، امّا کسی از اکابر و اصاغر حتی کلمه‌ای دربارهٔ انتخاب به‌زبان نیاورده‌اند. بلکه جز به نصب الهی به‌عنوان نیابت از ایشان(ع) قائل نشده‌اند؛ لذا در کلمات فقها تسمیه به نایب غیبت و تقسیم نوّاب به نوّاب خاصّه که چهار نفر از بزرگان بوده‌اند و نوّاب عامّه که غیر آن چهار نفرند شایع است و معلوم است که نایب را چه خاصّ و چه عامّ، منوّب‌عنه تعیین می‌کند نه آحاد مردم. ضمناً در بسیاری اوقات امامان معصوم(ع)، وکیلان منصوب داشتند، بدون اینکه مردم در آن دخالت داشته باشند، در وکلای عامهٔ ایشان نیز چنین است.

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

توضیح مطلب: امر وحیدی که در امر خلافت بین شیعه و اهل‌سنّت فرق می‌کند، این است که شیعه معتقد است که امام(ع) می‌باید معصوم و منصوب ازجانب خداوند به‌دست پیامبر(ص) یا به نصّ از امام قبل از خود باشد، امّا اهل‌سنّت معتقدند که

احدی منصوص نیست؛ پس بر مردم انتخاب امام و خلیفه واجب است. این فارق بین دو مذهب است؛ بنابراین اختیار مردم در جانشین پیامبر(ص) نزد شیعهٔ اهل‌بیت چه کم و چه زیاد هیچ دخالتی ندارد.

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

خلاصه، آنچه ذکر کردیم از اینکه امام معصوم(ع) (منصوب) ازجانب خداوند است، از ضروریات مذهب شیعه است و کتب کلامی، روایی، تفسیری و تاریخی شیعه، مشحون از این امر است. آنکه این امر را انکار کند، انکار ضروری از ضروریات مذهب را نموده است. همین کلام بعینه در والیان غیرمعصوم بعد از ایشان نیز جاری می‌شود. ایشان نیز ازجانب ائمّه(ع) منصوب هستند، نه ازجانب مردم، مأمور به امر ائمّه(ع) هستند، نه به امر مردم، ولایت منحصراً از آنِ خداوند است و از آنِ کسی که خداوند به او تفویض کند. بنابراین تعیین ولایت از عالی است نه از دانی.

در اینجا دو مسئله باقی می‌ماند، یکی مسئلهٔ «لزوم هرج‌ومرج» و دیگری مسئلهٔ «بیعت و جایگاه آن». امّا مسئلهٔ اوّل: حاصل آن، این است که اگر ولایت فعلیّه برای عامّهٔ فقها جعل شده باشد، از چند حال خارج نیست.

حالت اوّل: اینکه ولایت برای هریک از فقها مستقلاً و بالفعل جعل شده باشد. چنین حالتی موجب هرج‌ومرج شدید و اختلاف کثیر می‌شود؛ زیرا به تعداد فقها،

والی خواهیم داشت و این امری غیرممکن است، چرا که مشاجره و اختلال نظام پیش می‌آید.

حالت دوّم: اینکه ولایت بعضی از فقها، مشروط به ولایت بعضی دیگر جعل شده باشد.

حالت سوّم: اینکه ولایت برای مجموع فقها، از حیث مجموع‌بودن جعل شده باشد. [این دو حالت] محصّلی برایش متصوّر نیست.

حالت چهارم: بنابراین چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه قائل شویم که فقها به ولایت شأنیّه منصوب شده‌اند و ولایت فعلیّه آن‌ها به انتخاب مردم خواهد بود.

(در پاسخ) می‌گوییم: درصورت تعدّد فقها، اگر بعضی از فقها متصدّی امر ولایت شوند و در آن دخالت کنند، بر بقیّهٔ فقها، قبول قول و حکم او واجب است، چنان‌که در امر قضاوت یا رؤیت هلال نیز چنین است. اگر قبل از به‌عهده‌گرفتن تصدّی امر ولایت، بین فقها تزاحم شد، بعید نیست مرجّحات را اعمال کنیم، آنچنان که در مقبوله وارد شده است، بنا بر اینکه بر مقصود دلالت داشته باشد. بلکه ممکن است به [دلیل] اولویّت تمسک کنیم، حتی اگر [مدلول مقبوله را] مختصّ امر قضاوت بدانیم [به‌هرحال] تشخیص مرجّحات از علم، فقاهت، تدبیر، احاطه به امور و وثاقت و غیر آن، به‌دست خبرگان است، آنچنان که در مرجع فتوا و تقلید نیز همین‌گونه است و این ابداً ازقبیل انتخاب نیست؛ بلکه ازقبیل تشخیص مصداق موجود در خارج است، آنچنان که در تشخیص پزشک برای سلامت و بیماری در امر روزه چنین است.

بالجمله امر تمام این موضوعات به اهل خبره برمی‌گردد بدون نیاز به انتخاب. این رویّه در مرجع فتوا نیز جاری است و تعیین اعلم در فقاهت در فرد معیّن یا افراد معیّن برعهدهٔ اهل خبرهٔ از علما در بسیاری از ازمنه بوده است و از این امر هرج‌ومرج و اختلال نظام امّت لازم نیامده است. تردیدی نیست که بین مسئلهٔ تقلید و ولایت، تفاوت است و مقصود ما همانندی از تمام جهات نیست، بلکه غرض این است که حلّ مشکل تزاحم ازطریق اهل خبره ممکن است و آحاد مردم که به این امور (تخصّصی) آشنا نیستند، حقّ انتخاب ندارند، بلکه اهل خبره نیز حقّ انتخاب ندارند،

بلکه تشخیص مصداق مانند تشخیص پزشک و مانند سایر موارد رجوع به اهل خبره است.

این همان معیار متداول در فقه است که بر فقیه متابعت از آن شایسته است، نه انتخاب که از آن عین و اثری در فقه و تاریخ نیست. اگر اشکال شود: از کجا دانسته می‌شود که این شخص اهل خبره است، نه دیگری؟ در پاسخ می‌گوییم به همان شیوه‌ای که پزشک و دیگر [متخصصان] از اهل خبره در اموری که به آن‌ها نیاز است شناخته می‌شوند. آیا [تعیین] پزشک با انتخاب مردم است همچنین [شناخت] خبرگان در علوم دینی با شناخت زعمای دین و (یا شناخت) کسی که در او مرجّحات تصدّی ولایت است [با انتخاب مردم حاصل نمی‌شود.]

خلاصهٔ آنچه ذکر کردیم، این است که اگر بعضی از فقهای لایق بر امر ولایت قیام کردند، بدون اینکه معارضی داشته باشند، بر دیگران متابعت لازم است، بدون اینکه نیازی به انتخاب باشد. و۲ اگر [بین فقهای لایق در تصدّی ولایت] تزاحم واقع شد، رجوع به مرجّحات لازم است، آنچنان که دیگر ابواب فقه چنین است؛ زیرا طریق منحصر در همین امر است و از آن چاره‌ای نیست. ناظر در این امر (یعنی در تعیین متصدّی ولایت) اهل خبره هستند و حاجتی به انتخاب (مردم) نیست، بلکه بر (انتخاب مردم) دلیلی نداریم. چرا که دانستی که در روایات و کتب فقها، از آن (انتخاب) اثری نیست.

اگر اشکال شود: سیرهٔ عُقلا از امّتها(ی مختلف) در امر ولایت بر انتخاب است، به‌علاوه ادلّهٔ وفا به عقود (اوفوا بالعقود) و تسلّط مردم بر اموالشان (الناس مسلّطون علی اموالهم) به اولویّتشان بر خودشان، آن را شامل می‌شود. در پاسخ می‌گوییم: جریان سیره (عُقلا) بر [انتخاب] تنها به‌خاطر عدم‌اعتقاد ایشان به تعیین الهی ازجانب امام معصوم(ع) است، امّا بعد از قائل شدن به تعیین الهی برطبق ادلّهٔ سابق و اینکه وظیفهٔ ما ازجانب ائمّه(ع) معیّن شده است و ولایت از ناحیهٔ خداوند است، مجالی برای [تمسّک به] این کلام باقی نمی‌ماند. به‌علاوه انتخابی که بین ایشان رایج است،

انتخاب اکثریّت است، نه انتخاب همگانی؛ زیرا (انتخاب ازسوی همگان) عادتاً ممکن نیست. بلکه مراد از اکثریّت، اکثریّت کسانی است که در انتخابات شرکت می‌کنند، گاهی در این امر اقلیّت مشارکت نمی‌کند. ما در بسیاری از انتخابات شاهد هستیم که نمایندگان مردم با آرای کمی در مقایسه با کلّ جامعه انتخاب می‌شدند. مثلاً با یک میلیون نفر از بین ده میلیون. اگر چنین حکومت‌هایی صحیح باشد، ازقبیل حکومت اقلیّت بر اکثریّت، بدون رضایت ایشان خواهد بود، نه ازقبیل توکیل و نمایندگی.

اگر اشکال شود که ولیّ فقیه بدون مشارکت مردم و تأیید مردمی و کوشش مردم در یاری او قادر بر اعمال اولویّت نیست و انتخاب (ازسوی مردم) برای جلب مساعدت مردم در این‌گونه امور است و مراد از اینکه ولایت فقیه اقتضایی است و فعلیّت آن با انتخاب مردم است، جز این نیست. در پاسخ می‌گوییم: این استدلالی عجیب است؛ زیرا عدم قدرت فقیه بر اعمال ولایت بدون مساعدت مردم، دلیل بر عدم فعلیت ولایت بدون مساعدت مردم نمی‌شود، آنچنان که در سایر حقوق نیز چنین است مثلاً، اگر کسی مالک خانه‌ای باشد و غاصبی آن‌را غصب کند، و مالک بدون مساعدت مردم قادر بر اخذ حقّ خود نیست، آیا این باعث می‌شود که مالکیّتِ مالک، شأنی باشد و فعلیّت نداشته باشد؟ اصل ولایت منوط به مساعدت مردم نیست. آنچه به مساعدت مردم منوط است اِعمال ولایت است و فرق واضحی بین اِعمال ولایت و اصل ثبوت ولایت است.

این‌همه به اقتضای عناوین اوّلیه در مسئله و مقتضای روایات و ادلّهٔ سابق بود. بله، گاهی عناوین ثانویّه، امر انتخاب را اقتضا می‌کند و ما را به خود می‌خواند، بدون اینکه ولایت فقیه، شرعاً منوط به آن باشد. (دراین‌صورت، تن‌دادن به انتخاب ولیّ فقیه ازسوی مردم) برای دفع تهمت استبداد و سلطه بر مردم بدون رضایت ایشان است. به‌علاوه (انتخاب ازسوی مردم) برای جلب مساعدت ایشان ازطریق مشارکتشان در این امر (یعنی در تعیین ولیّ فقیه) و اعتمادشان به حکومت و دفع وسوسه‌های شیاطین که معاند حکومت اسلامی هستند و امور دیگر است، امّا

(تمسّک به این‌گونه امور از باب عناوین ثانویّه) کجا بر وجوب شرعی انتخاب (ولـیّ فقیه) بنابر احکام اوّلیه دلالت می‌کند، مطلب واضح است. والحمدلله.

پنج.
طرح یک سؤال ساده[1]

چرا در حلّ مرجعیت و حاکمیّت از روش گفت‌وگو استفاده نمی‌کنیم؟ هشتمین اجلاس سران کشورهای اسلامی چند روز دیگر در تهران برگزار می‌شود. جمهوری اسلامی میزبان بیش از پنجاه پادشاه، رئیس جمهور و نخست‌وزیر کشورهای اسلامی است. در این اجلاس، مهم‌ترین مسائل جهان اسلام ازجمله مسئلهٔ فلسطین، بوسنی، تهاجم فرهنگی غرب و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

ناگفته پیداست در میان این سران، کسانی هستند که نفس وجودشان از مشکلات اصلی جهان اسلام است، رؤسا و شاهانی که دست‌نشاندهٔ آمریکا و انگلستان بوده، بزرگ‌ترین خیانت‌ها را در آرمان فلسطین روا داشته‌اند و رژیم صهیونیستی را به‌رسمیت شناخته‌اند. آن‌ها که پای استکبار را به منطقه و خلیج‌فارس باز کردند. کسانی که هشت سال جنگ را به ملّت مظلوم ایران تحمیل کردند و دستشان به خون صدها هزار جوان دلاور ما آلوده است. رهبران محترم انقلاب، نزدیک دو دهه مردم را با خیانت‌ها و جنایت‌های این سران آشنا کرده‌اند. بااین‌همه جمهوری اسلامی پذیرفته است که برگزاری چنین اجلاسی در تهران، نشان از ثبات و اقتدار جمهوری اسلامی ایران دارد. پذیرفته است که مصالح مسلمانان اقتضا می‌کند که با چنین افرادی وارد مذاکره شود. پذیرفته است که آرمان‌های متعالی خود را ازطریق عرف و قوانین بین‌المللی به شکل مسالمت‌آمیز پیش ببرد و حقّانیّت اهداف و ارزش‌های اسلامی را در رایزنی و مشاوره با این‌گونه افراد نیز به منصهٔ ظهور برساند. در همین‌زمان در پی انتقادات یکی از مراجع تقلید شیعه در قم از مدیریت کلان کشور[2]، بعضی مسئولان عالی‌رتبهٔ نظام ازجمله رئیس قوهٔ قضائیّه و رئیس قوهٔ مقنّنه، وی را عامل استکبار جهانی معرفی می‌کنند. درس و دفتر وی را تعطیل کرده، او را در خانه‌اش زندانی

---

۱. تهران، ۱۲ آذر ۱۳۷۶.

۲. سخنرانی آیت‌الله‌العظمی حسینعلی منتظری نجف‌آبادی به‌مناسبت ۱۳ رجب، آبان ۱۳۷۶.

کرده، کلیّهٔ ارتباطات وی را با جهان خارج قطع کرده، از صدا و سیمای رسمی و روزنامه‌های همسو با آن، به توهین و هتک وی می‌پردازند.

جالب اینجاست که وی سال‌ها به‌خاطر پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی ازسوی طاغوت در زندان و تبعید بوده، در این راه شکنجه‌ها تحمل کرده، دوّمین امام‌جمعهٔ تهران و رئیس مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی بوده و در تبدیل ولایت فقیه از یک رأی فقهی به یک مسئلهٔ حقوق عمومی و درج آن در قانون اساسی و تدوین مبانی فقهی حکومت اسلامی به‌ویژه اصل انتخاب فقیه ازسوی مردم و اصل تقیّد اختیارات ولیّ فقیه به قانون اساسی مهم‌ترین نقش را داشته است. اکنون همین عالِم، ضدّ ولایت فقیه و عامل استکبار جهانی معرفی می‌شود و از کمترین حقوق قانونی شهروندان ایرانی و کمترین حقوق یک مسلمان نیز محروم می‌شود.

اکنون «سؤال ساده» این است که اگر مسئولان محترم جمهوری اسلامی ایران برای حلّ مشکلات جهان اسلام به این نتیجه رسیده‌اند که با سران کشورهای اسلامی هرچند عامل استکبار و خائن به آرمان فلسطین و باعث تهاجم فرهنگی غرب و... باشند، می‌باید مذاکره کرد و اجلاس تشکیل داد، آیا برای حلّ مشکلات و مسائل داخلی نمی‌توان به چنین شیوه‌ای متوسل شد؟ یعنی آیا نمی‌توان ازطریق رایزنی و مشاوره، مسائل داخلی را حلّ‌وفصل کرد؟ آیا میسّر نبود هیئتی از فقهای عظامِ مورد اعتماد طرفین به حلّ و عقد مسائل فیمابین بپردازند؟ اگر با رؤسا و پادشاهان با آن سابقهٔ درخشان می‌توان مذاکره کرد آیا با مراجع تقلید شیعه نمی‌توان مسائل را ازطریق مذاکره حل کرد؟ آیا تاکنون هیئتی ازسوی قدرت حاکمه با علمای منتقد مذاکره کرده است؟ یکی از پیام‌های جدّی انتخابات دوّم خرداد ۷۶، قانون‌مداری، فرهنگ گفت‌وگو و نفی خشونت بود. آیا به‌جای سرکوب و ارعاب در مسائل داخلی، نمی‌توان از همان شیوه‌ای که در سیاست خارجی به‌کار گرفته شده استفاده کرد؟ چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است.[1]

---

۱. ***دغدغه‌های حکومت دینی***، بخش چهارم، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

شش.

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 تجربهٔ آن می‌گذرد. یکی از سؤالات مطرح دربارهٔ سیاست در ایران معاصر این است، «آیا ولایت فقیه با مردم‌سالاری سازگار است؟» این سؤال را از دو منظر می‌توان پاسخ داد. یکی از زاویهٔ اندیشهٔ سیاسی و دیگری از دریچهٔ جامعه‌شناسی سیاسی و بررسی آنچه در ایران رخ داده است.

این مقاله از منظر اوّل به مسئله نگریسته است و سه پاسخ عینی را به‌مثابه سه رویکرد مطرح از هم تفکیک کرده است.

رویکرد اوّل: معتقد است که ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه، تنها شکل حکومت اسلامی در عصر غیبت اولیای معصوم دین است و مردم شرعاً مکلف‌اند آن‌را بپذیرند. مردمی‌بودن حکومت به این معنی است که حکومت مورد تأیید مردم است. امّا مشروعیّت هر تصمیم و اقدامی در حوزهٔ عمومی، منوط به این است که به تأیید و امضای ولیّ 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 الّا مردم‌سالاری نه مفید است نه مطلوب. این رویکرد را می‌توان «نظریّهٔ رسمی» جمهوری اسلامی ایران دانست.

رویکرد دوّم: معتقد است نه ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه را می‌توان عیناً پذیرفت نه دموکراسی را تماماً قبول کرد؛ بلکه با تصرّف در هر دو و امتزاج آن‌ها می‌توان قائل به نوعی مردم‌سالاری اسلامی به‌نام «ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه» شد. مردم یا نمایندگانشان یک فقیه را به‌مدّت محدود به‌عنوان ولیّ 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 «نظریّهٔ اصلاح‌طلبان سنّتی ایران» است.

رویکرد سوّم: ولایت فقیه مطلقاً چه انتصابی چه انتخابی، چه مطلقه چه مقیّده، در حوزهٔ سیاسی، فاقد دلیل معتبر دینی است. اصولاً اسلام الگوی خاصّ و ثابتی برای مدیریّتِ سیاسی ارائه نکرده است، هرچند با هر سیاستی نیز سازگار نیست. از آنجا که ولایت فقیه، یک حکومت خدا یکّه‌سالار (اتوکراتیک) و مبتنی بر حقّ الهی فقیهان است با مردم‌سالاری سازگار نیست. سازگارپنداشتن دموکراسی با مبانی و اصولی ازقبیل برابری انسان‌ها، حاکمیّت مردم، مشارکت عمومی، قانون‌گرایی و حقوق بشر، با «فقیه‌سالاری» ناشی از عدم‌آشنایی با اصطلاح شرعی ولایت فقیه از یک‌سو و اصطلاح سیاسی دموکراسی ازسوی دیگر است.

ولایت فقیه با دموکراسی تعارض بنیادی دارد. امّا اکثریّت شهروندان مسلمان یک جامعه، در عین پای‌بندی به ایمان، اخلاق و ارزش‌های اسلامی خود حکومتی دموکراتیک داشته باشند، چراکه اسلام به‌مثابهٔ یک دین، با دموکراسی به‌مثابهٔ یک روش زندگی سیاسی مدرن، می‌تواند جمع شود. این رویکرد را می‌توان «نظریّهٔ روشنفکران مسلمان ایرانی» دانست.

در مقاله، رویکرد اوّل و دوّم تقریر و نقد شده، رویکرد سوّم مورد تحلیل و تأیید قرار می‌گیرد.

***

پنج نکتهٔ مقدّماتی

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 صرف‌نظر کرد؟

این سه سؤال از مهم‌ترین مسائل اندیشهٔ 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.

نکتهٔ اوّل. اگرچه ولایت فقیه، بی‌اختیار یادآور جمهوری اسلامی ایران و بنیان‌گذار آن است، امّا «مسئلهٔ ولایت فقیه و مردم‌سالاری» لزوماً معادل مسئلهٔ «جمهوری اسلامی و مردم‌سالاری» نیست. اصولاً ولایت فقیه، مساوی جمهوری اسلامی نیست.[1] معتقدان به ولایت فقیه، جمهوری اسلامی را حکومتِ گذار به ولایت‌فقیه و مقدمهٔ 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 تصوّر می‌دانند بلکه معتقدند چنین تلقّی از جمهوری اسلامی در ابتدا به مردم معرفی شد و در رفراندم رأی آورد و در پیش‌نویس قانون اساسی نیز سیمای قانونی آن ترسیم شد. آنچه در قالب قانون اساسی مصوّب ۱۳۵۸ و اصلاحیهٔ ۱۳۶۸ ارائه شده توسّط دو ولیّ فقیه در طیّ حدود ربع قرن در ایران پیاده شده، ترکیبی از جمهوری اسلامی و ولایت فقیه است که می‌توان عنوان «جمهوری ولایی» را برایش برگزید.[2] حکومتی که در آن نهادهای

---

۱. نسبت ولایت فقیه و جمهوری اسلامی را قبلاً در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:
حکومت ولایی، فصل یازدهم و دوازدهم، ص ۱۶۰ تا ۲۱۹.

۲. اصطلاح «جمهوری ولایی» را در مقاله‌ای با مشخصات زیر توضیح داده‌ام:
«***از مشروطهٔ سلطنتی تا جمهوری ولایی***»، شریعت و سیاست، ص ۱۵۷ تا ۱۶۸.

جمهوری زیرنظر ولایت فقیه انجام وظیفه می‌کنند. در این مقاله در پی بررسی سازگاری یا ناسازگاری نظریّهٔ ولایت فقیه با مردم‌سالاری هستیم؛ یعنی حکومتی که این نظریّه به‌صورت تمام‌عیار در آن تحقّق یافته باشد. جمهوری ولایی یا جمهوریِ اسلامیِ تاریخی، تحقق ناقص و جزئی ولایت فقیه است. به بیان دیگر در مقام مقایسهٔ حکومت ولاییِ انتصابیِ مطلقهٔ فقهی، با مردم‌سالاری هستیم.

نکتهٔ دوّم. مسئلهٔ 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.[1] به این معنا که اگر کسی به‌طورکلّی دین و دموکراسی یا اسلام و دموکراسی را متعارض بداند دیگر نیازی به طرح چنین سؤالاتی نخواهد داشت یا پاسخ آن‌ها بی‌هیچ بحثی پیشاپیش معلوم است.

همین‌گونه اگر دین را یا اسلام را منحصر در حوزهٔ خصوصی و رابطهٔ فردی انسان و خدا بداند و برای دین مطلقاً در حوزهٔ اجتماعی چه در جامعهٔ مدنی و چه در حوزهٔ سیاسی محلی از اعراب قائل نباشد؛ یعنی به سکولاریسمِ 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.

مسئلهٔ نسبت ولایت فقیه و مردم‌سالاری برای کسی جای بحث دارد که اوّلاً، 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 جامعهٔ اسلامی با مناسبات دموکراتیک قابل تحقق می‌یابد، یا به‌عبارت دقیق‌تر تحقّق مردم‌سالاری را در یک جامعهٔ دینی ممکن

---

۱. دربارهٔ نسبت دین و دموکراسی نکاتی را در این مقاله متذکر شده‌ام: ***مردم‌سالاری دینی***، شریعت و سیاست، ص ۲۵۵ تا ۲۶۸.

می‌داند. با قبول این دو پیش‌فرض، بحث درجهٔ سوّم و جزئی نسبت سازگاری ولایت فقیه به‌عنوان یک نوع خاص از حکومت اسلامی با مردم‌سالاری مطرح می‌شود.

نکتهٔ سوّم. عمر این سؤالات کمتر از بیست و پنج سال است و همزاد با ولایت‌فقیه در عرصهٔ عمومی از حدود سال ۱۳۵۸ هجری شمسی مطرح شده‌اند. طرح اوّلیهٔ این سؤالات، منحصر در نخبگان و قبل از تجربهٔ عملی بود و پاسخ‌های داده شده به این سؤالات نیز با نوعی کلّیّت، ابهام و اجمال همراه بوده است.

معتقدان به ولایت فقیه در این مرحله می‌کوشند تا از آن ظاهری دموکراتیک و مردم‌پسند ارائه کنند.[۱] از دههٔ دوّم به بعد به‌دنبال تجربهٔ عملی ولایت فقیه، ازسویی سؤالات یادشده از خواص به حوزهٔ عمومی گسترش یافت و ازسوی‌دیگر جواب‌ها به‌تدریج جزئی‌تر، شفاف‌تر و دقیق‌تر شد و از زاویهٔ سوّم، 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 محکوم‌کردن مردم‌سالاری به‌عنوان «دموکراسی غربی» از امری به‌نام «مردم‌سالاری دینی» که جزء ذاتی آن ولایت‌فقیه 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 و با تأکید بر انتخابی و مقیّد بودن ولایت فقیه به قانون اساسی به نوعی جمع بین ولایت‌فقیه و مردم‌سالاری دست یازیدند. دستهٔ دوّم، ولایت فقیه را مطلقاً فاقد سند معتبر دینی یافته و آن‌را بالذّات منافی با مردم‌سالاری دانستند. تعارضی ذاتی که با اصلاحات جزئی قابل رفع نیست. تنوّع پاسخ‌ها به سؤالات سه‌گانه، حکایت از لزوم و اهمیت بحث از این مسئله دارد.

---

۱. به‌عنوان نمونه می‌توان به استعمال واژهٔ دموکراسی در بیانات آیت‌الله خمینی (در دوران پاریس) و مرتضی مطهری اشاره کرد.

نکتهٔ چهارم. این مقاله از یک مقدمه و از سه بخش تشکیل شده است. در مقدمه به توضیح معنای مردم‌سالاری می‌پردازم. بخش اوّل به نسبت ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه با مردم‌سالاری اختصاص دارد. در بخش دوّم نسبت ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه و نیز نظارت فقیه با مردم‌سالاری مورد بحث قرار می‌گیرد. در بخش سوّم از شیوهٔ ادارهٔ جامعهٔ اسلامی به شیوهٔ مردم‌سالارانه سخن خواهیم گفت.

فرضیه‌ای که نگارنده در این مقاله در پی آزمون آن است، چنین می‌باشد. اوّلاً: 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: جامعهٔ اسلامی، با شیوهٔ دموکراتیک قابل اداره است.

نکتهٔ پنجم. بااینکه به‌نظر می‌رسد مردم‌سالاری مفهومی واضح باشد، امّا تأملی در نفی و اثبات‌های آن در ایران نشان می‌دهد که بسیاری از کسانی که دراین‌زمینه سخن گفته‌اند تلقّی روشن و واضحی از آن نداشته‌اند و گاهی آن‌را با مردم‌داری یا مردم‌گرایی (Populism) اشتباه گرفته‌اند. لذا برای جلوگیری از سوءتفاهم‌های احتمالی در مباحث آینده، مناسب است تلقّی 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 حوزهٔ سیاست است. تدبیر حوزهٔ عمومی به‌عهدهٔ چه کسانی است؟ سه گونه پاسخ به این پرسش داده شده است: یکّه‌سالاری (Autocracy) و اشراف‌سالاری (Aristocracy) و مردم‌سالاری (Democracy). در یکّه‌سالاری، تدبیر حوزهٔ عمومی و تشخیص مصلحت همگانی به‌عهدهٔ یک‌نفر است و مشروعیّتِ همهٔ ارکان نظام، ناشی از صواب‌دید اوست. هیچ نهاد دنیوی بر عملکرد او نظارت ندارد، فوق قانون است و مقام مسئول شمرده نمی‌شود. در ادارهٔ جامعه، قدرتی نامحدود و اختیاراتی مطلقه دارد.

در اشراف‌سالاری قدرت مطلقه در دست طبقهٔ ممتاز است. این طبقه دربرابر مردم مسئول نیست و تحت نظارت آنان نیز نمی‌باشد. در مردم‌سالاری مدار تدبیر حوزهٔ عمومی، رضایت همگانی است نه تأمین رضایت یک شخص خاص یا یک طبقهٔ ممتاز. در چنین حکومتی کارگزاران خدمات عمومی وکیل و نمایندهٔ مردم هستند و تحت نظارت موکّلان خود (یعنی مردم) انجام وظیفه می‌کنند.

در مردم‌سالاری حکومت در مقابل مردم مسئول است. با ارادهٔ مردم بر سرِ کار می‌آید و در زمان مشخص قدرت را به شکل مسالمت‌آمیز به نمایندگان بعدی می‌سپارد. قوانین جامعه با رأی عمومی تصویب می‌شود و با ارادهٔ ملّی نیز قابل تغییر است.

به بیان دقیق‌تر، مردم‌سالاری شیوهٔ زندگی سیاسی در جهان مدرن است. شیوه‌ای در تدبیر سیاسی جامعه یا پیش‌بینی مجموعه‌ای از نهادهاست که هدف آن به حداقل رسانیدن خطاهای ادارهٔ سیاسی جامعه ازطریق به‌حداکثر رسانیدن مشارکت عامّه و تقلیل نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است. توزیع صحیح قدرت در جامعه از لوازم مردم‌سالاری است. یک حکومت مردم‌سالار ازطریق انتخابات برای زمان موقّت به قدرت رسیده است. حقّ مساوی انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن از مبانی مردم‌سالاری است. در چنین جامعه‌ای تصمیماتی که بر جامعه اثر می‌گذارد می‌باید با نظر کلیّهٔ افراد آن اتخاذ شود. بنابراین نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری‌ها و داشتن حقّ برابر در اعمال این نظارت دو شاخصهٔ اصلی دموکراسی است. عناصر اصلی تشکیل‌دهندهٔ یک نظام دموکراتیک عبارت‌اند از:

اوّل. برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه؛

دوّم. وجود دولت شفاف وپاسخگو؛

سوّم. رعایت حقوق مدنی و سیاسی؛

چهارم. تحقّق جامعهٔ مدنی یا به بیانی جامعهٔ دموکراتیک.

جوامع به‌میزان مشارکت عمومی محقّق در آن‌ها می‌توانند تمام‌دموکراتیک یا کمی تا قسمتی دموکراتیک یا غیردموکراتیک باشند.

اکنون پرسیدنی است که چه حکومتی مردم‌سالار نیست؟ یا مشخصات حکومت غیردموکراتیک کدام است؟

یک: به‌رسمیّت شناختن حقّ ویژه برای شخص یا صنف خاص در ادارهٔ جامعه. چنین حقّی با اصل برابری حقوق که از اصول اوّلیه مردم‌سالاری است در تضاد است.

دو: مادام‌العمر بودن و غیرموقّت‌بودن و ادواری‌نبودن سِمت‌های سیاسی یا عدم‌واگذاری مسالمت‌آمیز قدرت سیاسی در زمان مشخص.

سه: فوق‌قانون بودن رأس هرم قدرت سیاسی و اینکه ارادهٔ وی در حکم قانون یا برتر از قانون باشد.

چهار: نظارت‌ناپذیر و غیرمسئول بودن زمامدار دربرابر مردم.

پنج: اختیارات مطلق و نامحدود زمامدار، ولو در قانون اساسی پیش‌بینی شده باشد.

شش: غیرقابل‌تغییر دانستن قوانین، حتّی علی‌رغم تمایل عمومی به تغییر.

بخش اوّل: ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و مردم‌سالاری

نظریّهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه بر چهار رکن استوار است.[۱]

رکن اوّل: ولایت[۲]

معنای آن تصدّی و اقدام و اولویّت در انجام امور دیگران است. در حوزهٔ ولایت یعنی امور عمومی جامعه، عدم‌تساوی برقرار است. مردم عادی در حوزهٔ عمومی فاقد

---

۱. ارکان نظریّه را در این کتاب متذکر شده‌ام: ***نظریّه‌های دولت در فقه شیعه***، نظریّهٔ دوّم و چهارم.

۲. بحث ولایت را در کتاب «***حکومت ولائی***» به تفصیل مورد بحث قرار داده‌ام.

اهلیّت در تدبیر و ناتوان از تصدّی و محتاج سرپرست شرعی محسوب می‌شوند. که معنای آن محجوریّت شرعی در حوزهٔ عمومی است. هرگونه دخالت و تصرّف مردم در حوزهٔ عمومی، محتاج اجازهٔ قبلی یا تنفیذ بعدیِ ولیّ فقیه است. معنای دیگر ولایت بر مردم قیمومیّت است و با وکالت و نمایندگی ازجانب مردم تفاوت بنیادی دارد.

