



حقوق نوین

(جلد دوم)

تبيين معنای «آزادی» و مرزهای آن، حق «تعيين
سرنوشت»، «حق مصونیت» و امنیت و ساختار
حکومت جمهوری اسلامی و نقد دیدگاه‌های مخالف

(مد ظله العالی)

حضرت آیت الله محمد رضا نگوینام

حقوق نوبنیاد (جلد دوم)

(مد ظله العالی)

♦ حضرت آیت الله محمدرضا نکونام

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -
عنوان و نام پدیدآور: حقوق نوبنیاد / محمدرضا نکونام.
مشخصات نشر: اسلام شهر، انتشارات صبح فردا، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری: ج ۲
شابک دوره: ۲ - ۱۰ - ۷۳۴۷ - ۶۰۰ - ۹۷۸
شابک ج ۲: ۲ - ۶ - ۱۲ - ۷۳۴۷ - ۶۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
مندرجات: تبیین معنای آزادی و مرزهای آن،
حق تعیین سرنوشت، حق مصونیت و ...
موضوع: حقوق
موضوع: حقوق و فلسفه
رده بندی کنگره: ۱۳۹۳ ح ۸ ن / ۲۳۱ K
رده بندی دیویی: ۳۴۰
شماره ی کتاب شناسی ملی: ۳۴۴۳۴۸۷

حقوق نوبنیاد (جلد دوم)

مؤلف: حضرت آیت الله محمدرضا نکونام (مد ظله العالی)

ناشر: صبح فردا

نوبت چاپ: اول تاریخ چاپ: ۱۳۹۳

شمارگان: ۳۰۰۰ قیمت ج ۲: ۲۶۰۰۰۰ ریال

مرکز پخش: قم - بلوار امین - کوچه ی ۲۴

فرعی اول سمت چپ - پلاک ۷۶

تلفن مرکز پخش: ۰۲۵ ۳۲۹۰ ۱۵۷۸

www.nekoonam.com

www.nekounam.ir

شابک دوره: ۲ - ۱۰ - ۷۳۴۷ - ۶۰۰ - ۹۷۸

شابک جلد ۲: ۲ - ۶ - ۱۲ - ۷۳۴۷ - ۶۰۰ - ۹۷۸



حق چاپ برای مؤلف محفوظ است

فهرست مطالب

فصل نهم: حق آزادی، تعیین سرنوشت و مصونیت

۱۳	حق آزادی.....
۱۴	آزادی؛ حقیقتی ثانوی.....
۱۶	محدودیت‌های آزادی.....
۱۶	ضرورت تشخیص مسیر آزادی.....
۱۸	آزادی؛ خود شدن طبیعی.....
۱۸	نقطه‌ی شروع آزادی.....
۱۹	تاوان آزادی.....
۲۰	حرکت موزون و رقص آزادی.....
۲۰	آزادی و همسری.....
۲۱	بسط آزادی.....
۲۱	کمال ویژه و آزادی.....
۲۳	صداقتِ آزادی.....
۲۷	آزادی؛ بستر عشق.....
۲۷	هماهنگی پذیرش آزاد اسلام و تکلیفی بودن احکام.....
۲۹	تفاوت میان واقعیت و حقیقت آزادی.....

۳۱ الزامات قانونی آزادی

۳۲ نقد دیدگاه‌ها

۴۶ آزادی از دیدگاه اسلام

۵۳ آزادی؛ شعار جمهوری اسلامی

۵۳ پایه‌های آزادی

۵۳ وطن

۵۵ مردم

۵۵ شریعت

۵۶ شعار: «وطن، مردم و دین»

۵۸ نفی نظام برده‌داری

۶۷ مبانی آزادی

۷۳ محدودیت؛ طبیعت آزادی

۷۶ نقد محدود شدن آزادی به عدالت

۷۸ آزادی عقیده

۷۸ تفاوت میان اندیشه و ابراز عقیده

۷۹ ابراز عقیده؛ حقی اجتماعی

۷۹ ممنوعیت تفتیش عقیده

۷۹ تفاوت تفتیش عمل با تفتیش عقیده

۸۰ آزادی عقیده و حقوق بشر

۸۰ مبانی آزادی عقیده در سکولاریسم

۸۲ رابطه‌ی نسبیّت و آزادی عقاید

۸۳ ارزش عقیده

۸۷ برتری عقیده بر اندیشه

۸۷ معرفت؛ معیار عقیده

۹۰ اطلاق حق

۹۱ ضرورت شناخت حق

۹۳ نقد نگاه عرضی غرب به عقاید

۹۷ نقد نظریه‌ی اصل اخلاقی

۱۰۰ اسلام ولایی؛ آینده‌ی جهان

۱۰۲ نقد دیدگاه‌ها

۱۰۷ ارتداد و آزادی عقیده

۱۰۹ آزادی بیان

۱۱۱ ضرورت آزادی بیان در نظام آموزشی

۱۱۳ بستر آزادی بیان

۱۱۳ قانون اراییه‌ی مستدل اندیشه‌های نوظهور

۱۱۸ آزادی بیان نمایندگان مجلس

۱۲۱ آزادی رسانه‌های عمومی

۱۲۴ آزادی‌های اجتماعی

۱۲۶ اقلیت‌های مذهبی

۱۳۲ تعهدات بین المللی

۱۳۳ حق تعیین سرنوشت

۱۳۵ حکومت؛ تجلی‌گاه حق سرنوشت

۱۳۶ رابطه‌ی حکومت با مردم

۱۳۷ تفاوت حکومت با وکالت و ولایت

۱۴۰ حکومت ولایی؛ شکفته‌ی عشق

۱۴۳ تفاوت عدالت اجتماعی با ولایت شیعی

۱۴۸ نقد دیدگاه‌ها

۱۵۸ حق مصونیت

۱۵۹	مصونیت؛ تکلیف حاکم.....
۱۵۹	رابطه‌ی مشروعیت و مصونیت.....
۱۶۳	عوامل مصونیت‌ساز.....
۱۶۳	سلامت اجتماعی.....
۱۶۵	تعریف سلامت.....
۱۷۰	انواع مصونیت.....
۱۷۲	مصونیت حیثیتی.....
۱۷۴	مصونیت تردد و اقامتگاه.....
۱۷۵	مصونیت شغلی.....
۱۷۷	مصونیت‌های اجتماعی.....
۱۷۷	مصونیت قضایی.....
۱۸۴	ممنوعیت تجسس.....

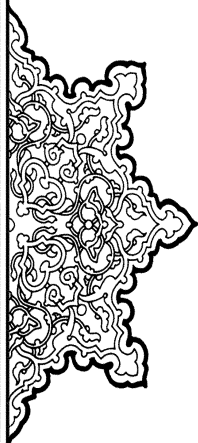
فصل دهم: حکومت جمهوری اسلامی

۱۸۹	سه ضلع کشور.....
۱۸۹	وطن.....
۱۹۰	مردم.....
۱۹۱	حکومت.....
۱۹۴	انواع حکومت‌ها.....
۱۹۵	حکومت دموکراسی.....
۱۹۶	پناه دموکراسی.....
۱۹۷	ثبوت دموکراسی، بهانه‌ی اثبات دموکراسی.....
۲۰۴	نقد ساختار دموکراسی.....
۲۰۹	حکومت الهی.....
۲۱۰	مقام اثبات حکومت الهی.....

۲۱۲	حقانیت حکومت الهی
۲۱۶	ضرورت احراز شرایط حاکم اسلامی
۲۲۱	جمهوری اسلامی
۲۲۵	نظام جمهوری اسلامی ایران
۲۲۵	شاخص جمهوری اسلامی
۲۲۷	جمهوری
۲۲۹	رابطه‌ی جمهور با اسلام
۲۳۱	نقد نظریه‌ی تفکیک «جمهوری» از «اسلامی»
۲۳۴	نقد نظریه‌ی تفکیک «آرمان‌های اسلامی» از مدیریت
۲۳۵	بنیادهای حکومت اسلامی
۲۳۹	ابتنای حکومت بر قدرت
۲۴۱	لزوم توجه به زمانه‌ی غربت و تقیه‌ی شیعه
۲۴۴	مردم‌پذیری؛ تجلی قدرت حکومت اسلامی
۲۴۴	نقد نظریه‌ی «جمهوری دموکراتیک اسلامی»
۲۴۵	نقد نظریه‌ی تفکیک احکام ثابت از متغیر
۲۷۵	نقد نظریه‌ی تقسیم دین به ذاتی و عرضی
۲۸۳	نقد نظریه‌ی تفکیک ارزش‌ها از روش‌ها
۲۹۴	نقد نظریه‌ی تنزیل حکومت از شأن امامت
۳۱۰	خاستگاه تعارض علم و عقل با دین
۳۱۲	نقد نگاه حداقلی به شریعت
۳۲۴	نقد نظریه‌ی تکلیف‌محوری فقه
۳۵۱	ساختار جمهوری اسلامی
۳۵۲	مکتبی بودن جمهوری اسلامی
۳۵۴	هدف حکومت اسلامی
۳۵۷	ولایت امر؛ ضامن سلامت کارگزاران
۳۵۸	حکومت جمهوری اسلامی

۳۶۰	پایه‌های نظام جمهوری اسلامی
۳۶۱	وظایف دولت
۳۶۳	محوریت و حاکمیت موازین اسلامی
۳۶۵	ولایت فقیه
۳۶۶	ولایت فقیه؛ استمرار امامت
۳۷۱	ولایت فقیه؛ نظریه‌ی ناظم‌محور
۳۷۳	پیشینه‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه
۳۷۵	ضرورت تعبیه‌ی رکن چهارم نظام
۳۷۶	حکم انشایی خبرگان رهبری
۳۷۷	نقد اشکال دور
۳۷۸	حق نظارت، تصرف و تصدی‌گری فقیه
۳۸۱	تفاوت ولایت فقیه با ولایت بر صغار و مجانین
۳۸۴	برتری کلی اسلام بر احکام جزئی
۳۸۵	تفاوت میان نظام اسلامی و دولت اسلامی
۳۸۹	شخص بودن رهبری
۳۹۰	اطلاق و تقیید ولایت فقیه
۳۹۱	رابطه‌ی ولی فقیه با قانون اساسی
۳۹۵	شگردهای ولایت فقیه
۳۹۷	تنفیذ مردمی
۴۰۳	انتصاب الهی و انتخاب و مقبولیت مردمی

فصل نهم



حق آزادی، تعیین سرنوشت و مصونیت

حق آزادی

آزادی واژه‌ای پهلوی از مصدر زادن است. در قدیم، کسی را «آزاد» می‌گفته‌اند که بر اساس نظام طبقاتی آن زمان در خانواده‌ای اشرافی زاده شده و نجیب‌زاده و دارای پدری آزاد و والاتبار باشد. عنوان «آزاد» برای شخص، پایگاه و موقعیت اجتماعی او را می‌رسانده است. در برابر آن، عنوان «رعیت» است که فقیران، ضعیفان و انسان‌های رده دوم بوده‌اند. رعیت باید در خدمت اشراف و چارپایان آنان قرار می‌گرفتند و حق ازدواج با نجیب‌زادگان را نداشتند. رعیت، بنده‌ی اشراف شناخته می‌شده است. گذشتگان اعتقاد داشتند خداوند رعیت را آفریده است تا در خدمت اشراف باشند. به هر روی، آزاد از ریشه‌ی زادن، معنای بروز و اظهار را دارد.

ما مفهوم و معنای آزادی را در جلد نخست توضیح دادیم. در آن جا گفتیم آزادی معنایی نسبی دارد و به معنای آشکار شدن چیزی است که پیش از آن، بسته و محدود بوده است؛ یعنی آزادی در جایی مطرح می‌شود که امکان بسته و محدود بودن باشد. وصف اظهار و آشکار شدن بر روی موضوعی می‌آید که بسته است؛ همانند در که باید بر لولایی باشد و این

بدان معناست که آزادی باید در چارچوب خاصی باشد. آزادی معنایی مانند شکفته شدن را تداعی می‌کند. معنایی که ما برای آزادی پیشنهاد می‌دهیم این است:

«رخ‌گشایی از کمال ویژه‌ی طبیعی و مستور، به صورت تدریجی و متناسب، و حراست از آن کمال فعلی و داشته، است.»

در گذشته، تفاوت معنایی آزادی با معنای رهایی را خاطر نشان شدیم و گفتیم رهایی، نوعی گریز از مرکز است. برای نمونه، افتادن کاسه‌ای از دست، به معنای رها شدن آن است و چنین نیست که صفتی به آن اضافه شود و بر صفتی دیگر آید. بنابراین، آزادی همواره معنایی مثبت دارد و آن‌چه آزادی منفی خوانده می‌شود، رهایی است که به اشتباه، نام آزادی گرفته است.

اما این که گفته می‌شود «انسان به صورت طبیعی و اولی، آزاد آفریده شده است و این که انسان نباید در بند چیزی و کسی باشد و آزادی از حقوق اولی انسان‌هاست» نیاز به توضیح دارد. با توجه به این توضیح است که نظر اسلام در رابطه با آزادی دانسته می‌شود. خواهیم گفت که چرا اسلام نظام برده‌داری را - که با این حق اولی تنافی دارد - تحریم نکرده است. در رابطه با آزادی، چنان فراوان سخن گفته شده و چنان ناشیانه نظریه‌پردازی شده که باید گفت این بحث به اهمال گراییده است.

آزادی؛ حقیقتی ثانوی

گفتیم آزادی همانند شکفته شدن است و در موضوعی مورد دارد که امکان بسته بودن آن باشد. بر این اساس، این که گفته می‌شود انسان به صورت اولی آزاد آفریده شده است، اشتباه می‌باشد؛ زیرا تا انسان بسته

آفریده نشده باشد، وصف آزادی برای وی معنا ندارد. اگر به آفرینش انسان دقت شود، انسان نخست و به صورت ذاتی به نطفه بسته است؛ نطفه به رحم بسته است؛ رحم به مادر بسته است؛ مادر به شوهر خود بسته است و آنان به خانواده محدود می‌باشند؛ خانواده به جامعه بسته است؛ بنابراین، یک حلقه از انواع وابستگی‌ها و بستگی‌هاست که بر یک جنین وارد می‌شود. اصل در انسان، آزادی نیست، بلکه بستگی است؛ یعنی جنین در مرکز خود به انواع قیدها و بندها بسته است. جنین از همان ابتدا شروع به آزدسازی خود می‌کند و با رشدی که دارد، تعلقات خود را رفته رفته کم‌تر می‌کند. پس آزادی نه مطلق است، نه اصل است و نه حقی اولی است؛ بلکه امری ثانوی است. هیچ پدیده‌ی طبیعی‌ای نیست که به لایه‌های متعدد و چندگانه‌ای بسته نباشد. هر پدیده‌ای رفته رفته پوسته‌هایی را که به آن بسته و محدود است، می‌اندازد. تلاش انسان نیز برای باز شدن و آزادی است. این اصلی فلسفی و تکوینی است که تمامی پدیده‌ها در «بسته بودن» اصالت دارند و برای آزادی، باز شدن و پرده‌گشایی از کمالات پنهان خود تلاش می‌کنند. دانشمندان کیوان‌شناس نیز زمین را حاصل یک انفجار می‌دانند. انفجار چیزی که مترکم و بسته بوده و با انفجاری باز شده است. زیست‌شناسان نیز حیات هر موجود زنده‌ای را از یک ذره می‌دانند که همه چیز را در خود دارد و رفته رفته باز می‌شود. بسته بودن، یک اصل در هر پدیده‌ای است. هر پدیده‌ای بر آن است تا خود را باز و آزاد کند. آزاد شدن هم فعل خود پدیده‌ها و هم مطابق با طبیعت و ملایم با جبلی آنهاست؛ از این رو آن را دوست دارند و پی‌گیر آن می‌شوند؛ هرچند سختی و زحمت فراوان و هزینه‌های بسیار داشته باشد.