مردم به‌عنوان موَلّی‌علیهم در نصب و عزل ولیّ فقیه و در اِعمال ولایت یا نظارت بر اَعمال ولیّ، هیچ دخالتی ندارند. معیار تصمیم‌گیری در حوزهٔ عمومی، نظر ولیّ فقیه است. این مردم‌اند که می‌باید اَعمال خود را با نظر ولیّ فقیه سازگار و هماهنگ کنند نه برعکس. مشروعیّت تمامی نهادهای عمومی ازطریق انتساب آن‌ها به ولیّ فقیه تأمین می‌شود. مهم‌ترین وظیفهٔ شرعی مردم دربرابر ولیّ فقیه، اطاعت و تبعیّت از اوامر و نواهی وی و یاری و نصرت او می‌باشد. این ولایت قهری است نه اختیاری، دائمی و مادام‌العمر است نه موقّت، عامّ است و همهٔ مردم را بدون هیچ قید و استثنایی در بر می‌گیرد.

رکن دوّم: انتصاب[1]

ازسوی شارع در مقابل انتخاب ازسوی مردم قرار دارد و فراتر از بیان شرایط شرعی حاکم به‌معنای تعیین و گماشته‌شدن فرد واجد شرایط ازسوی امام زمان(عج) به حکومت بر مردم است. تشخیص فرد واجد شرایط به‌عهدهٔ فقیهان است. در تعیین و تشخیص ولیّ فقیه از بین فقیهان نمی‌توان به انتخاب مردم تمسک کرد، چرا که آنان ذی‌حقّ نیستند تا بتوانند ولیّ را انتخاب کنند.

به‌طورکلّی نصب و عزل ولیّ فقیه به‌دست خبرگان نیست، بلکه به‌دست خداوند است. درصورتی‌که ولیّ فقیه شرایط فقاهت یا عدالت را فاقد شود، خبرگان کشف

---

۱. بحث انتصاب در سلسله مقالات «حکومت انتصابی» تشریح شده است. ۹ قسمت از آن در ماهنامهٔ آفتاب (تهران: ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۱) منتشر شده است.

می‌کنند که وی توسّط خداوند یا خودبه‌خود عزل شده است. حاکم، دربرابر خداوند مسئول است و هیچ نهاد بشری حقّ نظارت بر وی را ندارد. خبرگان (جمعی از فقیهان) تنها جهت مقدمهٔ کشف می‌توانند کسب اطلاع کنند. مافوق ولیّ فقیه تنها خداوند است.

رکن سوّم: اطلاق[1]

قلمرو حکومت ولیّ فقیه، حوزهٔ عمومی و مسائل سلطانی است. در این حوزه، هیچ امری از حیطهٔ ولایت فقیه خارج نیست و او براساس مصلحتی که خود یا منصوبین‌اش تشخیص می‌دهند جامعه را اداره می‌کند. اختیارات ولیّ فقیه همانند اختیارات حکومتی پیامبر(ص) و ائمّه(ع) است. این اختیارات محصور در چهارچوب احکام الهی نیست.

ولیّ فقیه فراتر از حیطهٔ شرع می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع کند. این احکام نه‌تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتّباع و واجب‌الاطاعة است بلکه درصورت تزاحم، مقدم بر کلیّهٔ احکام شرعیّهٔ فرعیّه است. وقتی قانون اساسی مشروعیّت‌اش را از تنفیذ ولیّ فقیه کسب می‌کند، واضح است که ولایت فقیه، مقیّد به قوانین بشری ازجمله قانون اساسی نیست. اوامر ولیّ فقیه در حکم قانون است و درصورت تعارض ظاهری با قانون، مقدّم بر قانون است. قوای مقنّنه، اجرائیّه، قضائیّه، قهریّه و تبلیغاتیّه بازوهای ولیّ فقیه هستند که مستقل از هم امّا تحت امر وی انجام‌وظیفه می‌کنند.

رکن چهارم: شرط فقاهت

مهم‌ترین شرط ادارهٔ جامعه فقاهت است. در تدبیر امور جامعه و برنامه‌ریزی‌های کلان ادارهٔ جامعه، فقه نقش اساسی را بازی می‌کند. هر تصمیم سیاسی می‌باید با

---

۱. بحث اطلاق را در مقالهٔ زیر به تفصیل توضیح داده‌ام:

قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی، کتاب ***دغدغه‌های حکومت دینی***. ص ۱۱۱ تا ۱۳۴.

مبانی فقهی سنجیده شود. فقیه، توان حلّ همهٔ مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی جهان و درنتیجه، توان هدایت جامعهٔ بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داراست. سیاست، جزئی از دیانت و شعبه‌ای از فقه است. فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. لذا ولایت و ادارهٔ جامعه حقّ ویژهٔ فقهاست.

نظریّهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه، در هر چهار رکن‌اش با مردم‌سالاری متعارض است. درواقع این نظریّه «یکه‌سالاری دینی» یا در خوشبینانه‌ترین قرائت نوعی «اشراف‌سالاری دینی» است. درواقع چنین ادعا شده که ولیّ فقیه به‌عنوان نماینده و جانشین خداوند در زمین همچون خداوند «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون»[1] مقام غیرمسئول، دائمی، نظارت‌ناپذیر، مقدّس و با اختیارات مطلقه است. به بیان دیگر این نظریّه «فقیه‌سالاری» است که با مردم‌سالاری تفاوت جوهری دارد.

تعارض بنیادی نظریّهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه با مردم‌سالاری به این قرار است:

الف. تعارض در رکن اوّل: ولایت

۱. لازمهٔ لاینفکّ ولایت شرعی، عدم تساوی آحاد مردم در حوزهٔ عمومی و محجوریّت مردم در این حوزه است. حال آنکه در روش مردم‌سالاری، اوّلاً: مردم در حوزهٔ عمومی ذی‌حقّ‌اند؛ ثانیاً: از حقّ مساوی برخوردارند.

۲. مردم رشید برای ادارهٔ جامعهٔ خود، وکیل و نماینده انتخاب می‌کنند، نه‌اینکه تحت ولایت شرعی و قیمومیّت قرار بگیرند.

۳. معیار تصمیم‌گیری در حوزهٔ عمومی در این نظریّه، رأی ولیّ فقیه است و مردم موظّف‌اند خود را با صلاح‌دید وی منطبق کنند. حال آنکه بنابر مردم‌سالاری، کارگزارانِ خدمات عمومی وظیفه دارند خود را با ارادهٔ ملّی و افکار عمومی هماهنگ سازند.

---

۱. سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۲۳.

۴. در نظریّهٔ ولایت فقیه، مردم می‌باید برای دخالت در حوزهٔ عمومی از ولیّ فقیه اجازه بگیرند؛ درحالی‌که در مردم‌سالاری مسئله برعکس است، همهٔ خدمتگزاران عمومی می‌باید از مردم کسب مجوّز کنند.

ب. تعارض در رکن دوّم: انتصاب

۱. مردم‌سالاری حکومتی از پائین به بالاست. حکومت ولاییِ انتصابی، حکومتی از بالا به پائین است. انتصاب در تقابل با انتخاب قرار دارد.

۲. در حکومت دموکراتیک، مقامات حکومتی توسّط مردم انتخاب یا عزل می‌شوند. در حکومت انتصابی مردم در نصب و عزل حاکم هیچ نقشی ندارند.

۳. در حکومت مردم‌سالار، تمامی سِمت‌های سیاسی، بدون استثنا موقّت و محدود به زمان مشخص است. در حکومت انتصابی، ولایت فقیه مادام‌الشرایط و به‌بیانی مادام‌العمر است و مدّت‌زمان تصدّی دیگر مقامات، توسّط وی تعیین می‌شود.

۴. در حکومت دموکراتیک، حکومت دربرابر نمایندگان مردم مسئول و تحت نظارت ایشان است. در حکومت انتصابی، حاکم تنها دربرابر خداوند مسئول است و دربرابر هیچ نهاد بشریِ انسانی، نسبت به عملکرد خود مسئول نیست.

ج. تعارض در رکن سوّم: اطلاق

۱. در حکومت دموکراتیک، تمامی کارگزاران حکومت اختیاراتی محدود دارند و هیچ‌کس اختیار مطلقه ندارد. در ولایت مطلقهٔ فقیه، ولیّ فقیه اختیارات مطلقه دارد.

۲. در حکومت دموکراتیک، مقامِ فراقانونی وجود ندارد. در ولایت مطلقهٔ فقیه، وی فراتر از قانون و باعث مشروعیّت قانون و نظام است و حتی حقّ تعطیل قانون اساسی را داراست.

۳. تفکیک قوا از لوازم لاینفکّ حکومت دموکراتیک است. در حکومت ولایی، قوای سه‌گانهٔ قضایی، مقنّنه و اجرایی در کنار قوای قهریّه و قوای تبلیغاتی، بازوهای

ولیّ فقیه و تحت امر او انجام‌وظیفه می‌کنند. رؤسای این قوا درحقیقت معاونان مختلف وی هستند.

د. تعارض در رکن چهارم: فقاهت

۱. در حکومت دموکراتیک، هیچ حقّ ویژه‌ای برای هیچ صنفی در حوزهٔ عمومی پیش‌بینی نشده است. حال آنکه در ولایت فقیه، زمامداری حقّ ویژهٔ فقیهان است.

۲. در مردم‌سالاری، جامعه با ضوابط علمی اداره می‌شود و از علمِ حقوق انتظار برنامه‌ریزی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نمی‌رود؛ درحالی‌که در ولایت فقیه، فقه تئوری ادارهٔ جامعه در تمامی زمینه‌ها از گهواره تا گور است.

تعارض بنیادی ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه و مردم‌سالاری به‌حدّی واضح است که تصوّر آن دو موجب تصدیق تعارض است و نیازی به ارائهٔ هیچ دلیلی نیست.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: آیا بنابر نظریّهٔ ولایت فقیه، در هیچ مقطعی نمی‌توان به رأی مردم مراجعه کرد؟ پاسخ مثبت است، امّا شرایطی دارد. در امور جزئی و غیرکلان، به‌شرطی که ولیّ فقیه از نتیجهٔ رأی مردم احساس خطری نکند، رجوع به رأی مردم مجاز است. امّا به‌هرحال وی می‌تواند در هر مقطعی که صلاح بداند آن‌را لغو نماید و درهرحال تنفیذ نهایی به‌عهدهٔ وی است.

صورت دوّم، مراجعه به رأی مردم در شرایط اضطراری است. اگر عدم‌مراجعه به رأی مردم باعث تهمت استبداد می‌شود از باب حکم ثانویّه و «أکل میته» می‌توان به رأی مردم تن‌داد.[1] امّا واضح است که اعتبار چنین رجوعی با رفع اضطرار مرتفع می‌شود. و این‌گونه مراجعاتی را هرگز نمی‌توان مردم‌سالاری نام نهاد.

قول برخی معتقدان به نظریّهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه، که آن‌را سازگار با دموکراسی اعلام کرده‌اند را می‌باید یا بر عدم‌اطلاع کافی از دموکراسی حمل کرد یا از باب تقیّه و توریه تعبیر نمود. از میان معتقدان این نظریّه، آقایان جوادی‌آملی و

---

۱. آیت‌الله شیخ ناصر مکارم‌شیرازی، ***انوارالفقاهه***، کتاب‌البیع، ج ۱، ص ۵۱۶، قم: ۱۴۱۱هـ ق.

مصباح‌یزدی باصراحت ناهماهنگی آن را با دموکراسی اعلام کرده‌اند.[۱] امّا معتقدانی که با ردّ کامل دموکراسی غربی از امری به‌نام «مردم‌سالاری دینی» دم می‌زنند[۲] درواقع با واژه‌ها بازی می‌کنند وگرنه با قبول ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه، مردم‌سالاری به همهٔ انحاء و انواع‌اش منتفی است. ظاهراً چنین افرادی از مردم‌سالاری، ارادهٔ مردم‌داری کرده‌اند و این‌گونه بازی با الفاظ را می‌باید عوام‌فریبی نام نهاد.

معتقدان به ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه، مردم‌سالاری را نه مفید می‌دانند نه مطلوب. به‌نظر ایشان می‌باید مردم به‌گونه‌ای تربیت شوند که جز اطاعت از اولیای شرعی‌شان و تبعیّت محض از اوامر ایشان، سودایی در سر نداشته باشند.

بخش دوّم. ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه یا نظارت فقیه و مردم‌سالاری

باتوجّه به مشکلات فراوان نظریّهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه چه به‌لحاظ نظری و چه به‌لحاظ عملی رویکرد دوّمی در میان معتقدان به ولایت فقیه شکل گرفته است، که براساس آن با تصرّف در ارکان چهارگانهٔ نظریّه، کوشش شده حتی‌المقدور با مردم‌سالاری هماهنگ شود.

در سدهٔ اخیر نخستین قدم توسّط میرزای نائینی برداشته شد. او ضمن حفظ نظریّهٔ «ولایت انتصابی عامّهٔ فقیهان» باتوجّه به عدم بسط ید فقها در آن‌زمان، به مردم اذن داد که تحت نظارت تقنینی نمایندگان فقها، دولت مشروطه تأسیس نمایند.[۳] مشخص است که اگر شرایط دگرگون شده فقیهان بسط ید پیدا کنند یا اینکه به هر دلیلی فقیهی چنین اذنی ندهد یا اذن خود را پس بگیرد، حکومت نامشروع خواهد

---

۱. کتاب ***پرسش‌ها و پاسخ‌ها***، شیخ محمدتقی مصباح‌یزدی، قم: ۱۳۸۰، مؤسسهٔ امام خمینی و کتاب ***ولایت فقیه، ولایت فقه و عدالت***، شیخ عبدالله جوادی‌آملی، قم: ۱۳۷۹، مؤسسهٔ اسراء.

۲. در این میان، استعمال مردم‌سالاری دینی ازسوی دوّمین ولیّ فقیه ایران قابل ذکر است.

۳. میرزا محمدحسین نائینی، ***تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة***، برای تشریح دیدگاه نائینی نگاه کنید به: ***نظریّه‌های دولت در فقه شیعه***، نظریّهٔ پنجم، ص ۱۱۲ تا ۱۲۶.

بود. نظریّهٔ «خلافت مردم با نظارت مرجعیّت» سیدمحمدباقر صدر[۱] در قدم دوّم حقوق سیاسی مردم مستقل از فقیهان به‌رسمیّت شناخته شده، نهاد فقاهتی بیشتر نقش نظارتی دارد تا اجرایی، هرچند مرجع دینی با گزینش سنّتی شناخته می‌شود نه با انتخابات دموکراتیک.

در سوّمین قدم، فقهای قم نظریّهٔ «ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه» را ارائه می‌کنند، که شکل تکامل‌یافتهٔ آن، توسّط آیت‌الله حسینعلی منتظری نجف‌آبادی تدوین شده است.[۲] در این نظریّه در سه رکن نظریّهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه تصرّف شده است.

اوّلاً. با مناقشه در انتصاب عامّ، ازسوی شارع درصورت تعدّد فقهای واجد شرایط، انتخاب حاکم به انتخاب مردم واگذار شده است. انتخاب زمامدار ازسوی مردم در فقه شیعه باتوجّه به اندیشهٔ سنّتی و مبانی کلامی آن، قدم قابل‌توجّهی محسوب می‌شود.

ثانیاً. اگرچه واژهٔ «ولایت» حفظ شده، امّا ماهیّت حقوقی آن تغییر یافته است. در نظریّهٔ نخست، ولایت «حکم وضعی» بود که ازسوی شارع برای جبران نقص مردم وضع شده بود. امّا در این نظریّه، ولایت «عقد لازم» و یکی از اقسام وکالت به‌معنای اعمّ است که به‌معنای احداث سلطهٔ مستقل، برای غیرهمراه با قبول وی است. براین‌اساس حکومت نوعی قرارداد و معاهدهٔ شرعی بین مردم و حاکم منتخب خواهد بود.

ثالثاً. باتوجّه به اینکه ماهیّت حکومت، براساس معاهده و عقد تنظیم شده، شرایط ضمن‌عقد ازقبیل محدودیّت زمانی دوران زمامداری و دیگر اموری که به مجموعهٔ

---

۱. ***الاسلام یقود الحیاة***، سیدمحمدباقر صدر، بیروت: ۱۳۹۹ هـ ق. برای تشریح آن بنگرید به: ***نظریّه‌های دولت در فقه شیعه***، نظریّهٔ ششم.

۲. ***دراسات فی ولایةالفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة***، شیخ حسینعلی منتظری نجف‌آبادی، ۴ جلد (قم: ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۱ هـ ق). در ***نظریّه‌های دولت در فقه شیعه***، نظریّهٔ هفتم (ص ۱۴۱ تا ۱۵۸) آن را تشریح کرده‌ام.

آن‌ها می‌توان قانون اساسی اطلاق کرد، معتبر خواهد بود. براین‌اساس این حکومت مطلقه نیست، بلکه مقیّد به قانون اساسی به‌عنوان «شرط ضمن عقد» خواهد بود. کلیّهٔ جزئیات یک حکومت سالم را ازاین‌طریق می‌توان رعایت کرد. رکن فقاهت در این نظریّه کماکان باقی مانده است و فقاهت بلکه افقهیّت (اعلمیّت فقهی) مهم‌ترین شرط ولیّ فقیه شمرده می‌شود.

بررسی تجربهٔ بیست‌وچندسالهٔ ولایت فقیه در عمل، مدوّن نظریّهٔ اخیر را به‌سمت تقویت بُعد نظارتی ولیّ فقیه و تقلیل نقش اجرایی او کشانیده است.[1] امّا 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 نظریّه

۱. کلیّهٔ کارگزاران خدمات عمومی بدون استثنا، حتّی شخص اوّل براساس انتخابات عمومی برگزیده می‌شوند و مردم در گزینش آن‌ها مشارکت دارند.

۲. باتوجّه به‌رسمیّت شناختن مردم به‌عنوان طرف عقد و یک‌جانب معاهده «حق» مردم در عرصهٔ عمومی پذیرفته شده است. پذیرش این حقّ، مادر و اساس همهٔ لوازم مردم‌سالاری است.

۳. حقّ مشارکت مردم در قانون به‌عنوان «شرط ضمن عقد» این امکان را فراهم می‌کند که تمامی جزئیات مردم‌سالاری ازاین‌طریق در جامعه الزامی شود.

باتوجّه به نکات یادشده این نظریّه را می‌توان «مردم‌سالاری دینی» یا «جمهوری اسلامی» نامید. اسلامی‌بودن آن با نظارت یا ولایت عالیهٔ فقیه تأمین می‌شود و جامعه نیز به شیوهٔ مردم‌سالارانه اداره می‌شود.

---

۱. برخی از دیدگاه‌های متأخر آیت‌الله منتظری در کتاب «***دیدگاه‌ها***» و به‌خصوص در بخش ولایت فقیه و قانون اساسی قابل مطالعه است.

مردم‌سالاری محدود

امّا به‌واسطهٔ نکات ذیل، این نظریّه «مردم‌سالاریِ محدود» است و در محورهایی با «مردم‌سالاریِ تمام» فاصله دارد:

۱. پذیرش حقّ ویژه برای فقها جهت تصدّی عالی‌ترین مقام جامعه به‌عنوان ولیّ فقیه یا ناظر عالی. پذیرش چنین حقّی در گرو اثبات توان علم فقه در حوزهٔ مدیریّت و تدبیر است. اثبات چنین قابلیّتی برای علم حقوق به‌طور عامّ و حقوق اسلامی یا فقه، به‌طور خاصّ، کاری به‌غایت دشوار است.

۲. شرط خاصّ اعلمیّت فقهی یا افقهیّت برای تصدّی ولایت فقیه، ازسویی از بار انتخابیِ نظریّه می‌کاهد و به‌ویژه در مواردی که مصداق، متعیّن در یک‌نفر باشد انتخاب را منتفی می‌سازد و ازسوی‌دیگر تشخیص افقهیّت را به‌ویژه باتوجّه به تفاوت ملاک‌های آن، در نظر فقها بسیار دشوار و عملاً از حوزهٔ یک انتخاب عمومی خارج می‌کند. این اشکالات جدّی عملی، فارغ ا ز اشکالات متعدّد نظری، وارد بر این شرط است.

۳. درصورت تعارض رأی ولیّ فقیه با افکار عمومی چاره چیست؟ اگر در شرایطی اکثریّت جامعه به‌سمتی حرکت کرد و ولیّ 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 حقّ تشخیص داده ولو برخلاف رضایت عمومی اعمال خواهد کرد؟ یا اینکه کناره‌گیری کرده و جهت‌گیری جامعه را امارهٔ عدم‌رضایت از زمامداری خود تلقّی می‌کند و می‌کوشد با فعالیت‌های فرهنگی، ضعف تشخیص مردم را جبران کند و اگر توانست اکثریّت را با خود همراه کند، بار دیگر زمام امور را به‌دست می‌گیرد؟ ظاهر آراء، پذیرش راه اوّل است.

بخش سوّم. مردم‌سالاری در جامعهٔ دینی

آنچه در دو بخش قبلی اثبات شد دو گزارهٔ زیر است:

یک. «ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» مطلقاً با مردم‌سالاری ناسازگار و در تعارض کامل قرار دارد، همچنان‌که نظریّهٔ حکیم‌حاکمی یا فیلسوف‌شاهی افلاطون یا نظریّهٔ شاهنشاهی ایرانشهری یا نظریّه حاکمیّت انسان کامل عُرفا با مردم‌سالاری متعارض هستند.

دو. «ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه» یا نظارت عالی فقیه منتخب، نوعی مردم‌سالاری محدود است که در سه محور با «مردم‌سالاری تمام» ناسازگار است. اگرچه برفرض سعهٔ‌صدر و وسعت بینش فقیه ناظر، امکان تحقّق درجاتی از مردم‌سالاری منتفی نیست، امّا درصورت ضیق‌صدر و تنگ‌نظری وی نیز محدودیت فراوان شیوه‌های مردم‌سالارانه ممکن است.

این دو گزاره را فارغ از صحّت‌وسُقم مردم‌سالاری ازیک‌سو و صحّت‌وسُقم این دو نظریّهٔ دینی ازسوی‌دیگر به‌دست آوردیم. در این بخش برآنیم که از این دو زاویه، بحث را تعقیب کنیم؛ یعنی به این دو سؤال مهم پاسخ دهیم: دو نظریّهٔ فقهی یادشده به‌لحاظ مبانی دینی به چه میزانی از اعتبار است؟ ثانیاً: باتوجّه به تعارض مطلق نظریّهٔ اوّل و تعارض محدود نظریّهٔ دوّم با مردم‌سالاری در ادارهٔ یک جامعهٔ دینی از کدام‌یک باید به‌نفع دیگری صرف‌نظر کرد؟ از ولایت فقیه یا مردم‌سالاری؟

نقد دو نظریّهٔ پیشین

امّا سؤال اوّل: نظریّهٔ ولایت فقیه از مسائل اختلافی فقهی است.[1] در امور حسبیّه (اموری که در هیچ شرایطی نباید ترک شود، ازقبیل سرپرستی کودکان بی‌سرپرست) مورد پذیرش اکثر (و نه تمام) فقها است. هرچه به وسعت حوزهٔ ولایت افزوده

۱. آیت‌الله خمینی، ***کشف‌الأسرار***، ص ۱۸۵.

می‌شود از قائلان آن کاسته شده است. ولایت فقیه در حوزهٔ عمومی که از آن به «زمامداری سیاسی فقیه» می‌توان تعبیر کرد ازسوی اکثر فقها به‌رسمیّت شناخته نشده است[۱]، یعنی از دید ایشان ادلّهٔ کافی شرعی برای اثبات آن‌ها یافت نمی‌شود. ولایت مطلقهٔ فقیه در حوزهٔ عمومی (نظریّهٔ خاصّ آیت‌الله خمینی)، تنها ازسوی برخی شاگردان ایشان (و نه همهٔ آن‌ها) تلقّی به قبول شده است. به‌هرحال نگارنده بر این باور است که «نظریّهٔ ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی و نقلی است.

امّا نظریّهٔ «ولایت انتخابی مقیّدهٔ فقیه» یا «نظارت عالی فقیه منتخب» نظریّه‌ای جوان است که دربین فقیهان سنّتی حوزه‌های شیعه از اقبال چندانی برخوردار نبوده است. طرفداران این نظریّه را بیشتر در بیان روشنفکران و فعّالان سیاسی مسلمان می‌توان جست‌وجو کرد. به‌لحاظ فقهی، دو مسئلهٔ مورد عنایت این نظریّه، محل اختلاف است: یکی مسئلهٔ شرط اعلمیّت فقهی والی و دیگری توانمندی علم فقه در حوزهٔ مدیریت، تدبیر و برنامه‌ریزی اجتماعی.

مسئلهٔ دوّم 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 حدّاقل حرام نباشد) با نوعی مشورت با یک شورای فقهی ازقبیل هیئت 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.

به‌هرحال برخی فقیهان معاصر ازجمله آیت‌الله منتظری بر این نظریّه استدلال کرده‌اند. نگارنده بر این باور است که هر دو مسئله درگرو حلّ مسئلهٔ اساسی‌تری به‌نام انتظار از دین و به‌تبع‌آن انتظار از فقه است. نه اعلمیّت فقهی شرط ادارهٔ جامعه

---

۱. آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی، ***المسائل و ردود***: «معظم‌الفقهاء الامامیة لا یقولون بالولایة المطلقة للفقیه».

است و نه از فقه می‌توان انتظار مدیریت و تدبیر داشت. لذا محور فقاهت در نظریّهٔ یادشده، ناتمام است.

معنای این سخن آن است که ولایت فقیه اعمّ از ولایت شرعی فقیه یا حکمرانی عرفی فقیه، چه انتصابی چه انتخابی، چه مطلقه چه مقیّده، در حوزهٔ سیاسی مطلقاً فاقد دلیل معتبر دینی است. فقیهانی که برخی انواع ولایت فقیه را پذیرفته‌اند درواقع با انتظاری خاصّ از دین به‌سراغ ادلّه رفته‌اند و در پرتو آن، انتظار خاصّ ادلّه 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 خاصّ و ثابتی برای مدیریت سیاسی ارائه کرده باشد. به‌علاوه پنداشته‌اند بدون دردست‌گرفتن قدرت سیاسی، اقامهٔ دین ممتنع است، مراد از دین اجرای احکام شریعت است و برای چنین مقصودی، تنها فقیهان هستند که صلاحیّت دارند. لذا تأسیس حکومت دینی به‌معنای ولایت فقیه امری لازم بلکه بدیهی است.

رجوع به متن دین (آیات قرآن‌کریم و روایات پیامبر(ص) و ائمّهٔ اثنی‌عشر(ع)) نشان می‌دهد که:[1]

اوّلاً. اسلام منحصر به حوزهٔ اخلاق فردی و رابطهٔ شخص انسان و خدا نمی‌شود و حوزهٔ 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.

ثانیاً. جامعهٔ اسلامی با هر سیاستی سازگار نیست. اسلام به‌صراحت سیاست‌های خاصّی را نامشروع دانسته و از مسلمانان خواسته است چنین مناسبات سیاسی را برنتابند.

---

۱. این نکات را به‌طور پراکنده در کتاب ***دغدغه‌های حکومت دینی*** مطرح کرده بودم، اکنون به‌طور متمرکز در اینجا آورده شده است.

ثالثاً. در مجموعهٔ تعالیم اسلامی، خطوط کلّی و موازین عامّ یک شیوهٔ سیاسی قابل استخراج است. با این خطوط کلّی و موازین عامّ ازیک‌سو ده‌ها مدل سیاسی می‌توان ارائه کرد که هیچ‌یک نامشروع نیست و ازسوی‌دیگر به‌تنهایی دلالت بر یک نظام خاصّ سیاسی با همهٔ لوازم و جزئیاتش نمی‌کند. به‌زبان ساده‌تر، اسلام الگوی خاصّ و ثابتی برای مدیریت سیاسی جامعه در همهٔ زمان‌ها ارائه نکرده است.

رابعاً. نپرداختن اسلام به این‌گونه جزئیات، حکایت از آن دارد که ازیک‌سو این امور متغیّر هستند و دین ثابت فرازمانی فرامکانی با ورود به چنین عرصه‌هایی خلاف ادعای خود عمل کرده، ازسوی‌دیگر این حوزه‌ها را با تدبیر عقلانی انسان قابل پاسخگویی یافته است. به‌عبارت‌دیگر سیاست امری عُقلایی است. تدبیرِ سیاسی، کاری بشری است. آری انسان دیندار در عرصه‌های مختلف زندگی خود می‌باید موازین و ضوابط دینی را نیز درنظر بگیرد. امّا رعایت این خطوط کلّی و موازین عامّ، نافی عُقلایی‌بودن اصل تدبیر سیاسی نیست.

خامساً. از علم حقوق نمی‌توان انتظار سیاست و اقتصاد و مدیریت و جامعه‌شناسی و... را داشت. درعین اینکه از حقوق اساسی، حقوق تجارت، حقوق جزا و... نیز نمی‌توان بی‌نیاز بود. فقه به‌مثابهٔ حقوق اسلامی، شأنی ازقبیل 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 مشاورهٔ حقوقی در عرصه‌های مختلف نمی‌توان بی‌نیاز بود، امّا سپردن عرصه‌های مدیریت و اقتصاد و بازرگانی و سیاست و... به حقوقدان، کاری غیرتخصصی است. ولایت فقیه بر نوعی تلقّی ناصحیح از فقه و حقوق بنا شده است.

سادساً. احکام الزامی دینی در حوزهٔ عمومی لزوماً به‌معنای به‌رسمیّت‌شناختن دولت دینی نیست. این الزام را غیر از قدرت دولتی به‌گونهٔ دیگری نیز می‌توان معنی کرد و آن اقتدار وجدان دینی مسلمانان و اِعمال این اقتدار ازطریق جامعهٔ مدنی است.

بین حکم دینی و قانون، تفاوت است. قانون نیازمند گذر از مجاری پیش‌بینی شده ازجمله 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 به‌سمت عمل آزادانهٔ ضوابط دینی سوق دهد. هر حکم شرعی که بخواهد الزام دنیوی همگانی پیدا کند به‌نحوی که بر ترک آن مجازات دنیوی تعلق گیرد، باید لباس قانون به تن کند و مقدّمات لازم قانونی را طی کند.

سابعاً. ولایت فقیه بیش از آنکه امری دینی باشد، بازتاب شاهنشاهی ایرانشهری و استبداد شرعی در ذهن و ضمیر فقیهان شیعه است که با نظریّهٔ فلسفی حکیم‌حاکمی یا فیلسوف‌شاهی افلاطون نیز عجین شده است و اطلاق آن نیز برگرفته از ولایت مطلقهٔ انسان کامل عرفان ابن‌عربی است. به‌نظر می‌رسد فقه سنّتی با قواعدی ازقبیل اصل عدم ولایت[1]، قاعدهٔ سلطنت (الناس مسلّطون علی اموالهم)[2] و قاعدهٔ رضایت (لایجوز التأمر علی جماعة بغیر رضاهم)[3] با نظریّه‌هایی ازقبیل ولایت‌فقیه در حوزهٔ عمومی نمی‌تواند سازگار باشد.

راه برون‌رفت از تعارض ولایت فقیه و مردم‌سالاری

امّا سؤال دوّم یعنی تعارض ولایت فقیه و مردم‌سالاری، از کدام‌یک می‌باید به‌نفع دیگری در جامعهٔ دینی صرف‌نظر کرد؟ باتوجّه به پاسخ سؤال اوّل واضح می‌شود که بحث تعارض، امری فاقد دلیل معتبر دینی و امری دارای فایدهٔ عُقلایی است. در

---

۱. دربارهٔ اصل عدم ولایت در فصل ۱۶ ***حکومت ولایی*** به تفصیل بحث کرده‌ام. ص ۲۴۲ تا ۲۴۵.

۲. دربارهٔ قاعدهٔ سلطنت بنگرید به: آیت‌الله منتظری، ***دراسات***، ج ۱، ص ۴۹۵، الأمر الثالث.

۳. دربارهٔ قاعدهٔ فقهی رضایت بنگرید به: ابن فهد حلی، ***الرسائل العشر***، رسالهٔ نهم، مسئلهٔ ۹.

چنین تعارضی امر فاقد دلیل دینی حذف می‌شود و آنچه متکی به فایدهٔ عُقلایی است تأیید می‌شود.

ولایت فقیه مطلقاً مستند معتبر شرعی ندارد. بلکه ساختهٔ ذهن متشرّعه و برخی فقیهان محترم در برداشت از برخی گزاره‌های دینی است. نفی ولایت فقیه هرگز به‌معنای زیرپاگذاشتن یکی از مسلّمات یا ضروریّات یا اجماعات یا اتفاقیّات فقهی یا دینی نیست. ازسوی‌دیگر مردم‌سالاری را کم‌اشکال‌ترین شیوهٔ عُقلایی تدبیر زندگی سیاسی در جهان معاصر می‌دانم. (کم‌اشکال با بی‌اشکال متفاوت است). مردم‌سالاری امری عُقلایی است و اینکه نخستین‌بار در غرب به‌کار گرفته شده، دلیل وابستگی آن به فرهنگ خاصی نیست. امور عُقلایی یا علمی، جغرافیا ندارند. امر صحیح را می‌باید اخذ کرد، مبتکر یا گویندهٔ آن، هرکه می‌خواهد باشد مهمّ نیست. «انظر إلی ما قال لا تنظر إلی مَن قال»[1] (به سخن بنگر نه سخنگو).