محدودیت‌های آزادی

هر پدیده‌ای برای آزادی خود با انواع محدودیت‌ها مواجه است. یکی از این محدودیت‌ها قوانین حاکم و پایدار بر ناسوت است. برای نمونه، تدریج و کندی سرعت باز شدن، یکی از این محدودیت‌هاست. چنین محدودیتی، طبیعی و فطری است و سبب می‌شود باز شدن به خودی خود، فعلی محدود باشد.

آزاد شدن هم‌چنین سبب برخورد، اصطکاک، شکستگی و تعارض با دیگر پدیده‌ها می‌شود و این محدودیتی بیرونی است که بر آن‌ها عارض می‌شود. برای مصون ماندن از چنین عوارضی، باید آزادسازی را به گونه‌ای کنترل شده و مهار شدنی و در یک عبارت مختصر، به «تناسب» انجام داد؛ بنابراین، افزون بر محدودیت داخلی آزادی، محدودیتی خارجی نیز بر آن وارد می‌شود.

آنچه گذشت، توضیح مفهوم و معنای آزادی بود؛ مفهومی که هر چند شفاف و گویاست، مورد غفلت واقع شده است و همین غفلت سبب شده به عنوان اصلی اولی پنداشته شود؛ با این وجود، آنچه جای بحث و نزاع دارد، تشخیص مصداق آزادی از ناحیه‌ی انسان است.

ضرورت تشخیص مسیر آزادی

آدمی دارای اراده و اختیار است و افزون بر آن، نفسی دارد که خودخواه است و در خودخواهی خود حد و مرز نمی‌شناسد و حتی به معصیت می‌گراید. چه بسا که آدمی برای باز شدن و آزادی خود - که ملایم طبع او و دوست‌داشتنی است - مرزهای آزادی را نادیده می‌گیرد؛ از این

رو، با این پندار که در حال شکوفا شدن و آزادسازی خود است، به اشتباه در مسیری قرار می‌گیرد که بد است و او را بیش‌تر وابسته می‌سازد و چیزی را که مصداق آزادی نیست، آزادی می‌داند. چیزی که بندی به بندهای او می‌افزاید و وی را اسیر خواسته‌های ناحق و باطل نفسی می‌سازد که به جای شکوفایی استعدادها و باز شدن توان وی، تباهی استعدادهای او را در پی دارد. طبیعی است چنین کسی، دیگر نیاز به آزادی ندارد، بلکه به سبب فشار حاصل از اسارت غیر طبیعی - یعنی اسارتی که حاصل حرکت در مسیری برخلاف خلقت و فطرت اوست - نیاز به رهایی دارد؛ ولی رهایی هدایت‌شده؛ به این معنا که رهایی نقطه‌ی هدف دارد. رهایی مهار شده یعنی حرکتی قهری برای بازگشت از مسیری که طبیعی نیست تا وقتی که به مرکز طبیعی خود باز گردد. فرد اسیر در مسیر غیر طبیعی، با رهایی و بازگشت به نقطه‌ی هدف که همان نقطه‌ی طبیعی خود است، می‌تواند مسیر طبیعی شکوفایی و آزادسازی خود را ادامه دهد. رهایی به این معنا که مهم در آن، وصول به نقطه‌ی هدف است و مسیر بازگشت اصالتی ندارد و به این اعتبار رهایی خوانده می‌شود، بدون نزاع و درگیری و بدون مقاومت‌های سخت ممکن نیست؛ چرا که حرکتی غیر طبیعی است؛ برخلاف آزادی که چون حرکتی طبیعی است، به تدریج و با تناسب خود پیش می‌آید، بدون آن که نزاعی را سبب شود؛ مگر آن که به صورت ثانوی، خودخواهی و اغراض منفی بشری، آن را به اسارت خود درآورد و آزادی طبیعی را در بند کند. چنین اسارتی که رهایی را می‌طلبد، معلول خودخواهی‌ها و بسته شدن به ظلم و ستم‌های حاصل از آن و حرکتی قسری است که همانند انقلاب‌ها، تخریب‌هایی را با خود

دارد. بیش‌تر معانی گفته شده برای آزادی، به رهایی اشاره دارد تا به شکوفایی؛ و این، دچار شدن به نوعی خلط مبحث است.

آزادی؛ خود شدن طبیعی

در این جا می‌خواهیم از این بحث، گزاره‌ای بسیار مهم را نتیجه‌گیری کنیم و آن این‌که آزادی انسان به معنای حرکت هر انسانی در طبیعت خود اوست. انسانی آزاد است که طبیعت خویش را باز کند. آزادی انسان به این نیست که بتواند برای خود انرژی و نیرو متراکم سازد؛ بلکه به آزاد ساختن انرژی‌ها و حرارتی است که دارد. آزادی انسان به این است که هر کسی خود باشد و طبیعتی را که در خود تعبیه دارد، به نمایش بگذارد.

به نظر می‌رسد این بحث از لحاظ فلسفی نیاز به توضیح پیش‌فرض‌های فراوانی دارد که در این جمله نهفته است. ما به دلیل اهمیت بحث، ناچار از فهرست نمودن این پیش‌فرض‌ها هستیم. تعبیر «فهرست نمودن» را در این جا آورده‌ایم، زیرا بیان تفصیلی و استدلالی آن را باید در فلسفه جست‌وجو نمود و چنانچه این بحث، به تفصیلی که دارد، در این کتاب آورده شود، از موضوع حقوق اساسی دور می‌افتیم.

نقطه‌ی شروع آزادی

ما نقطه‌ی شروع بحث آزادی انسان را حیات او قرار می‌دهیم. در اسمای پروردگار نیز این «حیّ» است که پیش از تمامی اسما قرار دارد و اُمّ و امام آن‌ها شناخته می‌شود. هر چیزی که وجود یا نمود دارد، دارای حیات است. حیات، ظهور وجود و پدیده‌های هستی است. حیات یک پدیده، همان جهت ربّی و نحوه‌ی ظهور اوست. جهتی که به اعتبار

حق تعالی «هویت ساری» و به اعتبار وصف پدیده «معیت قیومی» نامیده می‌شود. بر این اساس، چگونگی حیات که هنوز برای علم تجربی ناشناخته مانده است، بدون توجه به جهت ربی پدیده‌ها و بدون حق تعالی معنا نمی‌یابد.

کسی که حیات دارد، دارای شعور و درک است. شعور، ظهور حیات است. کسی که زنده است و نیز آگاهی و شعور دارد، با مشاهده‌ی کمالات موجود خود، عاشق می‌شود و برای اظهار و پدیداری آن، حرکت می‌نماید. حرکت و سیر، نتیجه‌ی حیات و آگاهی است. کسی که حرکت دارد، برای آزادی خود و نمایش داشته‌هایی که دارد، از نقطه‌ای که به آن بسته است در تلاش است. از سویی، هیچ پدیده‌ای نیست که عاشق داشته‌های کمالی خود نگردد؛ چرا که هر پدیده‌ای در حال حرکت است و ایستایی و سکون در عالم نیست. بر این اساس، کسی و چیزی نیست که آزادسازی خود را نخواهد؛ اما هر کسی چیزی را آزاد می‌کند که با طبیعت او سازگار است؛ بنابراین، آزادسازی بر مدار طبیعت و کمالاتی است که هر کسی دارد.

تاوان آزادی

حال که تمامی پدیده‌ها درصدد آشکارساختن و به نمایش گذاشتن داده‌های خود هستند و با این شیوه در پی آزادسازی خود می‌باشند و آزادی خود را می‌خواهند، گاه نمایش یک چیز میان چند پدیده مشترک می‌گردد و رقابت بر سر آن در می‌گیرد و گاه حرکت‌ها غیر موازی می‌شود. در نتیجه میان آزادی‌خواهان درگیری و تصادم ایجاد می‌شود. تمامی

برخوردها و صدمه‌ها برای آزادی است. آزادی آسیب دارد؛ چرا که هر چیزی حرکت دارد و آن که سریع‌تر و با احتیاط و حزم می‌دود، زودتر و بهتر به آزادی خود می‌رسد. عقل می‌گوید کسی به آزادی می‌رسد که آن را مهار شده بخواند، اما باید به این حرکت طبیعی آزادی، حرکت‌های گناه‌آلود و غیر طبیعی و نیز رهایی‌طلبی‌ها را افزود و تصادم و آفت‌های آن را ملاحظه کرد. این بدان معناست که در دنیا برای رسیدن به آزادی باید تاوان پس داد و مصیبت کشید و صدمه دید و رسیدن به آزادی بدون آن ممکن نیست؛ چرا که برخی از آدمیان به «هوس» می‌افتند و بر اساس هوس‌های نفسانی نامشروع و تجاوزکارانه‌ی خود موجب به وجود آوردن شرور می‌شوند و آزادی را از دیگران سلب می‌کنند.

حرکت موزون و رقص آزادی

میل به آزادی را در کوچک‌ترین واحد شناخته شده - اتم - می‌شود دید. واحدهای اتم هر یک با سرعتی بسیار بالا در حرکت هستند و با جاذبه‌ای که از این حرکت تولید می‌شود، به دور یک‌دیگر چرخش دورانی دارند، که این چرخش، به آزادسازی اتم‌ها چارچوب می‌دهد. حرکت برای آزادسازی خود، آن‌گاه که موزون و نظام‌مند باشد، به رقص تبدیل می‌گردد. تمامی پدیده‌های ناسوتی حرکت دارند و هر پدیده‌ای در حرکت خود دارای نظم است؛ براین اساس، پدیده‌ای نیست که «رقص» نداشته باشد.

آزادی و همسری

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا

وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^۱؛ و اوست کسی که زمین را گسترانید و در آن، کوه‌ها و رودها نهاد و از هر گونه میوه‌ای در آن جفت جفت قرار داد. روز را به شب می‌پوشاند. به قطع در این امور، برای مردمی که تفکر می‌کنند، نشانه‌هایی وجود دارد.

دقت در فراز: ﴿رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ - که ﴿رُوحَيْنِ﴾ با صفت ﴿اثْنَيْنِ﴾ تأکید شده است - می‌رساند حرکت طبیعی آزادسازی، بر مدار زوجیت قرار دارد و کسی که کمال زوج مناسب خود را ندارد، از آزادی خویش محروم است و اسیر میلی درونی می‌گردد که نمی‌تواند از آن رهایی یابد.

بسط آزادی

کسی که به آزادی می‌رسد، بسیط می‌گردد و قبض از او گرفته می‌شود؛ باز می‌شود و بستگی ندارد؛ روشن می‌شود و تاریکی ندارد؛ شیرین می‌شود و تلخی در او نیست؛ بشاش و گشاده‌رو می‌شود و گرفته و بد عُنُق نیست؛ ظرفیت بالا و دلی وسیع و گسترده می‌یابد و راحت و بی‌آلایش می‌شود و تکلفی ندارد.

کمال ویژه و آزادی

ما پرونده‌ی آزادی و ماجراهایی را که در روح و روان آدمی دارد، همین‌جا می‌بندیم و مسیر آزادی طبیعی آدمی را ادامه نمی‌دهیم که از آن در کتاب‌های دیگر خود مانند «دانش زندگی» گفته‌ایم؛ بلکه در این‌جا به کانون آزادسازی او و نقطه‌ی اولی که او را برای نمایش داشته‌ها به حرکت

وا می‌دارد، باز می‌گردیم - زیرا توجه به این نقطه بسیار حایز اهمیت است - و گزاره‌ای را که اهمیت آن را در ابتدا خاطر نشان شدیم پی می‌گیریم و آن این‌که: آزادی هر انسانی، حرکت در مسیر طبیعی‌ای است که درون خود دارد. هر کسی را کمالی درونی است که به سوی نمایش و آشکارسازی آن می‌رود. در همه‌ی عوالم، همه چیز از کم به زیاد و از نقص به کمال و از پایین به بالا حرکت می‌کند. انسان همواره به سوی آشکار نمودن کمال خود - هر چه که باشد - گام بر می‌دارد. او نخست کمال اولی خود را چهره می‌نماید و سپس از آن به سوی نمایش کمال بعدی حرکت می‌کند. هر انسانی برای به نمایش گذاشتن کمال خود، از گذشته کمک می‌گیرد و رو به آینده می‌رود و بر اساس نقشه‌ی درونی کمال خود، آینده را می‌سازد؛ سپس بر آن دست می‌گذارد و خود را مقداری بالا می‌کشد و دست آخر، قدم بر آن مرتبه می‌گذارد و تمام قد می‌ایستد؛ در حالی که کمال بعدی خود را آشکارا ساخته و برای نمایش کمال بالاتر طرح و برنامه می‌ریزد. این قاعده در همه‌ی مراتب و در همه‌ی عوالم حکم‌فرماست و معنای آزادی و اظهارسازی کمال ویژه‌ی خود، همین است. در این میان، کسانی حذف می‌شوند که یا کمال خود را نمی‌شناسند و یا خطوط آنان تداخل دارد و ضعیف می‌باشند.

کمال هر پدیده‌ای، در چیزی است که ویژه‌ی اوست و مجموع ویژگی‌های او آن را ایجاب می‌کند. این کمال از آثار و جودی خاص اوست که در پدیده‌ی دیگر وجود ندارد و در آن جهت، به آن شناخته می‌شود و از همگان در آن جهت برتر و پیش‌تر است.

برای نمونه، شمشیر در برندگی، و اسب در دوندگی و سواردهی ممتاز

است؛ هر چند تیشه نیز می‌برد و الاغ هم می‌دود؛ ولی آن دو ممتازند. این دو وصف از آن شمشیر و اسب است، نه تیشه و الاغ. از این رو، همین که شمشیر برندگی و اسب دوندگی خود را از دست می‌دهد، اسب را پالان می‌نهند و مانند الاغ به حساب آورند و با شمشیر معامله‌ی آهن شکسته و فولاد خرد شده می‌کنند.

هر پدیده‌ای باید به طریقی که خاص اوست، امتیازات خود را پی‌گیری کند و از بی‌راهه و کژروی دوری کند.

بر این اساس، باید گفت: کسی در مسیر آزادی دارای حرکت درست است که حرکت وی از دل و نهاد و طبیعت او بیرون آید و در مسیری حرکت کند که کمال ویژه‌ی وی، آن را ایجاب می‌کند و چنین حرکتی طبیعی است، نه قسری. دانه‌ای که در شرایط مناسبی قرار می‌گیرد و به سمت بالا حرکت می‌کند و گل می‌دهد، در مسیر طبیعی خود آزادانه حرکت دارد.

آزادی انسان به این معناست که وی بتواند به سمتی رود که از جهت روانی و باطنی، همان را می‌طلبد؛ خواه خوبی باشد یا بدی؛ اما این آزادی فردی و طبیعی باید با آزادی طبیعی جامعه و نیز آیینی که به اختیار پذیرفته است، سازگار و متناسب باشد تا به «رهایی» نینجامد.