ادارهٔ جامعه به شیوهٔ مردم‌سالارانه، تلازمی با دین یا بی‌دینی مردم در جامعه ندارد. هم یک جامعهٔ بی‌دین یا متکثّر از ادیان و عقاید مختلف با روش مردم‌سالارانه قابل اداره است، هم یک جامعهٔ دین‌دار و با ایمان. ادعای اینکه لازمهٔ دموکراسی، سکولاریسم مطلق است، تنها یک نظر است. به‌هرحال بحث نسبت اسلام و دموکراسی یا امکان مردم‌سالاری دینی از حوصلهٔ این مقاله بیرون است.

نگارنده بر این باور است که ادارهٔ یک جامعهٔ 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 جامعهٔ

---

۱. امام علی(ع)، ***غررالحکم آمدی***، ج ۶، ص ۲۶۶؛ ***شرح کلمات امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب***، عبدالوهاب، ص ۱۲ ش ۱۱؛ ***الفصول المهمة فی معرفة الائمة***، ابن‌صباغ، ج ۱، ص ۵۳۸؛ ***السرائر***، ابن‌ادریس، ج ۱، ص ۴۵؛ ***کنزالعمال*** ۴۴۲۱۸ و ۴۴۳۹۷.

خود را با روش دموکراتیک اداره کنند، یعنی اسلام به‌مثابهٔ یک دین با دموکراسی به‌مثابهٔ یک روش زندگیِ سیاسیِ مدرن، می‌تواند جمع شود.[۱] من در این مقاله، امتیازات مردم‌سالاری را مفروغٌ‌عنه گرفتم.

بی‌شکّ این امر نیز با منکران آن قابل بحث است. به‌هرحال مختار نگارنده، شیوهٔ مردم‌سالاری در جامعهٔ اسلامی است. والسلام.[۲]

---

۱. بنگرید به: ***مردم‌سالاری دینی***، پیشین.

۲. مقالهٔ عرضه‌شده در سی‌وششمین کنفرانس سالانهٔ انجمن مطالعات خاورمیانه، شمال آمریکا، واشنگتن، ۳ آذر ۱۳۸۱.

The Middle East Studies Association (MESA), Washington, 2002

کتاب ***شریعت و سیاست***: دین در حوزهٔ عمومی، ص ۲۸۵ تا ۳۰۴.

هفت.

پنج سال در جست‌وجوی عدالت گمشده

۱۸۲۵ روز گذشت. سال ششم آغاز شد.

ششمین سال حصر مردی که هشتادمین سال زندگی خود را پشت‌سر گذاشته و با تنی بیمار امّا قلبی مطمئن و اراده‌ای استوار همچنان به عزت اسلام و اعتلای ایران می‌اندیشد. دفاع از حقوق مظلومان را بر قدرت دنیوی ترجیح داد و ائمهٔ مسلمین را از نصیحت به خیر و تذکر به حقّ، محروم نکرد و به‌واسطهٔ همین زبان سرخِ ناصحانه، در روز تولد عدالت، ۱۳رجبِ شش سال پیش (۱۳۷۶) در خانه محصور شد. و امروز که به‌واسطهٔ سوءتدبیر و دنیاطلبی، ستارهٔ اقبال روحانیون در حضیض است، با حق‌طلبی و آزادگی و عدالت‌جویی‌اش به روحانیت شیعه آبرو داده و با مواضع منطقی و متین‌اش به ملجأ و پناهگاه مظلومان تبدیل شده است.

در مقابل دین رسمی که اسلام خشونت و قساوت و اجبار است، او سخنگوی اسلام رحمت و اقناع و منطق است. اگرچه ارباب قدرت، نام و کلام او را در جراید و رسانه‌ها ممنوع کرده‌اند، به جرئت می‌توان گفت او علی‌رغم این حصر و منع، پرنفوذترین عالم دینی در ایران است.

حصر غیرقانونی او بالاترین آزمون میزان عدالت و آزادی در ایران است. اگر قرار بود از تاریخ عبرت گرفته شود، پایان غم‌بار تروتسکی در انقلاب شوروی یا سرنوشت

رهبران انقلاب فرانسه می‌توانست کافی باشد. امّا عبرت تاریخی به حداقلّی از دانش نیاز دارد که در مدیریت کلان جامعهٔ ما دیرگاهی است نایاب است.

در آغاز ششمین سال حصر غیرقانونی آیت‌الله‌العظمی حسینعلی منتظری نجف‌آبادی، مرجع عالیقدر تقلید، مناسب می‌دانم به ابتکارات علمی ایشان که کمتر برای جامعه آشنا است اشاره کنم.

برخی ابتکارات علمی استاد

۱. وی ماهیّت حکومت را عقد و معاهده بین مردم و کارگزاران خدمات عمومی می‌داند. حال آنکه در نظریّهٔ «ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه» ولایت نه عقد است نه ایقاع؛ بلکه حکمی وضعی است که ازسوی شارع وضع شده است. مبنای چنین بینشی به‌رسمیّت شناختن حقّ مردم در زندگی اجتماعی است. مردم دربرابرخداوند مکلّف‌اند امّا نسبت به یکدیگر ذی‌حقّ. حقّ‌الناس در حوزهٔ عمومی سنگ اوّل تفکر سیاسی ایشان است.

۲. از دیدگاه وی نصب عام فقیهان ازسوی شارع به ولایت بر مردم فاقد دلیل است. او نخستین فقیه شیعی است که با ابطال انتصاب، به لزوم انتخاب فقیه ازسوی مردم قائل شده و پایه‌های استواری برای حکومت انتخابی در فقه استدلالی تدارک دیده است.

۳. وی ولایت مطلقه را مردود دانسته و باتوجّه به مبنای متین وی دربارهٔ ماهیت حکومت، به ولایت مقیّده معتقد است. تقیّد به قانون اساسی به‌عنوان شرط ضمن عقد برای حاکم لازم‌العمل است. لذا حاکمِ فراقانون، از دیدگاه وی نامشروع است.

۴. برخلاف نظریّهٔ رسمی ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه که زمامداری در آن مادام‌العمر است، وی موقّت‌بودن دوران خدمتگزاری تمامی مقامات حکومتی را لازم می‌داند و تمرکز قدرت مادام‌العمر را عین استبداد می‌شمارد.

۵. از دیدگاه آیت‌الله منتظری رضایت مردم شرط مشروعیّت حکومت است. این رضایت شرطی مستقل از لزوم عدالت حاکم است. هیچ‌کس حق ندارد بدون رضایت مردمِ جامعه‌ای، حکومت آن جامعه را به‌دست بگیرد. رضایت مردم نه‌فقط شرط ابتدایی، بلکه شرط استمراری مشروعیّت حکومت است. رضایت مردم از طُرق عُقلاییِ انتخابات، در مقاطع مشخصِ زمانی و همه‌پرسی در موارد حسّاس، سنجیده می‌شود. به‌نظر ایشان یکی از مصادیق ولایت جائر، حکومت با زور و بدون رضایت مردم است.

۶. از دیدگاه فقیه عالیقدر، وظیفهٔ فقیه متناسب با تخصّص وی نظارت عالیه بر امور جامعه است نه دخالت در امور ریز و درشت کشور. از دیدگاه آیت‌الله منتظری مسئول ادارهٔ کشور، رئیس‌جمهور منتخب مردم است نه رهبر. وی حاکمیّت دوگانه را سمّ مهلک دانسته و معضل را ناشی از تصوّر غلط از ولایت فقیه و فقه را مستغنی از همهٔ علوم دانستن می‌شناسد. ادارهٔ یک جامعهٔ سالم براساس تجارب بشری و شیوه‌های علمی ممکن است و هرگز از فقه و حقوق، نمی‌توان انتظار برنامه‌ریزی داشت.

۷. از دیدگاه آیت‌الله منتظری، آزادی مخالف مادامی که دست به اسلحه نبرده از لوازم حکومت دینی است. حکومت علوی با «عدالت» و «آزادی مخالف» از حاکمیّت اموی تمایز می‌یابد. وی به تبع نائینی «استبداد دینی» را بدترین نوع استبداد می‌داند. او نظارت و انتقاد از حکومت را خدمت و وظیفهٔ دینی همگانی می‌داند و دین و فقه و شریعت را نردبان قدرت دنیوی کردن حرام می‌داند. او معتقد است قضاوت را نباید

سیاسی کرد. قضاوت عادلانه را شاقول سلامت حکومت می‌داند و قضّات تحت امر حاکم را در شفیر جهنم. عالمی با چنین دیدگاه‌هایی وقتی محصور باشد، نشان از ستیز حاکمیّت با علم و حقّ و عدالت است.

پنج سال حصر آیت‌الله منتظری لکّهٔ ننگی است بر دامان جمهوری اسلامی. یکی از ضوابط جامعهٔ بیمار به تصریح امام علی(ع) در نهج البلاغه در بند و مضیقه بودن عالم و اکرام و میدان‌داری جاهل است (عالمُها مُلجم و جاهلُها مُکرم).

آیا پنج سال جست‌وجو برای یافتن عدالتِ گمشده کافی نیست؟

والسلام[1]

۱. سایت امروز، ۲۵ آذر ۱۳۸۱.

هشت.

مصافحه با اجنبیّه

تحلیل یک فتوای جدید

بسم الله الرحمن الرحیم

تحلیل فتوای مشهور

۱. مشهور علمای امامیّه، دست‌دادن مرد با زن نامحرم را مجاز نمی‌شمارند. «مصافحهٔ اجنبیّه جایز نیست مگر اینکه جامه‌ای (مانند دستکش) حائل باشد.»[۱] مستند فتوای مشهور در عدم جواز مصافحهٔ اجنبیّه روایات ذیل است:

۱. صحیحه یا مصحّحهٔ ابوبصیر از امام صادق(ع):

آیا مرد با زن نامحرم می‌تواند مصافحه کند؟ فرمود: نه، مگر اینکه جامه‌ای حائل باشد.[۲]

۲. موثّقهٔ سماعةبن‌مهران از امام صادق(ع):

از ایشان دربارهٔ مصافحهٔ مرد با زن پرسیدم. فرمود: «مصافحهٔ مرد با زن حلال نیست مگر زنی که ازدواج با وی حرام باشد همانند خواهر، دختر، عمّه، خاله و دختر خواهر. امّا زنی که ازدواج با وی حلال است، با او مصافحه نکند مگر اینکه جامه‌ای حائل باشد و دستِ زن را (نیز) نفشارد».[۳]

---

۱. ***العروة الوثقی***، سیّد یزدی، کتاب النکاح، مسئلهٔ ۴۰.

۲. ***کافی*** ۵/۵۲۵، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۵، حدیث ۱.

۳. ***کافی*** ۵/۵۲۵، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۵، حدیث ۲.

۳. صحیحه یا موثّقهٔ ابان از امام صادق(ع):

زمانی که پیامبر(ص) مکّه را فتح کرد، مردان با وی بیعت کردند، سپس زنان اجتماع کردند تا آنان نیز بیعت کنند... اُمّ حکیم عرض کرد: یا رسول‌الله، چگونه با شما بیعت کنیم؟ پیامبر(ص) فرمودند: «من با زنان مصافحه نمی‌کنم. سپس ظرفی از آب طلبید، دستش را درون ظرف کرد و درآورد، سپس فرمود: دستانتان را در این آب فرو کنید، همین بیعت است.»[۱]

روایات زیر نیز به عنوان مؤیّد قول مشهور قابل ذکر است:

اوّل: خبر سعدان‌بن‌مسلم از امام صادق(ع): «دست طاهر پیامبر(ص) پاکیزه‌تر از آن بود که دست زن نامحرم را مسّ کند.»[۲]

نحوهٔ بیعت پیامبر(ص) با زنان در روایت ذیل نیز تشریح شده است:[۳]

دوّم: خبر حسین‌بن‌زید در خبر مناهی از امام باقر(ع) از پیامبر(ص): «کسی که با زن نامحرم مصافحه کند به سخط خدای عزّوجلّ دچار شده است.»[۴]

سوّم: خبر جابربن‌یزید جعفی از امام باقر(ع): «بر زن جایز نیست مصافحه با نامحرم مگر اینکه جامه‌ای حائل باشد و بیعت نکند مگر از ورای جامه‌اش.»[۵]

چهارم: خبر عقاب الأعمال از پیامبر(ص): «کسی که با زنی به حرام مصافحه کند، روز قیامت با دستان بسته آورده می‌شود، سپس به جهنم انداخته می‌شود.»[۶]

---

۱. ***کافی*** ۵/۵۲۷، حدیث ۵، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۷، حدیث ۴.

۲. ***کافی*** ۵/۵۲۶، حدیث ۲، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۵، حدیث ۴.

۳. ***کافی*** ۵/۵۲۶، حدیث ۱، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۵، حدیث ۳.

۴. ***فقیه ۴***، ص ۱۴، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۰۵، حدیث ۱.

۵. ***خصال*** ۵۸۵/۱۲، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۲۳، حدیث ۱.

۶. ***عقاب الاعمال*** ۲۳۴، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۰۶، حدیث ۴.

باتوجّه به اینکه روایاتِ حرمت مصافحه با اجنبیّه مطلق است، طبیعی است که فتوای مستند بر آن نیز مطلق باشد و هیچ مصافحهٔ حلالی را با اجنبیّه به‌رسمیّت نشناخته باشد. علاوه بر فتوای سیّد یزدی، فتاوای علمای زیر به‌عنوان نمونه قابل ذکر است: شیخ محمدحسن نجفی[۱]، آیت‌الله سیّدمحسن حکیم[۲]، آیت‌الله سیّدابوالقاسم خویی[۳] و آیت‌الله سیّدروح‌الله خمینی.[۴]

فتوای جدید

۲. در دو سال اخیر از آیت‌الله شیخ حسینعلی منتظری نجف‌آبادی دربارهٔ حکم شرعی مصافحه با اجنبیّه فتوای جدیدی منتشر شده است. فتوای سابق ایشان همان رأی مشهور بوده است:

«**دست‌دادن مرد با زن نامحرم چه حکمی دارد؟ جواب: جایز نیست.**»[۵]

فتوای جدید در قالب دو استفتای زیر منتشر شده است:

استفتای اوّل: استفتای شرعی درمورد مصافحه با غیرمحارم، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۱:

اوّلاً: از بسیاری از روایات باب نظر استفاده می‌شود که حرمت آن‌ها به‌جهت احترام شخص موردنظر است و لذا اگر او نظر را مخالف احترام خود نمی‌داند و خود را نمی‌پوشاند، نظر طبعاً جایز است، مگر اینکه موجب وقوع در حرام و فساد شود و به‌خصوص زنان غیرمسلمان قائل به حرمت نظر نیستند، بلکه ترک آن را موجب بی‌احترامی به خود می‌شمارند و بعید نیست این ملاک در دست‌دادن نیز وجود داشته باشد.

---

۱. *جواهر الکلام*، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

۲. *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۱۴، ص ۴۹.

۳. *مبانی العروة الواثقی*، کتاب النکاح، تألیف محمدتقی خویی، ج ۱، ص ۱۰۴.

۴. *تحریرالوسیله* ۲/۲۴۳، کتاب النکاح، مسئلهٔ ۲۰.

۵. *رسالهٔ استفتائات*، تابستان ۱۳۷۱، سؤال ۶۱۶، ص ۲۰۰.

و روایات مصافحه با اجنبیّه منصرف است به زنان مسلمان. آری اگر نظر یا دست‌دادن موجب فساد اخلاقی شود یا برای لذّت باشد، مطلقاً جایز نیست.

و ثانیاً: اگر نظر یا مصافحه در محیط و شرائطی ضرورت عرفی داشته باشد و ترک آن‌ها موجب وهن گردد، باوجود ضرورت این‌قبیل محرّمات مقدّماتی، به‌مقدار ضرور حلال می‌شود، مگر اینکه فساداخلاقی را در پی داشته باشد یا برای التذاذ باشد. البته اگر از روی لباس یا دستکش ممکن باشد احتیاط خوب است.[1]

استفتای دوّم: (که به استفتای اوّل ناظر است): استفتای شرعی دربارهٔ مصافحه با زنان مسلمان غیرمحارم، نهم آبان ۱۳۸۲:

اوّلاً: عدم مَسّ و عدم نظر به اجنبیّه برای حرمت و احترام اوست. اگر او این حرمت را برای خویش قائل نیست، بلکه عدم نظر و عدم مصافحه را بی‌احترامی به خود می‌داند، دراین‌صورت با عدم قصد التذاذ و عدم حصول آن، مصافحه مانعی ندارد.

ثانیاً: نظر و مصافحه (درمورد زنانی که به حجاب معتقد نیستند) با عدم التذاذ و عدم قصدِ آن، مانعی ندارد.

ثالثاً: (در تشخیص ضرورت عرفی در نظر یا مصافحه) عُرفِ محل، ملاک است.

مقایسهٔ فتوای جدید و فتوای مشهور

فتوای جدید با فتوای مشهور نکات اشتراک و نکات افتراقی را داراست.

امّا نکات اشتراک آن با فتوای مشهور عبارت است از:

---

۱. کتاب ***دیدگاه‌ها***، ص ۵۷۲.

یک. جواز مصافحه با اجنبیّه از روی لباس یا دستکش.

دو. حرمت مصافحه با اجنبیّه با تلذّذ و ریبه و آنچه موجب فساد اخلاقی و وقوع در حرام شود.

سه. حرمت مصافحه با اجنبیّهٔ مسلمان که نظر و مصافحه با نامحرم را بی‌احترامی به خود می‌داند.

چهار. حرمت مصافحه با اجنبیّهٔ مسلمانِ غیرمحجّبه‌ای که اگر او را نهی کنند قبول نهی کرده، مؤدب به آداب شرعی می‌شود.

پنج. حرمت مصافحه با اجنبیّه در محیط و شرایطی که ضرورت عرفی نداشته باشد و ترک آن موجب وهن نگردد.

امّا نکات افتراق فتوای جدید از فتوای مشهور یا امتیازات فتوای جدید عبارت است از:

اوّل. جواز مصافحه با زنان غیرمسلمان، به‌شرط اینکه موجب وقوع در حرام و فساد و برای لذّت نباشد.

دوّم. جواز مصافحه با زنان مسلمان نامحرمی که خود را نمی‌پوشانند و عدم مصافحه را بی‌احترامی به خود می‌دانند، به‌شرط عدم قصد التذاذ و عدم حصول آن.

سوّم. جواز مصافحه با زنان در محیط و شرایطی که مصافحه ضرورتِ عرفی داشته باشد و ترک آن موجب وهن اسلام گردد، به‌شرط در پی نداشتن فساد اخلاقی و عدم التذاذ.

چهارم. اگر مصافحه از روی لباس یا دستکش ممکن باشد احتیاط خوب است (احتیاط مستحب).

مستند نکات اشتراک فتوای جدید با فتوای مشهور همان روایات سه‌گانهٔ مستند مشهور است و نیازی به بحث مجدّد ندارد.

محورهای چهارگانهٔ فتوای جدید

۳. فتوای جدید چهار محور تازه دارد. مستندات این فتوا در محورهای چهارگانه‌اش عبارت است از:

محور اوّل

جواز مصافحه با زنان غیرمسلمان، به‌شرط اینکه موجب وقوع در حرام و فساد و برای لذّت نباشد.

دلیل اوّل: انصراف روایات حرمت مصافحه با اجنبیّه به زنان مسلمان. در هر سه روایت از مصافحهٔ مرد با زنِ نامحرم سؤال شده است. طبیعی است که در زمان امام جعفر صادق(ع) یعنی نیمهٔ قرن دوّم هجری و در مدینه، اجنبیّه، منصرف به زنان مسلمان بوده است. به‌علاوه در قضیهٔ بیعت زنان با پیامبر(ص) بدون تردید بحث از بیعت زنان مسلمان با پیامبر(ص) است نه زنان غیرمسلمان. معنای انصراف اجنبیّه به زنان مسلمان این است که ادلّهٔ حرمت مصافحه، زنان غیرمسلمان را شامل نمی‌شود، به زبان دیگر، مصافحهٔ مردان با زنان غیرمسلمان فاقد دلیل حرمت است.

دلیل دوّم: این دلیل شامل دو مقدّمه است:

مقدّمهٔ اوّل: جواز نظر به مو، سر و دست زنان اهل ذمّه.

مقدّمهٔ دوّم: آنچه نظر به آن حرام است، لمس آن نیز حرام است، به‌عبارت‌دیگر بین نظر و لمس فی‌الجمله (و نه بالجمله) ارتباط برقرار است.

مقدّمهٔ اوّل مورد فتوای مشهور است و نظر به زنان اهل ذمّه بلکه مطلق کفار، بدون تلذّذ و ریبه یعنی خوف وقوع در حرام، جایز است.[1] مستند این فتوا، موثّقهٔ سکونی از امام صادق(ع) است:

---

۱. ***العروة الوثقی***، کتاب النکاح، مسئلهٔ ۲۷.

پیامبراکرم(ص) فرمودند: «اینکه به مو و دستان زنان اهل ذمّه نگاه شود حرام نیست.»[1] عبدالله‌بن‌جعفر در قرب الاسناد، ص ۶۲ از امام علی(ع) نقل می‌کند: «نگاه به سر زنانِ اهل ذمّه اشکالی ندارد.»[2]

امّا مقدمهٔ دوّم، اگر چه بین نظر و لمس فی‌الجمله ارتباط برقرار است و از حرمت نظر به‌طریق اولی حرمت لمس قابل استنتاج است، امّا از جواز نظر مشکل است جواز لمس را استنتاج کرد. مگر اینکه در اجنبیّهٔ غیرمسلمه به وحدت ملاک نظر و لمس استناد شود؛ به این معنا که در زنان غیرمسلمان نظر و لمس در حدّ مصافحه را از یک باب تلقّی کرده و درصورت عدم تلذّذ و ریبه، هر دو را یکسان مجاز شماریم. درواقع این نکته در دلیل دوّم به ادلّهٔ محور دوّم راجع است، فتأمل.

محور دوّم:

جواز مصافحه با زنان مسلمانی که عدم مصافحه را بی‌احترامی به خود می‌دانند به‌شرط عدم قصد التذاذ و عدم حصول آن.

دلیل این محور متشکل از دو مقدّمه است:

مقدّمهٔ اوّل: ملاک در نظر و مصافحه یکسان است. مناط قطعی حرمت نظر به اجنبیّه با حرمت مصافحه یکی است. لازم به ذکر است که در این مقدّمه، تلازم نظر و مطلق لمس مطرح نشد؛ بلکه اوّلاً، خصوص مصافحه با نظر مقایسه شد نه مطلق لمس. و ثانیاً به وحدت ملاک و تنقیح مناط قطعی استناد شده است.

امّا مقدّمهٔ دوّم: از بسیاری از روایاتِ باب نظر استفاده می‌شود که حرمت آن‌ها به‌جهت مفاسد مترتّب بر آن‌ها و یا احترام شخص موردنظر است و لذا اگر او نظر را مخالف احترام خود نمی‌داند و خود را نمی‌پوشاند، طبعاً نظر جایز است، مگر اینکه موجب وقوع در حرام و فساد شود.

---

۱. ***کافی***، ۵/۵۲۴، حدیث ۱، ***وسایل***، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۲، حدیث ۱.

۲. ***وسایل***، باب ۱۱۲، حدیث ۲.

زنانی که با رعایت ضوابط پوشش شرعی، خود را می‌پوشانند و اعضای بدن خود را در معرض دید دیگران قرار نمی‌دهند، مردان نیز در مواجهه با آنان مجاز نیستند به آنان نگاه کنند.

امّا سه دستهٔ دیگر از زنان که عملاً خود را نمی‌پوشانند و از نگاه مردان به خود جلوگیری نمی‌کنند. این سه دسته عبارت‌اند از: زنان برده، زنان غیرمسلمان و زنان مسلمانی که اگر از عدم رعایت پوشش شرعی نهی‌شان کنند، قبول نهی نمی‌کنند و بخشی از بدن خود را ازقبیل سر و گردن و دست و پا را نمی‌پوشانند.

درمورد زنان دستهٔ اوّل یعنی کنیزان، وارد شده است که مجاز به پوشش سر نبوده‌اند تا این عدم پوشش، وجه تمایز کنیزان از زنان آزاد محسوب شود. حماد لحام از امام صادق(ع) می‌پرسد: آیا کنیز باید در نماز سرش را بپوشاند؟ [امام(ع)] می‌فرمایند:

نه. پدرم امام باقر(ع) زمانی که می‌دید کنیزان در نماز، مقنعه پوشیده‌اند عملاً مانع می‌شد تا زن آزاد از کنیز تمیز داده شود![1]

در آیهٔ کریمهٔ حجاب نیز فلسفهٔ پوشش، شناخته‌شدن مؤمنات و تمایزشان از زنان دیگر و درنتیجه مصونیّت از تعرّض، ذکر شده است:

یا ایها النبی قل لازواجک و بناتک و نساء المومنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین و کان الله غفورا رحیما.[2]

---

۱. ***علل الشرایع*** ۳۴۶، محاسن ۳۱۸، حدیث ۴۵، ***وسایل*** ۴/۴۱۱، حدیث ۵۵۶۲، آل البیت.

۲. الاحزاب، ۳۳/۵۹. ای پیامبر، به همسران و دخترانت و زنان مؤمن بگو که روسری‌های خود را برخود بپوشند، که به این وسیله محتمل‌تر است که شناخته شوند و رنجانده نشوند، خداوند آمرزنده و مهربان است.

از آیهٔ شریفه استفاده می‌شود که فلسفهٔ حجاب نیز حفظ حرمت زن مسلمان است. روایت جواز نظر به مو و دستان زنان اهل ذمّه در محور قبلی گذشت، امّا زنان دستهٔ سوّم یعنی زنان مسلمانِ کم‌عنایت به ضوابط شرعی، عبادبن‌صهیب از امام صادق(ع) روایت می‌کند:

در نظر به سرِ زنان اهل تهامه، اعراب، بادیه‌نشینان و علوج اشکالی نیست، زیرا زمانی که نهی‌شان می‌کنند، قبول نهی نمی‌کنند.[1]

پس به زنانی که پوشش شرعی را رعایت نمی‌کنند و نهی از منکر را برنمی‌تابند، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، بدون تلذّذ و ریبه می‌توان نظر کرد. معنای جواز نظر به این‌گونه زنان این است که چون آنان برای خود این حرمت و احترام را قائل نیستند، بلکه عدم‌نظر را بی‌احترامی به خود می‌دانند، با عدم قصد التذاذ و عدم حصول آن، نظر مجاز است.

جمع این دو مقدمه اقتضا می‌کند که مصافحه با زنانی که ترک نظر و مصافحه را بی‌احترامی به خود تلقّی می‌کنند، بدون قصد و حصول التذاذ بلامانع است.

در اینجا لازم است به یک نکتهٔ اساسی اشاره شود:

هرچند به اعتقاد ما، احکام و دستورات اسلامی گزاف نیست؛ بلکه تابع مصالح و مفاسد واقعی می‌باشند، ولی در امور عبادی که مبنی بر تعبّد محض است، نوعاً مصالح خصوصیّات آن‌ها برای ما مخفی است و عقل را در تشخیص آن‌ها راهی نیست؛ ولی در احکام و دستورات خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نوعاً مصالح و ملاکات آن‌ها از راه عقل دقیق و سالم و یا لحن ادلّهٔ شرعی آن‌ها به‌دست می‌آید و چنین نیست که دارای مصالح سرّی غیرقابل درک باشند.

---

۱. ***کافی*** ۵/۵۲۴، حدیث ۱، وسایل، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۱۳، حدیث ۱، ***فقیه*** ۳/۳۰۰/۱۴۳۸ و ***علل الشرایع*** ۵۶۵/۱.

از باب مثال، حرمت مصافحه با اجنبیّه یا به‌جهت حرمت التذاذ جنسی از اجنبیّه و یا ترتّب مفاسد بر آن و یا هتک احترام او می‌باشد.

پس اگر برای التذاذ نیست و مفسده‌ای نیز بر آن مترتّب نباشد و او برای خود این احترام را قائل نیست، بلکه ترک مصافحه را بی‌احترامی به خود تلقّی می‌کند، طبعاً وجهی برای حرمت در میان نیست.

محور سوّم:

جواز مصافحه با زنان در محیط و شرایطی که مصافحه ضرورتِ عرفی داشته باشد و ترک آن موجب وهن اسلام گردد به‌شرط در پی نداشتن فساد اخلاقی و عدم التذاذ. این محور علی‌القاعده است. اگر عدم مصافحه با زنان از مصادیق ضرورت و حرج و یا وهن اسلام محسوب شود، مسئله تحت عنوان ثانوی ضرورت یا وهن قرار گرفته، به‌میزان ضرورت یا حرج یا وهن مجاز محسوب می‌شود و حکم حرمت مصافحه به‌عنوان اولی منتفی می‌شود.

مرحوم سیّد یزدی در مسئلهٔ ۳۵ نکاح عروه، یکی از مستثنیات عدم جواز نظر به اجنبیّه را «معارضة کل ما هو اهم فی نظر الشارع مراعاته من مراعات حرمة النظر او اللمس» ذکر کرده است و مرحوم سیّد حکیم در مستمسک، این ضابطه را جامع تمامی مستثنیات باب دانسته است. از معاصران، آیت‌الله سیدعلی سیستانی در پاسخ به سؤال مشابهی دربارهٔ مصافحه نوشته است:

> **لایجوز، ولیعالج الموقف بلبس الکفوف مثلا، و لو لم یتیسر له ذلک و وجد أن فی الامتناع من المصافحة حرجا شدیدا لایتحمل عادة جازت له عندئذ.**

در جوامع غیراسلامی به‌ویژه در جلسات رسمی، دست‌ندادن با زنی که دستش را برای مصافحه دراز کرده است، بی‌احترامیِ قطعی به آن زن و کشورش محسوب می‌شود و علی‌الأغلب توضیحات مستنکف رافع مشکل نیست.

اهل‌سنّت، به‌استثنای شافعیّه، مصافحه با زنان سالمند که شهوتی برنمی‌انگیزد را بلامانع می‌دانند[۱] و عملاً همهٔ مذاهب اسلامی، به‌استثنای شیعه، با تمسّک به یکی از عناوین اوّلیه یا ثانویه به مصافحه تن داده‌اند.

واضح است که یکی از مصادیق اهمّ ازنظر شارع، موهون نشدن اسلام و مذهب اهل‌بیت در نزد جهانیان است. احراز ضرورت عرفی و تشخیص موارد وهن اسلام ازجمله مباحث موضوعی است و شناخت آن به‌عهدهٔ کارشناسان مربوطه است و تقلیدبردار نیست.

محور چهارم:

امّا احتیاط‌مستحب دانستن مصافحه از روی لباس و دستکش، سازگار با روایات معتبر باب و موافق احتیاط است و احتیاط در هر حال خوب است.

نتیجه:

فتوای جدید جواز مصافحه با زنان غیرمسلمان، زنان مسلمانی که خود را نمی‌پوشانند و عدم مصافحه را بی‌احترامی به خود می‌دانند و در محیط و شرایطی که مصافحه ضرورت عرفی داشته و ترک آن موجب وهن اسلام گردد مبتنی بر مستندات متین از کتاب و سنّت و عقل است و رافع بسیاری از مشکلات مسلمانان و شیعیان در جوامع غیراسلامی می‌باشد و همچنان‌که فتوای مشهور برای مفتیان و مقلّدانشان حجّت شرعی است، فتوای جدید برای مفتی و مقلّدانش حجت شرعی و عمل به حجّت شرعی مجزی و مصاب است. والحمدلله.[۲]

---

۱. ***الفقه الاسلامی و ادلته***، ج ۳، ص ۵۶۶.

۲. وب‌سایت استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری، ۱۸ آذر ۱۳۸۲.

نه.

تقدیم کتاب حقّ الناس[1]

... این کتاب ناچیز را به محضر بزرگ‌ترین استادم تقدیم می‌کنم که بیش از یک دهه از محضرش فقه اهل بیت(ع) آموختم و شاکلهٔ فقهی‌ام را به او مدیونم، آن عالم ربّانی که بیش از تدریس شریعت و فقاهت، معلّم بزرگ مروّت، اخلاص، حرّیت، حق‌طلبی و استقامتِ بر حقّ بود: به صاحب «رسالهٔ حقوق». برگ سبزی است تحفهٔ درویش. عزّتش مستدام و عمرش دراز باد.

محسن کدیور

تهران، سالروز رحلت رسول اکرم(ص)

۲۷ اسفند ۱۳۸۵

---

۱. ***حقّ الناس***، تهران: ۱۳۸۷، انتشارات کویر، ص ۱۲.

بخش ششم:

سخنرانی‌ها

یک.