صداقتِ آزادی

پی‌آمد آزادی این است که هر کسی کمال ویژه‌ی خود را طی کند و بر این اساس، با خود و دیگران «صادق» باشد و به «صداقت» با همه برخورد کند. در ناسوت، این آزادی - یعنی راستی، صداقت و خود بودن - است که

رستگاری می‌آورد. آزادی یعنی این که هر کسی خود باشد و نقش دیگری را بازی نکند و در بهیمیت، سبوعیت، شیطنت و معرفت، با خود صادق باشد و خود را جای دیگری نگذارد و همان باشد که هست و به تزویر، سالوس، ریا و نفاق نگراید و صفا و صداقت خود را پاس بدارد. کسی که خود باشد، هر چند که بد باشد، مسیر طبیعی خود را می‌رود که با قدرت اراده می‌تواند بر طبیعت خود غلبه کند و در صورتی که طبیعت واقعی خود را به حقیقت برساند، راه برای تربیت درست او هموار می‌شود؛ اما اگر کسی خوبی نماید در حالی که خود نیست و مسیر طبیعی خود را نادیده می‌گیرد و چنین نیست که طبیعت خود را تبدیل و مهار سازد، به دلیل نفاقی که دارد به انحطاط، تباهی و پوکی می‌رود. کسی که خود نیست، هیچ چیز نیست. او نفاق دارد و نفاق یعنی انسان خود نباشد و ظاهر او چیزی را نشان دهد که حقیقت او نیست. آزادی این است که انسان خود باشد و چنانچه بهیم است، بهیمی نماید، البته در اجتماع، تعدی و تجاوز نیز نداشته باشد و برای کسی مزاحمت ننماید و سعی کند بر بهیمی بودن از مسیر بهیمی بودن خود غلبه نماید و آن را انسانی سازد. آزادی در مفهوم خود تربیت را دارد و کسی که استعداد بدی دارد، نیازمند تربیت است؛ همان‌طور که اگر کسی استعداد خوبی داشته باشد، برای شکوفا نمودن خوبی‌های خود نیازمند تربیت و کنترل است. اختلاط و نفاق، آزادی را آلوده می‌کند و به نابودی می‌کشاند. آزادی این‌جاست که هر کسی خود باشد، نه مشابه و مخلوط با دیگری و نمایش آن. مقوم آزادی، صفاست و کسی که صافی نیست، آزادی ندارد. کسی که شغلی را دوست دارد و پیشه‌ای دیگر اختیار می‌کند، به آزادی خود ضربه زده

است؛ چرا که همواره نقش محبوب خود را در شغلی دیگر بازی می‌کند و اختلاط می‌آفریند و چیزی می‌نماید که نیست. به هر روی، کسی آزادی دارد که صداقت داشته باشد.

اگر بخواهیم معصیت را - که انحراف از آزادی است - معنا کنیم، در یک کلام می‌گوییم معصیت یعنی خویشتن نبودن و بدل‌کار بودن. جامعه در صورتی سالم است که به همه آزادی دهد تا خود باشند؛ بدون آن که به حریم دیگران تجاوز و تعدی شود و مزاحمتی ایجاد گردد و بعد از آن زمینه‌ی تربیت درست انسانی را برای همه فراهم آورد و البته افراد اندکی که خوی تجاوزگری دارند، با محدودیت‌های تعیین شده مهار شوند که از آنان در جلد نخست و بحث فلسفه‌ی مجازات‌ها سخن گفتیم. چنین جامعه‌ای جامعه‌ی سالم است و به سالوس، ریا، عقده، حقارت، یأس و خمودی نمی‌گراید و از استبداد و اختناق دور است و کینه، عقده و حسرتی در آن نیست. آزادی می‌طلبد که هر کسی خودش باشد و استبداد و زور را نپذیرد؛ همان‌طور که تعدی و هرج و مرج و استهجان را رد می‌کند. آزادی یعنی این که بگذاریم هر کسی به تدریج و به تناسب، خود باشد و معصیت، همین آزاد نبودن است.

بهایم هیچ‌گاه از شهوت، و وحوش هیچ‌گاه از دریدن و غضب خسته نمی‌شوند؛ چرا که شهوت و غضب طبیعت آنان است، ولی استعداد انسان بیش از فعلیتِ بهیمیت و سبعیّت است و از شهوت‌رانی، درنده‌خویی و شیطنت خسته می‌شود و نمی‌تواند عمری در پی این امور باشد؛ زیرا حرکت برخلاف مسیر طبیعت آدمی است و جسم را به ویرانی می‌کشاند؛ چنان‌چه افراط در شهوت‌رانی، سَلِس و اختلال در دفع ادراک



می آورد. نهاد و جبلی آدمی برای امری الهی و خلافت پروردگار و سعی معرفتی است که در کمون ذات او قرار دارد. آدمی تنها از معرفت - که لوازم مادی ندارد - خسته نمی شود، بلکه اشتهای سیری ناپذیر می آورد.

حیوانی که بهیمیت یا سبعت دارد، چون آن را با صدق اظهار می کند، آزادی دارد. حیوان هرچه را که می خواهد، به صدق می خورد و کامیابی خود را به صدق دارد و به طبیعت خود به صدق تخلق می دهد و ریا و سالوس ندارد؛ از این رو، آزادی دارد.

فرشتگان نیز صدق دارند. اولیای خدا نیز صدق دارند؛ صدقی که عین معرفت آنان است. شیاطین، صاحب حيله و مکر هستند و صدق ندارند. انسان عادی نیز می تواند صدق نداشته باشد و در زندگی، خود نباشد و ایفاگر نقش دیگری باشد. کسی که خود نباشد و به میل و اراده ی حقیقی خود زندگی نکند و در موقعیت خود و هویتی که دارد، قرار نگیرد و بخواهد همانند این و آن و برای خوشامد دیگران رفتار کند و انتخاب هایش انتخاب خود نباشد، حقیقت خود و آزادی خویش را از دست می دهد و میان تهی، پوچ، بی ارزش و اسیر می گردد. چنین کسی دیگر آزاد نیست. آزاد کسی است که صادق باشد.

این بحث در عدالت نیز مطرح می شود و عادل کسی است که در مرتبه ی نخست دارای صدق باشد؛ به این معنا که همان چیزی باشد که هست و نقش غیر خود را بازی نکند و این بدان معناست که اگر نیکی و توان دوری از گناه در نهاد کسی نباشد و آن را با اراده اظهار کند، در این که عدالت ندارد صادق است و چنین کسی از آن که خود را به کمالات ظاهری می آراید و به ریا، سالوس و ظاهرگرایی می آلاید و خود را عادل

می‌نماید، برتر است. کسی که صدق ندارد زمینه برای انجام هر معصیتی دارد. صدق، ریشه‌ی هر طاعتی است و کسی که صدق نداشته باشد، نمی‌تواند از هیچ امری اطاعت و پیروی داشته باشد و عبادت‌های خود را به ریا و سالوس می‌آلاید و آن را باطل می‌کند. این صدق است که معرفت می‌آورد و بر آزادی می‌افزاید.

آزادی؛ بستر عشق

صدق و آزادی، ریشه‌ی عشق است. عشق یعنی صافی بودن و صفا داشتن؛ یعنی خود بودن. چنین کسی برای انجام کاری که به صدق می‌آورد - یعنی با او تناسب دارد - دارای انگیزه و نشاط است. کسی از علم، ثروت و دیگر داشته‌های خود خسته می‌شود که آن را با صدق به دست نیاورده باشد؛ زیرا کسی نمی‌تواند چیزی را که برای خود او نیست و ملایمتی به نهاد او ندارد، عمری تحمل نماید و بار آن را بردوش کشد.

هماهنگی پذیرش آزاد اسلام و تکلیفی بودن احکام

در این جا خاطر نشان می‌شوم کسی که دین اسلام را می‌پذیرد و آن را از سر صدق قبول می‌کند، صدق وی ایجاب می‌کند به تکالیف شرعی، که آزادی‌های او را محدود می‌کند، التزام داشته باشد. او با اختیار خود اسلام آورده است و چنانچه صدق داشته باشد، باید راه خود را بر طریق آن ببیماید. جامعه‌ی توحیدی، مخالفتی با صدق و آزادی ندارد و مسلمان با اختیار اولی خود، ملتزم می‌شود امیال و هوس‌های خود را مهار نماید و مسیر آزادی خویش و دیگران را پاس دارد. او متعهد می‌شود از مخالفت‌هایی دست بردارد که با آزادی تنافی دارد. چنین کسی به

مسافری می ماند که به اختیار خود سوار بر هواپیما شده است و تا رسیدن به فرودگاه باید در آن بماند و سرعت آن را بپذیرد. چنین کسی نمی تواند ادعا نماید در هواپیما آزادی ندارد.

در جامعه‌ی اسلامی، کسی که مسلمان نیست، باید به همین مقدار که پذیرفته است شهروند جامعه‌ی مسلمانان باشد، به حقوق شهروندی و زیست مسالمت‌آمیز بر پایه‌ی حکم اسلامی ملتزم باشد و مزاحمتی برای مسلمانان ایجاد نکند؛ همان‌طور که مسلمانان باید حریم خصوصی وی را محترم بدارند. چنین جامعه‌ای دارای صدق است. در این جامعه، مسلمان تابع احکام دینی به صدق، و غیر مسلمان نیز تابع صادق حقوق شهروندی است؛ چرا که خود آن را پذیرفته‌اند و هر دو صادق می‌باشند؛ اما مسلمان به حقیقت و غیر مسلمان به واقعیت صدق دارد، نه آن که مسلمانان فقط تظاهر به دین داشته باشند و جامعه را استبدادی سازند؛ به‌گونه‌ای که کسی نتواند خود باشد.

جامعه‌ای اسلامی است که مسلمان دارای صدق حقیقی و غیر مسلمان دارای صدق واقعی باشد؛ بدون آن که هیچ یک مزاحم دیگری باشد. موضوع جامعه‌ی ایمانی و حقیقی، اعتقاد مؤمن و معرفت اوست که دارای پیوند قلبی و باور و رضایت است و تکلیفی از غیر متقیان و باورمندان درست‌کردار پذیرفته نمی‌شود: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»^۱. موضوع جامعه‌ی ایمانی حقیقی است که ارزش صدق دارد و درست است، نه باطل، ولی موضوع جامعه‌ی واقعی و شهروندی، اعتقاد

اجتماعی است، نه اعتقاد معرفتی و قلبی که می‌تواند باطل باشد؛ چرا که پشتوانه‌ای معرفتی با آن نیست و شخص در این جامعه در پی انجام تکلیفی دینی نیست، بلکه الزام اجتماعی او را به کاری وا می‌دارد؛ هر چند رضایت قلبی به آن نداشته باشد.

تفاوت میان واقعیت و حقیقت آزادی

آزادی و صدق دارای دو مرتبه است: یکی مقام اثبات و واقعیت، و دیگری مقام ثبوت و حقیقت.

صدق واقعی در قالب «انصاف» و «عدالت» و صدق حقیقی در شکل «حب» و «ولایت» ظهور می‌نماید. جامعه یا باید بر پایه‌ی عدالت اداره شود یا ولایت. موضوع جوامع عدالتی، صدق واقعی و انصاف است که به ایمان و حق نیازی ندارد. موضوع جوامع ولایی، صدق حقیقی و محبت و عشق است که از آن به «ولایت» تعبیر می‌شود. از ولایت، در فصل بعد سخن خواهیم گفت. بر این اساس، جامعه‌ی آزاد یا حقیقی، توحیدی و دینی است و یا واقعی و مدنی، و غیر آن، جامعه‌ی انحطاطی و ظالمانه است که بر پایه‌ی دروغ اداره می‌شود. جامعه‌ای که در آن نمی‌توان از آزادی و عشق سخن گفت و چیزی جز شهوت، خدعه و ریا در آن دیده نمی‌شود. چنین جامعه‌ای اولیای الهی را به انزوا و انفراد و دین را به اندراس می‌کشاند.

در جامعه‌ی ولایی، دل‌ها و عشق آن و صدقی که بر آن حاکم است، ارزش دارد. در این جامعه، انسان اصل است، نه جامعه؛ بلکه جامعه، حاشیه‌ای از دل انسان است؛ دلی که بزرگ‌تر از جامعه است. در این

جامعه، دل حاکم و موضوع و سبب وحدت است و دل‌هایی که فضایی از توحید می‌آفرینند، به وحدت تشخیص می‌دهند و همه‌ی دل‌ها یکی می‌شود؛ همان‌طور که خداوند دارای وحدت شخصی بوده و یک شخص است، دل نیز یک شخص است و همه‌ی دل‌ها بر گرد یک نفر و یک رهبر، که ولی خداست جمع می‌شوند. در جامعه‌ی ولایی، رهبر نیز یک شخص حقیقی است و ناظم محوری فرد معصوم در آن حاکم است و سیستم آن مکتبی است؛ مکتبی که آزادی، ایثار و عشق را ترویج می‌نماید. جامعه‌ای که هم سلامت دنیا و هم سلامت در آخرت را به ولایتمداران پیشکش می‌کند و کسی در آن، احساس خستگی و واماندگی ندارد و همه به آزادی، خود بودن و عشق می‌رسند و در پی آن هستند که آن به آن مسلمانان نمایند تا لحظه‌ی مرگ خود نیز مسلمان بمیرند ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^۱.

اما جامعه‌ی واقعی، نظام محوری و کلی‌گرایی دارد. سیستمی که مدنی و مردمی است و به بیش از انصاف و عدالت توفیق نمی‌یابد و ایثار و گذشت و ملاحظه‌ی هم‌نوع و احساس و عاطفه و عشق، در آن تبلیغ نمی‌گردد. این جامعه می‌تواند دارای سلامت باشد، اما سعادت اخروی در آن نیست. این جامعه، انسان را به عافیت می‌رساند، اما او را به خستگی، واماندگی و بریدگی سوق می‌دهد؛ زیرا از معرفت که خواسته‌ی طبیعی آدمی است، در آن خبری نیست و این حس‌گرایی و تجربه‌گرایی است که جای احساس و عاطفه را می‌گیرد. حس‌گرایی این جامعه به

۱. آل عمران / ۱۰۲.

تضعیف احساس‌گرایی می‌انجامد. مقایسه‌ی میان جامعه‌ی ولایت‌محور و عدالت‌گرا را در جلد نخست آوردیم و امتیازات جامعه‌ی ولایی و محبت‌مدار بر جوامع دارای حکومت دموکراسی را در آن‌جا باز گفتیم و در فصل آینده نیز باز خواهیم گفت؛ بنابراین بحث یاد شده را فرو می‌گذاریم و از آزادی می‌گوییم.