سؤال و جواب سخنرانی شب قدر، مسجد حسین‌آباد اصفهان[1]

شرایط احراز ولایت فقیه چیست؟ وکالت فقیه کدام است؟

بحث حکومت دینی از مباحثی است که در بین علمای ما آرای مختلفی در آن عرضه شده است. یکی از آرای مطرح دراین‌زمینه قول به ولایت فقیه است. مراد از ولایت فقیه یعنی اینکه مردم درحوزهٔ امور عمومی، بدون اذن قبلی یا اجازهٔ بعدیِ ولیّ فقیه، مجاز به تصرّف نیستند. وقتی می‌توانند در امور عمومی تصرّف کنند که یا قبلاً اذن گرفته باشند یا اینکه بعداً کسب اجازه کنند. چرا که حوزهٔ عمومی را ملک خدا و بعد منتقل به نایبش یعنی فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت می‌دانند. این می‌شود قول به ولایت شرعی فقیه بر مردم که برخی از فقهای عظام به این مسئله قائل هستند.

نظر دیگری هم اخیراً دراین‌زمینه عرضه شده اینکه حوزهٔ امور عمومی ملک خداداد مردم است، یعنی همچنان‌که در اصل ۵۶ قانون اساسی آمده، حاکمیّت در

---

۱. سخنرانی شب ۲۳ رمضان ۱۴۱۹ (۲۲ دی ۱۳۷۷) در مسجد جامع حسین‌آباد اصفهان، روزنامهٔ خرداد، ۱۵، ۱۷ و ۱۸ اسفند ۱۳۷۷. براساس حکم مورخ ۳۰ فروردین ۷۸ دادگاه ویژهٔ روحانیت، ظاهراً یک‌سال از ۱۸ ماه حبس مرحمتی (از ۸ اسفند ۱۳۷۷) به‌واسطهٔ ایراد این سخنرانی بوده است.

برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: ***بهای آزادی***، نشر نی، تهران: ۱۳۷۸، چاپ چهارم؛ و ***دغدغه‌های حکومت دینی***، نشر نی، تهران:۱۳۷۹، چاپ دوّم.

جهان و انسان از آنِ خداوند است و خداوند این حاکمیّت را بـه انسـان داده اسـت و هیچ‌کس نمی‌تواند این حقّ خداداد را از انسان سلب کند. اگر فقیه هم در ایـن حـوزهٔ عمومی تصرّف می‌کند به‌نمایندگی و نیابت ازجانب مردم است. ایـن خلاصـه، سـادهٔ بحث وکالت فقیه یا نیابت فقیه یا نیابت رهبر ازجانب مردم است.

فرق این دو مبنا این است که در مبنای اوّل، در غیرحوزهٔ الزامیّات شرعی واجبات و محرمات به کنار، یعنی در حوزهٔ مباحات، این مردم‌اند که باید رضای ولـیّ فقیـه را تأمین کنند، مردم می‌باید خود را با او هماهنگ کنند. امّا در مبنای دوّم در غیرالزامیّات شرعی، یعنی در حوزهٔ مباحات یا منطقةالفراغ، این رهبر و مسئولین حکومت هسـتند که باید رضایت مردم را تأمین کنند و به رأی و جهتی کـه مـردم در حـوزهٔ مباحـات تعیین کردند، تن بدهند. این تفاوتی است که بین این دو مبنا مشاهده می‌شود هـر دو هم قائلانی دارند... .

آیا مطلق‌بودن ولایت فقط شامل خدا، رسول(ص) و امامان(ع) می‌باشد یا فقیه جامع‌الشـرایط نیـز این مطلق‌بودن را دارا می‌باشد؟

بسته به این است که ما مطلقه را چگونه معنی بکنیم. مطلقه بـه یـک معنـی فقـط مختصّ ذات باری‌تعالی است و لاغیر. فعّال مایشاء اوست «لایسئل عمـا یفعـل» فقـط اوست، لاغیر. حتّی پیامبر(ص) و ائمّه هم از چنین اطلاق اختیاراتی برخوردار نیستند. این به یک معنی، در این مـورد حتـی مرحـوم آخونـد خراسـانی صـاحب کفایـه در حاشیه‌اش بر مکاسب به همین معنای از اطلاق ولایت اشاره کرده و قائل شده که من چنین ولایت مطلقه‌ای برای ائمّه هم قائل نیستم، چه‌رسد برای فقها.

حکمی که ازجانب حاکم براین‌اساس صادر می‌شـود فقـط مبتنـی بـر اضـطرار و حرج و ضرر و امثالهم نیست، بلکه با مصلحت هم امکان صدور حکم هست.

بنابراین ولایت مطلقه یعنی غیرمقیّد به احکام شرعی اوّلیه و ثانوی، منتهی برای رسیدن به اهداف دینی، یعنی بالاخره باز فقیه مقیّد به دین است، می‌خواهد به هدف دین جامهٔ عمل بپوشاند منتهی بعد از حضرت امام یک مطلبی مطرح شد که استناد آن به حضرت امام دشوار است و آن مسئله این است که آیا این اطلاق ولایت که بعضی آن را عدم‌تقیّد به امور حسبیّه معنی می‌کنند و ما عدم‌تقیّد به امور احکام اوّلیه و ثانوی معنی کردیم، آیا عدم تقیّد به قانون را هم لازم دارد یا ندارد؟

یعنی وقتی می‌گویند ولایت مطلقه یعنی غیرمقیّد به قانون، به‌ویژه مافوق قانون اساسی، من ابا دارم که این را به امام نسبت بدهم، چون در سال ۶۷ نمایندگان خدمتشان نامه‌ای نوشتند که این مواردی که الان انجام شده خلاف قانون است، چه می‌فرمایید؟ حضرت امام سرکوب نکردند، برخورد هم نکردند، نوشتند از تذکّر شما نمایندگان متشکرم، اگر اتفاقی افتاده ضرورت زمان جنگ بوده، ازاین‌به‌بعد بنا داریم که بر مبنای قانون عمل بکنیم.

اگر این را درنظر بگیریم، یعنی امام خود را مقیّد به قانون می‌دانسته، اگر این برداشت صحیح باشد، دراین‌صورت ولایت مطلقه هرگز به‌معنای مقام فوق قانون آنچنان‌که احیاناً بعضی در این دهه معنا کرده‌اند نخواهد بود. لذا وقتی بحث مطلقه می‌شود، این را درنظر داشته باشیم که آیا منظور عدم تقیّد به قانون است یا عدم تقیّد به احکام اوّلی و ثانوی، یا عدم تقیّد به امور حسبیّه؟ هرکدام از این برداشت‌ها قائلی دارد. بعضی از فقهای عالیقدر قائل هستند که فقیه، مقیّد به قانون اساسی (شرط ضمن‌عقد زمان بیعت) است و خارج از قانون هیچ اختیاری ندارد.

دفاع از منزلت استاد

جنابعالی از شاگردان محقّق مرجع مجاهد، حضرت آیت‌الله منتظری می‌باشید و نسبت به ایشان شناخت نسبی دارید. ما شاهد بوده‌ایم که عده‌ای به فقیه عالیقدر تهمت‌های ناروایی وارد می‌کنند. لطفاً برای رفع‌ابهام پیرامون شخصیت ایشان توضیح فرمایید.

بله. من افتخار تلمّذ خدمت فقیه عالیقدر را داشتم و به این مسئله مفتخرم و در توان خود عشری از اعشار حقّ استاد را تذکر داده‌ام. اکرام عالم در جامعه جزو مسلّمات دینی است، آن‌هم عالمی که عمر، جوانی و جوان خودش را در راه انقلاب داده باشد. من هرگز فراموش نمی‌کنم وقتی که قبل از انقلاب می‌شنیدیم که مرحوم شهید محمد منتظری را در جلو چشمان پدرش، روی صندلی آهنی گذاشته بودند و زیر آن اجاق گاز روشن کرده بودند و بوی کباب‌شدهٔ پای مرحوم محمد به‌مشام پدرش می‌رسید که کلمه‌ای بگوید و ایشان مقاومت می‌کردند. این پایمردی‌ها به این سادگی از ذهنیّت جامعهٔ ما قابل حذف نیست. حضرت استاد از شخصیّت‌های اصلی انقلاب هستند و هر بار هم سخنی فرموده‌اند، دلسوزانه و برای کیان انقلاب و حفظ نظام بوده است.

حضرت امام رضوان‌الله‌علیه در آخرین و مستندترین نامه‌شان دربارهٔ ایشان، تذکر دادند که «حوزه و نظام از ایشان گرمی بگیرد». قطعاً اختلاف‌نظرهایی دراین‌زمینه مشاهده می‌شود. این اختلاف‌نظرها علمی است.

مسائلی که اخیراً پیش‌آمد، هر فرد منصفی را به تأمل وامی‌دارد که چرا به تذکّرات و انتقادات این بزرگوار عنایت کافی مبذول نشد؟ انتقاداتی که به بعضی از نهادها و دستگاه‌ها (ازقبیل وزارت اطلاعات، دادگاه ویژهٔ روحانیت، سپاه، بسیج و مجموعهٔ مدیریت کلان کشور) ذکر می‌کردند، کمتر شنیده می‌شد. آیا اگر از همان آغاز به این

تذکّرات گوش داده شده بود، ما باز شاهد این بلیّه‌ای که آبـروی نظـام در دنیـا رفـت بودیم؟

انشاءالله با سرپنجهٔ تدبیرِ مسئولین، آبِ رفته به جوی بازگردد. آیا امکـان نداشـت که زودتر از این با این انحرافات و کج‌روی‌ها برخورد بشود؟ در مجموع آنچه که مـا از ایشان مشاهده کردیم، همـواره دلسـوزی و تـذکّراتی از سـر شـفقت بـوده اسـت. تذکّراتی ازقبیل احتیاطِ جدّی در استقراض خـارجی، یـا رعایـت ضـوابط شـرعی در روابط دولت با مردم و پافشاری در آزادی و حقوق مشروع مردم.

دربارهٔ مواضع و تذکّرات معظّم‌له هربار می‌بایـد چندسـال بگـذرد تـا جامعـه بـه حقانیّت ایشان در مواضع اتّخاذشده برسد؟ به‌عنوان نمونـه تـذکّراتی درمـورد بعضـی دادگاه‌های ویژه دادند که این‌ها را در چهارچوب قانون اساسی و تحت ضـوابط قـوهٔ قضائیه دربیاورید تا امنیت، جان و مال و ناموس مردم و روحانیّون بـا ضـوابط دقیـق شرعی رعایت بشود. این موارد تذکّرات ایشان در مرئی و منظر مردم و تاریخ است.

خدا هم به همهٔ گفته‌ها و کرده‌های ما شاهد است. اینکه اشاره کردم کـه «بـارض عالمها ملجم و جاهلها مکرم» نباید به‌گونه‌ای باشد که کسی که این‌گونه برای انقـلاب زحمـت کشـیده، مبـانی نظـری جمهـوری اسـلامی بعـد از حضـرت امـام، مرهـون مجاهدت‌های علمی او هست.

در بحث جمهوری اسلامی به مشروح مذاکرات خبرگان قـانون اساسـی مراجعـه بکنند و ببینند که چه دقّت‌هایی و ظرافت‌هایی ایشـان بـه‌کـار بـرده؟ اگـر امـروز مـا می‌توانیم از کیان نظام، از حیث نظری دفـاع کنـیم، ازجملـه مرهـون زحمـات ایشـان است. اگر اختلاف سلیقه است، این‌ها با گفت‌وگو هـم قابـل حـلّ اسـت. وقتـی کـه گفت‌وگوی تمدن‌ها مطرح می‌شود، چرا گفـت‌وگـوی مرجعیّـت و حاکمیّـت مطـرح

نشود؟ آیا چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است؟ این گفت‌وگو را از داخل شروع بکنیم.

آیا میسّر نیست که مرجعیّت صالح ما و حاکمیّت جامعهٔ ما، با هم بنشینند و گفت‌وگو کنند؟ این حصرها و این تضییقات برداشته شود و مردم شاهد باشند که علمایشان، مراجع‌شان، و افراد مورد اعتمادشان، آزادانه توان سخن گفتن را داشته باشند. اگر ما از انتقاد علما و مراجع جلوگیری بکنیم، مطمئن باشید که در جامعه شاهد مشکلات فراوانی خواهیم بود... .

دو.

فریضهٔ نقد قدرت[1]

اسلام سیاسی، اسلام غیرسیاسی

فریضهٔ «نقد قدرت» یکی از ضروریات امروز جامعهٔ ما است. به‌طورکلّی زمانی که انقلاب اسلامی در ایران آغاز شد، دو تلقّی از اسلام رو در روی یکدیگر قرار گرفت. یک تلقّی، تلقّی جدیدی بود که بعداً نام «اسلام سیاسی» به آن نهاده شده و تلقّی دیگر تلقّی «سنّتی» از اسلام بود. برای اینکه بار ارزشی بر آن ننهیم، صرفاً آن‌را با نام «اسلام غیرسیاسی» یاد می‌کنیم. مراد از اسلام سیاسی اسلامی نیست که صَرف و هزینهٔ سیاست می‌شود، بلکه مرادم این است که در حوزهٔ 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، همّ‌وغمّ خود را صرفاً مصروف بخش خصوصی اسلام کردند. به همّت بنیانگذار جمهوری اسلامی مرحوم آیت‌الله خمینی، اسلام سیاسی در جامعهٔ ما رونق پیدا کرده و می‌باید یاد او را از حیث شروع و آغاز این قرائت از اسلام گرامی بداریم.

فی‌الواقع با نَفَس گرم ایشان، مباحث دینی در حوزهٔ عمومی به‌ویژه در حوزهٔ سیاسی در حوزه‌های علمیه به‌ویژه قم و سپس حوزهٔ علمیهٔ نجف آغاز شد. امّا این

---

۱. سخنرانی در محضر استاد در بیت معظّم‌له در قم، به‌مناسبت سالگرد شهادت حجت‌الاسلام والمسلمین شهید محمد منتظری، ۶ تیر ۱۳۸۲؛ هفته‌نامهٔ گوناگون، شمارهٔ ۲۲، ۲۱ تیر ۱۳۸۲، ص ۵ و۷. کتاب ***شریعت و سیاست***، دین در حوزهٔ عمومی، ص ۲۳۷ تا ۲۵۴.

تلقّی نه در زمان خودش و نه بعد از آن، تلقّی 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 تلقّی از اسلام (اسلام سیاسی و دخیل در حوزهٔ عمومی) مرزبندی بین دو تلقّی از اسلام آغاز شد. یک تلقّی که کاری به حوزهٔ عمومی و حوزهٔ سیاسی نداشت. این تلقّی غیرسیاسی، با تلقّی لائیک و تلقّی 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

امّا بعد از پیروزی انقلاب فی‌الواقع در بین طرفداران اسلام سیاسی، دو تلقّی یا دو گرایش مشاهده شد و به معنایی دو دههٔ اخیر، چالش این دو دیدگاه و این دو تلقّی از اسلام درمقابل یکدیگر است. هر دو تلقّی قائل به اسلام سیاسی‌اند. هر دو برداشت معتقدند که دین در حوزهٔ عمومی تعالیمی دارد و منحصر به اخلاق و حوزهٔ خصوصی رابطهٔ اسلام و خدا نیست. امّا دربارهٔ نحوهٔ ادارهٔ جامعه تفاوت‌های بسیار جدّی دارند. این تفاوت‌ها چه‌بسا قبل از انقلاب یا به‌هیچ‌وجه مطرح نبود، یا بسیار کمتر مطرح می‌شد.

به‌نظر می‌رسد توجّه ما به ویژگی‌های این دو جریان برای آیندهٔ جامعه ما بسیار لازم است. ما باید مشخص کنیم به کدام‌یک از این دو اندیشه معتقدیم و در کدام اردوگاه قرار داریم. برای اینکه به هیچ‌کدام از این دو جریان، یک بار ارزشی هم ننهم صرفاً آن‌ها را به‌عنوان برداشت اوّل و برداشت دوّم نامگذاری می‌کنم. مهم، ویژگی‌ها و علائمی است که برای این دو جریان می‌باید ذکر کنیم و ادراک کنیم و به یکدیگر تفهیم کنیم و متوجّه باشیم که کدام‌یک را می‌طلبیم و به‌اصطلاح زیر کدام عَلَم سینه می‌زنیم.

یک. وحدت یا تفکیک نهاد دین از نهاد سیاست؟

جریان اوّل از دو جریان اسلام سیاسی در ایران معاصر به‌شدت به وحدتِ نهادِ دین و نهادِ سیاست قائل است. این نکته غیر از این است که دین در حوزهٔ سیاسی دخیل باشد. مراد این است که همان نهادی سیاست را به‌دست دارد که نهاد دین را تمشیت می‌کند. به‌عبارت‌دیگر مقامات مذهبی، همان مقامات سیاسی هستند و نهادِ دین و نهادِ سیاست، در یکدیگر ادغام شده‌اند و جامعه هم امور مذهبی‌اش و هم امور سیاسی‌اش را از یک جا و یک نهاد دنبال کرده و اداره می‌کند.

در مقابلِ این تلقّی، جریان دوّم قائل به تفکیکِ نهاد دین از نهاد سیاست است. اگرچه قائل به دخیل‌بودن دین در حوزهٔ 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 حوزهٔ عمومی، رهنمودهای آیات قرآن و روایات پیامبر(ص) و ائمّهٔ هدی(ع) وجود دارد و ما رها نشده‌ایم؛ امّا اینکه مسجد و حوزه‌ای که نهاد دین را به‌دست دارد، می‌باید سیاست را هم اداره کند، نکتهٔ دیگری است.

برداشت دوّم 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 الّا اگر مطابق جریان اوّل عمل کنیم آنچه که حاصل می‌شود «دین حکومتی‌دولتی» است، که هرگز نمی‌تواند مقبول علمای دین باشد. بنابراین، تفاوت اوّل این دو جریان، در میزان تفکیکِ نهاد سیاست به‌ویژه حکومت و یا ادغام نهاد دین در نهاد سیاست است.

دو. قدرت یا اقتدار؟

دوّمین نکته در این دو جریان این است که جریان اوّل، برای اقامهٔ دین به کسب قدرت قائل است و معتقد است احکام اسلام، بدون به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی قابل اقامه نیستند یا اکثر احکام دین مبین بدون به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی و به‌ویژه

به‌دست‌گرفتن حکومت قابل اقامه نیستند. اگر ما حکومت را به‌دست نداشته باشیم فی‌الواقع آنچنان که نوشته شده است یا گفته شده است، نیمی یا دوسوّم از احکام دین روی زمین باقی می‌ماند. بنابراین مهم‌ترین وظیفهٔ دینی این است که برای به‌دست‌گرفتن دولت و حکومت، اقدام گردد. می‌بینیم که در تلقّی اوّل، به‌دست‌گرفتن قدرت به‌ویژه به‌دست‌گرفتن حکومت، یک محور بسیار کانونی محسوب می‌شود.

امّا در تلقّی دوّم معتقدند که ما به‌جای آنکه به‌دنبال به‌دست‌گیری حکومت باشیم، بیش از آن باید به‌دنبال ایجاد یا استحکام جامعهٔ دینی باشیم و به‌جای اینکه به‌دنبال یافتن قدرت باشیم، باید به‌دنبال به‌دست‌آوردن اقتدار باشیم. تفاوت است بین قدرت و اقتدار. قدرت زور است امّا اقتدار همان است که میرزای شیرازی در زمان ناصرالدین‌شاه بدون اینکه عِدّه و عُدّه‌ای داشته باشد، اقتدارش بیشتر از شاه بود. در زمان ناصرالدین‌شاه، شاه قدرت داشت امّا اقتدار نداشت، میرزای‌شیرازی به‌عنوان مرجع اوّل جهان تشیع در آن‌زمان قدرت نداشت امّا فراوان اقتدار داشت، به‌گونه‌ای که تا اندرونیِ 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، امّا 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 اوّلیه در جامعه باقی بماند پیش از همه باید به‌دنبال اقتدار علمای دین باشیم. به‌یاد داشته باشیم، کسب اقتدار ازطریق فرهنگی است، امّا کسب قدرت طرق دیگری دارد. آنکه قدرت نظامی دارد، آنکه قدرت امنیّتی دارد، آنکه قدرت قضایی دارد، اینها قدرت است امّا لزوماً ممکن است کنار این

قدرت‌ها اقتدار نباشد. جریان دوّم قائل است علمای دینِ رحمت، بیش از همه باید به‌دنبال کسب اقتدار دینی باشند و نه لزوماً کسب قدرت سیاسی یا اقتصادی. لذا نکتهٔ اساسی در جریان دوّم بیش از آنکه به‌دنبال حکومت دینی باشد، در پی تحقّق جامعهٔ دینی است. اگر جامعه دینی باشد «از کوزه همان برون تراود که در اوست».

از جامعهٔ دینی، دولت دینی بروز خواهد کرد، امّا اگر قبل از ساختن جامعه، ما به‌دنبال به‌دست‌گرفتن حکومت و قدرت باشیم، چه‌بسا حکومت و قدرت را به‌دست آوریم، امّا آنچه را که از دست بدهیم، جامعه و اقتدار در جامعه است. لذا نکتهٔ کانونی در جریان دوّم به‌جای به‌دست‌گرفتن حکومت، به‌دنبال به‌دست‌آوردن دل‌های مردم و اقتدار در جامعه هستند.

اگر به زبان امروزی‌تر بخواهیم سخن بگوییم، جریان دوّم به‌دنبال ارادهٔ آزاد مؤمنان است، یعنی به‌دست‌گرفتن نهادهای مدنی. جامعهٔ مدنی یعنی جامعهٔ مستقل از دولت، متشکل از ارادهٔ آزادِ آحادِ جامعه. اگر این نهاد به‌دست دینداران باشد، ارادهٔ آزادِ دینداران قطعاً منجر به به‌دست‌گرفتن دولت هم خواهد بود و الّا فلا.

سه. سؤال اصلی قدرت: چه کسی؟ یا چگونه؟

ویژگی سوّم این دو جریان در طرح و پاسخگویی به سؤال اصلی در حوزهٔ قدرت است. سؤال اصلی در حوزهٔ عمومی و حوزهٔ سیاست چیست؟ جریان اوّل می‌پندارد مهم‌ترین سؤال این است که چه‌کسی قدرت را به‌دست بگیرد؟ امّا جریان دوّم معتقد است، مهم‌تر از اینکه چه‌کسی قدرت را به‌دست بگیرد، این است که ساختار قدرت چگونه باشد؟ امروز مهم این نیست که تک‌تک کارگزارانِ یک سیستمِ حکومتی، افراد شایسته‌ای باشند؛ چه‌بسا آن‌ها افراد خوبی هم باشند، امّا 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 ما همهٔ تکیه را صرفاً به صفات اشخاص منحصر کنیم و از ساختار چشم بپوشیم، آن‌وقت مشکلات فراوانی در جوامع پیش می‌آید.

براساس این نکتهٔ مهم، جریانِ اوّل معتقد است که جامعه توسّط یک فرد عادل و دانا اداره شود؛ لذا تکیه روی صفات اصلی شخصی است که می‌خواهد حوزهٔ سیاست را اداره کند. گفته می‌شود که دانایی، تخصصی دینی یا فقاهت باید داشته باشد و می‌باید دادگر باشد.

امّا جریان دوّم، ساختاری را طراحی می‌کند که نقش شخصیِ مدیران سیاسی به حداقل می‌رسد؛ لذا در چنین ساختاری، فقاهت شرط لازم زمامداری نیست و عدالتِ شخصی که ارزیابی آن نیز خالی از صعوبت نیست، جای خود را به ویژگی‌های ساختاریِ قابل ارزیابیِ عدالت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، قضایی و فرهنگی می‌دهد.

چهار. یکّه‌سالاری یا مردم‌سالاری؟

به نظام مطلوب جریان اوّل در علوم سیاسی، نظام یکّه‌سالار می‌گویند؛ یعنی نظامی که یک شخص، ولو یک فقیه عادل آن‌را بچرخاند. امّا بالاخره محور این نظام بر اقتدارِ یک شخص می‌چرخد. امّا جریان دوّم از اسلام سیاسی به‌جای اعتقاد به یکّه‌سالاری، قائل به مردم‌سالاری است. معتقد است که ادارهٔ یک جامعه، در درجهٔ اوّل می‌باید توسّط آحاد خود آن جامعه صورت گیرد. بدون رضایت شهروندانِ یک جامعه، نمی‌توان در آن جامعه حکومت کرد؛ لذا مردم‌سالاری در مقابل یکّه‌سالاری قرار می‌گیرد.

مردم‌سالاری اگر در یک جامعهٔ بی‌دین باشد، در یک جامعهٔ سوسیالیست باشد، در یک جامعهٔ لیبرال باشد، به همان ایدئولوژی‌ها مقیّد می‌شود. لذا اگر در یک جامعهٔ دینی یا یک جامعهٔ اسلامی، ما چنین روشی را برای ادارهٔ جامعه داشته باشیم، می‌توانیم هم اهداف دینی را محقق کنیم و هم رضایت شهروندان را تحصیل کرده باشیم.

گاهی گفته می‌شود که مردم‌سالاری کالایی فرنگی است و مسلمانان نمی‌توانند از آن استفاده کنند؛ امّا اگر مردم‌سالاری یا به‌زبان فرنگی دموکراسی را درست بفهمیم و بعد به متون دینی مراجعه کنیم، درک خواهیم کرد که تعالیم دینی ما درصورت رعایت ضوابط اسلامی، منافاتی با روش ادارهٔ مردم‌سالارانه نخواهد داشت.

یکی از فقهای بزرگ ما «ابن‌فهد حلّی» فقیه قرن هشتم و نهم و صاحب «المهذب البارع» است. از ایشان استفتایی شنیدنی، شده است. پرسیده‌اند: در جامعه‌ای فردی می‌خواهد اقامهٔ حقّ و عدل کند، امّا مردم او را نمی‌خواهند، آیا ایشان مجاز است با زور یا ضرب و شتم، حقّ و دین را در آن جامعه اقامه کند یا مجاز نیست؟ شاید این سؤال را اگر از برخی بپرسند می‌گویند: اگر موجب اقامهٔ حقّ و دین می‌شود، استفاده از زور و ضرب و شتم هم می‌تواند مجاز باشد. امّا این فقیه بزرگوار شیعی فرموده است: «لا یجوز التأمّر علی جماعة بغیر رضاهم». این در رسالهٔ نهم از «رسائل العشر» ابن‌فهد آمده است.

حکومت‌کردن در جامعه‌ای بدونِ رضایت مردمِ آن جامعه جایز نیست. مگر دموکراسی غیر از این است؟ مردم‌سالاری هم معنایش جز این نیست. امیرالمؤمنین(ع) در نامهٔ تاریخی خود به مالک‌اشتر، سه ملاک را در رفتار سیاسی حاکم لازم شمرده‌اند: اوّل. حق‌بودن؛ دوّم. عادلانه‌بودن؛ سوّم. مورد رضایت مردم‌بودن. این در تقسیمات اجتماعی و سیاسی است، قطعاً در حوزهٔ عبادات که نیست. در همان حوزه‌ای است که پیامبر(ص) هم مأمور شده است «و شاورهم

فی‌الأمر». نه در حوزهٔ منصوصات؛ بلکه در حوزهٔ مباحات که حوزهٔ سیاست معمولاً همین حوزه است. در این حوزه‌ها موظّف هستیم که رضایت عمومی را کسب کنیم؛ لذا براین‌اساس «یکّه‌سالاری» در مقابل «مردم‌سالاری» قرار می‌گیرد.

پنج. انتصاب یا انتخاب؟

در حکومت مبتنی بر یکّه‌سالاری و جریان اوّل، وقتی پرسیده می‌شود که حکومت مطلوب شما چگونه باید به قدرت برسد؟ جواب می‌دهند که حکومتِ مطلوب، توسّط خداوند منصوب شده است. حقّانیّت و اسلامیّت حکومت را به نصب الهی می‌دانند. امّا در بین علمای معاصر شیعه، برخی از بزرگان علی‌رغم اینکه اندیشهٔ سنّتی داشتند، قائل به انتخاب شدند.

یکی از این بزرگان فقیه‌عالیقدر حضرت آیت‌الله منتظری است. ایشان نخستین فقیهی بودند که حدّاقل در ایران از مبنای انتخاب درمقابلِ نصب، دفاع کردند و فرمودند که: حکومت می‌تواند اسلامی باشد امّا لازم نیست که منصوب خداوند باشد. درمورد پیامبر(ص) و ائمّهٔ هدی(ع) ادلّهٔ نصب، تمام است. در بعد از آن‌ها و در زمان غیبت، در تک‌تک ادلّه 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 به‌دنبالش بودند و مبنای متین‌اش را استوار نمودند. بعد از حضرت استاد، مرحوم محمدمهدی شمس‌الدین در لبنان و مرحوم مهدی حائری‌یزدی، همهٔ اینها قائل به انتخابی‌بودن حکومت اسلامی شدند.

شش. تقدیسِ قدرت یا انتقادپذیری؟

در اندیشهٔ اوّل به‌خاطر اینکه افرادِ منصوب خداوند و نهاد سیاست و دین در هم ادغام شده است، قدرت سیاسی مقدّس دانسته می‌شود و نقدکردن آن دشوار به‌نظر می‌رسد. وقتی سیاست و اهل سیاست و بزرگان سیاست نقد می‌شوند، بلافاصله نقد

آن‌ها تسرّی به نقد دین داده می‌شود و وقتی که احیاناً زمامداران مورد انتقاد قرار می‌گیرند، احیاناً مجازات ارتداد برای منتقدین مطرح می‌شود. امّا اندیشهٔ دوّم معتقد است، به‌خاطر اینکه نهاد دین از نهاد سیاست جدا شد، قدرت مقدّس نیست، قدرت توسّط آدمیان اداره می‌شود.

همهٔ آدمیان عادّی (یعنی غیر از پیامبران و ائمّهٔ 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 تک‌تک اینها مدارک متعدّدی فراهم کردم که به‌دلیل کمبود وقت از آن می‌گذرم.

ویژگی‌های مردم‌سالاری در اسلام سیاسی

از دیدگاه جریان دوّمِ اسلام سیاسی، «مردم‌سالاری» ویژگی درجه اوّل حکومت است، براین اساس یک حکومت سالم می‌باید سه ویژگی را داشته باشد:

ویژگی اوّل. حکومت سالم، حکومتی مدبّر است. توان ادارهٔ جامعه را دارد. توان رفع حوائج عمومی را دارد. می‌باید نظم، امنیّت، بهداشت، آموزش و مسائل اوّلیهٔ جامعه را اداره کند. تدبیر و دانش می‌خواهد. او باید دانش ادارهٔ جامعه را داشته باشد. این مهم‌ترین صفت یک حکومت سالم و حکومت کارآمد است.

ویژگی دوّم. حکومت می‌باید عادلانه باشد. عدالت سرلوحهٔ صفاتِ دینیِ حکومت سالم است. مراد از عادل‌بودن حکومت، عادل‌بودن رئیس حکومت به‌تنهایی نیست. مهم این است که ازجانب این حکومتِ عادل، ظلمی صادر نشود ولو اینکه مسئولینِ آن، افراد متوسّطی باشند. مهم، دادگریِ سیستم و مجموعه است. دادگری و عدالت دوّمین خصیصهٔ حکومت سالم است.

ویژگی سوم: رضایتِ مردم است. حکومت سالم، حکومتی است که با رضایت مردم سرِ کار آمده باشد و با رضایت مردم به کار ادامه دهد و درصورت عدم رضایت

مردم، غزل خداحافظی را بخواند. برخی از ما بالارفتن از صندلیِ قدرت را نیک می‌دانیم، امّا پایین‌آمدن از صندلیِ قدرت را نمی‌دانیم. در اندیشهٔ دوّم، رضایت مردم صرفاً شرط ابتدایی حکمروایی نیست، شرط استمراری آن هم هست. شرط ابتدایی یعنی حکومت در آغاز استقرارش از مردم رأی می‌گیرد، مردم با او بیعت می‌کنند. امّا این رأی یک بار برای همیشه نیست.

جمله‌ای که بنیانگذار جمهوری اسلامی آیت‌الله خمینی در اوّلین سخنرانی در بهشت زهرا در ۱۲ بهمن ۵۷ داشت و بعد هم چندین‌بار تکرار کرد، یک مبنای سیاسی است:

> **اگر پدران ما نظام سیاسیِ خود را فرضاً انتخاب هم کرده باشند، تصمیم آن‌ها برای خودشان محترم است؛ امّا چرا تصمیم آن‌ها برای ما هم باید جاری باشد؟ ما هم مثل پدرانمان حقّ داریم نظام سیاسی خودمان را خودمان انتخاب کنیم.**

بنابراین اگر قرار شد که این شرط فقط شرطِ ابتدایی و فقط شرط حدوث نباشد و شرط بقا هم باشد، به شکل عُقلایی هر چندسال یک‌بار، حکومت‌ها به مردم مراجعه می‌کنند و از مردم کسبِ رأی می‌کنند و همه‌پرسی برگزار می‌کنند. معنای انتخابِ مقامات عالی مثل رئیس‌جمهور، هر چندسال، یعنی یک حکومتِ عادل، حکومتی است که هیچ مقامی یک‌بار برای همیشه یا به زبان امروزی، مادام‌العمر نباشد. همهٔ مقاماتِ آن، موقّت و محدود باشند.