الزامات قانونی آزادی

گفتیم هویت و حقیقت آزادی را «خود بودن» و «صدق» تشکیل می‌دهد. برای آن که کسی خود را بیابد، نیاز به علم و آگاهی دارد. هم‌چنین نیاز به قانونی است که اراده و اختیار او را در مسیر درست هدایت کند تا از انحراف و گمراهی حفظ شود و به رهایی - به معنای گریز از مرکز و نیز رهایی به معنای بازگشت به مسیر اصلی و هدف، پس از انحرافی که داشته است - نیازمند نشود. بنابراین حق آزادی، حق دانستن و حق قانونمندی و احترام به قانون را در پی دارد. این دو اصل، تناسب، موزون بودن و هماهنگ‌سازی شکوفایی و آزادی را تضمین می‌کند. با این نگاه، قانون را باید بسته‌ای برای بازسازی و مجراسازی شکوفایی کنترل شده قلمداد کرد که لزوم حرکت متناسب با بسته‌ی نخستین آن را ایجاب می‌کند و چاره‌ای از آن نیست؛ چرا که بدون آن، رهایی رخ می‌دهد و رهایی تلاشی و تباهی را در پی دارد. این گونه است که آزادی در مفهوم خود، امری نسبی است. نسبی بودن آزادی، تابع عنصر تدریج است که در داخل آزادی به عنوان جزو مؤلف آن قرار دارد و نیز تابع تناسبی است که از بیرون توسط قانون بر آن بار می‌شود؛ قانونی که باید از طبیعت هر

انسانی گرفته شده باشد تا با آزادی او تناسب داشته باشد. یعنی قانون امری جعلی نیست، بلکه نیاز به کشف از طبیعت و فطرت بشر دارد. سالم‌ترین قانونی که اشراف تام و کامل بر طبیعت و فطرت بشر و بر نهاد او دارد، وحی است که مصون از اشتباه است و حرکت بر مدار خلاف آن، به نفی آزادی و به اسارت و در بند شدن می‌انجامد. آزادی با توجه به تدریج و تناسبی که دارد، همیشه خوب و مثبت است و آزادی منفی معنا ندارد؛ اما اختیار آدمی و هوس‌هایی که دارد، تدریج و تناسب را نادیده می‌گیرد و برای رسیدن به چیزی، یا عجله می‌کند و یا زیاده‌روی و خودخواهی دارد و در نتیجه، به درگیری و اصطکاک و جنگ و ستیز منجر می‌شود.

نقد دیدگاه‌ها

در این‌جا نقد برخی از گفته‌ها را می‌آوریم. نظریه‌هایی که به جای آزادی در نظریه‌پردازی، به رهایی در دادن تئوری مبتلا شده و چارچوب علمی نظریه‌پردازی را از دست داده است. یکی از نویسندگان آورده است:

«حضرت علی علیه السلام فرمودند: "لا تکن عبد غیرک وقد جعلک الله حراً"؛

جعل در این‌جا به معنای خلق است؛ یعنی خدا تو را آزاد خلق کرده است. با

توجه به این حدیث، آزادی در نهاد و فطرت انسان است.»

روایت گفته شده، نخست در مقام نفی بندگی و بستگی به غیر خدا داشتن و نفی بنده‌ی هوا و هوس بودن است، اما نفی بندگی خداوند و بسته بودن به او را ندارد؛ یعنی هر پدیده‌ای - از جمله انسان - وابسته به خداوند

آفریده شده است و این خداوند است که مسیر طبیعی آزادی را در نهاد آدمی گذاشته است تا به اختیار خود، کمال ویژه‌ی خویش را آشکار سازد. این که آدمی عبد خداوند است، در طبیعت و فطرت اوست و می‌خواهد این نهاد فطری را شکوفا کند. شکوفایی این نهاد، همان آزادی اوست.

«جعل» نیز به معنای «خلق» نیست؛ زیرا جعل به صفات تعلق می‌گیرد و چیزی تا خلق نشود، جعل به یکی از اوصاف آن تعلق نمی‌گیرد. در معناشناسی نمی‌توان واژه‌ای را مترادف با واژه‌ی دیگر گرفت و برای هر لفظی، اصلی در معناست. جعل، نیاز به اراده‌ی فعلی دارد و در این روایت به همان معنای «قرار دادن» به کار می‌رود؛ به این معنا که آزادی از صفات انسان خلق شده است؛ انسانی که در خلقت خود بسته و اسیر است و نیاز به باز شدن و آزادی دارد. خداوند نیز بنده‌ی خود را آزاد می‌خواهد؛ یعنی خداوند به بنده، توان شکوفا شدن داده است.

بسته بودن به اعتبار عبودیت انسان برای خداوند، صفت ذاتی و هویتی انسان است و شکوفایی و آزادی، صفتی فعلی است که به تدریج و به تناسب انجام می‌گیرد و برای همین است که جعل به آن تعلق می‌گیرد؛ وگرنه چیزی که خلقت طبیعی داشته و ذاتی باشد، به اعتبار این که صفت ذات است، قابلیت سلب ندارد. مراد این روایت، این است که خداوند بنده‌ی خود را آزاد می‌خواهد و اگر آزادی صفت ذات او بود، گزاره‌ی نخست - که بنده‌ی دیگری نباشید - معنا نداشت.

آزاد بودن - که بارها بودن تفاوت دارد - دست‌کم بی‌آزار بودن و دست به معصیت نیالودن را می‌طلبد. آزادی طبیعی و حقیقی، کمال هر فرد را آشکار می‌سازد.

باید توجه داشت این که می‌گوییم عبد به معنای بسته بودن به پروردگار است، به معنای عقد و گره خوردن نیست؛ زیرا این بستگی، قابلیت شکوفا شدن در جای خود را دارد، نه حل و رها شدن از جای خود. عبد، صفت ذاتی و خلقی است و به هیچ وجه سلب نمی‌شود، اما آزادی بر روی این صفت می‌آید و عبد را در عبودیت خود شکوفا و بارور می‌سازد؛ عبودیتی که بردگی نیست؛ زیرا بردگی، امری جعلی و صفت ثانوی و عارضی بوده و معلول حادثه‌ای است.

از این سخن نباید پنداشت که آزادی امری فطری نیست؛ زیرا درست است که صفتی است که بعد از بسته بودن قرار دارد و وصف فعلی است، ولی با تمام خصوصیتی که دارد، در فطرت انسان نهاده شده است و اصل این است که انسان بسته، رو به آزادی پیش رود و خویشتن خویش و کمال ویژه‌ی خود را آشکار نماید؛ یعنی اصل بر آزادی است و کسی نمی‌تواند برای دیگری محدودیتی قایل شود؛ مگر این که دلیل خاص بر لزوم محدود شدن اقامه شود. انسان به صورت ذاتی، بنده‌ی خدا آفریده شده است، ولی در اصل آزاد است که این بسته بودن و کمال ویژه‌ی خود را شکوفا سازد و عبودیت خویش را با قدرت هرچه بیش‌تر و در گستره‌ای بی‌کران به نمایش بگذارد تا آن که تابلویی از عشق پاک و ناب را ترسیم کند. بشر اوج آزادی را در کربلا به نمایش گذاشت و کسی جز حسین علیه السلام نیست که بتواند پیام‌آور عشق، آزادی و آزادگی باشد.

بشر نسبت به غیر خدا آزاد است، ولی آزادی او محدود به تدریج و تناسب با کمال ویژه‌ای است که دارد؛ اما نمی‌تواند از دایره‌ی عشق

خداوند بیرون رود؛ چنان که می‌فرماید: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱. این دایره، انسان را در مدار بندگی مطلق قرار داده است؛ مگر آن که کسی بخواهد آزادی خویش را نادیده بگیرد و رها و یله شود. بنده، حتی نسبت به خداوند نمی‌تواند احتجاج داشته باشد، و این که خداوند با ارسال پیامبران الهی اتمام حجت می‌نماید، از باب امتنان است؛ چنان که می‌فرماید: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^۲، بلکه خداوند است که نسبت به بندگان احتجاج دارد؛ همان‌طور که آمده است: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^۳. خداوند همه چیز را درست و در جای خود و عادلانه آفریده است و این بنده است که باید آگاهی و علم داشته باشد و بر اساس معرفت درست عمل نماید و ممکن نیست که کسی بتواند برای خداوند عذری بیاورد و برای همین است که جای سؤال نیست؛ چنان که می‌فرماید: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾^۴؛ یعنی جای هیچ اشکالی بر خداوند نیست در آنچه آفریده است. حجت برای بندگان چنان آشکار است که همه، کاستی‌ها و نقص خود را می‌یابند و همه، فهم تقصیر خود را دارند؛ به گونه‌ای که اگر کسی بخواهد سخنی بگوید، به او گفته می‌شود: ﴿اِحْسِنُوا فِيهَا وَلَا تَكَلَّمُونَ﴾^۵.

شهید مطهری در یادداشت‌های خود، از آزادی چنین یاد کرده است:
«آزادی پدیده‌ی طبیعی نیست و از صفات واقعی انتزاعی فلسفی یا صفات

۱- بقره / ۲۵۶.

۲- انبیاء / ۲۳.

۳- انعام / ۱۴۹.

۴- ملک / ۳.

۵- مؤمنون / ۱۰۸.

فرضی ریاضی اشیا هم نیست، بلکه مفهومی اعتباری و عملی است که از استعداد طبیعی موجودات برای تکامل اعتبار می‌شود و خلاصه مفهومش این است که نباید مانعی در راه رشد استعداد طبیعی انسان به وجود آید. ایجاد مانع برای رشد طبیعی یک گیاه - مثل این که گلی را در سایه یا در محیط تنگ و کوچک از لحاظ فضا قرار دهیم - کار ناپسند و تجاوز به حق است، اما چون مقرون به شعور از طرف گل نیست، ظلم نیست و در حیوان اگر مستلزم ایذا باشد، ظلم است؛ و الا نه. پس این بحث که آیا آزادی از مختصات انسان است یا نه، باید گفت آزادی، لزوم عدم ایجاد مانع است. این لزوم درباره‌ی انسان صادق است فقط و درباره‌ی گیاه به هیچ وجه صادق نیست؛ هرچند گیاه هم دارای حقوقی است. درباره‌ی حیوان فقط آن‌جا که موجب اذیت در کار باشد، نباید ایجاد اذیت و آزار کرد؛ ولی این معنا غیر از آزادی مصطلح است. پس آزادی از مختصات انسان است.

برخلاف تصور بسیاری از فلاسفه‌ی غرب، آن چیزی که مبنا و اساس حق آزادی و لزوم رعایت احترام آن می‌شود، میل، هوا و اراده‌ی فرد نیست، بلکه استعدادی است که آفرینش برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است.»^۱

با توجه به آنچه که ما در باب آزادی گفتیم، آزادی پدیده‌ای طبیعی برای تمامی پدیده‌هاست که خروج تدریجی و تناسب موزون را همراه دارد و پدیده‌ای نیست که برای آزادی و نمایش کمال ویژه‌ی خود تلاش نداشته باشد؛ خواه انسان باشد، یا حیوان یا گیاه و یا جمادات. هر کسی در حال آزادسازی کمون خویش و شکوفایی آن است؛ چنان‌که قرآن کریم

۱- مجموعه یادداشت‌های استاد، ص ۷۶.

عالم طبیعت را به سوی بسط و باز شدن و آزادی در حرکت می‌داند و می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾^۱.

آزادی، کمون طبیعی هر چیزی است؛ ولی مطلق نیست و محدود به تناسب خارجی و تدریج داخلی است. آزادی در خارج یکی از اوصاف پدیده‌ها و معقول ثانی فلسفی است که در نهاد هر پدیده با او موجود می‌شود و توسعه پیدا می‌کند. عروض آن در ذهن، و اتصافش در خارج است و از این جهت همانند علم، قدرت و زیبایی است و امری اعتباری نیست. هر کسی آزادی را به تناسب شعور و درکی که دارد، می‌یابد. آزادی قابل لمس و حس نیست، اما از سنخ معناست و برای عقل قابل فهم است؛ ولی معنایی که در ضمن پدیده‌ای وجود دارد و با او رشد و توسعه می‌یابد؛ یعنی از صفات حقیقی و طبیعی خارجی است؛ همانند محبت که افزون بر حقیقت، دارای واقعیت است و چنین نیست که واقعیتی بریده از حقیقت داشته باشد.

اما این که شهید مطهری می‌گوید «آزادی، فرض ریاضی اشیا نیست»، درست می‌گوید. آزادی همانند اشکال هندسی، شکل ندارد و کم متصل یا منفصل و نیز امری انتزاعی نیست. هم‌چنین آزادی از سنخ مفهوم نیست، بلکه معقول ثانی فلسفی است که در ضمن طبیعت است و اعتبار نمی‌شود. این که نویسنده می‌گوید «نباید مانعی در راه رشد استعداد طبیعی انسان به وجود آید»، یک حکم است و به آزادی ارتباطی ندارد. گفتیم هر کسی آزادی خود را به تناسب شعور و درکی که دارد، می‌یابد

و هیچ پدیده‌ای نیست که شعور طبیعی نداشته باشد؛ بنابراین هرگونه سلب آزادی از پدیده‌ای، برای او قابل فهم و ظلم به اوست. اما این عبارت می‌گوید «اگر پدیده‌ای باشد که به آزادی خود شعور نداشته باشد و آزادی از او گرفته شود، ظلم به او دانسته نمی‌شود» عبارتی است که با حقوق پدیده‌ها تنافی و ناسازگاری دارد. هیچ پدیده‌ای در عالم نیست که شعور نداشته باشد و هرگونه تجاوزی به آن ظلم است. برای نمونه، نوشتن شماره تلفن در حاشیه‌ی کتاب یا گذاشتن ظرفی بر روی آن، تجاوز به آن کتاب و بی‌انضباطی و ستم‌گری است. کسی که بخشی از یک کاغذ کتاب را به صرف نیاز، پاره می‌کند، روحیه‌ی تجاوزگری دارد؛ یعنی به گاه ضرورت و نیاز، برای رفع نیاز خویش، به‌راحتی ظلم می‌کند. البته نقطه‌ی شروع تجاوز، از تجاوز به خود شروع می‌شود و کسی که به خود تجاوز می‌کند، یاد می‌گیرد که به دیگران هم تجاوز کند.

در حیوان نیز هرگونه ایجاد مانعی - هرچند به ایذا منجر نشود - ظلم است. کسی که بیش از اندازه از حیوانی سواری می‌گیرد، بدون آن که به آن نیاز باشد، هرچند حیوان آزاری نبیند، در حق او ستم کرده است.

استاد شهید، آزادی را با بار منفی و عدمی می‌آورد و آن را به «لزوم عدم ایجاد مانع» - یعنی نداشتن مانع - تعبیر می‌کند؛ در حالی که ما آزادی را با بار مثبت و به صورت ایجابی معنا کردیم و آن را آشکارسازی طبیعی تدریجی و متناسب کمال ویژه‌ی هر پدیده دانستیم؛ یعنی حرکتی که بر مدار طبیعی خود صورت می‌گیرد و نداشتن مانع، از امور لازمی آن است و معنای آزادی نیست. این معنا نیز برای تمامی پدیده‌ها - اعم از انسان، گیاه و حیوان - بدون هیچ شرطی صادق است. برای همین است که قرآن

کریم می‌فرماید: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا»^۱؛ یعنی باید حرمت زمین را پاس داشت و پا را محکم بر آن نکوبید تا به زمین جسارت نشود. ما در جلد دوم «تفسیر هدی» که چهره‌ی عشق را به نمایش می‌گذارد، گفته‌ایم عشق دارای حرکت دَوْرانی و صعود و نزول‌های مدام و پی در پی است؛ به این معنا که عاشق اگرچه به ملکوت عوالم بار یابد، ناسوت را از دست نمی‌دهد و چنین نیست که دلبری ملکوتی، دل او را چنان ببرد که دلبری ناسوتی برای او نماند؛ بلکه وی هرچه بیشتر به ملکوت بر می‌شود، ناسوتیانِ بیش‌تری را دلبری می‌نماید و صفا و وفایی دارد که حتی سنگ زیر پای خود را نیز با خویش بر می‌دارد و به آن عشق دارد و یا همانند یاران غار آنجلس، که عشق در وجود آنان شعله کشیده بود، سگ خویش را نیز با عشق با خود می‌برند.

به هر روی، آزادی مختص انسان نیست و با توجه به شدت و ضعفی که دارد، در هر پدیده‌ی ناسوتی وجود دارد.