به‌یاد داشته باشیم که خانهٔ قدرت، خانه‌ای استیجاری است. ملک طلق کسی نیست. اجاره، زمانِ محدود دارد: ۴ سال، ۵ سال، ۷ سال، یا حدّاکثر ۱۰ سال. بالاخره کمتر یا بیشتر محدوده‌ای دارد. لازمهٔ یک حکومت سالم، موقّت‌بودن و ادواری‌بودنِ تمامی مقامات آن، از صدر تا ذیل و بدون هر استثنائی است.

ولایت عادل، ولایت جائر

سه نکته‌ای که ذکر کردم، راز مشروعیّت یک حکومت سالم است. اگر حکومتی تمام یا برخی از این شرایط را از دست داد، خودبه‌خود آن حکومت نامشروع می‌شود. در ادبیات سنّتیِ دینی ما به حکومتِ نامشروع «ولایت جائر» اطلاق می‌شود.

بحث «ولایت جائر» در فقه غنیّ ما، بحثی درازدامن است و مسائل متعدّدی در ارتباط با ولایت جائر مطرح شده است؛ ازقبیل بحث حرمت اخذ هدیه ازسوی جائر، حرمت قبول ولایت ازجانب 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 دقّتِ تمام، این ضوابط را بیان کرده‌اند.

امّا حکومت‌ها که مشروعیّت خود را یک‌باره از دست نمی‌دهند و یک‌شبه نامشروع نمی‌شوند. بین سفیدی و سیاهی، رنگ‌های متعدّد خاکستری می‌تواند یافت شود. آنچه که فقهای عظام کمتر بدان دقت کرده‌اند این است که احکام و متون فقهیِ ما، یا متوجّه احکامِ حاکمِ عادل است، یا متوجّه حکومت جائر، امّا اگر حکومت، در بین این دو بود؛ نه تمام‌عیار عادل و مورد رضایت مردم و مدبّر 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 توجّه کرد.

آنچه در این فرصتِ کوتاه می‌توان بدان توجّه داد، دربارهٔ این نکته که حکومت‌ها یک‌باره مشروعیّت خویش را از دست نمی‌دهند و این از دست دادن و زوال مشروعیّت، به‌تدریج حاصل می‌شود. در فقه سنّتی این‌گونه گفته شده است: اگر حاکم یک معصیت صغیره انجام داد، از حکومت ساقط نمی‌شود.

در انتهای کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة»، حضرت استاد (آیت‌الله منتظری) این نکته را طیّ ۱۶ مسئله متذکر شده‌اند. از حیث شخص حاکم اگر خطا کوچک بود، این حکومت مشروعیّت خود را از دست نمی‌دهد؛ امّا اگر

تکرار شد و تبدیل به یک رویّه شد، آن‌وقت مسئله تفاوت دارد. اگر نحوهٔ مواجههٔ حکومت با مردم به‌صورت یک رویّه و یک روشِ جائرانه درآمد و قاعده بر ظلم بود نه اینکه استثنا بر ظلم باشد؛ آن‌وقت آن حکومت نامشروع محسوب می‌شود.

طُرُق حفظ مشروعیّت نظام

برای اینکه حکومت‌ها که با مشروعیّت، رضایت، عدالت و تدبیر، حکومت را آغاز کرده‌اند، در پی ضلالتِ عدم مشروعیّت نیفتند، آیا راه‌حلّ دینی داریم یا نداریم؟ اگر می‌خواهیم حکومت‌های سالم، ناسالم نشوند، شارعِ مقدّس 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 نصّ روایات معتبر پیامبرمان و در سیرهٔ عملی اولیای مذهب ما به‌کار رفته است. دو ضابطهٔ شرعی برای حفظ سلامت حکومت «امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر» و دیگری «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» است. اگر این دو ضابطه در جامعه‌ای به دقت رعایت شود، یا، عدم مشروعیّت 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 جائر تبدیل شده است.

بنابراین اوّلین قدمی که برای سلامت سیاسی جامعه باید برداشت زمینه‌سازی برای اجرای این دو فریضهٔ الهی است. در واجب و فریضه‌بودنِ «امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر» هیچ‌کدام‌یک از ما شکّ نداریم. هکذا در اینکه واجب‌ترین و مهم‌ترین حوزهٔ اقامهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر «حوزهٔ عمومی» است، نه حوزهٔ خصوصیِ شخصیِ افراد. همان حوزه‌ای که سیدالشهدا(ع) به استناد به همین اصلِ اصیل، قیام خودش را شروع کرد. این مهم‌ترین کارکردِ واجبی چون امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر

است. «افضل الجهاد کلمة عدل عند سلطان جائر» است و این تعبیر را امام حسین(ع) از پیامبر(ص) نقل می‌کند.

دوّمین راه حلّ سلامتِ سیاسیِ جامعهٔ اسلامی، نصیحت‌کردن ائمّهٔ مسلمین است. امّا آیا این یک امرِ استحبابی است؟ رجوع کنید به متون روایی ما چون «اصول کافی» از معتبرترین کتب روایی در دو موضع، این مطلب آمده است؛ هم در در «کتاب ایمان و کفر» هم در «کتاب الحجة» 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 حقّ او خیانت کرده است. به نصیحت در ادبیات امروز «انتقاد» می‌گویند. ازیک‌سو از رسول خدا(ص) نقل شده است که «مَن سَعَی فی حاجةِ لِاَخیه فَلَم یَنصَحهُ فَقَد خانَ اللهَ وَ رسولَه» (کافی، ۳۶۲/۲) هرکه در برآورده‌کردن نیاز برادر ایمانی‌اش بکوشد، امّا او را نصیحت نکند، به خدا و رسولش خیانت کرده است. مراد از نصیحت، خیرخواهی درمقابل غشّ و خیانت است. طبیعی است که بر هر مؤمنی نصیحت، خیرخواهی و انتقادِ مشفقانه به برادر ایمانی‌اش واجب است.

ازسوی‌دیگر پیامبر خدا(ص) در حدیث صحیح و مشهوری که هم شیعه و هم سنّی نقل کرده‌اند، در خطبه‌ای مشهور در «مِنی، در مسجد خیف» در سال آخر عمر مبارکشان فرمودند:

نَضَرَّ اللهُ عَبداً سَمِعَ مَقالَتی فَوَعاها وَ حَفَظَها و بَلَّغَها مَن لَم یَسمَعها، فَرُبَّ حامِلِ فِقهٍ غَیرَ فقیهٍ وَ رُبَّ حامل فِقهٍ إلی مَن هُوَ أفقَه مِنهُ، ثَلاثٌ لایَغِلُّ عَلَیهِنَّ قَلبُ امرِءٍ مُسلِمٍ: إخلاصُ العَمَلِ لله، وَ النَصیحَةُ لِائمّة المِسلِمینَ، وَ اللُزُومُ لِجَماعَتِهِم... . (کافی، ۴۰۳/۱). خداوند نیکو و رحمت گرداند بنده‌ای که گفتار مرا بشنود، پس در آن تدبّر کند و حفظ نماید، آنگاه به کسی که آن‌را نشنیده برساند؛ پس چه‌بسا حاملان فقه که فقیه نباشند و

چه‌بسا حاملان فقه که [ناقل] فقه به افقه از خودند؛ سه امر است که قلب انسان مسلمان در آن خیانت نکند: اوّل، اخلاص عمل برای خدا؛ دوّم، نصیحت و خیرخواهی به رهبران مسلمین؛ سوّم، ملازمه با جماعت مسلمانان.

وصیّت اوّل رسول‌الله(ص) ناظر به طهارت حوزهٔ خصوصی و بهداشتی‌کردن روابط شخصی است. وصیّت دوّم، ناظر به حوزهٔ عمومی و عرصهٔ سیاسی است. نصیحت به حکّام و اُمرای جامعه، خیرخواهی نسبت به آن‌ها و تذکر اشکالات به ایشان و اگر عملکرد رهبران، مثبت ملاحظه شد، تأئید و حمایت‌کردن و اگر عملکرد رهبران، منفی و توأم با نقصان و کاستی بود، انتقادکردن و راه‌حلّ پیشنهادنمودن. وصیّت سوّم، ملازم‌بودن با جماعت مسلمانان و رعایت وحدت حول محور حقّ؛ یعنی کوشش کند از جمعِ حقّ فاصله نگیرد. اینکه جماعتِ حقّ می‌گویم، به‌واسطهٔ روایاتی است که ذیل این فرمایشِ نبوی آمده و آن‌را تفسیر کرده است.

امام علی(ع) هم در نهج‌البلاغه در خطبهٔ ۳۴ در معرفی حقوق واجب والی بر مردم می‌فرماید:

وَ امّا حَقّی عَلَیکُم فَالوَفاءُ بِالَبیعَه وَ الَنصیحَةُ فِی المَشهَدِ وَ المَغیبِ... .

و امّا حقّ من [به‌عنوان والی] بر شما این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکار خیرخواهی کنید.

توجّه بفرمایید این‌ها متون صریح دین ماست. این‌گونه نیست که نصیحت باید درِگوشی و محرمانه و پنهانی باشد، یا لازم باشد اوّل 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 عالی‌رتبه در رسانه‌های عمومی است.

سیرهٔ امام علی(ع) هم این‌گونه بود که گاهی افراد می‌آمدند، علنی و در حضور جماعت، با لحنی کاملاً غیرمؤدبانه انتقادات و گلایه‌ها و اعتراضات خود را بی‌مهابا بیان می‌کردند. امام(ع) بااینکه شخص اوّلِ آن جامعه بودند می‌شنیدند، پاسخ می‌دادند و رسیدگی می‌کردند. اگر برخی اطرافیان قصد برخورد تند با معترض داشتند، 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، حقّ شرعی مردم است و حکومت تنها زمانی مجاز است دست به اسلحه ببرد که مردم مسلحانه اعتراض کرده باشند. امام علی(ع) 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 نگریستنی موجب هیجان. اگر به زنی نگریستید 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: «قاتَلَهُ اللهُ کافِراً ما أفقَهَهُ». یعنی: «خدای بکشد او را درحالی‌که 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 القَومُ لِیَقتُلُوهُ» وقتی این سخن هتاکانه توسّط یکی از خوارج ادا شد، برخی افراد دست به شمشیر بردند که گردن او را بزنند؛ «فقالَ: رُوَیداً إنَّما هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ أو عَفوٌ عَن ذَنبٍ». 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 مقابله‌به‌مثلِ زبانی و دیگری بخشش. راه سوّمی ازقبیل 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 گلایهٔ مردم با چه بزرگواری استقبال می‌کند. علی منطق دارد، زبان او کُند نشده است که در مقابل دشنام آن‌ها دست به شمشیر برد. اُفت 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 «شیعهٔ علی بودن» 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 واقعیِ «علوی بودن» است.

هرکه می‌خواهد بگوید یا علی! بسم‌الله. نمی‌توان به زبان از علی گفت، امّا در عمل به شیوهٔ 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 ابوذرها را سرکوب می‌کردند، اموی‌ها بودند و نه علویّون. تاریخ بخوانیم تا خلافِ مَنِش و روش اولیای خود عمل نکنیم.

عمل به این دو وظیفهٔ خطیر، لازمه‌اش آزادی است. مؤمنان باید آزاد باشند که امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنند و به رهبران نصیحت نمایند. اگر می‌خواهند این دو فریضه انجام پذیرد باید اطلاعات درست و صحیحی به آن‌ها 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.

لازمهٔ لاینفکّ اقامهٔ این دو واجب دینی، نهادینه‌کردن نظارت عمومی است. جامعهٔ سالم آن است که در آن مردم به امرِ حکومت، کاملاً نظارت کنند. در تفکر و اندیشهٔ

جریان دوّم، این‌گونه پیش‌بینی شده بود که خبرگان نیز باید بر شخص اوّل 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 موظّف به پاسخ‌گویی است، این مبنای حکومت مسئول است. امّا اگر فرض کردیم که خبرگان به‌گونه‌ای انتخاب شوند که عملاً خبرگان منتخب نباشند، بلکه عملاً خبرگان منصوب رهبری باشند، آن‌وقت این خبرگانِ واقعاً منصوب و ظاهراً منتخب، بگویند اصولاً ما به این نتیجه نرسیده‌ایم که پیرامون عملکرد رهبری نظارت بکنیم، آنچنان‌که نوشته‌اند، دراین‌صورت فلسفهٔ اصلی نظارت، منتفی می‌شود. روی این نکات هم به‌لحاظ فقهی و هم به‌لحاظ حقوقی باید تأمل کرد. لازمهٔ یک حکومت سالم این است که تمامی ارکان آن تحت نظارت عمومی باشد، آن‌هم 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 خودِ رهبری مشکل بیشتر است. برای این نقیصه باید فکری کرد. باید با رعایت ضوابطِ علوی، کار را به شکلی پیش برد که به نفع کشور، مردم و اسلام باشد. اینجا مطلب مهم دیگر این است که این دو فریضه همگانی‌اند، هم مرد و هم زن را شامل می‌شوند، همهٔ امور عمومی را شامل می‌شود و این دو فریضه، فقط به عهدهٔ علما نیست، دیگر مردم هم می‌توانند آن‌را اقامه نمایند و در انجام این دو فریضه از امور مباح و مشروع باید استفاده کرد از طرق حرام و غیرمشروع مجاز نیستیم بهره بریم.

علائم عدم مشروعیّت نظام

اگر احیاناً این دو فریضه درست انجام نشد، علائم عدم مشروعیّت چیست و بیماری عدم‌مشروعیّت چه ویژگی‌ها و نشانه‌هایی دارد؟ چگونه بفهمیم به خط قرمز

عدم‌مشروعیّت نزدیک شده‌ایم؟ به برخی علائمی که شاید عمومی‌تر باشد اشاره می‌کنم:

مورد اوّل: اگر در جامعه‌ای قضاوتِ ناعادلانه باب شد، آن نظام نامشروع شده است. قضاوت میزان‌الحرارهٔ یک جامعهٔ 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 ارادهٔ سیاست تعیین کرد، آن حکومت آن جامعه فاسد شده است.

مورد دوّم: برنتابیدن انتقاد. یکی از ویژگی‌های یک جامعهٔ 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 ادارهٔ جامعه بحث کنیم، نقاط مثبت را تأیید کنیم و نقاط منفی و ضعف را تذکر دهیم. اگر جامعه‌ای انتقاد را برنتابید، به خطّ قرمز عدم‌مشروعیّت نزدیک شده است. در خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه آمده است (این کلمات را باید با آبِ طلا نوشت. این‌هاست ویژگی‌های حکومت و سیاست علوی):

مَن استَثقَلَ الحقّ أن یقالَ لَهُ أو العَدلَ أن یعرَضَ عَلَیهِ کانَ العَمَلُ بِهِما أثقَلَ. یعنی کسی که شنیدن حقّ یا عرضه‌شدن عدل برایش سنگین باشد عمل به آن‌ها برایش سنگین‌تر و دشوارتر خواهد بود.

آیا به‌راستی در جامعهٔ ما انتقاد دلسوزانه، انتقاد محترمانهٔ مراجع، انتقاد مؤدبانه و محترمانهٔ نمایندگان و معتمدان مردم، استماع می‌شود یا نه؟ اگر استماع می‌شود، به‌سمت مشروعیّت حرکت می‌کنیم و اگر احیاناً به‌دنبال چنین انتقادهای ناصحانه، برخوردهای تند و محدودیت‌ها و فشار صورت می‌گیرد، حکومت به‌سمت نامشروع‌شدن پیش می‌رود.

مورد سوّم: ویژگی دیگر یک جامعه ناسالم که به‌سمت عدم مشروعیّت پیش می‌رود، سانسور اخبار و توقیف مطبوعات است. در زمان ائمّه مطبوعات نبود، بلکه شیوهٔ دیگری بود. امّا امروز انتشار مطبوعات، شیوه‌ای برای جریان آزادِ اطلاعات است. امّا اگر اجازه ندادیم مطبوعاتِ منتقد که در چارچوب قانون مخالفت می‌کنند منتشر شوند، اینجا جامعه را به‌سمت عدم‌مشروعیّت سوق داده‌ایم.

مورد چهارم: محدودکردن کارِ وکلای ملّت. اگر برای وکیل ملّت در فرایند قانون‌گذاری، موانعی باشد و امکان قانون‌گذاری برای او میسر نباشد، این جامعه به‌سوی عدم‌مشروعیّت سوق داده می‌شود. باعث شرمندگی است که امروز در بین جوانان ما، به‌نوعی تلقّی از اسلام و فقاهت یافت می‌شود که می‌پندارند تمام فقها یا همهٔ علمای حوزه، همانند فقهای شورای نگهبان فکر می‌کنند و هیچ‌نوع اندیشهٔ آزاد را برنمی‌تابند. آیا این وهن اسلام است یا کمک به اسلام است؟

مورد پنجم: تلاش برای متلاشی‌کردن تشکل‌ها و احزاب. جامعهٔ مدنیِ نهادینه‌شده جامعه‌ای است که احزاب در آن باشد. اگر نوع احزاب و تشکل‌ها را با اتهامات واهی از صحنه خارج کردیم، فکر نکنیم راه برای مردم باز می‌شود. راه برای بیگانگانی باز می‌شود که از نارضایتی عمومی، موج‌سواری می‌طلبند.

این زنگ‌خطرها را می‌باید در قم به صدا درآورد که اگر علمای دین نسبت به نارضایتی فزایندهٔ مردم و برای جبران و سامان آن اقدام نکنند، اجانبی ایستاده‌اند که بلافاصله موج‌سواری کرده و از نارضایتی‌های به‌حقّ مردم برای اهداف ناحقّ خود سوءاستفاده خواهند کرد. آنچه در عراق اتفاق افتاد، مطلب کوچکی نبود. متوجّه 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 اینکه بـا صـندوق رأی نظـرش را ابـراز کند، با شعار خیابانی فریاد کند؟

خدا را سپاسگزاریم که در این مجلسِ فاخر، در حضور فقیه عالیقدر، استاد معظّم و در حضور فضلای گرامی و علمای اعلام و مردم شریف قم و دیگر مردمـی کـه از شهرهای دیگر تشریف آورده‌اند، توانستیم نکته‌ای که به‌نظر مـی‌رسـد، شـهید محمـد منتظری به‌دنبالش بود را بیان داریم که آن «استقلال، آزادی، عدالت و اقامهٔ دین» بـود. چه‌بسا اگر او هم می‌بود به همین نتایج و نکات مذکور می‌رسید.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

بخش هفتم:

نامه‌ها

یک.

نامه به علما و مسئولین مملکتی[1]

۱۸ دی ۱۳۶۸

بسمه تعالی

همانطوری که آگاهید حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری حفظه‌الله، در روز دوشنبه ۱۱ دی ۱۳۶۸، پیش از برنامهٔ مجلس عزاداری به‌مناسبت شهادت صدیقهٔ طاهره(س) سخنانی در جمع دیدارکنندگان خود در زمینهٔ استقراض خارجی به‌عنوان نظریّهٔ خود ایراد فرمودند که این سخنرانی از مجتهدی آگاه و از موضع ارشاد و با انگیزهٔ وظیفهٔ شرعی مطرح گردیده است.

از آنجا که حقّ رأی و اظهارنظر برای آحاد ملّت، آزاد می‌باشد و طرح نظرات، یکی از اساسی‌ترین حقوق پیش‌بینی‌شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌باشد، به‌ویژه اظهارنظر از شخصیّتی فرزانه و از بانیان انقلاب و نظام که از آغاز نهضت حضرت امام(قدّس سرّه) همواره در کنار ایشان بوده‌اند و حضرت امام در آخرین نامهٔ خود خطاب به ایشان در تاریخ ۸ فروردین ۱۳۶۸ فرمودند:

...شما فقیهی باشید که نظام و مردم از نظرات شما استفاده کنند...

باکمال تأسف هم‌اکنون ما شاهد توهین روزنامهٔ جمهوری اسلامی و راه‌اندازی گروه‌های فشار برای القاء تضاد بین ایشان و نظام هستیم، که گویا هر اظهارنظری به‌معنای مخالفت با رهبری و نظام تلقّی می‌گردد، که چنین شیوه‌هایی نه‌تنها مناسب

---

۱. کتاب ***خاطرات***، ج۲، ص ۱۴۴۹، پیوست شمارهٔ ۲۲۰.

شأن جمهوری اسلامی نیست بلکه تضادها و درگیری‌ها و اختلاف بین نیروهای خطّ امام و وفادار به نظام را تشدید می‌کند و درنتیجه موجب شکستن قداست‌ها و ارزش‌ها می‌گردد.

ازاین‌رو ما امضاکنندگان زیر از جنابعالی می‌خواهیم که بیش از این اجازه ندهید با مقام مرجعیّت شیعه، چنین رفتاری انجام گیرد و احساسات و علائق علاقه‌مندان به ایشان جریحه‌دار گردد و زمینه‌های درگیری و اختلاف را که قطعاً دشمنان را خوشحال خواهد کرد، فراهم آید. توفیق خدمتگزاران صدّیق انقلاب و جمهوری اسلامی ایران را از خدای متعال خواستاریم.

در حاشیهٔ نامه: نامه‌ای که خدمت حضرتعالی ارسال گردیده است، توسّط جمعی از فضلای آگاه حوزهٔ علمیهٔ قم به نگارش درآمده و صرفاً جهت اطّلاع جنابعالی و افراد یادشده در زیر، ارسال خواهد شد. متذکر می‌گردد که امضاکنندگان زیر، تنها برخی از کسانی هستند که نارضایتی خویش را از رفتارهای توهین‌آمیز به حریم مرجعیّت ابراز داشته‌اند، زیرا به‌دلیل لزوم سرعت عمل، جمع‌آوری فردی امضاها و محدودیّت‌های حفاظتی و اختصاصِ نامه به برخی از فضلای حوزه، امکان مشارکت گستردهٔ طلاب را در امضای نامه سلب می‌کرد، به‌خصوص که بنای تهیه‌کنندگانِ این نامه، توسعهٔ امضاکنندگان و یا تهیهٔ طومار نبوده و بدین‌انگیزه نبوده است که نامه‌ای سرگشاده باشد.

گیرندگان:

۱. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، مقام معظّم رهبری انقلاب اسلامی.

۲. حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین هاشمی رفسنجانی، مقام معظّم ریاست جمهوری اسلامی ایران.

۳. مقام معظّم ریاست قوهٔ قضائیه، حضرت آیت‌الله یزدی.

۴. ریاست محترم مجلس شورای اسلامی، حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین کروبی.

۵. حضرت آیت‌الله محمدی گیلانی، دبیر محترم شورای نگهبان.

۶. حضرت آیت‌الله مشکینی.

۷. حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی.

۸. جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

۹. شورای مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم.

۱۰. حضرت آیت‌الله مهدوی کنی، دبیر محترم جامعهٔ روحانیّت مبارز.

۱۱. مجمع روحانیّون مبارز.

۱۲. حضرت آیت‌الله جنّتی، سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۳. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

فرستندگان:

۱. احمد صادقی اردستانی ۲. غلامحسین نادی ۳. محمدصادق کاملان ۴. علی فاضل قائینی نجفی ۵. حسین عبداللهیان ۶. نصرت‌الله واحدی ۷. **محسن کدیور** ۸. محمدعلی مهدوی‌راد ۹. سیدمحمدعلی ایازی ۱۰. غلامحسین ایزدی ۱۱. علیرضا قمی ۱۲. احمد محسنی‌نژاد ۱۳. محمدحسین مغیثی ۱۴. عمادالدین باقی ۱۵. موسوی زنجانی ۱۶. قاسم جوادی ۱۷. محمدرضا مصطفی‌پور ۱۸. محمود فرزانه ۱۹. سیدمحمدکاظم حیدری ۲۰. محمدعلی سلطانی ۲۱. محمدرضا کرباسی ۲۲. مرتضی معینی ۲۳. مرتضی ثابت‌قدم ۲۴. محمدرضا زمانیان ۲۵. علی طالب ۲۶. محمد مرادی ۲۷. عباس شاکری حسین‌آبادی ۲۸. غلامحسین آذر ۲۹. مهدی عباسی ۳۰. سیدحسین مقدس‌نژاد ۳۱. سیدمحمدباقر طباطبایی ۳۲. سیدمحمد حسینی ۳۳. مهدی ابراهیمی ۳۴. محمدعلی عربی ۳۵. سیدباقر موسوی ۳۶. محمود تقی‌زاده ۳۷. احمدی ۳۸. سعید کتابی‌پور ۳۹. سیدمجید شکراللهی ۴۰. حسینعلی احمدی ۴۱. سیدعلی سپهری ۴۲. نجفی ۴۳. سعیدی صالحی ۴۴. علی‌جان کریمی ۴۵. بهرام(تقی) اجاق فقهی ۴۶. محمدمحمدی قائینی ۴۷. سیدتقی حسینی ۴۸. مُهری ۴۹.

سیدمحمدرضا طباطبایی ۵۰. محمد نصر ۵۱. غلامحسین قیصری ۵۲. رجبعلی جنتی‌زاده ۵۳. عباس مخلصی ۵۴. احمدرضا امینی ۵۵. مرتضی احمدیان ۵۶. الیاس مطهری ۵۷. ایمانی ۵۸. حسین رجبی ۵۹. محمدعلی قاصری ۶۰. محمدحسین عرفانی ۶۱. مصطفی درایت ۶۲. محمدتقی جواهری ۶۳. حسن پویا ۶۴. علی اوسطی ناطقی ۶۵. علی انتشاری ۶۶. حسن رئیسی ۶۷. عظیمی ۶۸. علی زعیم‌نیا ۶۹.سیدامیر کاوه ۷۰. بنکدار ۷۱. ایزدی ۷۲. محمدحسن عارفی ۷۳. علیرضا نادری ۷۴. جعفر حسینی ۷۵. فرج‌الله مهدوی ۷۶. علی شریفی ۷۷. اسماعیل ملکی ۷۸. محمدابراهیم حسنی ۷۹. فرهاد(ابوالقاسم) شهلایی‌مقدم ۸۰. مسعود الهی ۸۱. سیدمصطفی موسوی مسجدجامعی ۸۲. محمد اسعدی ۸۳. غلامرضا کرباسچی ۸۴. مهدی عارفی‌فرد ۸۵. سیداحمد اسلامی ۸۶. یدالله رحیمی ۸۷. محمد یغمایی ۸۸. اصغر صابری ۸۹. علی‌محمد نیاکان ۹۰. دادگر ۹۱. عبداللهی ۹۲. علیزاده ۹۳. گرامی ۹۴. رضا جوادی ۹۵. مرتضی علوی ۹۶. سعیدی ۹۷. کریمی ۹۸. جمالی ۹۹. اصغری ۱۰۰. نظری ۱۰۱. موسوی ۱۰۲. مجتبی باقری ۱۰۳. ملکوتی ۱۰۴. عبدالله کاظمی ۱۰۵. حسنعلی ابوطالبی ۱۰۶. سیدمحمد حسینی ۱۰۷. محمد اسفندیاری ۱۰۸. حسین علیزاده ...

و بیست و هشت امضای دیگر.

دو.

نامه به رئیس‌جمهور در اعتراض به حصر غیرقانونی

باسمه تعالی

ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران

حجت‌الاسلام‌والمسلمین جناب آقای سیّدمحمّد خاتمی

با سلام و تحیت و آرزوی توفیق در مسئولیت خطیری که به عهده گرفته‌اید.

غرض از تصدیع، ابراز نگرانی شدید از ادامهٔ روندِ تجاوز به حقوق و آزادی‌های قانونی شهروندان در دوران کوتاه ریاست شماست. رأی قاطع دوّم خرداد و تکیهٔ شما بر ایجاد جامعهٔ مدنی، قانون گرایی، آزادی و معنویت، این باور را در دل‌ها زنده کرد که فصلی تازه در جمهوری اسلامی آغاز شده است.

در ریاست صد روزهٔ شما به‌تدریج این فرصت‌های طلایی از دست رفت. سخنرانی‌های زیبا امّا بدون پشتوانهٔ عملی، کلّی‌گویی‌ها و تأیید تدریجی نظریّه‌ای که با محجوریّت سیاسیِ مردم، ملازمهٔ بیّن دارد و با مبانی جامعهٔ مدنی، آزادی، قانون‌گرایی و معنویّت در تعارض جدّی است، در مصاحبه‌ها و موضعگیری‌های شما (به‌ویژه مصاحبهٔ اخیرتان) از شما برای دشمنان دیروزتان «رئیس جمهوری دلپذیر» و از دیدگاه دوستان دلسوزتان «مدیری ناتوان» ساخته است.

وقایع اخیرِ کشور، آزمونی بزرگ برای دولت جوان شما بود. در دولت علوی (الگوی جاودان جمهوری اسلامی) انتقاد و نصیحت به ائمّهٔ مسلمین، نه‌تنها جرم

نبوده، بلکه همواره ازسوی امیرالمؤمنین(ع) به‌عنوان یکی از فرائض شرعی و حقوق مردمی، به‌رسمیت شناخته شده بود. امام علی(ع) خطاب به دوستانی که قصد داشتند هتّاکی و اعتراضاتِ مخالفان را با خشونت پاسخ دهند می‌فرمود: «مگر منطق علی کُند شده است که حاجت به شمشیر افتاده است؟» در حکومتی که مقامِ فوق قانون، غیرقابل انتقاد، نظارت‌ناپذیر و مافوق نصیحت، به‌رسمیت شناخته می‌شود، روش و منش مولی‌الأحرار به طاق نسیان سپرده شده است.

مرجع تقلید شیعه، حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری در پی ابراز آرای فقهی، انتقاد به مدیریّت کلانِ کشور و اجرای فریضهٔ نصیحت به ائمّهٔ مسلمین در ۱۳ رجب [۲۳ آبان ۱۳۷۶] مورد هتک، ایذاء، حصر و شکنجهٔ روانی قرار گرفته است. بیانات معظّم‌له از جوانب مختلف قابل بحث و بررسی است. بی‌شکّ بدترین راه‌حلّ (تهییج و تحریک توده‌ها ازطریق صداوسیمای رسمی) درپیش گرفته شد. کرامت یک حکومت در برخورد با مخالفان، به‌ویژه عالمانِ منتقد رقم می‌خورد.

پیگیری امر ازطریق مجاری قانونی، کمترین انتظار از دولت شما بود. امروز نیروهای نظامی رتق‌وفتق امور سیاسی و فرهنگی کشور را به‌عهده دارند، نه ضابطینِ قانون.

از جنابعالی به‌عنوان بالاترین مقام اجرایی کشور، تقاضای عاجل درخواست‌های ذیل (در چهارچوب قانون) را دارم:

یک. حفظ جان و امنیّت معظّم‌له.

دو. رفع حصر و آزادی ارتباطات ایشان اعمّ از حضوری و تلفنی و...

سه. پایان‌دادن به شکنجه‌های روانی.

چهار. رعایت عِرض مسلمان و شأن مقام مرجعیّت در جامعه و رفع عاجل هتک و اهانت‌های خلاف شرع و قانون.

پنج. ادامهٔ تدریس معظّم‌له.

امیدوارم با تأمین حداقل حقوق قانونی یکی از شهروندان (رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی و...) شاهد ارتقای روزافزون نظام جمهوری اسلامی و مزید توفیقات شما در خدمت به اسلام عزیز و مردم رشید باشیم.

عزّت عالی مستدام

محسن کدیور

۲ آذر ۱۳۷۶

سه.

نامه به رئیس‌جمهور در اعتراض به تجاوز به حقوق و آزادی‌های قانونی استاد

باسمه تعالی شأنه

ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران

حجت‌الاسلام‌والمسلمین جناب آقای خاتمی

پس از سلام و تحیّت، توفیق روزافزون آن وجود شریف را در خدمت به اسلام عزیز و مردم شریف از خداوند بزرگ خواستارم. غرض از مزاحمت، انتقاد از اظهارات حضرتعالی پیرامون وقایع اخیر قم در مصاحبهٔ امروزتان با خبرنگاران داخلی و خارجی است. پیشاپیش از صراحت لهجه عذر می‌خواهم.

یک. ازجمله شعارهای بر حقّ شما تکیه بر «گفتگو» است: گفتگوی بین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، گفتگوی بین کشورهای مسلمان و گفتگوی بین جناح‌های مختلفِ مملکت.