البته نویسندگی محترم در ادامه، مبنای آزادی را استعدادی طبیعی می‌داند که امری خارجی و حقیقی است؛ هرچند آزادی را اعتباری می‌شمرد. ما آزادی را امری انتزاعی از استعدادی طبیعی ندانستیم، بلکه آن را امر فعلیِ اظهار و نمود گفتیم؛ اظهاری که تدریج و تناسب دارد و این نقطه‌ی مرکزی و اولی آزادی (یعنی همان بسته بودن و کمال ویژه) است که استعداد آزادی و شکوفایی را دارد و وصف آزادی بر روی وصف بسته بودن و آن کمال ویژه می‌آید.

بسیاری از غربیان، آزادی را به دوست داشتن، هوس داشتن و میل کردن معنا نموده‌اند، فارغ از این که میل و هوس آنان حق باشد یا باطل. آنان آزادی را مقتضای میل و خوشایند نفس می‌دانند؛ در حالی که این امر، مصداقی از «رهایبی» است، نه معنا و مفهوم آزادی؛ مصداقی که باید آن را تجاوز به آزادی و نداشتن تربیت دانست. تربیت از قواعد آزادی است و آزادی، آن را در مفهوم خود دارد.

استاد شهید، روایت دیگری نیز از آزادی دارند و آن این‌که:

«آزادی، یکی از لوازم حیات و تکامل است؛ یعنی یکی از نیازمندی‌های موجود زنده آزادی است؛ فرق نمی‌کند که موجود زنده، گیاه باشد یا حیوان یا انسان. منتها آزادی هر کدام متناسب با ساختمان خودش است؛ چون هر موجود زنده خاصیتش این است که رشد کند، تکامل پیدا کند و توقف نکند. جمادات که رشد و تکامل ندارند، نیاز به آزادی هم ندارند؛ ولی گیاه و انسان برای رشد، به سه چیز احتیاج دارد: یک، تربیت؛ دو، امنیت، و سه، آزادی. آزادی یعنی جلوی راهش را نگیرند و پیش رویش مانع ایجاد نکنند. آزادی اجتماعی یعنی بشر باید در اجتماع از ناحیه‌ی سایر افراد اجتماع آزاد باشد.»^۱

ایشان در عبارت حاضر، برخلاف عبارت پیشین، آزادی را از حقوق گیاهان می‌داند، اما آن را از جمادات نفی می‌کند؛ ولی ما آزادی را حق تمامی پدیده‌های ناسوتی، حتی جمادات دانستیم؛ چرا که هیچ ماده‌ای نیست که برای اظهار کمال ویژه‌ی خود حرکت نداشته باشد و حرکت تعبیر دیگری از آزادی است؛ هرچند آزادی، نوع خاصی از حرکت است و این دو را نمی‌شود به صورت مترادف استفاده کرد. آزادی، حرکتی از سر

۱- مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۴۰۷.

نیاز و شوق برای به دست آوردن امری مفقود نیست، بلکه آزادی از سنخ عشق است که حرکت برای حفظ موجود است. هیچ پدیده‌ای - اعم از نبات، حیوان و انسان - نیاز به آزادی ندارد؛ چراکه نیاز، یافتِ غیر موجود و به تعبیر دقیق «شوق» است. آزادی از صفات فعلی و واجد هر پدیده‌ای و عشق است؛ اما آزادی اظهار این امر موجود و شکوفایی است.

تعبیری که استاد شهید در این جا دارند با انتزاعی و اعتباری دانستن آزادی منافات دارد؛ چراکه آن را از لوازم حیات و تکامل می‌داند.

تسامحی که در این عبارت وجود دارد، این است که وی آزادی را از لوازم حیات گرفته است؛ در حالی که آزادی از صفات حیات است؛ یعنی می‌شود خلقت به گونه‌ای باشد که نیاز به حرکت برای اظهار کمال موجود نباشد. باید دقت نمود که حرکت همیشه برای نیل به امر مفقود و کمال ثانی غیر موجود نیست و این تعریف حرکت، یکی از اقسام حرکت را بیان می‌دارد. ما در بحث‌های فلسفی خود از حرکت وجودی گفته‌ایم، که بر اساس آن، مجردات و حتی خداوند نیز حرکت دارد؛ بدون این که نقص، کمبود و فقدان برای خداوند لازم داشته باشد، که علاقمندان می‌توانند به آن بحث مراجعه کنند.

درست است خلقت می‌تواند متنوع باشد و می‌شود خلقتی زنده را تصور کرد که آزادی در آن نباشد، ولی مطالعه‌ی فلسفی بر آفرینش به دست می‌دهد که آزادی معقول ثانی فلسفی هر پدیده‌ای است که آن را با تحقق عینی خود دارد و جزو هویت آن است، نه از لوازم آن؛ به این معنا که: همان‌طور که پدیده‌ای با حیات، شعور و ادراک خود رشد پیدا می‌کند، با آزادی هم رشد دارد و این صفت، داخل در هویت آن است.

به هر روی، ظرایف و دقت‌های فلسفی در نگارش این عبارات، کم‌تر رعایت شده و تسامح فراوان، ارزش علمی آن را هبوط داده است. این عبارات، آزادی را به «عدم مانع» معنا می‌کند که اگر از آن، اطلاق را در نظر داشته باشد - چنان‌چه در معنای آزادی اجتماعی آن را مطلق معنا می‌کنند؛ یعنی رهایی از هر مانعی - باید گفت: آزادی از دو ناحیه‌ی «مفهوم» خود (که تدریج را دارد) و از «بیرون» (که تناسب را می‌طلبد)، محدود می‌شود و به تناسب، موانعی پیش روی آن قرار می‌گیرد؛ ضمن آن که آزادی، حرکت و خروج برای اظهار کمالات موجود به تدریج و به تناسب است و نباید آن را به مفهومی عدمی باز گرداند.

آزادی، در هویت خود محدودیت‌ها و موانعی دارد، اما بر مانع‌های طبیعی آزادی - که برآمده از آن است - نباید اطلاق مانع کرد و آن را باید قالب و اندازه‌ی آزادی دانست. مانع در جایی است که به اجحاف و تجاوز، مانع از اظهار کمال ویژه باشد. ملاک تشخیص اجحاف نیز نوعی و عقلائی است، نه شخصی.

نویسنده در ادامه‌ی بحث آزادی، به آیه‌ای از قرآن کریم استشهاد کرده است که ارتباطی به آن ندارد. وی می‌نویسد:

«یکی از حماسه‌های قرآنی، همین موضوع آزادی اجتماعی است. من خیال نمی‌کنم جمله‌ای زنده‌تر و موج‌دارتر از این جمله‌ی قرآن وجود داشته باشد که می‌گوید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^۱».



خداوند در این آیه، از باب این که ولی نعمت بندگان است، آنان را امر به زندگی مسالمت‌آمیز و عبادت خود، به عنوان کلمه‌ای مشترک، می‌کند. این آیه به آزادی ارتباطی ندارد.

از بهترین دلایل قرآنی برای آزادی، سوره‌ی کافرون است که در آن می‌فرماید: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِی دِیْنٌ﴾^۱ یا آیه‌ی شریفه‌ی زیر است: ﴿لَا اِكْرَاهَ فِی الدِّیْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَىِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللّٰهُ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ﴾^۲.

یکی از تفاسیر متأخر آزادی را چنین معنا می‌کند:

«آزادی، مفهومی گسترده دارد؛ به طوری که معنای کلی آن، رهایی از هر بند است. آزادی با این جامعیت، اطلاق ذاتی دارد. روشن است که آزادی به معنای گسترده‌اش، بی تحدید هرگز به دست نیامده و نه مقدور است و نه مطلوب؛ زیرا انسان که محدود است، هرگز نمی‌تواند رهای مطلق باشد. این واژه، یکی از اوصاف نفسانی است که به جهت تفسیر مختلف از ماهیت و حقیقت انسان، هم‌چنان معنای آن در حاله‌ای از ابهام مانده؛ به همین دلیل، سوء استفاده‌های زیادی از آن شده است.

نباید غافل بود آزادی به معنای رهایی و اطلاق و در هم شکستن همه‌ی حدود و مرزها، مستلزم نفی آزادی است؛ از این رو، هر مکتبی کوشیده تا وجود آن را در مباحث نظری معین، و تصویری رسا از آن ارایه کند.

آزادی انواعی دارد: فلسفی، عرفانی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی. انسان در زندگی اجتماعی حقوقی دارد که آزادی در ابعاد مختلف آن، مورد توجه اسلام

۱- کافرون / ۶.

۲- بقره / ۲۵۶.

قرار گرفته است. آزادی عقیده، بیان، مسکن و شغل، از جمله اموری است که مسلمانان در جامعه‌ی اسلامی از آن برخوردارند.

چون اساس اسلام بر توحید است، انسان را از بردگی همه‌ی قیود آزاد و به بندگی خالق، که حیات به او بخشیده است، آگاه می‌کند؛ زیرا بندگی خدا انسان را از وابستگی و بردگی جز او می‌رهاند. آزادی در اسلام به معنای اجرای احکام عقلانی است.»

مفسر محترم، آزادی را به «رهایی از هر بند» معنا می‌کند (و ما تفاوت آزادی با رهایی را پیش از این گفتیم) و در پایان آن را «اجرای احکام عقلانی» می‌گیرد. چنین تعریفی از آزادی، اصطلاح‌سازی بدون توجه به مفهوم و معنای واژه‌ی آزادی است. وی هم‌چنین آن را رهایی مطلق معنا می‌کند؛ در حالی که گفتیم آزادی، مفهومی نسبی دارد و از دو جهت - یعنی تدریجی که دارد و نیز تناسبی که باید داشته باشد - محدود می‌شود؛ بنابراین نمی‌شود برای آن، اطلاق ذاتی را تصور کرد.

این عبارت بدون توجه به مسایل فلسفی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی آزادی، و فارغ از هر تجربه‌ی اجتماعی، در مقام یک ایده‌آلیست پردازش شده است و مشکلات آن، چنان فراوان است که صرف‌نظر نمودن از نقد آن، بیش‌تر به فهم آن مدد می‌رساند. تفاوت این عبارت را با تعبیر بزرگ مفسر عصر حاضر، مرحوم علامه طباطبایی ببینید که توان فلسفیدن و نظریه‌پردازی خود را به صورت منطقی در این بحث ارایه داده است. ایشان آزادی را امری طبیعی و نیز نسبی می‌دانند و این دو سخن، درست است. وی می‌نویسد:

«والأصل الطبيعي التكويني الذي ينتشي منه هذا المعنى هو ما

تجهز به الانسان في وجوده من الإرادة الباعثة إياه على العمل، فإنها حالة نفسية في إبطالها إبطال الحسّ والشعور المنجّر إلى إبطال الانسانية. غير أنّ الانسان لَمَّا كان موجوداً اجتماعياً تسوقه طبيعته إلى الحياة في المجتمع وإلقاء دلوه في الدلاء بإدخال إرادته في الإرادات وفعله في الأفعال المنجّر إلى الخضوع لقانون يعدل الإرادات والأعمال بوضع حدود لها، فالطبيعة التي أعطته إطلاق الإرادة والعمل هي بعينها تحدّد الإرادة والعمل وتقيد ذلك الاطلاق الابتدائي والحرية الأولى»^۱.

علامه در این عبارت می‌فرماید: آزادی، ناشی از اصلی طبیعی و تکوینی به نام «اراده» در نهاد انسان است. اراده‌ای که آدمی را به عمل و می‌دارد و حالتی نفسانی و روانی است که از بین بردن آن، سبب از دست رفتن حس و شعور و در نهایت انسان بودن انسان می‌شود. انسان موجودی اجتماعی است و طبیعت وی او را به اجتماع گرایش می‌دهد و ویژگی اجتماعی بودن، اراده و کردار او را در ضمن اراده و کردار دیگران قرار داده است و همین معناست که به او اطاعت‌پذیری در برابر قانون را می‌دهد؛ قانونی که با ایجاد مرزهایی، اراده و اعمال انسان‌ها را محدود می‌سازد و آن را در اندازه‌ای معین نگاه می‌دارد. پس همان طبیعتی که آزادی اراده و عمل را موجب می‌شود، خود سبب محدودیت رهایی و آزادی ابتدایی می‌گردد.

در عبارت حاضر، این که آزادی حالتی نفسانی دانسته شده، خطاست؛ چرا که آزادی در طبیعت تمامی پدیده‌ها هست و تعبیر

۱- تفسیر میزان، ج ۴، ص ۱۱۶ - ۱۱۷.

نفسانی، انصراف به انسان پیدا می‌کند؛ مگر آن که برای تمامی پدیده‌ها نفس قایل شویم که البته چنین است، ولی نفس‌ها با هم تفاوت در رتبه دارد.

هم‌چنین آزادی منحصر به اراده‌ی آدمی نیست و همان‌طور که وی گفته است، در طبیعت به صورت تکوینی است و موجودات غیر ارادی نیز از آزادی برخوردارند. محدودیت آزادی نیز از طبیعت آنهاست و امری ارادی نیست؛ ضمن این که این محدودیت‌ها در هویت آزادی است و گریز از آن، به رهایی و طلاق می‌انجامد، نه به آزادی و حریت. پس این که محدودیت آزادی را برآمده از ضرورتی اجتماعی بدانیم، اشتباه است و حتی کسی که به تنهایی زندگی می‌کند، آزادی وی دارای محدودیت است و مطلق نیست تا به رهایی بینجامد؛ همان‌طور که اگر در اجتماع باشد، محدودیت‌هایی دیگر خواهد داشت؛ چرا که آزادی امری نسبی است و محدودیت‌های آن به مقتضای شرایط تغییر می‌کند. این که گفتیم محدودیت آزادی مقتضای زیست اجتماعی آدمی نیست، نتیجه‌ای را به دست می‌دهد و آن این که: آزادی، ایثار و گذشت بر نمی‌دارد و چنین نیست که اگر کسی محدودیت‌های طبیعی آزادی خود را پاس دارد نسبت به اجتماع، ایثار و گذشتی داشته و صاحب منت شده است. ایثار و گذشت در محدودیت قسری معنا دارد و حال این که محدودیت آزادی، اقتضایی و طبعی است.

آزادی از دیدگاه اسلام

نحوه‌ی مواجهه‌ی شریعت اسلام با آزادی، بحثی دامنه‌دار است. در

این جا تنها به اجمال باید گفت: اسلام شریعتی گشایشی و برای آزادی است، نه بند و بست. اسلام هیچ گاه بر مردم سخت نمی‌گیرد. شریعت اسلام، دین سهله و سمحه است. اما باید توجه داشت که گشایش در دین، به معنای بی قانونی نیست؛ بلکه گشایش در عین قانون است و این نیز داخل در قانون اسلام است که دین امری گشایشی و آزادمحور می‌باشد. دین می‌گوید همه چیز مباح و رواست؛ مگر امور چندی که با عنوان محرّمات شناخته می‌شود. قانونمندی شریعت مانند قانون راهنمایی و رانندگی است که رعایت آن، گشایش در مسیر را سبب می‌شود و از ترافیک و تصادف و مرگ جلوگیری می‌کند. این احکام به سان لنگر کشتی انسانی است که نبود آن، نوع انسان‌ها را به تلاطم می‌کشاند. گزاره‌ها و احکام دینی نیز همه توصیفی است، نه فرمانی. این احکام مانند مهندسی نقشه‌کشی است که جای هر چیزی را به دقت نشان می‌دهد و آن را توصیف می‌کند. چنین دینی هیچ گاه برای مردم ترس و وحشتی ایجاد نمی‌کند.

آن چه گفته شد مقام ثبوت دین است؛ چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۱ و ما در کتاب هفت جلدی «فقه موسیقی و غنا» آن را تحلیل نموده‌ایم؛ اما در مقام اثبات، متأسفانه روش برخی از عالمان دینی چنین نبوده است. بعضی از آنان قداست، تقوا، پاکی و طهارت نفسی را که خود داشتند، برای مردم نیز لازم دانسته و گمان نموده‌اند که همه‌ی مردم باید زندگی پیامبرگونه داشته باشند. اگر

گفته شود قرآن کریم خود می فرماید: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^۱ خواهیم گفت: هدف آفرینش، دارای مراتب است و این گفته، هدف عالی خلقت است. هم چنین در صورتی که مراد از این بیان، عبادت تکوینی باشد، این امر به خودی خود حاصل است و اگر عبادت تشریحی منظور است، چنین نیست که عبادت غایت آفرینش باشد؛ بلکه عبادت طریق است و انسان‌ها در طریق هستند، نه در غایت و هر کسی در مرتبه‌ای و متناسب با کمال ویژه‌ی خود است. هر کس باید در جای خویش هزینه شود و برای خود باشد. تقوا و ایمان نیز این گونه است و نمی شود از همگان انتظار انجام یکسان آن را داشت. دعوت همگانی میلیون‌ها انسان به عالی‌ترین شکل بندگی بدون توجه به رده‌بندی احکام و انتظارگزاردن عبادتی چون نماز شب، دیگر احکام را نیز تحت تأثیر قرار می دهد و روسری‌ها را نیم سری و لباس‌ها را از دو سو به بالا و پایین می آورد و به هر جای آن نیز که ممکن باشد، چاکمی داده می شود. ولی اگر جامعه، باز باشد و مشرکان نیز به کارهای عادی خویش پردازند و حریم و حرمت دین - آن گونه که دین از ما خواسته است - پاس داشته شود، هم برای دین‌مداران جامعه‌ای سالم است و هم این گونه نابسامانی‌ها به صورت فراگیر و همگانی به وجود نمی آید.

حسن ختام این بحث را ذکر دو روایت نورانی قرار می دهیم که هم آگاهی و آزادی و تقوا و آزاد منشی را ارج می نهد و هم بر ساده و آسان بودن شریعت و دوری آن از سخت‌گیری بر بندگان خدا تأکید دارد؛ به این

معنا که اگر تنها آنچه را که خداوند از بندگان خواسته است انجام دهند و مرزهای شرعی را پاس بدارند، زندگی آنان آسان و بدون دغدغه خواهد بود و فاصله گرفتن از شریعت، زندگی را بر بندگان سخت، ناهنجار و ناخوشایند می‌سازد:

(الف) «وسأل سليمان بن جعفر الجعفري العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة أيصلي فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسألة. إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»؛

سليمان جعفری از امام کاظم عليه السلام پرسید: مردی به بازار می‌رود و پوست می‌خرد، اما نمی‌داند که آیا آن حیوان تذکيه و ذبح شرعی شده است تا آن پوست پاک باشد یا خیر؟ امام فرمود: بله، در این امور جای پرسش نیست. همانا امام باقر عليه السلام بارها می‌فرمود: خوارج به سبب ناآگاهی و جهلی که داشتند بر خود تنگ گرفتند و زندگی را بر خود ضیق نمودند. به درستی که دین، وسیع‌تر و بازتر از آن است.

(ب) «كلّ شيء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه. وكلّ شيء من الآخرة عيانه أعظم من سماعه. فليكنفكم من العيان السماع، ومن الغيب الخبر. واعلموا أنّ ما نقص من الدنيا وزاد في الآخرة خير ممّا نقص من الآخرة وزاد في الدنيا. فكم من منقوص رابح ومزید خاسر. إنّ الذي أمرتم به أوسع من الذي نهيتم عنه. وما أحلّ لكم أكثر ممّا حرم عليكم. فذروا ما قلّ لما كثر، وما ضاق لما اتّسع. قد

۱- الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۵۷.

تَكْفُلْ لَكُمْ بِالرِّزْقِ وَأْمُرْكُمْ بِالْعَمَلِ، فَلَا يَكُونَنَّ الْمَضْمُونُ لَكُمْ طَلِبَةً
أُولَى بِكُمْ مِنَ الْمَفْرُوضِ عَلَيْكُمْ عَمَلُهُ»^۱؛

هر چیز دنیایی، شنیدن آن شکوه بیش‌تری دارد تا دیدن آن، و هر چیز آخرتی، مشاهده‌ی آن شگرف‌تر است تا شنیدن آن؛ پس از دنیا به‌جای دیدن، به شنیدن آن، و از غیب به خبر آن بسنده کنید. بدانید و آگاه باشید که آن‌چه از دنیا کاهش یابد و بر آخرت بیفزاید، بهتر است از چیزی که از آخرت بکاهد و بر دنیا اضافه کند. پس چه بسا کاسته شده‌ای که سودآور است و افزوده‌ای که زیان‌بار است. همانا چیزی که به انجام آن امر شده‌اید، از چیزهایی که از آن منع گردیده‌اید، بسیار بیش‌تر است، و آن‌چه برای شما حلال شده است، از آن‌چه بر شما الزامی گردیده است، فراوان‌تر است؛ پس اندک را برای دستیابی به بیش‌تر فرو نهدید، و آن‌چه را که بر شما سخت گرفته شده است، برای رسیدن به گشایش‌ها دست بردارید. همانا رزق و روزی شما ضمانت شده است و به عمل فرا خوانده شده‌اید؛ پس آن‌چه که انجام آن برای شما ضمانت شده، از عمل به آن‌چه بر شما الزامی گردیده است، برتر نباشد.

اگر فرهنگ دینی، برخلاف آن‌چه شریعت می‌گوید، «عسری» و سخت‌گیرانه ترسیم شود، کشتی دین به گِل می‌نشیند. فرهنگ شریعت مرام صفا، آسایش، حیات، نشاط و زندگی کام‌جویانه و دوری از هرگونه گناه، تباهی و غفلت است. دوری از گناهان، به جای خود، امری واجب است؛ اما عبوس و سخت‌نشان دادن دین یُسری، از احتیاط و تقوا به دور است. سخت‌گیری بدون دلیل و استناد، سبب دین‌گریزی مردم، به‌ویژه جوانان می‌شود.

۱- نهج البلاغه، خطب الإمام علیؑ، ج ۱، ص ۲۲۵.

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^۱. لطافت قلب پیامبر اکرم ﷺ و عطوفت ایشان مردم را به سوی آن حضرت گسیل می‌دارد. آیین ما نرمی، عطوفت و مهربانی است و این اصل از اصول اولی دین و حاکم بر هر چیزی است؛ همان‌طور که در اسمای الهی نیز همین حکم جریان دارد و تا خطا و اشتباهی از ناحیه‌ی بنده سر نزنند، اسم‌های ثانوی - و در عین حال ذاتی خداوند - ظاهر نمی‌شود. خداوند «رحیم و رحمان» است؛ ولی اگر کار به خطای فاحشی برسد، وی «شدید العقاب» نیز هست. رحمت و رأفت دین، اصلی گسترده است که مردم را به سوی دیانت تشویق می‌نماید و این اصل باید بر متولیان و کارگزاران امور دینی نیز حاکم باشد.

حاکم شرعی نیز در امر و نهی‌های خود کسی را بنده‌ی خویش قرار نمی‌دهد و هواهای نفسانی و تکبرورزی را در آن دخالت نمی‌دهد، بلکه وی تنها متصدی بیان و اجرای احکام الهی است. اگر امر و نهی حاکم شرع برگرفته از شریعت باشد، امر و نهی خداوند است و نگاه آینگی به او می‌شود، نه نگاه اصالی و نفسی؛ همان‌طور که وی نباید مردم را بنده‌ی خود بیندارد؛ وگرنه به طاغوت و استبداد تبدیل می‌شود.

آیات فراوانی از قرآن کریم، آزادی انسان را مطرح کرده است. احکام شریعت، تمامی بر آزاد بودن انسان منوط است؛ چرا که امر و نهی بدون آزادی، اراده و اختیار، معنا ندارد. هم‌چنین اصل در اسلام بر اباحه است و تکلیف از گروه‌های چندگانه‌ای برداشته شده است. منابعی که متأسفانه تنقیح، تبیین و تفسیر نشده است به گونه‌ای که آزادی بشر - که اسلام

۱- آل عمران/۱۵۹.

دقیق‌ترین گزاره‌ها را در رابطه با آن دارد - امروزه به نام غربیان شناخته شده است و آنان خلاق آزادی‌های اجتماعی شناخته می‌شوند؛ چرا که آنان کاتالوگ خوش ظاهر و پر زرق و برق ایدئولوژی، عقاید و باورهای خود را به مدد صنعت و تکنیک خود و در قالب دانشگاه، استاد و پدر روحانی، به جوامع دیگر صادر کردند، اما اسلام به خلفای جور و به استبداد حاکمان گرفتار آمد و بر شریعت رفت آن‌چه رفت.

تحقیق در منابع آزادی در اسلام و بررسی تمامی ابعاد آن در تمامی شعبه‌ها و گرایش‌های علمی و در قیاس با واژه‌های همگون و نیز مقابل، به نگارش ده‌ها جلد کتاب در این موضوع می‌انجامد؛ به ویژه آن که بحث از آزادی، تابع مقتضیات و شرایط مکانی و زمانی است و باید به صورت منطقه‌ی خاص جغرافیایی به آن پرداخت و نقش خاک و سرزمین را در آن مؤثر دانست. بستر آزادی، خاکی است که مردم یک منطقه بر آن زندگی می‌کنند و دخالت منطقه در آزادی، دارای دو مقام ثبوت و اثبات است؛ یعنی این که آزادی مردم هر منطقه باید چگونه باشد و این که حاکمان چگونه آزادی به آنان داده‌اند و آیا آزادی‌هایی که حکومت‌ها به مردم داده‌اند، همان آزادی‌ای است که طبیعت آنان اقتضا دارد یا خیر؟ بحث از آزادی، گاه مردم یک کشور را می‌گیرد و گاه یک کشور را باید به چند منطقه تقسیم کرد و برای هر منطقه، آزادی متناسب با آن را کشف کرد. هم‌چنین باید انواع استبدادهایی را که مانع آزادی است و در هر منطقه‌ای نقابی به خود می‌گیرد، مورد بازشناسی قرار داد. برای نمونه، زمانی آزادی در ایران تنها در شکل «خدا، شاه، میهن» نمود داشت و آزادی‌های مردمی جایی در این شعار نداشت. در این شعار، خدا ضامن مشروعیت و البته برای خاندان پهلوی تنها به صورت سمبلیک آمده است. شاه، نماد اقتدار یک

فرد بر جامعه، و میهن بستر حکومت اوست و مردم در این الگو آزادی ندارند و تنها باید مطیع شاه باشند؛ همان‌طور که فردوسی شاهکار ادبی خود را با نام «شاهنامه» می‌سراید و جایی «مردم‌نامه» سروده نشده است.

آزادی؛ شعار جمهوری اسلامی

انقلاب اسلامی ایران بر پایه‌ی شعار «استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی» بنا شد و آزادی را داخل در شعار خود قرار داد، که امتیاز بزرگ آن به شمار می‌رود. البته عنوان «جمهوری اسلامی» هم آزادی و هم استقلال و هم مردمی بودن و هم اسلامی بودن را دارد و آزادی و استقلالی که در ابتدا ذکر می‌شود، تنها بستری کلامی و تأکیدی بر اهمیت این دو است. ضمن آن که پیش انداختن این دو شعار، آن هم به صورت مطلق، نوع آزادی و استقلال را در ابهام می‌گذارد و معلوم نمی‌کند آزادی و استقلال برای کیست؟ مگر آن که گفته شود برای آنان است که شعار می‌دهند.

پایه‌های آزادی

ما آزادی را بر سه پایه استوار می‌دانیم. این سه پایه عبارت است از: «وطن»، «مردم» و «دین». بهتر است به جای شعارهایی که ذکر آن گذشت، این شعار پیشنهاد شود که ترتیب آن نیز تعمد دارد. سه زاویه‌ی یاد شده، زیرساخت آزادی را شکل می‌دهد.

وطن

در شعار: «وطن، مردم، دین»، نخست «وطن» مطرح شده و بر مردم و دین مقدم گردیده است؛ چرا که وطن، بستر زندگی است. نخست باید

وطن داشت، اما پیشی داشتن آن به معنای برتر بودن آن از مردم و دین نیست. مانند طهارت که مقدمه‌ی نماز و مدخل آن است. وطن برای مردم هر منطقه‌ای متفاوت و سازگار با جغرافیای آنان است و برای همین است که ما از واژه‌ی «میهن» یا «کشور» - که گستره‌ای بسیار داشته و به ملت اشاره دارد - استفاده نبریم. شعار «استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی» این نقص را دارد که «وطن» در آن نیست و باید آن را شعاری مقطعی و موردی دانست، نه شعاری که بتواند به دلیل شمول و فراگیری اصول اساسی، ماندگار باشد.

وطن در چهار جانب اصلی جغرافیایی و از حیث رطوبت و خشکی و اعتدال هوا و این که منطقه‌ای نوشناخته است یا کهن و این که دارای فرهنگ و تمدن است یا نه، قابل بررسی است.

می‌شود وطن‌ها و کشورهای گوناگون با حکومت محلی جمهوری اسلامی داشت که همه زیر اقتدار و نفوذ حکومتی مرکزی باشند، که آن نیز جمهوری اسلامی است. به هر روی، مردمی که نسل در نسل بر خاکی زندگی کرده‌اند، مالک تسخیری آن خاک می‌باشند و نمی‌شود آنان را به بهانه‌ی داشتن عقیده‌ای خاص از کشور و وطن خود بیرون راند؛ آن هم کشوری کهن مانند ایران که پیشینه‌ی تاریخی آن در نطفه‌ی ایرانیان وجود دارد و ایرانیان دور از وطن، حسرت بوسه زدن بر خاک پاک آن را با اشک گرم چشم و بغض مانده در گلو و آه سرد سینه بر می‌آورند. مالکیتی کهن که هیچ دین و آیینی آن را نادیده نمی‌گیرد.

از سویی دیگر، واژه‌ی «وطن» این معنا را می‌رساند که یک فرد می‌تواند چند محل را به عنوان وطن قرار دهد. برای نمونه، فردی که

شیعی است و در کشوری اروپایی زندگی می‌کند، هم منطقه‌ی زیستی او - به اعتبار خاکی که در آن نمو داشته - وطن مادری اوست و هم می‌تواند ایران را وطن دینی و فرهنگی خود قرار دهد و آن را به سبب اشتراکی که با هم‌کیشان ایرانی خود دارد دوست داشته باشد.

مردم

پایه‌ی دوم آزادی اجتماعی، مردم هستند که نه تنها لحاظ جمعیت آن، بلکه لحاظ فرد فرد مردم هم اعتبار دارد؛ برخلاف جمهوری، که تنها لحاظ جمعیت را دارد و بیان‌گر فرد نیست. بنابراین واژه‌ی «مردم» بر «جمهور» برتری و مزیت دارد و چیزی را نادیده نمی‌گیرد. هم‌چنین عقیده و باور آنان را دخالت نمی‌دهد و زندگی مسالمت‌آمیز را تداعی می‌کند و میهن را برای مردم می‌داند؛ فارغ از این که چه دینی داشته باشند و به تمامی افراد جامعه و مردم به عنوان شهروند درجه یک نگاه می‌کند و کسی را در رتبه‌ی دوم قرار نمی‌دهد.