گفتگوی شما به‌عنوان رئیس جمهوری اسلامی ایران با سران دیگر کشورهای اسلامی در اجلاس تهران از این حیث، قابل تقدیر است. امّا پرسیدنی است: چرا همین روشِ پسندیده را در حلّ مناقشات داخلی به‌کار نمی‌گیرید؟ آیا نمی‌توان مشکلات پیش‌آمده بین حاکمیّت و مرجعیّت را با «گفتگو» حل کرد؟ آیا اُولی نبود، قبل از آنکه ناآگاهانِ کم‌خرد، عرصه را به‌دست گیرند، هیئتی عالی‌رتبه ازجانب رئیس جمهور با فقیه مبارزی که همواره دلسوزی و شفقّت خود را نسبت به اسلام، انقلاب،

ایران و جمهوری اسلامی اثبات کرده و امروز نسبت به بعضی عملکردهای حاکمیّت انتقاد دارد و از تحریف بعضی اصول جمهوری عزیز اسلامی نگرانی خود را ابراز کرده، به گفتگو می‌نشست، آرائشان را می‌شنید، به انتقاداتشان پاسخ می‌داد و از گفته‌هایشان انتقاد می‌کرد؟ این پیشنهاد دلسوزانه را در ساعت ۱۹ دوشنبه ۲۶ آذر ۱۳۷۶ در حضور جمعی از مسئولان محترم نظام با وزیر محترم اطلاعات درمیان گذاشتم، متأسفانه اجابت نشد و کردند آنچه کردند.

بار دیگر خاضعانه از حضرتعالی درخواست می‌کنم (قبل از آنکه غوغاسالاران جوّ را بیش از این آشفته کنند) هیئتی عالی‌رتبه را مسئول فیصلهٔ مسائل قم قرار دهید تا در جوّی آرام و مسالمت‌آمیز مشکل مرتفع شود.

دو. تکیهٔ شما بر «قانون‌محوری» شایستهٔ قدردانی است. در پی شخنرانی سیزده رجب قم (که در جای خود قابل بحث و تأمل است و شما به تفاوت رأی فقهی‌سیاسی حقیر با حضرت استاد قبل از همه واقف‌اید) علیه ایشان اقداماتی غیرقانونی و خلاف شرع و اخلاق صورت گرفت. شایسته بود حضرتعالی در مصاحبه‌های اخیرتان در عین ابراز عدم موافقت با اظهارات معظّم‌له، اقدامات شنیع یادشده را محکوم می‌فرمودید.

تصدیق می‌فرمایید که هتک حرمت و توهین به یکی از مراجع بزرگ تقلید شیعه، تخریب حسینیّه، دفتر و کتابفروشی، پاره‌کردن کتاب‌های مذهبی ازجمله قرآن‌کریم (نستجیر بالله)، تحریک آشوبگران ازسوی رئیس قوهٔ قضائیّه و صداوسیمای رسمی، عدم برخورد قوای انتظامی با اخلال‌گران و... نه‌تنها «طبیعی» نیست؛ بلکه خلاف قانون و موجب مجازات است. جناب آقای رئیس جمهور علی‌رغم احترام فراوانی که برای جنابعالی قائلم، تأسف شدید خود را از سخنان یک‌طرفه و غیرمنصفانه‌تان (دراین‌زمینه) ابراز می‌دارم و شما را به تأسّی به سیرهٔ مولی‌الأحرار امیرالمؤمنین(ع) در قضیهٔ خلخال ذمیّه، تذکر می‌دهم؛ به این امید که: «انّ الذکری تنفع المؤمنین».

سه. یکی از شهروندان جمهوری اسلامی (رئیس مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، امام جمعهٔ اسبق تهران، یکی از استوانه‌های انقلاب اسلامی ایران) پس از انتقاد از رئیس حکومت، یک ماه است برخلاف شرع و قانون در خانهٔ خود محصور شده، تلفن وی قطع شده، دفتر وی تعطیل شده، از اقامهٔ نماز جماعت‌اش جلوگیری می‌شود، درس ایشان (که بسیاری از مسئولان طراز اوّل نظام در آن پرورش یافته‌اند) به تعطیلی کشیده شده، از رفت و آمد شاگردان، مقلدان و علاقه‌مندان وی جلوگیری می‌شود و تضییقات فراوانی برای خانوادهٔ محترم ایشان فراهم آمده و... .

به‌عنوان مسئول اجرای قانون اساسی (و به‌حرمت سوگندی که به قرآن‌کریم خورده‌اید) موظف‌اید در اسرعِ وقت به این قانون‌شکنی‌ها خاتمه دهید و اگر به‌واسطهٔ اهرم‌های فشارِ پیدا و پنهان، توان انجام وظایف قانونی خود را در دفاع از حقوق و آزادی‌های شهروندان ندارید، حدّاقل صمیمانه و صادقانه با بزرگ‌ترین پشتیبان‌های خود (مردم) عذرتان را درمیان بگذارید، اگر این را هم مصلحت نمی‌دانید، حدّاقل از شعارهای پرطمطراق و فاقد پشتوانه بپرهیزید. (لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عندالله أن تقولوا ما لاتفعلون) [صف، ۲ و ۳]

جناب آقای رئیس جمهور، این دوّمین نامهٔ سربسته‌ای است که در انتقاد از ادامهٔ روند تجاوز به حقوق و آزادی‌های قانونی شهروندان، در زمان دولت محترم شما به محضرتان تقدیم می‌شود. امیدوارم با درایت شما و همکاران محترمتان همین «نصیحت در مغیب» کافی باشد و نیازی به «فریضهٔ نصیحت به ائمّهٔ مسلمین در مشهد» (در چهارچوب قانون) نیفتد.

عزّت عالی مستدام

محسن کدیور

۲۳ آذر ۱۳۷۶

چهار.

نامه به مراجع در اعتراض به حصر غیرقانونی

بسم الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک آیات عظام و مراجع معظّم تقلید دامت برکاتهم

بعد الحمد و التحیّة و السّلام

قال الله تبارک و تعالی: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط»

باتوجّه به جریانات اخیر حوزهٔ علمیهٔ قم، خاطر مبارک حضرات را به نوشتار حاضر که توسّط جمعی از دل‌بستگان به اسلام و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی نگارش یافته، جلب می‌نماییم:

۱. براساس اصل اجتهاد در چهارچوب منابع شریعت، کارشناسان دین در استنباط مبانی دینی از قرآن و سنّت آزادند و به‌همین‌دلیل، فقهای عالی‌مقام در اظهارنظر خویش از مصونیّت برخوردار می‌باشند.

۲. مرجعیّت شیعه همواره نهادی توانا برای پاسداری از دین، راهنماییِ مردم، بیان احکامِ شریعت و دفاع از حقوق ملّت دربرابر انحصارطلبیِ قدرت‌مداران بوده و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران از ثمرات آشکارِ آن است، ازاین‌رو حفظ و پاسداری این نهاد مقدّس، برای دوام حوزه‌های علمیه و بقای نظام اسلامی لازم است.

۳. وظیفهٔ تبیین احکام شریعت همواره بر عهدهٔ مراجع و حوزه‌های علمیّه بوده، چنانکه رشد و شکوفایی اندیشه‌ها از راه تبادل افکار می‌باشد و به‌همین‌دلیل، مراجع معظّم تقلید موظّف به بیان نظریّات خویش جهت بهره‌مندی مردم و نظام می‌باشند.

براین‌اساس حادثهٔ مولمه‌ای که در تاریخ ۲۸ آبان ۷۶ در قم اتفاق افتاد و طیّ آن دفتر، حسینیّه و بیت حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری مورد تعرّض و اشغال، و جمعی

از شاگردان ایشان مورد ضرب و شتم قرارگرفته و بازداشت گردیدند و خود معظّم‌له نیز از آن تاریخ تاکنون محصور می‌باشند، برخلاف مبانی اسلام و اصول انسانی بوده است و به دلایل زیر با قانون اساسی و مصالح نظام نیز منافات داشته است:

۱. فقیه عالیقدر و مجاهد نستوه حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری در راه پیروزی و استقرار نظام جمهوری اسلامی، زحمات بسیاری کشیده و متحمل زجرها و مصائب فراوان گردیده که بر همگان روشن است. تلاش ایشان در صیانت و تداوم انقلاب اسلامی در سنگرهای گوناگون، به‌ویژه خدمات علمی به حوزه و نظام و تدوین کتب ارزشمند ازجمله مبانی فقهی حکومت اسلامی، برکسی پوشیده نیست و امام امّت(ره) نیز برهمین‌اساس در آخرین نامهٔ خود در تاریخ ۸/ ۱/ ۶۸ مردم و نظام را به استفاده از نظرات ایشان راهنمایی نمودند.

۲. گذشته از مجاهدت‌های ایشان در راه انقلاب و تحقّق و استمرار نظام اسلامی، مراتب علمی و فقاهت ایشان مورد تأیید علما و مراجع و زبانزد همگان بوده و بسیاری از برگزیدگان و نخبگان حوزه و نظام، افتخار شاگردی ایشان را داشته و تدریس به سبک درسی آیت‌الله‌العظمی بروجردی که از ویژگی‌های معظّم‌له است موجب بهرهٔ وافر حوزهٔ علمیهٔ قم از وجود ایشان گردیده است.

۳. سخنان فقیه عالیقدر در روز سیزدهم رجب، عمدتاً در چهارچوب منابع دینی و در فضایی آرام صورت گرفت و واکنشی معقول می‌توانست دارای بازتابی مثبت برای نظام و نشانگر آزادی بیان باشد؛ ولی آن برخورد نامعقول نه‌تنها مغایر با قانون اساسی بود که پیامدهای زیانبار زیر را نیز در بر داشت:

الف. مرجعیّت شیعه به‌گونه‌ای وقیح، مورد اهانت قرارگرفت و هتّاکی نسبت به مراجع و تهدید و ارعاب و ازبین‌بردن استقلال حوزه‌های علمیّه به اوج خود رسید.

ب. اصول مربوط به لزوم احترام به اصل اجتهاد، حقوق و آزادی‌های اساسی افراد که در قانون اساسی بدان تصریح شده نقض گردید.

ج. بهانهٔ لازم برای مخدوش‌کردن چهرهٔ نظام و موهون‌کردن اصل ولایت فقیه به‌دست مخالفان افتاد.

د. خیرخواهان و دلسوزان نظام را از بیان نظرات مفید و اصلاح‌گر خویش دلسرد و احساسات مؤمنین را جریحه‌دار نمود.

هـ. شخصیّت امام خمینی(ره) دستخوش احساسات زودگذرِ فرصت‌طلبان واقع و سفارشات ایشان مبنی بر استفاده از نظریّات فقیه عالیقدر کاملاً زیر پا نهاده شد.

۴. هرچند برخورد نامناسب برخی از رسانه‌ها با شخصیت معظّم‌له بدون دادن حقِّ دفاع به ایشان طیّ هشت سال گذشته، مکرّر اتفاق افتاده و تاکنون چندین‌بار دفتر و حسینیّهٔ ایشان مورد تعرّض واقع شده است، ولی حادثهٔ اخیر در نوع خود بی‌سابقه بود و باتوجّه به شعار قانون‌گرایی مسئولین، واکنش مناسبی را ازسوی مقامات ذی‌ربط می‌طلبد.

۵. اگرچه اقشار آگاه و متدیّن جامعه از این فاجعه متأثر و آزرده‌خاطر گردیدند؛ لیکن برای رعایت مصالح عالیهٔ انقلاب، تاکنون صبر و تقوا پیشه ساخته و صرفاً به تذکرات مراجع معظّم تقلید و جمع کثیری از حوزویان و دانشگاهیان و دیگر اقشار که با نگارش نامه‌های متعدّد خطاب به مسئولین امر خواستار پیگیری قضیه و عادی‌شدن وضعیت فقیه عالیقدر شده‌اند بسنده کرده‌اند؛ ولی متأسفانه تاکنون ازجانب مسئولین، اقدامی صورت نگرفته است.

اکنون باتوجّه به حسّاسیّت امر و پرهیز از عواقب این سنّتِ سیئه که ممکن است در آینده دامن‌گیر دیگران نیز بشود و به‌دلیل احساس مسئولیّت شرعی و قانونی، امضاکنندگان زیر (جمعی از اساتید، محقّقان، فضلای حوزه‌های علمیه و نیز جمعی از شاگردان حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری دامت برکاته) بر آن شدند تا ضمن تذکرِ نکات فوق به محضر مبارک مراجع عظام و علمای اعلام از ایشان به‌عنوان متولّیان راستینِ حوزه و پاسداران اصیلِ دین، درخواست نمایند که موجبات عادی‌شدن وضعیت و برقراری درس و بحث و بازگرداندن دفتر و حسینیهٔ ایشان را به‌نحوِ احسن فراهم سازند و از ادامهٔ این روند غیرشرعی و غیرقانونی جلوگیری نمایند.

بدون‌تردید، این امر مایهٔ اعتلای شأن اسلام، مرجعیّت و حوزه‌های علمیه و نظام و نومیدی دشمنان خواهد بود.

از خداوند متعال بقای عمر شریف و سلامت حضرات مراجع و علمای عالیقدر را خواستاریم.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

اسفند ۱۳۷۶

«بسمه تعالی، خوانندهٔ محترم، مطالب بالا را ملاحظه می‌فرمائید، ازنظر شرعی رفع مسئولیت شخصی بفرمائید، شاید برای خود جنابعالی همین پیش‌آمد پیش بیاید. محمدصادق طهرانی».

محمدصادق طهرانی، غلامحسین ایزدی، سلیمان جلالی‌زنجانی، شیخ‌نصرالله صالحی، محمدعلی مقدس‌اصفهانی، سیدمحمدعلی احمدی، **محسن کدیور**، سیدکریم مطلّبی، داود تهرانی، ابراهیم صدقی، محمدصادق کاملان، سیدمحمدعلی ایازی، سیدعلی حسینی‌اشکوری، احمد صادقی‌اردستانی، محمدرضا ایروانی، سیدمحمدحسین حسینی‌ارسنجانی، سیدرضا برقعی‌مدرس، مصطفی درایتی، محمدتقی فاضل‌میبدی، حسینعلی انصاری، هادی قابل، اسدالله حیدرپور، حسین آقامحمدی، احمد قابل، اکبر سعیدی، مهدی طحانی، عبدالکریم مولوی، سیدمحمدکاظم حیدری، مرتضی معینی، اسدالله روح‌اللهی، لطفعلی فقیهی، غلامعلی خلدی‌فراز، شیخ‌علی حقیری، حسین روح‌الامین، محمد مرادی، حسین ایزدی، عباس عطائی‌اصفهانی، محمدعلی کوشا، محمد محمودی، محمد اسلامی‌پناه‌یزدی، علی باقری، علیرضا قمی، اسماعیل جعفرزاده، علی‌اصغر کیمیایی‌فر، نعمت‌الله صالحی، تقی متقی، سیدمهدی حسینی، سیدعلی حسینی، سیدعطاءالدین موسوی، محمدعلی حبیب‌اللهی، مصطفی گلفشان، حسنعلی نوریها، احد احترامی، سیدمحمدحسن آیت‌اللهی، ولی احراری، ناصر الهی، سیدمحمدرضا آیتی، سیدمصطفی حسینی، علی دولتی، عبدالحمید هاشمی، سیدمحمدرضا طباطبایی، سیدباقر طباطبایی، غلامعلی محمودی، عبدالکریم کیوان‌نژاد، اسماعیل ترابی، مرتضی منتظری، ابراهیم رحیمی، محمدحسن موحدی‌ساوجی، رحیم بدیعی، محمد جمالی، علی قائمی، صفرعلی مقصودی، سعید مؤذنی، محمدحسن ایزدپناه، سیدکاظم حسینی، محمود نظری، مجتبی باقری‌تودشکی، سیدعلی میرموسوی، سیدجواد مهری، سیدعلی احمدی، ابوالفضل نجفی، بهرام شجاعی، صادق حجتی، علی انتشاری، علی سالمی، محمد سلمان، مجتبی موسوی، غلامرضا نقی، شیخ علی نریمانی، محمدرضا عموچی، احمد هاشمی، سعیدکتابی، محسن ابراهیمی، محمد نوری، مرتضی صالحی، سیداکبر حسینی،

مجتبی لطفی، سیدحسن صدیقی، محمدرضا رضایی، علی تیموری، مهدی صالحی، محمدعلی مهرابی، سیداحمد کاویانی‌قمی، سیدمصطفی موسوی‌اصفهانی، مصطفی صالحی، ابوطالب قمی، احمد بدیعی، الله بداشتی، قدیرعلی نوروزی، غلامحسین قیصری، منصور ابراهیمی، سیدمحمدباقر طباطبایی، محسن ولایتی، محمدعلی اصفهانی‌وطن، محمد حسینی، احمد پورنمازی، مرتضی احمدیان، حسن رحیمی، عباس فهمیده، محمدرضا محمدی، حامد بهرامی، محمد نصر، اسدالله ایزدی، محمدرضا کرباسی، سیدابراهیم حجازی، علی کیانی، سیدحسن حسینی بنی‌نسب، احمد شریفی، سیدمحمدصادق طباطبایی، رجبعلی جنتی، احمد صادقی، محمدعلی رحیمی، محمدتقی چیت‌ساز، سیدعلی نریمانی، جلالی، حبیب‌الله حسینی، علی جان کریمی، مرتضی حسن‌نژاد، اکبر محمدی، علی نصر، مجید مرادی، امامقلی توکلی، علیرضا عصیانی، احمدی، سیداحمد حسینی، محمدرضا صمدعربی، سیدموسی درخشنده، سیدرضا صهری، عباس غفاری، جواد حاج‌شفیعی، مرتضی ابراهیمی، سیدیوسف مرتضوی، سیدناصر موسوی، حسن ایرجی، مصطفی میراحمدی‌زاده، احمد ملاح، احمد یغمایی، حسین آشوری، سیدحسین امامی، سیدعلی موسوی، اباصلت قمی‌نسب، محمدعلی سادات‌حسینی، علی رحیمی، حسن چهره‌ساز، سیدمصطفی مرتضوی، محمد مؤمن، احمدرضا اسدی، عباسعلی خدادوستان، احمدعلی عظیمی‌زاده، ماشاءالله نریمانی، حجت‌الله فاتحی، علی آقانوری، محمدی، مصطفی میراحمدی، علی زارع، حسین مهدوی، ابراهیم آقاجانی، محمدصادق کیمیایی، محمدحسن ابراهیمی، احمد موسوی، علی شاه‌زیدی، سیدحسین مقدس‌نژاد، غلامرضا حجتی، سیدولی‌الله احمدی، ابوالفضل کیمیایی‌فر، حیدرعلی کریمی، غلامرضا رنجکش، محمد رصّافی، علی‌اصغر موسوی، زاهد، رضا احمدی، محمدرضا رضوانی، مصطفی نصراللهی، عبدالله کاظمی، حسین محمدی، سیدباقر حجازی، رضا ضیایی، رشیدی، سیدیحیی حسینی، سیدسعید معین‌الدین، مرتضی حاج‌امینی، مهدی عباسی، سیداصغر احمدی، عباسعلی فاتح، سیدمحمد حسینی خیرآبادی، علی محمدی، حسنعلی رحیمی، حسین ادیب، سیداحمد مجیدی، محمدعلی ابوطالبی، مجتبی ناصری، سیدکریم فاضل دهکردی، محمد معین، حسن لطفی، منوچهری، حسن احمدیان، محمد رضایی، غلامعلی فقیهی، ابراهیم محمدی، معتمدی، سیدرضا طباطبایی، قدیم، محمد ابوطالبی، علی جنتی، مجتبی صالحی، علی‌اکبر شاه‌حسینی، صدیقی، محمدکاظم کیمیایی، حسن اسماعیلی، سیدجلال رنجبران، مهدی شعبانی، صفرعلی باقری، سعید مظاهری، سیدجلال‌الدین شریعتی، رسول فتحی، ناصر مکاریان، مهدی ایزدی، حسینی، ابراهیم گلشادی، حسین باقری، محمد خدادادی، علی سهرابی، شرافت، حسنعلی ابوطالبی، مجتبی نامدار، عبدالرسول عطایی، احمد اسماعیل‌پور، یدالله جنتی، امرالله ساعدی، رضا سالاری، سیدصادق روحانی، اصغری، سیدحسین نریمانی، فرهادیان، مهدی انتشاری، سیدمحمد حسینی، محمد عادلی، مجتبی

نصراللهی، اسماعیل جوزی، غلامعلی سبحانی، پورهادی، فتح‌الله نجفی، سیدیحیی رحیمی، حسین عبداللهی، غلامعلی مظاهری، سیدمحمود حسینی، مهدی احمدپور، سیدحسین حسینی، جعفر محمدی‌نور، مهدی فاضل، مصطفی محمدی، سیدمحمدعلی حسینی، سیدحیدر حسینی، حسین شیاسی، رمضان محمدی، خادمی، عبدالله محمدی، احمد داوری، عبدالعلی رهنما، حسینعلی احمدیان، اورسجی، محمدرضا اصفهانی، محمدعلی فیض، رضا نظری مهابادی، محمد شیاسی، توکلی، جواد هاجرشفیعی، محمدحسن عارفی‌پور، مجتبی ابوشهاب، محمد قاسمی، علی منصوری، حمیدرضا خاکسار، یزدانی، ابوالفضل رحیمی محلاتی، حیدرعلی رستمی، سیدیحیی صفایی، حمیدرضا ملکی، فتح‌الله خدادادی، سیدمحمود حسینی‌تهرانی، یوسف محمدی، محمدعلی شیاسی، حسنعلی بنکدار، محمود ملکی، محمد موحدیان، محمدرضا قربانی، محمود رضایی، عبدالمهدی گشول، حسنعلی محمدی، مسعود حکمیان، محسن شیاسی، سیدمحمدصادق معین‌الدین، سعید عقیلی، روح‌الله محبی، مرتضی دهقان، محمود ابراهیمی، حسین قیومی، علی معتمدی، علی افراسیابی، ابوالفضل منصوری، محمدرضا حکمیان، علیرضا صادقی، اندرآبی، مجتبی ارشادی، حمزه رضایی، شمس‌الدین خسروی، احمد شفیعی، مصطفی محبوبی، سیدمرتضی ابطحی، جعفریان، محسن زارعی، بهشتی، علی‌محمد حمزه‌ای، علی عابدینی، تقوی، غلامعلی جعفری، سعید قاسمیان، مختاری، نجارزاده، احمدرضا ملکی، محمد مجاهد، کریمی، حسین صداقت، مجتبی یونسی، باطنی، عبدالله شفیعی، رضا قبادلو، مجید مصطفایی، شریفانی، محسن قربانی، محمد قلی‌زاده، مصطفی صبوری، روحانی، حسین شریف زاده، علی‌اکبر غفاری، سیدمهدی عطارزاده، حسین حسین‌دوست، ملک‌حسین یوسفی‌فخر، سیدباقر نجفی، مظاهر مهدوی، عباسعلی عباسی، حسن صالحی، احمدعلی محمدی، عبدالله صالحی، اسماعیل عباسی، محمدحسن آخوندی، محمدعلی آذری، عباس اکبری، خسرو شاهرودی، سیدمحمدحسین حیدری، محمدرضا محسنی‌نیا، محمدتقی کاظمی، احمدرضا کریمی، جعفر ربانی، ابوالقاسم صالحی، مسعود ادیب، سیداسماعیل حسینی، عباس رحیمی، سیدرضا شفیعی، احمد احمدی‌کرمانی، سیدعباس طباطبایی‌یزدی، عباس محمدی، محمد سجادی‌مدرس، احمد احمدزاده، محمدعلی ابطحی، محمدرضا یوسفی.

رونوشت به:

- ریاست شورای عالی امنیّت ملّی، آقای سیّدمحمّد خاتمی
- مجلس خبرگان رهبری
- هیئت نظارت و پیگیری قانون اساسی
- مطبوعات و جراید کشور

بیانیهٔ ۱۱۰ نفره در حمایت از نامهٔ ۳۸۵ نفرهٔ فضلا و طلاب

بسم الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک مراجع معظّم تقلید دامت برکاتهم

با سلام و دعای خیر. چنان‌که استحضار دارید، در پی موج سنگین تهاجم به بیت و شخصیّت فقیه عالیقدر آیت‌الله‌العظمی منتظری و ادامهٔ حصر و فشار نسبت به معظّم‌له که برخلاف قانون اساسی و اصول مسلّم اخلاقی و انسانی اتفاق افتاد، شخصیت‌های علمی و فرهنگی حوزه، دانشگاه، اهل قلم و نیز گروه‌های مختلف مردم، طیّ نامه‌ها و اعتراضاتی، خواستار رسیدگی به موضوع گردیدند، امّا متأسفانه تاکنون به آن هیچ‌گونه ترتیب اثری داده نشده است.

بدین‌وسیله ما امضاکنندگان زیر، ضمن حمایت از بیانیهٔ ۳۸۵ تن از علما، اساتید و فضلای حوزهٔ علمیه، به محضر مبارک مراجع معظّم تقلید و نیز اعلام مخالفت با ادامهٔ حصر معظّم‌له و اعتراض به بازداشت برخی از پیشگامان انقلاب و علاقه‌مندان به ایشان، مصرّانه خواستار بذل‌توجّه و اقدامات لازم آن بزرگواران می‌باشیم.

گرچه سنّت مباحثات علمی و استدلالی و حتی مناظره با دهریّون و مخالفان و مجادله به احسن از افتخارات مکتب جعفری و حوزه‌های علمیه بوده است، امّا متأسفانه شرایط نامناسب و کنترل‌های اعمال‌شدهٔ کنونی مانع از تبادل‌نظر آزاد پیرامون مسائل مربوط به حوزه و جامعه گردیده است؛ لذا از محضر آن حضرات استدعا داریم اقدامات لازم را به‌منظور ایجاد فضای آزاد و سالم اظهارنظر و تبادل افکار مبذول دارند.

فصبر جمیل و الله المستعان.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

خرداد ۱۳۷۷

سیدجعفر طباطبایی، محمود واحدی، ابوالفضل شکوری، سیدعلی حسینی‌کاشانی، مهدی قابل، حسن یوسفی‌اشکوری، سیداحمد موسوی، مصطفی پاینده، احمد عابدینی، محمد اسفندیاری، حسن علیزاده، عباسعلی علیزاده، محمدحسن ابراهیم کازرونی، محمدباقر خراسانی، حسن قیومی، احمد احمدی‌اشکوری، علی حسن‌زاده، محمد عباسی‌ملایری، حبیب‌الله امیری، صفرعلی امینی، محمدجعفر خراسانی، عبدالرضا محسنی، سیدابوالفضل حسینی، محمدعلی مصلحی، عباس اخضری، سیدهاشم موسوی، رضا فرزین، رسول حسینی، ازل زارعی، سیدرضا حسینی، مهدی پیرمرادیان، حجت‌الله اخضری، داوری، حسین ربانی، سیدباقر حسینی، محمد ایوبی، سیدعلی موسوی‌نژاد، حسن رضوی، رحمت‌الله مرادی، عباس یاری، جعفری، عبدالله بهارلو، محمدعلی دوستی، محمدرضا عرفانیان، الیاس ریزی، احمدرضا ملکی، غلامرضا میناگرد، غلامحسین نامدار، محمد کثیری، علی مجیدی، حسن امامی، مختاری، براتعلی مرادی، محمد میرابیان، مرتضی ناجی، قنبر عبداللهی، سیدجواد حسینی، سیدمحمد حسینی، متقی، قدرت‌الله توسلی، حسن نوری، سیدعلی رضوی، محمدرضا رجبی، ابوذر انصاری، عباس کاظمی، سیدمحسن حسینی‌یزدی، مهدی بهشتی‌نسب، الهی‌مقدم، محمدعلی رستگار، سیدعلی سجادی، احمد احمدی، سیدعباس سعیدی، نادعلی حقیقی‌زاده، عبدالله عسگری، رضاقلی قربانی، محمدصادق دهقان، صرامی، علی فاضل قائینی، حجت‌الله قاسمی، محمدرضا رضایی‌آدریانی، احمد رستمی، سیدمجتبی موسوی، میرزامحمد مهرابی، محمدرضا مشکینی، اسحاق مشکینی، عباسعلی ملکی، سیدعباس سعید، عباس محمدی، محمد واعضی، باقر هاشمی، حیدر زارع، احمد احمدی کابلی، منصور داداش‌نژاد، میردامادی، جعفر رحیمی، السید هاشمی، کاظم عظیما، مجید شریف، سیدمهدی احمدی، مجید فاضل، امامی، حسین محمدی، علی امیری، سیدمهدی موسوی، علی‌اکبر تقوایی‌لاهیجی، محمد موسوی، جواد نجفی، غلامرضا کرباسچی، محمدرضا عموشاهی، محمدحسن شریف.

پنج.

نامهٔ سرگشاده به رهبری در اعتراض به حصر غیرقانونی

بسمه تعالی

امضاکنندگان زیر عموماً از خدمت‌گزاران علمی، فرهنگی و سیاسی کشور و دارای سوابق درخشانی در دورهٔ نهضت انقلاب اسلامی و مبارزه علیه رژیم شاه بوده و علاوه بر این، بسیاری از آنان جزو خانوادهٔ شهدا، جانبازان و رزمندگان جبهه‌های جنگ هستند.

حضور محترم رهبر جمهوری اسلامی ایران آیت‌الله خامنه‌ای

سلامٌ علیکم

ضمن تبریک به‌مناسبت فرارسیدن ۲۷ رجب، سالروز بعثت رسول گرامی اسلام، منادی رحمت، عدالت و آزادی، به حضورتان معروض می‌داریم که:

اکنون قریب یک‌سال از ستمی که بر مرجع تقلیدِ مجاهد، آیت‌الله‌العظمی منتظری رفته است می‌گذرد و ایشان همچنان تحت فشار انواع تضییقات بوده و حتی از حقوق ابتدایی و سادهٔ شهروندی نیز محروم‌اند. این ستم آنگاه دردناک‌تر می‌گردد که به‌یاد آوریم در روزی به منصهٔ ظهور رسیده است که الگوی خداپرستی و انسان‌دوستی و رهبر حکومتی دیده به جهان گشوده است که صدای عدالت انسانی و مظهر احترام به حقوق و آزادی مردم و حتی دشمنانش می‌باشد.

جمهوری اسلامی ایران افتخار آن را دارد که حکومت انسانی را الگـوی خـویش قرار داده است که حقوق دشمنانش را نیز تا زمانی که دست به شمشیر نبرده و اقـدام به قیام مسلّحانه نکرده‌اند محترم شمرده و هیچ‌گونه تعرّضی را بدان‌ها روا نداشت.

آیت‌الله‌العظمی منتظری که شخصیّت و سابقهٔ ایشان بر همگان روشن و از ذهنیّت و تاریخ انقلاب ایران غیرقابل‌حذف است، اکنون یک‌سال است که تنها به جرم انتقـاد به حضـرتعالی از هرگونـه درس و بحـث، ممنـوع و حتـی از ملاقـات دوسـتداران و مقلّدانش محروم است.

کسانی که به خود حق داده‌اند تا ابتدایی‌ترین حقوق انسانی و شهروندی ایشان را نقض کنند، تنها دفاع از ولایت فقیه و حضرتعالی را بهانه کرده و بدین‌وسیله سـیمای حکومتی را که خواهان عدل علوی است، ملکوک و ملوّث کرده‌اند.

ما و حضرتعالی آنچنان که از اسلام آموخته‌ایم، نـه‌تنهـا انتقـاد و امربـه‌معـروف و نهی‌ازمنکر حتی نسبت به عالی‌ترین مقام حکومت اسلامی را گناه و جـرم نمـی‌دانـیم بلکه آن‌را از باب «النصیحة لأئمة المسلمین» تکلیفی دینی و موجب سلامت و اقتـدار نظام و کشور می‌دانـیم و انسـداد بـاب انتقـاد و نصـیحت را بـه‌زیـان ملـک و ملّـت می‌شماریم.

ازاین‌رو امضاکنندگان زیر از حضرتعالی به‌عنـوان رهبـری جمهـوری اسـلامی بـا تمسّک به سیرهٔ علوی می‌خواهند که با صدور دستور بـه مقامـات مربوطـه موجبـات رفع حصر و محدودیت‌های موجود را فراهم ساخته تا آیت‌الله‌العظمی منتظری بتوانـد با درس و بحث علمی و فقهی خویش، همچنـان‌کـه امـام راحـل فرمـوده‌انـد، نظـام، حوزه‌های علمیه و جامعه را گرما بخشند و انبوه مردم و طلاب مشتاق، بیش از این از استفاضه و بهره‌مندیِ علمی محروم نمانند.

اطمینان داشته باشید کرامت، اقتدار و عزّت هر نظام و حکومتی با شـیوهٔ برخـورد و مواجهه با منتقدان و علما و فرهیختگان رقم می‌خورد.