شریعت

بعد از میهن و مردم، شریعت و دین است. شریعت، بدون منطقه و مردم، نمود و حقیقتی ندارد. دین، چیزی نیست که با مرگ بر روی کاغذ نوشته می‌شود؛ بلکه تجلی عملی و کردار مردمی است و در مردم به صورت سیال وجود دارد. برای آن که دانسته شود که آیا مردم منطقه‌ای دین دارند یا نه، باید کردار آنان را محک قرار داد. شمار مسجدها و مأذنه‌هایی که اذان می‌گویند و قرآنی که در شبکه‌های مختلف صدا و سیما پخش می‌شود، معیار مسلمان بودن مردم یک کشور نیست. دین، معقول ثانی فلسفی است که در وجود مردم موجود می‌گردد و برای همین

است که باید بعد از مردم قرار بگیرد و تأخر آن تأخر شرفی و رتبی نیست، بلکه در تحقق حاجی آن است. بر این اساس، کشوری اسلامی است که مردم آن عمل مسلمانی داشته باشند، نه کشوری که چاپ قرآن کریم در آن بیشترین شمارگان را دارد.

دین، آخرین پایه‌ی آزادی است و باید تمامی احکام اسلامی را به تناسب و با رده‌بندی، اجرایی نمود و همان‌گونه که دین گفته است، حاکمانی صاحب شرایط را برگزید و دیگر نیازها و حقوق اساسی به تمامی از دین بر می‌آید. مراد از دین، در کشور ایران، اسلام است و حاکم آن نیز باید دینی باشد. تا وقتی که دین بر کشور حاکم است، نمی‌شود حاکم آن به استبداد گرفتار شود؛ مگر آن که یکی از پایه‌های آزادی نادیده گرفته شود یا میان پایه‌های آن درگیری و نزاع ایجاد شود؛ مانند آن که طرح تعارض میهن‌پرستی و دین با ساده‌انگاری تبلیغ، یا نقش مردم نادیده گرفته شود.

وطن و مردم سبب نمی‌شود که دین محدود شود؛ اما تأثیرپذیری مردم از خاک و منطقه‌ی جغرافیایی خود و خُلق و خوهای که می‌گیرند، دین را متنوع می‌سازد و مدل‌های مختلفی را که تمامی از نظام اجتهاد و استنباط دین بر می‌آید - نه آن که از خارج بر آن تحمیل شود - به آن می‌دهد و جماهیر اسلامی را پدید می‌آورد. جماهیری که می‌شود زیر نظر جمهوری اسلامی مرکزی، بر مردم منطقه‌ی خود حکومت کنند و می‌شود مستقل باشند.

شعار: «وطن، مردم و دین»

طرح یاد شده، کمال جامعه را در بر دارد و می‌تواند مردم ترک، فارس، بلوچ، لر، کرد و دیگر اقوام و نیز پیروان تمامی آیین‌ها را کنار هم گرد آورد؛

بدون آن که آزادی‌های متناسب با هر قوم و آیینی را سلب کند و بدون آن که کم‌ترین زمینه‌ی استبدادی داشته باشد. آزادی بدون این طرح، در هیچ منطقه و کشوری عملیاتی نمی‌گردد و هویت واقعی و حقیقی و طبیعی خویش را نشان نمی‌دهد. اگر حاکمی به مختصات قومی و جغرافیایی اقوام تحت پوشش حاکمیت خود اهمیت ندهد یا حقوق آنان را لحاظ نکند، دوام نخواهد داشت و به تدریج، ریزش‌ها نسبت به او شروع می‌شود تا آن که پایگاه خود را به کلی از دست دهد و سقوط نماید. حاکم باید نسبت به وطن و مردم خود ستایش داشته باشد و حرمت و قداست آنان را اهتمام بدهد و آن را پاس بدارد؛ چراکه در غیر این صورت، با نهاد طبیعی یک روح اجتماعی مخالفت نموده است. حاکم باید مردم را عزیز و محبوب بدارد و آنان را به چشم محبوب خویش و شرف ملی بنگرد. ویژگی شعار یاد شده آن است که نمی‌توان استفاده‌ی ابزاری از آن داشت. این شعار، خود طرحی عملی و کارآمد برای حفظ آزادی‌های اجتماعی و مردمی است؛ چراکه پایه‌های سه‌گانه‌ی آن، هر یک دیگری را حفظ می‌کند و آن را از آلودگی به ناسیونالیسم، نژادپرستی، استبداد و شرک باز می‌دارد؛ یعنی وطن برای مردم است و مردم برای دین و دین حافظ مردم و وطن است و تأخر آن، شرف برتر و غایی دین را نشان می‌دهد. هم‌چنین این سخن به این معنا نیست که می‌شود پایه‌ای را به صورت ابزاری در اختیار پایه‌های دیگر قرار داد؛ بلکه هر یک اصالت خود را در مرتبه‌ی خویش دارد. در ضمن، به این معنا هم نیست که مراتب هر پایه از دست برود.

ما این شعار را آینده‌ی جهان می‌بینیم و انقلاب اسلامی با طرح این شعار می‌تواند فرهنگ شیعی را صادر نماید.

حصر پایه‌های آزادی در سه امر گفته شده، حصر حقیقی است و الگویی کامل برای تمامی آزادی خواهان - با هر مرام و عقیده‌ای و با هر سلیقه و مزاجی - است و نسخه‌ای واحد به کسی نمی‌دهد؛ بلکه به تناسب، تنوع می‌پذیرد؛ نه تعدد و چندگانگی، که به اختلاف ماهوی و التقاط و تحریف دین منجر شود.

نفی نظام برده‌داری

جامعه‌ی انسانی از زمان باستان، دارای دو طبقه‌ی اشراف و بردگان بود. اسیران جنگی، برده می‌شدند. برخی فیلسوفان - مانند ارسطو - بردگی را برخاسته از طبیعت می‌دانستند؛ یعنی می‌پنداشتند بردگان برده به دنیا می‌آیند. در صدر اسلام، قوام نظام اقتصادی و تجاری عربستان و نیروی کار آن، به برده‌داری بود. اسلام برای پیشرفت خود ناچار از پذیرش ابتدایی آن بود تا بتواند مانع خیزش قهرآمیز سرمایه‌داران و صاحبان قدرت اقتصادی شود. همان‌طور که استفاده از شراب را به علت شیوع و نهادینه بودن آن در فرهنگ آن روز عربستان، پذیرفت و تا تحریم آن، چند مرحله را پدید آورد. اسلام، نظام برده‌داری را پذیرفت و سپس آزادسازی بندگان را هم در نظام کفارات آورد و هم برای نیل به اجر و ثوابی که دارد تشویق نمود. اگر اسلام برده‌داری را به صورت دائمی پذیرفته بود، آزادسازی بندگان را در برنامه و دستور کار خود قرار نمی‌داد. اسلام، این اندیشه را که «بردگی امری طبیعی و ذاتی است» مردود دانست، بلکه آن را با سیاست گفته شده، امر تاریخی تلقی کرد. تاریخی بودن برده‌داری، به این معناست که این پدیده برآمده از هوس‌های نفسانی و ظلم برآمده از آن

است. بشرِ نفس‌محور اگر قدرتی بیابد، می‌خواهد با غلبه‌جویی که خصوصیت بارز نفس است، دیگران را استثمار کند و برای این کار، جنگ روانی و توجیه فلسفی می‌سازد.

امروزه نظام بنده‌پروری در جامعه به شکل‌های متفاوت، از پاپه‌خواری تا تن‌فروشی، رواج دارد. برای نمونه، برخی از زنان، تمتع از خود را به صورت علنی به معرض فروش می‌گذارند و تجاوز قانونی اشراف و سرمایه‌داران به زیبارویان فقیر، در سطح جهانی آن، آمار بسیار بالایی دارد. بندگی بشر در شکل‌های متفاوت وجود دارد. حتی دولت‌ها به مردم خود رحم نمی‌کنند و با دادن انواع وام‌های بانکی، در عمل، آنان را برده‌ی کار خود می‌سازند. فروش دین و نجات را هم باید به این فهرست طولانی افزود.

به هر روی، اشرافی‌گری و بنده‌پروری در شکل مدرن آن وجود دارد و ندای آزادی - که در اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده است - را ادیان، به ویژه اسلام، داشته است. جوانمردی و صفای پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در برخورد با غلامان خود بوده است که به بشر آموخت تا برای بردگان، عزت نفس، کرامت، بزرگواری و حرمت قایل شوند. نگاهی به تاریخ حضرات معصومین علیهم‌السلام و برخورد کریمانه و جوانمردانه‌ی آنان با بردگان، گویای این امر است. آزادی را پیش از اعلامیه‌ی حقوق بشر، اسلام برای همه آورده است. حرمتی را که دین اسلام برای انسان‌ها و تمامی پدیده‌ها قایل است، هیچ مکتب و مرامی قایل نبوده است. ما آزادی را عشق به انسان‌ها و اصل و حقیقت آن می‌دانیم و غیر آن هرچه باشد شرک، قبض و اسارت است. امری که آن را در کتاب «تپش ایمان و



کفر» توضیح دادیم، اما برخی از مطالب آن، در شبکه‌ی قبض ممیزان دولت حاکم (دهم) حذف شد.

امروزه با آن که غرب اعلامیه‌ی حقوق بشر را افتخار خود می‌داند، اما بندگی و بردگی مدرن - یعنی وابسته نمودن حداکثری دیگری به خود و تحقیر او به گونه‌ای که توان مقاومت از او گرفته شود - به انواع مختلف توسط طراحان مدهای سیاسی و نیز سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی و نیز کارتل‌های اقتصادی و نیز مافیای مواد مخدر و سکس رواج دارد و اعلامیه‌ی حقوق بشر، چیزی جز نوشته‌ای بر کاغذ نیست.

اما پرسشی که باید در این‌جا، به آن پاسخ داد، این است که: آیا تأیید ابتدایی بردگی، به معنای نفی قبیح آن است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت: اسلام، نخست بنی‌آدم را فارغ از این که نجیب‌زاده باشند یا نه، دارای کرامت و حرمت می‌داند و می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^۱. از دیدگاه اسلام، کرامت برای تمامی انسان‌ها امری ذاتی است، اما این بدان معنا نیست که اسلام امر قبیح را نمی‌پذیرد؛ برای نمونه، زندان قبیح است اما آن را برای مجازات مجرم می‌پذیرد. فقر نیز قبیح است، اما اسلام به حرمت فقیر اهتمام بیش‌تری دارد و این بدان معناست که قبیح بودن، سبب الغا و سلب اعتبار نمی‌شود. به هر روی، بردگی امری قبیح است، اما قبیح بودن، ضرورت الغای فوری ندارد که نتوان آن را پذیرفت.

لازم تحلیل یاد شده، آن است که هم‌اینک نمی‌شود با جنگ ابتدایی به کشوری کفرنشین، مردم آن را به بردگی گرفت؛ زیرا تاریخ بردگی گذشته و

پذیرش اولی آن توسط اسلام، مقطعی، و امری سیاسی بوده است. این کار مانند برخی از گزاره‌هایی است که حضرات معصومین علیهم‌السلام بر روش معمول جامعه می‌گفته‌اند، در حالی که علمی و حقیقی نبوده است. برای نمونه، نحوه‌ی رؤیت و فیزیولوژی چشم در توحید مفضل با علم امروز سازگار نیست و این گزاره بر سبیل پذیرش اجماعی جامعه و تأیید عمومی آن بوده است تا تنش ایجاد نکند و مثل آنچه بر امثال گالیله و دیگر دانشمندان رفت، پیش نیاورد و مخالفت‌های عمومی و سوء استفاده‌ی موج‌سواران را موجب نشود تا پیشوایان دین علیهم‌السلام از اهداف بلندی که داشته‌اند، باز نمانند.

یکی از سیاست‌های دایمی اهل بیت علیهم‌السلام سخن گفتن بر پایه‌ی دانش و فهم مخاطب بوده است.^۱ هم‌چنین آن حضرات علیهم‌السلام در عمل، تقیه داشته‌اند.^۲ همان‌طور که پیشوایان دین علیهم‌السلام در اندیشه و علم، دارای کتمان و در عمل دارای تقیه بوده‌اند، اسلام نیز چنین رویکرد و مواجهه‌ای با شراب و برده‌داری داشته است تا با سیاست گفته شده و تاکتیک‌های خاصی که داشته است، شریعت به نابودی و انقراض کشیده نشود؛ اما اگر

۱- در روایات آمده است: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما كلم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قط، وقال: قال صلى الله عليه وآله: إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم». الكافي، ج ۱، ص ۲۳.

۲- «عن معلى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا معلى أكنم أمرنا ولا تدعه، فإنه من كنم أمرنا ولم يدعه أعزه الله في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة يقوده إلى الجنة، يا معلى من أذاع حديثنا وأمرنا ولم يكتمها أذله الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة، وجعله ظلمة تقوده إلى النار، يا معلى، إن التقية ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له، يا معلى، إن الله يحب أن يعبد في السر كما يحب أن يعبد في العلانية، يا معلى، إن المذيع لأمرنا كالجاحد به». المحاسن، ج ۱، ص ۲۵۵.

روزی اسلام قدرت بگیرد، برده‌داری را استعمار بشر و تخریب دیانت معرفی می‌کند؛ چرا که گذر زمان، این موضوع سیاسی را تغییر داده است؛ همان‌طور که قمه‌زنی اگر در محیطی باشد که شیعه را به ترس و بزدلی متهم کرده‌اند، مجاز است؛ اما در محیطی که این مکتب را به خشونت و وحشی‌گری متهم می‌سازند، مجاز نیست.

این که گفتیم اسلام در عمل دارای تقیه و در اندیشه دارای کتمان است، به این معنا نیست که گزاره‌های حقیقی آن پنهان مانده است؛ بلکه گزاره‌های مقصود و مراد، از قضیه‌هایی که مطلوب شریعت نیست، با نظام علمی اجتهاد و استنباط، قابل شناخت است. اجتهاد برای همین منظور است که مراد معصوم علیه السلام - که فرازمانی است - شناخته شود و تقیه تنها عمل به تناسب مقتضیات مکانی و زمانی و توجه به تفاوت‌هاست؛ مقتضیات و تفاوت‌هایی که با دقت بر موضوع و چگونگی فضای صدور روایت و مقایسه و تطبیق حکم صادر شده و تاریخ و مکان آن، شناخته می‌شود. یعنی تقیه سبب می‌شود نسبت به بسیاری از احکام و کردار راه یابد. نسبی بودن، حتی دامان خود تقیه را نیز گرفته است و چنین نیست که در هر موضوعی بشود تقیه کرد؛ چنان‌که در برخی موضوعات نمی‌شود تقیه نکرد. اسلام با موضوع برده‌داری از باب تقیه رفتار کرده است و هر جا موضوع این تقیه پیش آید، باید به مقتضای آن عمل کرد؛ موضوعی که ملاک نوعی حقیقی دارد و توجه به آن، مانع از هرگونه سوء استفاده‌ای می‌شود.

گفتیم برده‌داری قبیح است؛ اما قبیح بودن بردگی به معنای آن نیست که برده‌ی کسی بودن، دارای قبیح ذاتی است؛ بلکه قبیح آن عرضی است.