والسلام علیکم و علی من یخدم الحقّ لذات الحق

آبان‌ماه ۱۳۷۷

دکتر سیدهاشم آقاجری، مهندس مسعود آقایی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضا آیتی، جعفر آهنگران، مرضیه آذرافزا، حسنعلی ابوطالبی، دکتر علی‌اکبر احمدی اَفَرمجانی، رضا احمدی، محمد اسفندیاری، حمید اسماعیلی، دکتر حسین اعتمادی، دکتر عبدالرضا افتخاری، عمادالدین باقی، مهندس مجتبی بدیعی، علی بروجردی، محمد بسته‌نگار، زهرا بهبودی، دکتر سیدجلال پورهاشمی، مهندس عزت‌الله تقواییان، رضا تهرانی، دکتر محمدمهدی جعفری، دکتر علیرضا جلالی‌یزدی، حجت‌الله جودکی، مهندس مصطفی جمشیدی، محمد چاوشی، سعید حاتم تهرانی، علی حاجی‌کتابی، حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمهدی حسینی‌مجاهد، حجت‌الاسلام‌والمسلمین سیدرضا حسینی، طه حجازی، فاطمه حقیقت‌جو، عیسی خندان، دکتر رضا رئیس‌طوسی، مهندس مهناز رئیس‌زاده، رضا رحیمی، علیرضا رجایی، حجت‌الاسلام‌والمسلمین اکبر رضایی، دکتر محمدجواد رضایی، دکتر حسین رفیعی، عباس زارع، محمدعلی زکریایی، دکتر بهمن سراج، حجت‌الاسلام‌والمسلمین اکبر سعیدی، مهدی شاه‌حسینی، دکتر محمود صارمی، دکتر فضل‌الله صلواتی، حجت‌الاسلام والمسلمین محمود صلواتی، اعظم طالقانی، سیدجعفر عباس‌زادگان، مهندس عباس عبدی، دکتر علیرضا علوی‌تبار، دکتر سعید غفاری، عباس غفوری، مهدی غنی، حجت‌الاسلام والمسلمین فاضل‌میبدی، مقصود فراست‌خواه، حجت‌الاسلام والمسلمین احمد قابل، دکتر حاتم قادری، **حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر محسن کدیور**، عبدالرحیم کرکه‌آبادی، فاطمه کمالی احمدسرایی، اکبرگنجی، مجید محمدی، مهندس قاسم مسکوب، محمدجواد مظفر، مهندس حسین مفید، مهندس علی ملکی‌جو، دکتر محمد ملکی، سیدطاهر موسوی، دکتر عباس منوچهری، مهندس وحید میرزاده، دکتر الله‌کرم میرزایی، دکتر قاسم میقانی، کاظم میقانی، نسترن نصیری، مهندس سیدحمید نوحی، دکتر محمدحسن واصفی، حجت‌الاسلام والمسلمین یوسفی‌اشکوری، دکتر رضا یوسفیان.

شش.

نامهٔ سرگشاده به شورای امنیت ملّی در اعتراض به حصر غیرقانونی

بسم الله الرحمن الرحیم

حضور محترم شورای عالی امنیّت ملّی جمهوری اسلامی ایران «دامت توفیقاتهم»

پس از عرض سلام؛ سه سال از حصر مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری (دامت برکاته) براساس مصوّبهٔ منسوب به شورای امنیّت ملّی می‌گذرد. صرف‌نظر از صلاحیّت آن شورا در تصویب قوانین نسبت به مراجع معظّم تقلید و ابهام قانونی درمورد مصوّبهٔ مذکور، از آن شورای محترم انتظار می‌رود که نسبت به این واقعهٔ مؤلمه، که جمع کثیری از مراجع، علما و فضلای حوزه‌های علمیه و مقلّدین و علاقه‌مندان معظّم‌له را نگران کرده است، اقدام لازم جهت رفع حصر از معظّم‌له را معمول فرمایید تا حوزه‌های علمیه و ملّت شریف ایران از فقاهت و مرجعیّت آن فقیه بزرگوار بهره‌مند گردند.

به‌یقین این اقدام لازم و ضروری شما در جهت ارج‌نهادن به مرجعیّت شیعه و توجّه به فقه آل محمد(صلی‌الله علیه وآله) و در راستای وفاق ملّی و توصیهٔ مؤکد امام‌خمینی (قدس سره) است که در آخرین نامهٔ خویش (۸/ ۱/ ۶۸) خطاب به فقیه عالیقدر فرمودند:

... شما فقیهی باشیدکه نظام و مردم از نظرات شما استفاده کنند.

... جنابعالی انشاءالله با درس و بحث خود حوزه و نظام را گرمی می‌بخشید.

بدیهی است اهمال و عدم‌توجّه به این مهم، زمینهٔ جدایی مردم از نظام و سست‌شدن پایه‌های وفاق و امنیّت ملّی را فراهم خواهد ساخت.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

۱۳۷۹

رونوشت به:

۱. مراجع معظّم تقلید.

۲. ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران، حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین آقای خاتمی.

۳. ریاست و نمایندگان محترم مجلس شورای اسلامی.

۴. کمیسیون حقوق بشر اسلامی.

۵. روزنامه‌های کثیرالانتشار.

اسدالله نوراللهی، محمّدصادق تهرانی، صادق خلخالی، محمّدعلی فیض گیلانی، محمود یوسفی الغروی، حسین هاشمیان، سیّدحسین موسوی‌تبریزی، مرتضی فهیم‌کرمانی، غلامحسین ایزدی، محمّد قائینی، زین‌العابدین ذوالفقاری، محمّد عبداللهیان، **محسن کدیور**، سیّدسراج‌الدین موسوی، یحیی سلطانی، محمّدعلی مقدس‌اصفهانی، نصرالله صالحی نجف‌آبادی، اسدالله عندلیب شیرازی، محمّدتقی فاضل‌میبدی، سیّداحمد موسوی‌اصفهانی، سیّدعلی‌اصغر ناظم‌زاده، سیّدمحمدعلی ایازی، سیّدعطاءالدین زین‌الدین اراکی، علی‌اکبر باقری همدانی، محمّدجعفر سعیدیان‌فر، محمود صلواتی، سیّدمحمّدحسن حسینی‌ارسنجانی، احمد صادقی‌اردستانی، محمّدصادق کاملان، سیّدابوالفضل موسویان، محمود واحد، غلامحسین نادی، احمد قابل، سیّدحسین حیدری‌یزدی، سیّدجعفر حیدری‌یزدی، بهرام شجاعی، اکبر سعیدی، محمّدحسن متّقی، علی‌اکبر تقوایی‌لاهیجی، عبدالکریم مولوی و ...

هفت.

درخواست رفع حصر چهارسالهٔ فقیه عالیقدر

محضر مبارک حضرات آیات عظام و مراجع معظّم تقلید دامت برکاتهم

با سلام و تحیّت و آرزوی توفیق

همان‌گونه که مستحضرید، قریب به چهار سال از حصر نامشروع و غیرقانونی مرجع معظّم تقلید حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری می‌گذرد و بدین‌گونه مقام منیع مرجعیّت که در گذر تاریخ غیبت کبرای حضرت ولیّ‌عصر(عج) ملجأ و آبروی جهان تشیّع و مذهب جعفری (علیه‌السلام) بوده، مورد هتکِ حرمت قرار گرفته است. حصر مذکور، بارها در سطوح مختلف حوزه و دانشگاه و مردم متدیّن و مؤمن به شکل‌های گوناگون مورد اعتراض واقع شده و آزادی هرچه سریع‌تر معظّم‌له درخواست گردیده است، ولی متأسفانه ازسوی مسئولانِ امر، نه‌تنها در راستای این خواستهٔ مشروع و معقول اقدامی صورت نگرفت، که پی‌درپی دایرهٔ حصر تنگ‌تر و فشارها بر ایشان گسترش یافت.

بازداشت مرتبطین، به‌ویژه فرزند جانباز ایشان «جناب حجت‌الاسلام سعید منتظری» که در حال بیماری دستگیر و اکنون حدود هفت ماه است در شرایط دشوار و مکان نامعلومی به‌سر می‌برد، گوشه‌ای از فشارهایی است که بر ایشان وارد می‌شود.

امّا آنچه در این شرایط موجب نگرانی شدید شده است، گزارش تیم پزشکی معالج معظّم‌له از وضعیت جسمی ایشان است، که باتوجّه به کهولت سنّ و محصوربودن حدود چهار سال در منزل و سایر فشارهای روحی، ادامهٔ حصر و وضعیت کنونی خطرناک و نگران‌کننده می‌باشد. ازاین‌رو از شما حضرات معظّم‌له که

مخاطبان و متولّیان اصلی حفاظت از حوزه‌های علمیه و کیان تشیّع به‌ویژه رکن رکین مرجعیّت می‌باشید، انتظار و استدعا داریم برای رفع این ضایعهٔ اسف‌بار (که قلوب مؤمنان را جریحه‌دار ساخته است) اقدام عاجل و مؤثر فرمایید و بدین‌گونه، عزّت ارباب علم و معرفت و سرور اهل ایمان را فراهم آورید. «لله الأمر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المؤمنون».

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

۱۷ تیر ۱۳۸۰

محمدصادق طهرانی، اسدالله نوراللهی، محمد عبائی‌خراسانی، سیدحسین موسوی‌تبریزی، حسین هاشمیان، غلامحسین ایزدی، محمدی ایلامی، محمد عبداللهیان، **محسن کدیور**، محمدتقی فاضل‌میبدی، سیدعلی‌اصغر ناظم‌زاده، سیدمحمدعلی ایازی، محمدصادق کاملان، احمد صادقی اردستانی، محمدعلی مقدس اصفهانی، نصرالله صالحی نجف‌آبادی، اسدالله عندلیب شیرازی، سیداحمد موسوی اصفهانی، علی‌اکبر باقری همدانی، محمدجعفر سعیدیان‌فر، محمود صلواتی، سیدمحمدحسن حسینی‌ارسنجانی، سیدابوالفضل موسویان، محمود واحد، غلامحسین نادی، احمد قابل، هادی قابل، بهرام شجاعی، اکبر سعیدی، علی‌اکبر تقوائی لاهیجی، سیدکاظم حیدری‌یزدی، سیدرضا برقعی‌مدرس، سیدجعفر طباطبائی، داوود تهرانی، عباسعلی ملکی، سیدهادی طباطبائی، علی‌محمد ستاری، رمضان علی‌نقی‌پور، مسعود ادیب، لطفعلی فقیهی، حسین نصر، حجت‌الله قاسمی، حسین اندرآبی نیشابوری، ابوالحسن اللهبداشتی، علی اللهبداشتی، ابوطالب مصطفائی، مرتضی معینی، حسن حسن‌زاده خراسانی، قربانعلی حبیب‌اللهی، محمدعلی حبیب‌اللهی، سیدتقی هاشمی، مهدی طحاتی، حسین ایزدی، حسین محمدی رهناتی، سیدمحمدعلی احمدی، نعمت‌الله صالحی حاجی‌آبادی، شیخ تقی رهنما، حسین روح‌الامین، علی حسن‌زاده، سیدکریم مطلبی، مصطفی صالحی، مرتضی منتظری، حسن پویا، غلامرضا کرباسچی، محمد نوری، علیرضا قمی، ابوطالب قمی، محمد مرادی، محمدرضا آیتی، حسنعلی نوریها، سیدعلی میرموسوی، علی حقیقی، محمود دردکشان، مصطفی گل‌افشان، محمدرضا ایروانی، ابوالفضل نجفی، مصطفی میراحمدی، ناصر الهی، سیداحمد کاویانی قمی، حبیب‌الله امیری، حسن قیومی، حسین قیومی، احمد عابدینی، ناصر مکاریان، غلامحسین قیصری، احمدرضا اسدی اصفهانی، سیدیوسف مرتضوی، فرج‌الله الهی، ابراهیم رحیمی، ابوالفضل رحیمی محلاتی، محمدعلی اصفهانی‌وطن، محمدتقی متقی، عباسعلی عباسی کاشانی، احمد بدیعی، رحیم بدیعی،

اورسجی، سیدمهدی حسینی، محمد نصر، سعید رهایی، علی انتشاری، سیدابراهیم حجازی، سیدحسین نریمانی، مصطفی شعبان‌فر، نامدار، علی جنتی، حسن ایرجی، حسینعلی احمدیان، حسن بحری، مجتبی باقری تودشکی، سیدباقر حجازی، عباس محمدی، حسن بهرامی، قدرت‌الله توسلی نارفائی، علی تیموری، سیدمحمد حسینی اصفهانی، علی زارع، ابوالقاسم صالحی، حسین عطایی، کاظم عظیمی، ابراهیم گلشادی، سیدکریم فاضل، اسماعیل جعفرزاده، عباس خدادرستان، هاشم محمدی، مختاری، محمد الهامی، سیدعلی احمدی، صفرعلی باقری، مصطفی پورهادی، غلامرضا حجتی، رضا جمشیدیان، نعمت‌الله دانشمند، محمدعلی سادات‌الحسینی، اسحاق مشکینی، علی سعادت، سبوح سالدورگر، جواد شفیعی، عباس کاظمی، سعید کتابی‌پور، کریم محبوبی، سیدکاظم حسینی، علی معتمدی، احمد ملاح، جواد نجاتی، باقر هاشمی، سیداحمد حسینی، محمد شریعتی، مهدی صالحی، محمدتقی چیت‌ساز، مصطفی قاهری، سیداحمد موسوی، ولی احراری، احسانی، سیدرضا تقوایی، رسول حسینی، علی‌محمد زمانی، سیدعلی حسینی، رضا حججی، مرتضی حسن‌نژاد، سیدمحمود حسینی، حمید احمدی، رضا امیری، صادق حجتی، سعید حسینی، مرتضی حاج‌امینی، اسدالله جلالی جلال‌آبادی، سیدمحمد حسینی، سیدنقی موسوی، غلامرضا داوری، زاهد، حسن صفری، سلیمانی، مهدی عباسی، رضا قبادلو، محمدصادق کیمیایی‌فر، احمدرضا ملکی، مجتبی لطفی، ابوالحسن موسوی، میرزامحمد محرابی، حسن نادری، میناگر، عباس محمدی، جمشید گلابی شیرازی، علی قائمی، محمدرضا کرباسی، محمدعلی شاه‌آبادی، علی ضرابی، شعبانی، رمضان محمدی، سیدباقر حسینی، علی سالمی، رشیدی، محمد حقیقی، سیدحسین حسینی، رمضان اصغری، محمد جمالی، حسنی، جعفر رجائی، حیدر شریفیان، محمدرضا صالحی، سیدمصطفی حسینی، مجید فاضل، محمد قنبری، سیدعلی‌اکبر حسینی، اکبر محمودی، اسماعیل جوزی، سیدمحمود مجیدی، حسن یاوری، فتح‌الله محمدی، مرتضی ناجی، سیدمصطفی مرتضوی، علی هاشمی، جمال اکبری، محمد مؤمن(خطیب)، رضا احمدی، حسین آشوری، اسماعیل پورعباسی، سیدجواد حسینی، الیاس ریزی، علی عبادی، سیدابوالحسن طباطبایی، رجبعلی جنتی، سیدحامد حسینی، غلامرضا رنجکش، حسن صالحی، جواد شریعتی، محمد صادقی، محمود عسگری، رسول فتحی، قدسی، علی‌اکبر امکانی، سیداحمد مجیدی، سیدجواد موسوی، رضا نیکونام، احمد هاشمی، حسن اکبری، ابراهیمی، حسن نجفی، مهدی فاضل، محمدرضا نوروزی، علی نوری، عباس کاجی، حسن قربانی، سیداحمدرضا احمدپور، حامد بهرامی، خزایی، کرمعلی، جعفر صالحی،علی شاهزیدی، مرتضی صفری، عزتی، محمدرضا طوسی، عبدالله قیصری، احمدرضا کریمی،

عباس اخضری، حجت‌الله اخضری، داوود اراکی، بهرامی، علی باقری، مهدی پورمرادیان، سیدمحمد حسینی، داوودی، ابراهیم رحمتی‌نژاد، حسن شیاسی، محمدرضا صالحی، سیدمحمد طباطبایی، عبدالله کاظمی، اصغر فائضی‌پور، مهرداد لطفی، حسین مهدوی، محمدرضا نظری تهرانی، محمدرضا یوسفی، یزدانی، محمدرضا محمدی، علی قربانی، سیدعلی موسوی، سلمان فتاحی قودمی، مرتضی کبیری، علی فرخنده، عبدالله شفیعی، عباس صفری، علی شیاسی، احمد رحیمی، علی دولتی، عباس حبیب‌زاده، سیدموسی میری، اسدالله شفیعی، غلامرضا نقی، علی طاهری، سیف‌علی سهرابی، سیدعلی رضوی، سیدشهاب‌الدین حسینی، مهدی پوراسماعیلی، حسنعلی بنکدار، سیدرضا احمدی، محمدحسین ارجمندنیا، حیدرعلی کریمی، مهرداد فاطمی، علی کاظمی، عبدالکریم کیوان‌نژاد، علی محبی، محمد مسعودی، سعید مؤذنی، محسن ولایتی، سیدعلی نریمانی، محمد ملکی، موسی مطلبی، محمدعلی مصطفایی، حیدر فکوری، علی مجیدی، میرزاعلی کریمی، سیدولی‌الله موسوی، محمد کثیری، حیدر محمدی، امجدی طهرانی، علی طالب، محمدرضا معینی، احمد شفیعی، اسدالله محمودی، رضی‌الله سعادتی، سیدحسین موسوی، خسرو شاهوردی، حسین محمدی، محمد معتمدی، حسن یوسفی، مصطفی نصراللهی، ابراهیم صالحی، سیدتقی حسینی، شیخ علی نریمانی، سیدمحمد حسینی‌پور، احسان نورمحمدی، احد احترامی، حسن ناصحی، حبیب‌الله یوسفی، سیدعلی موسوی، یوسف محمدی، علی کریمی، سیدمحمد صادقی طباطبایی، غلامعلی فقیهی، مجید مرادی، مجتبی نصراللهی، اکبر نجفی، سیدجواد مهری، منصوری، ابراهیم محمدی، محمدحسن قنبری، محمد زارع فومنی، عبدالرسول عطایی گرگانی، محمود صالحی، سیدجعفر شفیعی، مرتضی صالحی، احمدرضا رضایی، موسی درخشنده، فتح‌الله خدادادی، محمدحسن رحمتی، محمدباقر محمدی، ناصری، یوسف محمودی‌زاده، مرتضی احمدیان، علی آقانوری، احمد پورنمازی، امامقلی توکلی، شمس‌الدین خسروی کوهدشتی، عبدالله حجتی، عظیم جعفری، رمضانی‌راد، محمدجواد صالحی، ناصر علوی، علی‌اکبر غفاری، محسن فروزان، محمدکاظم کیمیایی‌فر، رضا موسوی، سیدحسن مرتضوی، علی نجفی‌نژاد، مهدی احمدپور، سیداصغر احمدی، حسن امامی، سیدمحمد حسینی خیرآبادی، حسن زاهدی، رضا ضیایی، مرتضی صفری، مرتضی علمی، عباس فهمیده، قنبرعلی کریمی قمی، سیدحسین مقدس‌نژاد، احمد محمدی، اصغر محبیان، احمد یزدانی، کاظم اسماعیلی، احمدی، صفرعلی امینی، محسن خدادادی، محمدجعفر رحیمی، حسن ربانی، علی ساری، محمدحسین علی‌اکبری، مصطفی فاضل، حمید مهدیه، مصطفی موسوی، محمود نظری اصفهانی، علیرضا نریمانی، اسکندر آقاجانی، حسن امامی، جعفر جعفری، سیدروح‌الله حسینی، محمدرضا رضایی آدریانی، حیدرعلی رستمی، سیدمحمدحسن صدیقی،

محمدعلی صالحی، محمدحسن عارفی‌پور، عبدالله طالب، عباسپور، کاظم عظیما، مرتضی فضل‌خواه زنجانی، سیدضیاءالدین کیاءالحسینی، مجید مردانی، غلامعلی محمودی، عباس یاوری، اسدالله ایزدی، مهدی انتشاری، سیدمحسن حسینی، سیدرضا حسینی، اسدالله جلالی، محمدرضا رضایی، غلامعلی سبحانی، علیرضا صالحی، حسنعلی طالبی، سیدمحمود حسینی طهرانی، یدالله رضوانی، مرتضی ربیعیان، حیدر زارع، جواد روحانی، سیدمهدی احمدی، سیدمرتضی سیدابراهیمی، احمد علی‌نقی‌پور، سیدمحمدباقر، علی‌جمعه عادل، محمدعلی عطایی، براتعلی مرادی، غلامحسین نامدار، رضا محبوبی، محسن علوی‌پیام، ولی‌الله احمدی، محمد رحیمی، رضا داوودی، سیدمحمد روحانی، محمدرضا زمانیان، علی رحیمی، عباس زینی‌وند، هدایت‌الله سلیمی، محمدحسن رحیمی، قربانعلی طالب، سید غفاری، محمدحسن عینی، سیدناصر کافی‌موسویان، محمدعلی رحیمی، عباس عطایی، موسوی همدانی، جعفر محمدی‌نور، جواد میرآبیان، سیدمحمد ناظم‌زاده، یحیی رامشین، سیدمرتضی مطلبی، عظیم تواضعی، سیدفضل‌الله حسینی، احمد فرقانی، حجت‌الله قاسمی، مسعود رفیعی، سیدابراهیم حسینی، علی ابراهیمی، امرالله ساعدی، محمدحسن ایزدپناه، لیاقتعلی بنیادی، اصغر جباری، مرتضی ابراهیمی، علی پارسا، حبیب‌الله سلیمانی، حسن نصیری، سیدرسول میری، علی مقصودی، محمدرضا توانایی، رضا فتاح، مجید غلامی، محمد محمدی، سعید عقیلی، ناصر جزینی، محمد شهبازی، مرتضی وحیدی، مهدی سبحانیان، مهدی صادقی، رضا حاتمی، جواد حاج‌شفیعی، سیدامیر حسینی، محمدرضا باقری، سیدکمال حسینی، مهدی تسلیمی، سیدمحمد طباطبایی، نعمت‌الله علی‌آقایی، مصطفی محبوبی، اکبر ابن‌النصیر، حسن بشیری، سیدعطاالله موسوی، حیدر بیدوام، علی‌نقی موسوی، مسعود کریمی، سیدمحمد میرلوحی، علیرضا صادقی، محمدتقی رهنانی، کریم قربانی، مهدی حسینی، احمد بیژن‌زاده، حسن شفیعی، جواد اسماعیلی، عباس اسماعیلی، رضا دهقان، سیدمحمدمهدی حسینی، رضا نظری مهابادی، عبدالرحیم آقامحمدی، سیداحمد حسینی، محمود ملکی، اسماعیل عباسی، سیدمحسن حسینی‌نظام، علی‌پارسا مشایخی، زین‌العابدین نریمانی، جلیل مرادی، سیدحسین یوسفی، علیرضا روحانی، محمدحنیف طاهری، مهدی اکبری، خلیل‌الله صدری، سیدرضا موسوی آیت‌اللهی، علی ستوده، محمدعلی اکبری، علی تقی عرفانی، محمد ابراهیم زکی، محمدرضا صدر، فیض‌الله فیاضی، محمد قلمی، اسدالله رفیعی، صفدرعلی جعفری، محمدمهدی رضوی، محمد اکرم نظری، عبدالله فخر، محمد امین میرزایی، سیدجمال معصومی، خلیل‌الله طاهری، موسی یاوری، رمضانعلی حسنی، عزیزالله محمدی، علیمدد قاسمی، محمد مرتضوی، طاهری، حقیقت، حسینعلی شریفی

هشت.

حمایت از فراخوان آیت‌الله‌العظمی منتظری

بسمه تعالی

«مراجع و عالمان دینی در پیشگاه خدا و مردم مسئول‌اند.»

ملّت شریف ایران

همگان به‌یاد دارند که مراجع و عالمان دینی متعهد، در سال‌های پیش از انقلاب همواره مرجع و پناهگاه مردم دربرابر دولت‌ها و عملکرد نادرست دولتمردان بودند و به‌لحاظ مالی، به حکومت وابستگی نداشتند. امّا در سال‌های پس از انقلاب، جمعی از آنان خواسته یا ناخواسته، منصب حکومتی یافته و یا به حکومت وابسته شده‌اند. بدین‌ترتیب، افزون بر اینکه تمامی کارهای دولت به‌نام همهٔ روحانیّون، تمام شده و می‌شود، دولتمردان و حاکمان از این اهرم برای فشارآوردن به روحانیان در راستای پیش‌برد مقاصدشان، بهره می‌گیرند.

امروزه اما، وقایع و فجایعی در حقّ آحاد ملّت رخ داده است که درصورت سکوت بزرگان دینی، این رخدادهای تکان‌دهنده نه‌تنها در پیشگاه مردم، بلکه در پیشگاه حقّ نیز به‌نام آنان نوشته می‌شود و همچنین باعث بدنامی دین مبین اسلام که این اعمال با استناد و اتکا به آن یا شبیه‌سازی‌های نادرست و ناچسب به بخش‌هایی از تاریخ صدر اسلام صورت می‌گیرد، خواهد شد و همچنین حقّ آزادی بیان و استقلال آنان را که از ویژگی‌های روحانیّت شیعه است از آنان سلب خواهد کرد.

بر همین اساس بوده است که آیت‌الله العظمی منتظری، به‌خاطر احساس وظیفهٔ دینی و ملّی، در پیام اخیرشان به مراجع تقلید، عالمان دین و حوزه‌های علمیه، ضمن بدعت خواندن رفتارهای حاکمان پس از انتخابات دورهٔ دهم ریاست جمهوری و ابراز تأسف از ستم‌هایی که بر شهروندان، به‌نام دین می‌رود، از آنان خواسته‌اند که دربرابر ظلم‌ها، بدعت‌ها و کارهای خلافی که به‌نام دین صورت می‌گیرد، سکوت نکنند و در راستای فریضهٔ بسیار مهم امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر برای جلوگیری از انحرافات و اصلاح امور جامعه، که مورد انتظار مردم است، اقدامات شایسته و فوری انجام دهند.

ما امضاکنندگان این بیانیه، ضمن حمایت از اقدامات مسئولانه و شجاعانهٔ آیت‌الله منتظری و آیت‌الله صانعی، در شرایط خطیر کنونی، از سایر مراجع عظام و علمای دین انتظار داریم، آنان نیز به این فریضهٔ دینی مُجدّانه عمل کنند. با این امید که به‌خواست خداوند مؤثر افتد و نام نیکی از آنان در دفتر الهی و خاطرهٔ ملّت ایران ثبت شود.

۶ مهر ۱۳۸۸

حمید آصفی، محمد آزادی، سامر آقایی، احمد آدینه‌وند، محمدابراهیم‌زاده، عباس ابوذری، هادی احتظاظی، حمید احراری، طاهر احمدزاده، حسن احمدی، محسن احمدی، امین احمدیان، عبدالمجید الهامی، مصطفی اخلاقی، میلاد اسدی، حسن اسدی زیدآبادی، بهرام اسماعیل‌بیگی، رشید اسماعیلی، سیدکوزاد اسماعیلی، مرتضی اشفاق، حسن افتخار اردبیلی، جلال اقتداری، امیر اقتنایی، اعظم اکبرزاده، زهرا اکبرزاده، علی‌رضا اکبرزادگان، علی اکرمی، پروین امامی، محمود امیراحمدی، مهدی امینی‌زاده، حجت انصاری، حسین انصاری‌راد، علی انجم‌روز، حامد ایرانشاهی، کمال‌الدین بازرگانی، پروین بختیارنژاد، اکبر بدیع‌زادگان، رحمت‌الله برهانی، ابوالفضل بازرگان، عبدالعلی بازرگان، فرشته بازرگان، محمدنوید بازرگان، مختار باطولی، ایرج باقرزاده، ناصر بهبهانی، پوریا براتیان، محمد بذرپور، محمد بسته‌نگار، مهدی بسته‌نگار، محمدحسین بنی‌اسدی، عماد بهاور، حمید بهشتی، بهزادی، محمد بهفروزی، مهرداد بزرگ، نجات بهرامی، آرش بهمنی، صفا بیطرف، مسعود پدرام، محمد پوررضایی،

عباس پوراظهری، رضا پویان، حبیب‌الله پیمان، مجید پیمان، عبدالرضا تاجیک، عباس تاج‌الدینی، مصطفی تنها، غلامعباس توسلی، محمد توسلی، محمدرضا توسلی، مجید تولائی، مجید جابری، علی جمالی، رضا حاجی، بهمن حافظی، طه حجازی، جلال‌الدین حجتی، حمید حدیثی، علی حدیثی، حسین حریری، آیدین حسنلو، مهدی حسین‌نژاد، بهزاد حق‌پناه، جمشید حقگو، ابوالفضل حکیمی، عبدالکریم حکیمی، مجید حکیمی، محمدرضا حمسی، محمد حیدری، فخرالدین حیدریان، مقدم حیدری‌زاده، جعفر خائف، رضا خجسته‌رحیمی، ابراهیم خدادادی، امیر خرم، مصطفی خسروی، حسین خطیبی، محمد خطیبی، ابراهیم خوش‌سیرت سلیمی، اسماعیل خوش‌محمدی، هوشنگ خیراندیش، محمدعلی دادخواه، رسول دادمهر، محمد دادیزاده، محمد مهدی دانشیان، محمود دل‌آسایی، عباس دهقان‌نژاد، مصیب دوانی، ابراهیم دینوی، امیرخسرو دلیرثانی، محمدصادق ربانی، تقی رحمانی، محمدجواد رجائیان، علیرضا رجایی، محمدصادق رسولی، احد رضائی، اصغر رضائی، بهمن رضاخانی، سعید رضوی‌فقیه، حسین رفیعی، مهدی رهنما، فرزانه روستائی، محمدجواد روح، رضا رئیس طوسی، جمال زره‌ساز، علی زرین، محمدابراهیم زمانی، پرویز زندی‌نیا، علیرضا ساریخانی، نسرین ستوده، عزت‌الله سحابی، فریدون سحابی، هاله سحابی، محمد سرچمی، محمود سعیدزاده، بیوک سعیدی، عبدالفتاح سلطانی، مرتضی سلطانیه، علی سیاسی‌راد، محمدعلی سیدنژاد، سیدمحمدعلی سیف‌زاده، سلمان سیما، مرتضی سیمیاری، محمود بصیر شاددل، ابراهیم شاکری، علی شاملو محمودی، حسین شاه‌حسینی، الله‌وردی شمبوری، احمد شهامت‌دار، صابر شیخلو، آمنه شیرافکن، عطاءالله شیرازی، هدی صابر، محمد صاحب محمدی، محمد صادقی، هاشم صباغیان، احمد صدر حاج‌سیدجوادی، رضا صدر، سمیرا صدری، مهدی صراف، فضل الله صلواتی، حمیدرضا صمدی، مظفر صفری، سعید صاحب محمدی، جلیل ضرابی، علی‌اشرف ضرغامی، فریدون ضرغامی، اعظم طالقانی، حسام طالقانی، طاهره طالقانی، نرگس طالقانی، اکبر طاهری، رئوف طاهری، محمد طاهری، امیر طیرانی، مهدی عربشاهی، روئین عطوفت، باقر علائی، علی علوی، محمدباقر علوی، محمدحسن علیپور، رضا علیجانی، علی علیزاده نائینی، محمدجعفر عمادی، محمود عمرانی، سیدجعفر عباس‌زادگان، هما عابدی، شیرین عبادی، محمدحسین غفارزاده، علی‌اصغر غروی، علیرضا غروی، ماجد غروی، مسیح غروی، سعید غفارزاده، علی غفرانی، فریده غیرت، مصطفی فاضلی، رضا فانی، باقر فتحعلی بیگی، ارسلان فلاح، مقصود فراستخواه، مهدی فخر پویان فخرآیی، غفار فرزدی، حسن فرح‌آبادی، فاطمه فرهنگ‌خواه، حسن فرید اعلم، فرزاد

قاسمی، سعید قاسمی‌نژاد، عباس قائم‌الصباحی، محمد قائم‌مقامی، خسرو قشقایی، ماهرو قشقایی، مهدی قلی‌زاده اقدم، عبدالمجید قندی‌زاده، نظام‌الدین قهاری، مصطفی قهرمانی، حجت‌الله قیاسی، رحمان کارگشا، اسدالله کارشناس، امیرحسین کاظمی، مرتضی کاظمیان، هادی کحال‌زاده، **محسن کدیور**، خسرو کردپور، مسعود کردپور، کاوه قاسمی کرمانشاهی، علی کرمی، فریدون کشکولی، پروین کهزادی، بهناز کیانی، بیژن گل‌افرا، فاطمه گوارایی، مسعود لدنی، حسین لقمانیان، احسان مالکی‌پور، محمدتقی متقی، حسین مجاهد، محسن محققی، نرگس محمدی، نوشین محمدی، محمد محمدی اردهالی، سیدعلی محمودی، حسین مدنی، سعید مدنی، ماشاءالله مدیحی، فرید مرجائی، احمد مدادی، مصطفی مسکین، رضا مسموعی، لیلا مصطفوی، عباس مصلحی، محمدجواد مظفر، مهدی معتمدی مهر، احمد معصومی، ضیاء مصباح، یاسر معصومی، بدرالسادات مفیدی، مرتضی مقدم، علی مقیمی، کاظم ملکی، علی ملیحی، مهدی ممکن، قدرت منصوری، حسام منصوری، خسرو منصوریان، کیوان مهرگان، کامران مولایی، علیرضا موسوی، سیدرضا موسوی سعادتلو، علی‌اکبر موسوی‌خوئینی، اتابک موسوی‌نسب، علی مؤمنی، محمود مؤمنی، بیژن مومیوند، امیر میرخانی، علی مینایی، احمد میرزایی، وحید میرزاده، مرضیه مرتاضی لنگرودی، حسن نراقی، مجتبی نجفی، جعفر نقمی، محمود نکوروح، امیر نکوفر، محمدتقی نکوفر، مهدی نوربخش، فخرالسادات نوربخش، منوچهر نوربخش، حسین نوری‌زاده، سعید نعیمی، امین نظری، احمد هادوی، هادی هادی‌زاده یزدی، محمد هاشمی، ناصر هاشمی، فرید هاشمی، بهاره هدایت، خلیل هراتی، مراد همتی، علیرضا هندی، احسان هوشمند، رسول ورپایی، صدیقه وسمقی، رحیم یاوری، علی فرید یحیایی، ابراهیم یزدی، حسن یوسفی‌اشکوری، حسن یوسفیان‌آرانی، میرمحمود یگانلی.

بخش هشتم:

آلبوم عکس

تدریس استاد در حسینیهٔ شهدا، قم

۵ سال و ۲ ماه و ۱۲ روز حصر غیرقانونی (۸۱-۱۳۷۶)
در منزل مسکونی

ساعات اولیهٔ رفع حصر، ۱۰ بهمن ۱۳۸۱:
حجت‌الاسلام احمد منتظری، آیت‌الله صانعی،
آیت‌الله موسوی‌اردبیلی و محسن کدیور

تدریس استاد در حسینیهٔ شهدا، قم

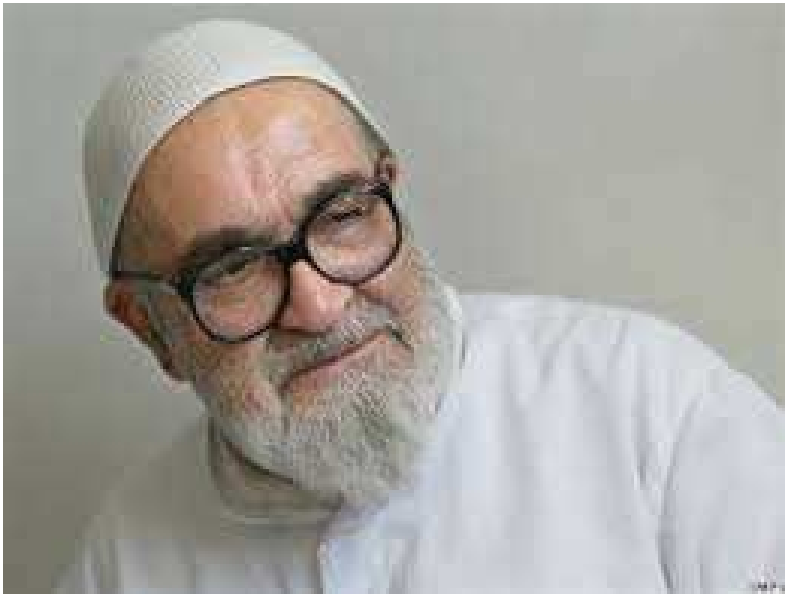
استاد و شاگرد، ساعات اولیهٔ رفع حصر، ۱۰ بهمن ۱۳۸۱

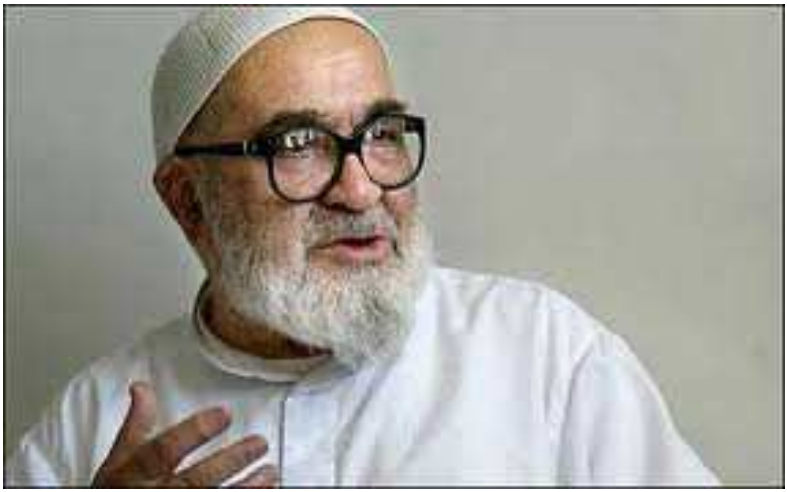
۶ تیر ۱۳۸۲، سخنرانی «فریضهٔ نقد قدرت» در بیت استاد

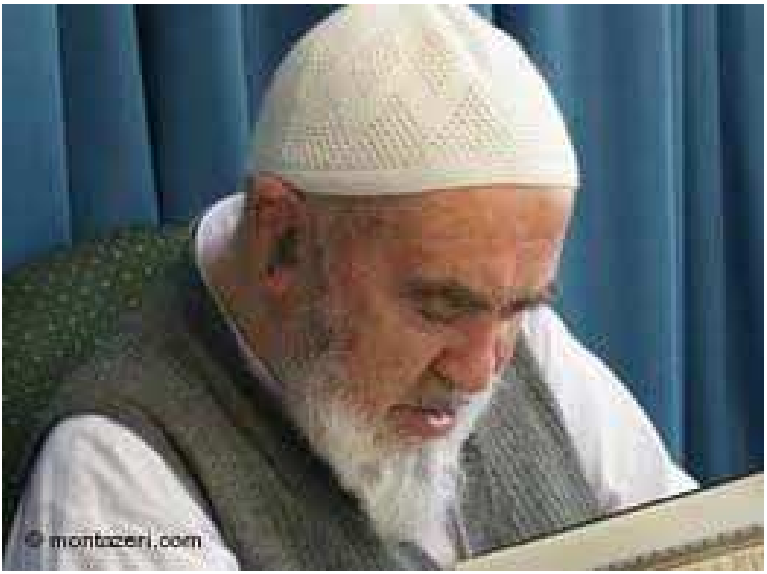
محمدجواد مظفر، خلیل همافر و محسن کدیور در محضر استاد، روستای خاوه، ۱۳۸۷

حجت‌الاسلام سیدرضا حسینی‌امین، عمادالدین باقی، استاد، دکتر سیدهاشم آقاجری، محسن کدیور و علیرضا علوی‌تبار، روستای خاوه، تیر ۱۳۸۷

محسن کدیور، عیسی سحرخیز و حجت‌الاسلام سیّدابوالفضل موسویان، ۱۳۸۵






© montazeri.com

به قلم شاگرد، دربارهٔ استاد:

- ***سوگنامهٔ فقیه پاکباز*** (دی ۱۳۹۲).

- ***در محضر فقیه آزاده*** (بهمن ۱۳۹۲).

- ***سیر تحول اندیشهٔ سیاسی استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری*** (به‌زودی).

The opinions of the late Ayatollah Monazeri about this issue in his *fatwa* of 24 *Mehr* 1388 / 16 Oct 2009 can be read in this book, (at the end of chapter two).

***

Despite my extensive efforts, since this collection has been gathered abroad and since I have not had access to all of my documents, this collection is not exhaustive. I hope to one day offer a more complete and inclusive collection. I will use this instance to give my regard to grand Ayatollah Montazeri and ask God for the chance to continue his way.

Mohsen Kadivar

February 2014

and law, to think of a solution, before it is too late. An opinion that can become a tool of abuse and that cannot minimize the mistakes of the incompetent, is subject to major theoretical disputes, despite the problems of its agent. Political opinions are meant for the governance of the common and ordinary man, not of angels and saints.

I pray to my Lord that "expressing the illegitimacy of the theory of 'guardianship of the jurist (*wilayatal-faqih*'s)'would be considered a part of the brilliant scientific record of my distinguished mentor, and still hope for His mercy. I apologize for the disruption, my audacity, and my candor. You are the only one capable of correcting this calamity." (Letter written 26 *Azar* 1382 / 17 Dec 2003)

Montazeri's latest opinions can be found in his book *Hukumat-e DiniwaHughugh-e Ensan* (Theocracy and Human Rights) (1386 / 2007). Briefly, Ayatollah Montazeri's evolution showed four political theories, the last theory was "supervision of the most learned jurist on lawmaking" (*nizarat al-faqih al-a'lam 'ala al-taqnin*).

Nuclear Weapons

1. "Military use of nuclear technology and weapons of mass destruction are absolutely and without any exception against the standards of humanity, morality, and Islam.
2. Investment, production, maintenance, and utilization of weapons of mass destruction and nuclear technology for military purposes are not rationally and legally allowed in any situation.
3. Attempting to rid the world of dangerous weapons of mass destruction and nuclear weapons and discharging international weapons are among preferable rational and legal goals, and Muslims must proceed inthis positive way; "so be you forward in good works" (the Qur'an 2:148).(Letter written on 27 *Mehr* 1388 / 19 Oct 2009)

C. The *faqih* has no specific responsibilities outside of the knowledge and the extraction of general practical decrees. The *faqih*can, however, take on leadership or judicial roles based on his personal expertise, not solely based on his knowledge of *fiqh,*which is far from the guardianship of the juirist *(wilayat al-faqih).* Promotion of good and prevention of evil (*al-amr-o bialma'rufwaal-nahy-o'anal-munkar*) and advising the Muslim leaders (*al-nasihat li a'imma al-muslimin*)is a responsibility of every Muslim and the weight of the '*Ulama's* responsibility lies in their greater knowledge of religious ordinances and doctrine, and nothing else. The *faqih's*political stance is not validated by his knowledge of *fiqh,* so that could be required to his imitators (*muqallidun*). It is just the same as the situation in which the*faqih* issues a decree that this liquid is wine, and his imitator is sure that it is not alcoholic.

If a *faqih* concludes that the state is a particular form of oppressivegovernment (*al-hukumat al-ja'ir*) based on its oppressive manner, then his opinion is valid based on his social importance; although it does not make any mandatory duty (al-ilzam al-ta'bbudi al-shar'i) for the believers neither as imitation (*taqlid*) nor as anything else; unless they become sure themselves. This inquiry is the duty of every Muslim including the *faqih* (as he is a believer, not as a *faqih*) as the prerequisite of prevention of evil (*al-nahy-o'anal-munkar*). The concluding remark: determining the instantiation is not the job of the *faqih* as he is *faqih* absolutely." (30 *Aban* 1381 / 21 Nov 2002)

The Illegitimacy of *Wilayat al-Faqih*

"I completely understand the pressure of ill health, old age, and preoccupations. But the consideration of a more important matter, the reputation of Shi'ism and the legitimacy of the household of the prophet and Islam, urge me to ask he whose high motivation and good intentions allowed the principle of "guardianship of the jurist"(*wilayat al-faqih*)to enter the sphere of this country's politics

Limiting the Qualifications of the *Faqih*

"A. The principle of "determining theinstantiation is not the job of the jurist" (*ta'yin al-misdaqlaisa bisha'n-e al-faqih*) points to the expertise of the *faqih*,as*faqih*by definition, is the knowledge of practical religious ordinances, not determining subjects andinstantiation(*tashkhis al-mawdhu'atwa al-masadiq*). Hence in the political and judicial sphere, what is expected of the *faqih* is the type of knowledge of ordinances and independent reasoning (*ijtihad*). These matters are considered political today, and contemporary politicizing is considered to be the science of applying general decrees to specific matters. This application requires an expertise and experience different from that of the *faqih*.

The *faqi*,as he is *faqih*is not a politician or manager. The government of a Muslim majority territory needs the consultation of the *fuqaha*, not their leadership and guardianship. Sentencing specified ordinances from the *faqih*regarding particular matters (as opposed to *fatwa* that is general) is the first challenging point. And this is the most important reason against the leadership and guardianship of the *faqih* ashe is *faqih*.

B. Two things take place in judgment: first, deriving the *shar'i* ordinance in those cases that independent reasoning (*Ijtihad*) has notoccurred, and this is the exclusive duty of the professional jurist (*al-mujtahid al-mutlaq*), no one else; and second, applying the ordinance to its subject (*tatbiq al-hukm 'ala al-mawhdu'*) and constructing the ordinance (*insha' al-hukm*). This is the task of law, and does not need absolute independent reasoning (*al-ijtihad al-mutlaq*).Familiarity with law is sufficient for the second task, and it is not the job of the *faqih* as he is *faqih*, as ayatollah Shari'atmadari mentioned in his *Kitab al-Qada'* (book of judgment).

In the past, these two responsibilities had not been differentiated and judgment was considered the responsibility of the *faqih*. However the first duty, I mean the knowledge of ordinance, is his job; so the generality and absoluteness of the principle is preserved.

public's consent and right to the public sphere an absolute human right or is it a right granted only to certain peoples such as Muslims?

3. Is thisconsent absolute (primary and continuous), or is it only primary and the ruler is allowed to rule until his death with the initial consent?

4. Considering that rational methods must be used for the acquisition of the people's primary consent, such as public election in specific intervals of time (such as 4, 5, or 7 years) or referendum in the case of sensitive matters, is the ruler considered a usurper if he does not allow either of these methods and continues to rule despite the discontent of the people? And is he considered a cruel and oppressive ruler (*al-wali al-ja'ir*) due to such public rights violations?

5. Based on this principle, is the people's consent and satisfaction a required condition for governing a society so that disregarding them is considered the realization of cruelty (*al-jawr*)? Orcould the lack of public consent be connivance, if the ruler has beenqualified as just ruler and has respected public expediency?

6. If a jurist (*faqih)* decides to execute governance without the support of the public, and if the people do not agree with his administration of rights and the public expediency, which of the following two must be his policy?

A. He must put forth strenuous efforts to justify, teach, and propagate his intentions until the public opinion supports him before he can govern the people (regarding the absoluteness of the principle and *fatwa* of Ibn Fahd).

B. He is required to rule by force without public consent, which requires battery, censorship, imprisonment, exile, and execution of dissidents and seizing their property without their consent, among other cruel methods, of course in the measure of necessity." (22 *Aban* 1381 / 13 Nov 2002)

This discussion is covered extensively in Ayatollah Montazeri's book "*Hokoomat-e DeenivaHoghoogh-e Ensan*" (Islamic State and the Rights of Human Beings) (1386 / 2007).

(*al-qisas*) conflict with the legal rights of criminals, as stated in the UDHR, the ICCPR, and the United Nations Convention Against Torture (1984).

Considering these large areas of conflicts between the *shar'i* ordinances and international documents of human rights, we must rethink our deduction of religious ordinances, if we consider the protection of basic human rights to be the basis for justice. Otherwise, the concordance of the deduced ordinances with basic natural and initiative rights of human beings and a universal sense of justice must be proven.

This is an important question for all Muslims of our time and an inability to answer it jeopardizes *shari'at*, *fiqahat*, and even religiosity." (Letter written on 17 *Mordad* 1380 / 8 Aug 2001)

Ayatollah Montazeri published his opinion regarding this matter in "*Resale-ye Hoghoogh* (Treatise on Rights)" in *Shahrivar* 1383 / September 2004.

The principle of the Illegitimacy of rule without the consent of the people

"The discussion with Ayatollah Montazeri about the *fiqhi*principle of"Presiding over a society without the consent of the people is not allowed" *(layajuz al-ta'mmur'alajama'at-enbeghiyr-eridhahum*) began in *Mehr* 1381/Sep 2002. The following were some questions that were posed:

1. Is the people's consent not proof of their rightfulness in the public forum? So that no one is allowed to monopolize this sphere without permission of the people? (Publicjointrights of the people).
2. Is "group of people" in principle absolute,regardless of their religions and beliefs? Is obtaining the consent of the Shi'ites, Muslims or monotheists (*al-muwwahidun*) a necessity, but the consent of a society of mixed groups (with the aforementioned characteristics) not required to govern them? In other words, is the

1. Unequal rights for Muslims and non-Muslims and different rights for believers, people of the book, friendly non-believers (*al-kafir al-mu'ahad*), and hostile non-believers (*al-kafir al-harbi*) are considered evident religious ordinances. However, the UDHR does not allow for any religious discrimination.
2. Unequal rights for men and women in civil, criminal, rituals and religious rights are undeniable. Gender discrimination in religious ordinancescontradicts the UDHR.
3. Unequal rights for slaves and free individuals are axioms of *fiqh*. Slavery conflicts with the UDHR and the International Covenant of Civil and Political Rights (ICCPR).
4. Inequality of laypeople with the jurists (*fuqaha*) in the public sphere and the difference between the people as unemancipated (*muwalla 'alaiehim*) and in need of guardianship and the *fuqaha*as guardians (*awliya'*) according to the supporters of the *wilayat al-faqih*, conflict with the UDHR.

In the aforementioned matters, the principle of equal human rights on one hand and the concept of innate and natural human rights on the other hand have been violated. Human beings are given these rights based on their status as Muslim, believer, male, free, and *faqih*, whereas different rights are granted based on their status as non-Muslim believer, non-believer, female, slave, and layperson. In other words, it is not the humanity of the individual that guarantees human rights, but faith, Islam, maleness, femaleness, liberation, slavery, *fiqh*, etc.

5. Freedoms of thought andreligionin the UDHR and theICCPR conflict with principles of apostasy, relevantcodes of punishment, and limitations on the protected people (*ahl al-dhimma*), and generally people of the Book (*ahl al-Kitab*) and non-believers (*al-mulhidin*).
6. Arbitrary and cruel punishments and torture such as punishment of unprotected persons (*mahdur al-dam*), some of the *shar'i*codes of punishment (*al-hududwa al-ta'zirat*), and retaliation

"contingent" variety, (that is the necessity is contingent on its discharging of its proper functions.) With is in mind, resorting to the phrase: "protection of the regime is among the most incumbent of the necessities" when it is made with the intention to justify and conceal the operations of the administrators and their functionaries who pretend to render justice on behalf of others is fallacious because it emphasizes the general principle while what is at doubt is its instantiation (*al-tamassokbel-'ammfe-shobhat el-mesdaghiyah;*) it prejudges the case and reaches a self-serving conclusion without exposing the premises to examination. If offering such an argument is the result of ignorance, then it should be corrected by "enjoining to righteousness and dissuading from evil."

But it must be self evident that one cannot protect or fortify the Islamic Regime with unjust and un-Islamic acts, as the very need for an (Islamic) regime is based on the necessity of rendering justice and protecting rights, or, to put it more succinctly, the implementation of Islamic commandments. How is it imaginable that through injustice and un-Islamic acts, a just and Islamic regime would be secured and strengthened? (28 Tir 1388 / 19 July 2009)

2

The second part of the book contains my scientific disagreements with my mentor that are either responded to generously or with silence. Five topics are covered in this part:

Human Rights

"Without a doubt, there are innate human rights that cannot be denied by any fair and conscientious person or opposed by any religious doctrine. However, comparativelyexamining the Universal Declaration of Human Rights (UDHR)and the ordinances of jurisprudence (*al-ahkam al-fiqhi*) shows six points of conflict to a point of contradiction between the two.

Answer: Perpetrating all the above-mentioned sins or persisting on some of them constitutes the most telling and salient evidence of the lack of "the disposition to justice." (Such actions) are the embodiment of open inequality and injustice. Truly, if such sins would not constitute the corruption and clear violation of justice in public eye, then what sins would constitute such a violation!?

It is evident that if any kind of sin, particularly any of those listed above, is perpetrated within the framework and in the name of religion, justice, and law; it will have ramifications beyond the sin itself as it involves the additional sins of deception and tainting the countenance of religion, justice, and law.

In cases where certain affairs seem to be just and legitimate from the point of view of the rulers, yet illegitimate, corrupt, and tantamount to the injustice and loss of rights from the point of view of the people, then an appeal to the judgment of just, neutral, and mutually agreeable arbiters must be the operative principle.

Question: Can the appeal to phrases such as: "protection of the regime is among the most incumbent of the necessities" justify the violation of people's legitimate rights and trampling of numerous moral and religious standards such as sincerity and honesty? Can one, under the pretext of "the expedient interest of the regime" lay aside the authentic principle of "justice" – that has been the distinguishing attribute of the political jurisprudence of Shiite Islam throughout history? What is the religious duty of the faithful if some governments would have mistakenly replaced their own personal interests for those of the regime and continue to persist in their error?

Answer: Protection of the regime, in itself, is neither essential nor, per se, obligatory; particularly when the regime is equated with a person. When one speaks of a regime whose protection is among "the most incumbent of the necessities", only a regime that is preparatory and instrumental to the upholding of justice and discharging of religious obligations and rational premises can be intended. The necessity of the protection of such a regime is of the

(necessary for those in positions of political authority) and engender the (opposite) principle of “disposition to injustice”?

A. Ordering and causing the murder of innocent individuals.

B. Causing (with greater liability than the perpetrating) armed intimidation and terrorizing, as well as striking and injuring of innocent people in public venues.

C. Forceful prevention of the exercise of the religious obligation “enjoining to righteousness and dissuading from evil” and the duty to “exhort the leaders of the Muslim community”, through blocking of all the rational and legitimate channels of peaceful protest.

D. Abolition of liberty, incarceration of the “enjoiners to righteousness and dissuaders from evil”; and exertion of pressure on those individuals in order to extract false confessions from them.

E. Prevention of the circulation of information and censorship of the news that is the required prerequisite of the exercise of the two religious obligations “enjoining to righteousness and dissuading from evil” and “exhorting the leaders of the Muslim community”.

F. Defamation of dissidents and justice-seekers on the grounds that “he whoever disagrees with the government is a mercenary of the foreigners and a spy of the alien powers.”

G. Fraudulence, bearing of false witness, and untruthful reporting in matters related to public rights.

H. Betraying the nation’s trust.

I. Tyranny of opinion and ignoring of exhortations of the exhorters and admonitions of the knowledgeable.

J. Prevention of the exercise of the religiously sanctioned right of the right – holders in their collective right for determining of the national destiny.

K. Demeaning Islam and debasing the (Shiite) religion through presentation of a violent, unreasonable, aggressive, superstitious, and tyrannical portrait of Islam and the Shiite religion to the world.

according to both reason and religious law are of the essence of the aptness and legitimacy of the principle of management and administration of public affairs, shall necessarily constitute the automatic dismissal (of the occupying individual) without the need to take further action (by the people) for such dismissal. Under such conditions the directives of such (holders of public office) will not be authoritative.

But voiding conditions that according to reason and religious law are not of the essence of discharging managerial and administrative duties, but which nevertheless have been agreed upon by the parties, will give the choice to the people to dismiss their mangers and administrators. In this case, people can, if they so wish, dismiss the occupant from public office as a result on his violations of agreed upon conditions.

However, voiding conditions of justice, honesty or obtaining and maintaining the popular electoral support, are among the (former) conditions that are of the essence of management and administration of public affairs. Voiding of these (essential) conditions therefore will lead to the suspension of the principles of "Assuming the Best" (*al-haml-u 'ala al-sehhah*) and "Innocent until Proven Guilty" (*asalat-olbara'at*) in cases related to the discharging of public duties.

The burden of presenting reliable and reasonable proof that religious or civil law have not been violated in discharging public duties, that rights of people have not been violated and that the occupier still deserves the public trust rests on the occupier. (People need not prove his misdeeds, rather) it is his duty to persuade the people (that he has not violated the conditions of his employment.) If there is a disagreement in such a case, the occupier ought to defend himself in front of a free, fair and impartial judge. According to reason and religious law, the judgment of an organization that is dependent on him will not be authoritative.

Question: Do perpetrating and persisting on cardinal sins, detailed below, void the principle of "disposition to justice"

7. Montazeri considered the freedom of the dissident as the prerequisite of anIslamic state until he takes up armed force. An Alawite government differs from an Umayyad government by justice and fairness (‘*idalat*) and the freedom of the dissident. Montazeri, as did M.H. Na’ini, considered religious despotism (*al-istibdad al-dini*) to be the worst kind of despotism. He believed the right of criticism of the government to be everyone’s Islamic duty, and the abuse of religion and *fiqh*as a ladder to gain this-worldly power to be unlawful. He believed that the judgment (*al-qidhawat*) should not be politicized. In his viewpoint the fair judiciary is a plumb linefor the health of the administration, and the judges under command of the rulers are in the pits of hell. The house arrest of a scholar with such brilliant views is a sign of the government’s contention with science, law, and justice. (*Panj Sal Dar JostojooyeEdalat-e Gomshode* (Five Years in Search of Last Justice, 25 *Azar* 1381 / 16 Dec 2002)

Removing a Cruel and Unjust *Ruler*[1]

“**Question**: Since, according to binding law – namely, conditions implicit in the contract of employment of public servants – occupying certain positions are contingent upon such necessary qualities as justice, honesty, competence and popular electoral support, what is the ruling on those who continue to occupy such public offices after they have repeatedly failed to uphold the conditions of their employment and obtained qualities contrary (to those necessary for their office) leading to conviction approaching certainly (that they have forfeited the right to occupy those public offices?)

Answer: Voiding any of the said conditions (for the occupation of public office) mentioned in the above question, (conditions that)

1. This section has been translated by Ahmad Sadri and Mahmoud Sadri, and published in Nader Hashemi and Danny Postel, 2010, *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran’s Future*. Brooklyn, NY: Melville House Publishing, pp.151-164.

people's choice in choosing *faqihs*, thus building a strong foundation for elective governance (*al-hukumat al-intikhabi*) in demonstrative jurisprudence (*al-fiqh al-istidlali*).

3. He denied the absolute guardianship (*al-wilayat al-mutlagha*), and, considering his stance on the essence of governance, believed in conditional guardianship (*al-wilayat al-mighayyadah*). Adherence to the constitution as the condition of the treaty for rule is required. Hence, a leader who transcends the law is illegitimate to Montazeri.

4. In contradiction with the official theory of "*wilayat-e EntesabiMutlaghe-ye Faqih*" (appointive and absolute guardianship of jurist-ruler), which considers statesmanship to be a lifelong appointment, Montazeri considered a limited term to be necessary for all government positions and considers lifelong terms to be equivalent to despotism.

5. In Montazeri's view, the people's satisfaction is a condition of the government's legitimacy and is a separate condition from the necessity of the ruler's fairness and justice. No one should rule a society without its people's consent and satisfaction, which is both a primary and continuous condition of governance. The public consent could be examined through rational methods such as elections in determined intervals of time (for example four, seven or ten years) and referendum (in sensitive cases). According to Montazeri, rule by force and without the consent of the people is an instance of an oppressive leader.

6. To Montazeri, the *faqih'*sappropriate task is overseeing the affairs of the sate, not interfering with every large or small matter, and the one in charge of running the country is the elected president, not the Supreme Leader. Montazeri saw this twofold leadership as an obliterator and the result of the incorrect understanding of the *wilayat-efaqih* (the guardianship ofthe jurists) that considers *fiqh* to be needless of all knowledge and sciences. Managing a society is possible through experience and scientific methods. We can never expect the ability to formpublic policy for a society from *fiqh*.

Islamic standards and will lose its credibility and legitimacy by continuing this behavior.

Imprisoning dissidents who are politically active against the government without the use of force does not have precedents in the time of the Prophet Muhammad and Imam Ali. Even though hypocrites and outlaws committed many transgressions other than criticism against both the Prophet Muhammad and the Imam Ali, no confrontation took place if the transgressions were committed without the use of armed force.

Invalid opinions must be responded to with rational and well – thought opinions, not with punishing and silencing or restricting those with incorrect ideas. Experience has shown us that dealing with the sphere of thought and culture through retribution has reverse effects. The Prophet and the Imams dealt with heretical ideas with conversing, reasoning, preaching, and arguing in the best way possible. (23 *Tir* 1380 / 13 June 2002)

Some of Montazeri's Initiative Ideas

1. Montazeri saw the essence of government to be the treaty and contract (*al-'aqdwa al-mu'ahidah*) between the people and the public service agents. However, in the "*wilayat-e EntesabiMutlaghe-ye Faqih*" (appointive and absolute guardianship of the jurist-ruler) theory, leadership is neither a contract nor a unilateral legal act (*al-igha'*), but a "situational ordinance (*al-hukm al-wadh'i*) that is originatedby the legislator (*al-shari'*). The foundation of this viewpoint is the acknowledgment of the right of people in the social sphere. The people are responsible to God (*al-mukallaf*) but rightful (*al-muhiqq*) to each other.The rights of people in the public sphere are the first cornerstones of his political thought.

2. For Montazeri, the appointive and general guardianship of jurists(*al-wilayat al-intisabi al-'ammalil-fuqaha*)by the legislator (*al-shari'*) over the people lacks reason. He is the first Shi'i *faqih* to void the appointment (*al-nasb*) and speak out about the necessity of the

1

The content of this book can be divided into two main parts. The first part is the opinions on which the mentor and the student agree. This part is composed of questions I posed to the mentor and my analyses of his ideas. The following are three brief examples.

The Rights of Political Dissidents

Political activities such as criticism, gathering and demonstrations, peaceful protest, journalism, formation of NGOs and political parties, and others are not instances of "armed revolt" (*muharibah*), "rebellion" (*baghie*), and "corruption" (*ifsad*). "Armed revolt" consists of instilling fear in the people and disrupting public peace with the use of force and weapons. "Rebellion" is also an armed attack on the rights of others in an unjust manner. "Corruption" can also only be considered when it violates the rights and peace of a group of people. However, political activities are often not of this nature and can even be categorized aspromotion of good and prevention of evil (al-*amr-o bial-ma'rufwaal-nahie'anial-munka*) in hopes of protecting the rights of society as a whole.

Peaceful opposition, meaning expressing critical opinions about the administrations of the rulers (whether the government is considered righteous or not, and whether the rulers are chosen by a majority rule or not), is not a crime. Rather, in a religious society ruled with concerns of religious law, political opposition ispromotion of good and prevention of evil (*al-amr-o bial-ma'rufwaal-nahie'anial-munka*) – within itsprocedures and limits - and is subject to the indications of this Islamic duty and the necessary advisory tothe Muslim rulers (*al-nasihat li a'imat al-Muslimin*).

Advising and criticizing Muslim Rulers (even if righteous and chosen by the majority) are the rights and duties of all citizens. A government that accuses its unarmed dissidents (who criticize their rulers based on their legal obligations and without the use of physical force) of rebellion, armed revolt, or corruption is acting against

Introduction

Dar Mahzar-e Faqih-e AzadehOstad Ayatollah al-Uzmi Montazeri (1301–1388 SH / 1922-2009 CE) (In the Presence of a Noble Theologian: Grand Ayatollah Montazeri) is a collection of exchanges between my distinguished mentor and myself from 1371 to 1388 / 1992 and 2009, the last fifteen years of his life. Although I have had the honor of his acquaintance since the mid 1360s / 1980s, I don't have any documents from those years other than my notes and transcriptions from his lessons.

The book has seven sections. The first section includes permission to reason independently (*Ijazat al-Ijtihad*) and my advocacy of Ayatollah Montazeri. Three of his writings are included in this section. The second section is the most important and includes twelve sets of questions and Montazeri's detailed responses or*Fatwas*. The third section includes correspondences between Ayatollah Montazeri and myself. Ten congratulatory and consolatory letters are included in this section.

The fourth section includes statements from the mentor in five meetings. In the fifth section, nine of my articles about Montazeri's opinions during his lifetime have been reprinted. Two of my speeches, one about Montazeri and the other in his presence, have been printed in section six and, finally, letters have been included in section seven. Two letters to the president of the time, Seyyed Muhammad Khatami, and six open letters written collectively by his students in defense of Montazeri's policy and oppressed state are also included.

In the Presence of a Noble Theologian,

Ayatollah Montazeri

(Dar Mahzar-e Faqiqh-e AzadehUstad ayatollah Montazeri)

Mohsen Kadivar (1959 -)

February 2014

382 pages

Publisher: The official website of Mohsen Kadivar

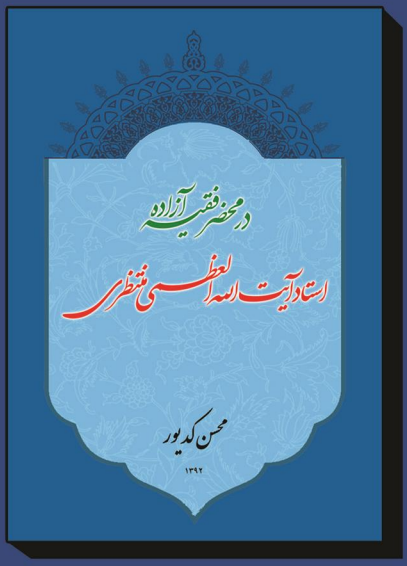
www.kadivar.com

Kadivar@kadivar.com

In the Presence of a Noble Theologian
Ayatollah Montazeri

Mohsen Kadivar

February 2014



www.kadivar.com