برده در حالی که برده است، برای مثال، معصیت نمی‌کند یا برده بودن او جرم شناخته نمی‌شود. بردگی بیش‌تر معلول فقر و جنگ است و قبیح برده بودن - که با برده‌داری متفاوت است - برآمده از عوامل تجاوزکارانه است. اما قبیح برده‌داری نیز عرضی است، ولی باید توجه داشت ارتکاب کاری که قبیح دارد، به معنای انجام عمل تجاوزکارانه نیست. گاهی انجام کار قبیح برای بقای خود، واجب می‌شود؛ مانند خوردن گوشت سگ و یا حیوان میته که اگر ضرورت بقا اقتضا کند، خوردن آن واجب می‌شود و فرد باید ریاضت بکشد و این کار را انجام دهد و برای انجام این کار قبیح اجر و پاداش نیز می‌گیرد. بر این اساس، نباید پنداشت قبیح بودن چیزی، به ضرورت حکم حرمت را دارد؛ ولی به حتم، هر حرامی قبیح دارد.

نسبیت و تغییر موضوع در همه چیز راه دارد و با تغییر موضوع، حکم خاص آن موضوع بر آن حمل می‌شود و این به معنای تغییر حکم الهی نیست. در برده‌داری نیز کسی که بردگانی را از طریق قانونی و رسم زمانه در اختیار دارد، متجاوز شناخته نمی‌شود. این کار همانند قانون کپی‌رایت است که اگر جامعه‌ای آن را رعایت نکرد، با آن که نداشتن التزام به آن قبیح است، شیوع آن سبب می‌شود که تجاوز به حقوق دیگران تلقی نشود؛ یعنی در صورتی که بر فرض، مجامع بین‌المللی روزی برده‌داری را تأیید کنند، موضوع حکمی که اسلام داشته است، دوباره محقق می‌شود و احکام بردگان که در اسلام آمده است، موضوع می‌یابد؛ یعنی موضوعی که با علت خود رفته بود، با پدید آمدن علت آن، دوباره باز می‌گردد. اگر روزی برسد که دنیای کفر از مسلمانان برده بگیرد، اسلام ممنوعیت برده‌داری ندارد و مسلمانان می‌توانند در مقابل، از کفار برده بگیرند تا

ضرری برای اهل اسلام پیش نیاید و قدرت چانه‌زنی در گفت و گوهای دیپلماتیک و سیاسی و نیز تبادل بردگان و اسرا محفوظ بماند تا مسلمانان در موضع ضعف قرار نگیرند و به صورت یک‌جانبه برده ندهند. برای همین است که اسلام این امر قبیح را به صورت کلی ممنوع نکرده و آن را تابع فضای موجود قرار داده است. البته اسلام قاعده‌ی الزام را نیز دارد که از قوانین مورد پذیرش عقلاست و مفاد آن چنین است: اگر شخصی یا قومی برابر قوانین خود ملتزم به حکمی باشند، دیگری که آن حکم را درست نمی‌داند، می‌تواند بر اساس آن قاعده و به نفع خود، با آنان رابطه داشته باشد.

اسلام با بردگی - که نیروی رایگان کار بوده است - مواجهه‌ی اقتصادی نیز داشته است و آزادسازی بردگان را در عوض دادن مال پذیرفته است تا بر رونق اقتصادی بیفزاید و اگر برده و کار رایگان او از مدار جامعه‌ی اسلامی خارج می‌شد، در برابر، باید مالی برای سرمایه‌گذاری و ایجاد اشتغال و کار به آن جامعه تزریق می‌شد.

اسلام، خشونت و ظلم را حتی در میدان جنگ نمی‌پذیرد؛ ولی اگر حفظ شریعت، شدت گرفتن بر کافران را بطلبد، آن را توصیه دارد و می‌فرماید: «أَشَدُّا عَلَى الْكُفَّارِ»^۱ که توصیه‌ای ارشادی به واقعیت‌های جامعه است و این که در برابر دشمن نباید ضعف و کاستی نشان داد؛ به گونه‌ای که حفظ شریعت، حتی اگر از باب تترس، قتل مؤمنانی را ایجاب کند، آن را نیز مجاز می‌شمرد؛ تا چه رسد به آن که اگر حفظ شریعت ایجاب کند، از کافران برده بگیرد.

به هر روی، اسلام باید بقای خود را تأمین کند و در همین راستا و نیز برای حیات بخشی به انبوه مؤمنان دیگر، حتی به شهادت و قتل برخی از مؤمنان از باب تترس رضایت می‌دهد و در چنین مواردی، هدف وسیله را توجیه می‌کند؛ اما توجیه آن باید مدلل و مستند باشد و هواهای نفسانی و خودخواهی‌ها یا ترجیح منافع یک حزب و گروه یا فرد خاص نباشد. اگر حفظ اسلام سبب شود منافع اکثریت مردم به خطر افتد، از آن‌جا که اسلام بدون مردم شریعت نیست و با حیات مردم است که دین هم حیات دارد، منافع اکثریت مردم تقدم دارد و نمی‌شود به بهانه‌ی حفظ اسلام، بر گرده‌ی اکثریت مسلمانان فشار طاقت‌فرسا و سخت آورد، که بحث آن پیش از این گذشت و موارد آن، تنها با اجتهاد و شناخت کامل و دقیق شریعت و موضوعات و مصادیق و توجه به ملاک احکام به دست می‌آید.

به هر روی، پایه‌ی فلسفی انکار قبح مطلق و نیز قبح ذاتی، بحث «خیر و شر» در فلسفه است و این بحث، بنایی آن موضوع مبنایی به شمار می‌رود. در فلسفه گفتیم خیر محض وجود دارد، اما شر محض وجود ندارد. شر امری عدمی نیست، بلکه وجودی است که وجود آن ثانوی و عرضی است. حُسن دارای ذات است و خداوند تمامی حُسن و کمال و کل کمال است. قبح، ذات ندارد تا بتواند ذاتی باشد. خیر و شر و حُسن و قبح، از امور متقابل نیست؛ زیرا شر، مخلوق خیر و قبح مخلوق حُسن است. اما این گزاره به معنای آن نیست که بتوان هر چیزی را مصلحت دانست و برای آن توجیه آورد و حقیقتی را باطل کرد. مصادیقی که در این رابطه از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام آمده است، برای ما نه قابل رد است و نه دفاع علمی؛ زیرا فعل است و حقیقت آن برای ما ناشناخته مانده و تنها

امام معصوم علیه السلام است که ملاک آن را می‌داند؛ مگر آن که کسی بتواند ادعای تحقیق و بررسی کامل علمی را داشته باشد و هر موضوع را به صورت جداگانه و با تمام توان به صورت علمی و روشمند، به بوته‌ی تحقیق نهد و مصالح و مفاسد هر چیزی را - البته در پرتو ملکه‌ی قدسی که واسط میان حق و بنده است - به دست آورد. البته تفاوت در فهم بشر عادی - غیر ولایی - وجود دارد و کسی نمی‌تواند ادعا کند که «غایه ما فی الباب» و نظریه‌ی آخر را آورده است؛ مگر آن که ساده‌انگار و سطحی باشد.

به هر روی، ناسوت بدون مقام عصمت و یاورانی فداکار و باوفا و فهم و درّاک که در قوت فهم و صفای باطن به هم نزدیک باشند و عصمت امام معصوم را به طور کامل پذیرفته و تابع و پیرو او باشند، از اختلاف علمی خالی نمی‌شود، و نمی‌شود اختلاف آرا در موضوعی را برای افراد عادی - که دست کم نسبت در فهم دارند - صفر کرد.

در پایان این بحث باید به چند نکته توجه داشت: یکی آن که کسی می‌تواند در این بحث سخن گوید که بر چگونگی احکام اسلام و نیز نظام اجتهاد شیعی اشرف، و از نحوه‌ی ارتباط عرف و عقل با احکام تأسیسی و ارشادی اسلام آگاهی داشته باشد و تصویری در این زمینه کامل و تمام باشد؛ به گونه‌ای که اگر کم‌ترین امری را در تصور این معنا از دست دهد، شناخت درست وی از دست می‌رود و جز بیهوده نمی‌بافد.

دو دیگر آن که: اسلام در جامعه‌ی بدوی عربستان - که برده‌داری از ارکان اقتصادی آن بود - بروز کرد، ولی امروزه این موضوع از میان رفته است و وقتی موضوع فعلیت نداشته باشد، حکم آن نیز مندرس می‌گردد.

البته اسلام شریعتی فرازمانی است و ظهور و پیدایش آن در جامعه‌ای بدوی، به آن معنا نیست که احکام آن منحصر در آن جامعه است و برای جوامع متمدن و مدرن برنامه ندارد؛ بلکه احکام و برنامه‌های آن فرازمانی و برای تمامی زمان‌هاست.

و نکته‌ی آخر آن که: سیاست اسلام در مبارزه با برده‌داری، سیاستی قهرآمیز و تحریمی نبوده، بلکه این هدف با کار فرهنگی چند صد ساله تأمین شده است که زمینه‌ی برده‌داری را به کلی از جامعه‌ی اسلامی برداشته و در این موضوع، نهایت صبوری و بردباری را برای تحقق سیاست براندازی برده‌داری به کار برده و درایت ژرفی در ریشه‌کنی این معضل فراگیر و اجتماعی داشته است؛ به‌ویژه آن که عموم افراد دارای قدرت، با کنیزان انس داشته‌اند و برای امور تفریحی و شهوانی خود از آن‌ها استفاده‌ی فراوان می‌بردند و آنان را به‌راحتی به هم پیشکش می‌کردند و به‌راحتی از آن دست برنمی‌داشتند.

مبانی آزادی

بیش‌تر نظریه‌پردازان غربی مبناي آزادی اجتماعی را حیثیت و «کرامت انسانی» می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که سلب آزادی از آدمی، مبارزه با کرامت اوست و از دست رفتن کرامت انسانی، به معنای از بین رفتن و مسخ ماهیت انسان و تنزل ارزش او و سقوط از مرتبه‌ی آدمی به مرتبه‌ی فروتر است. آنان می‌گویند انسان دارای کرامت آفریده شده است و حیثیت و ذات انسان اقتضای آزادی را دارد. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر بر همین مبنا و ایده است که در ماده‌ی اول خود می‌گوید:

«تمام افراد بشر، آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند.»
واژه‌ی «حیثیت» در این ماده، همان کرامت انسانی را مراد دارد. گزاره‌ی دوم این ماده، درست است؛ اما شروع آن، مشکلی دارد و آن این که گفتیم آزادی وصف اولی برای بشر نیست و پیش از آن، بستگی و اسارت قرار دارد. کسی آزاد به دنیا نمی‌آید. جنین با فشار و درد زایمان به دنیا می‌آید و از رحم مادر نیز رها می‌شود، نه آزاد، و صفت آزادی بعد از رهایی است که نمود می‌یابد؛ یعنی جنین سعی می‌نماید کمال ویژه‌ی خود را اظهار کند.

بسیاری از حیثیت‌ها، قیدها، کاستی‌ها و کمبودها از ناحیه‌ی وراثت و والدین به فرزند می‌رسد و در ژن او مؤثر است. انسان در حالی به دنیا می‌آید که پیچیده و محفوف به انواع مشکلات - از فقر و بیماری تا نارسایی‌های دیگر - است. هر نوزادی ورودی خاص به دنیا دارد. نمی‌شود دو نوزاد با شرایط مساوی و امکانات برابر به دنیا آیند و برای همین است که حرکات هر نوزادی از ابتدا با دیگری متفاوت است.

حقوق بشر باید نقطه‌ی شروع خود را از این مشکلات و نارسایی‌ها - یعنی از انواع بستگی‌ها - شروع کند و ماده‌ای بگذارد که عوارض سوء والدین، به جنین و نوزاد نرسد و شرایط مساوی را به صورت ثانوی برای تمامی بشر فراهم کنند؛ سپس از آزادی، که نهاد طبیعی هر بشری است، بگویند و از این نهاد طبیعی، حق آزادی را کشف کنند. در این صورت، آزادی فرزندی که انواع امکانات را در اختیار دارد، با آزادی فرزندی که به فقر مبتلاست، تفاوت دارد و نباید از آزادی‌های برابر سخن گفت.

برای نمونه، ما مدتی در یکی از زندان‌ها بر روی خردسالان تحقیق

می‌کردیم. به این نتیجه رسیدیم مادری زندانی که فرزند نوزاد خود را در فضای خاص زندان به آغوش می‌گیرد و شیر یا غذا می‌دهد، از او جنایت‌کاری می‌سازد که بر آن است نسل همه‌ی خوبی‌ها را قطع کند. ترسِ چنین کودکی از همان ابتدا می‌ریزد و او جز زندان، معلوماتی ندارد. نقش زندان در شیرخوارگی، نقش ماندگار او شده است و هرچه پیش رود، جز زندان و جرم نیست که در او باز و گسترده می‌شود.

نوزادان، نباید تحت هیچ شرایطی در زندان نگه‌داری شوند و این حق آنان است. باید جرم دانسته شود که نوزادی تا دو سالگی زندان را ببینند. هم‌چنین نوزادانی که به دلیل بیماری مادر، به جای زایشگاه، در بیمارستان متولد می‌شوند، بیمار به دنیا می‌آیند. کودکی که فقر پدر و مادر خود را می‌بیند نیز بیمار می‌گردد. دولت‌ها چنان‌چه بخواهند این عوارض را از کودکان بگیرند، باید برای هر نوزادی که به دنیا می‌آید، حداقل امکانات لازم را همراه با شناسنامه‌ی وی، به او بپردازند. حقوق کودک همانند حقوق بازنشستگی باید به او داده شود تا در جوانی به صورت سالم در اختیار جامعه قرار گیرد و عوارض والدین و خانواده به او نرسد و از آن پیشگیری شود؛ چنان‌چه در بحث کنترل نسل گفتیم نسل‌هایی که کاستی و نقصی دارند و از سلامتی، هوش، صفای نفس و زیبایی برخوردار نیستند لازم است کنترل شود؛ اما نسل‌های سالم، زیبا، دارای ضریب هوشی بالا یا نابغه باید از دولت حمایت بگیرند تا هر چه بیش‌تر تکثیر شوند. افراد متوسط نیز حد وسط در جامعه هستند که نه باید حمایت شوند و نه محدودیت ویژه داشته باشند. در این صورت است که رکود ذهن و کندی و نیز زشتی و بیماری از جامعه رخت می‌بندد؛ بنابراین نباید به صورت فله‌ای، داشتن فرزند بیش‌تر تبلیغ شود.

به هر روی، اعلامیه‌ی حقوق بشر شروعی ناقص دارد؛ اما این که در ذیل می‌آورد «انسان‌ها در انسان بودن و در حیثیت و حقوق با هم برابرند» درست است؛ چنانچه اسلام، نفس را در برابر نفس به صورت تساوی و برابر قرار می‌دهد و ویژگی‌ها و اوصاف - مانند علم، قدرت و ثروت - در آن دخالتی ندارد.

یکی از متفکران غربی گوید:

«اگر کسی از حق آزادی و اختیار خود بگذرد، از مقام آدمیت به درجه‌ی حیوانی تنزل پیدا کرده است؛ زیرا فرق بین انسان و حیوان، اراده و اختیار است، نه فهم و فکر.»

ما آزادی را نهاد طبیعی بشر دانستیم که ریشه و منشأ حق است، نه خود حق؛ بنابراین آزادی طبیعی یک حق نیست که قابل گذشت باشد، بلکه یک نهاد طبیعی است که نادیده گرفتن آن، یک انحراف است. آزادی، وصفی طبیعی برای هر پدیده‌ای است که کمال ویژه‌ی موجود هر کس را اظهار می‌کند و حق، وصف عام آزادی است. آزادی پیش از آن که یک حق باشد، یک حقیقت خارجی است؛ اما مبنای حق آزادی این امر طبیعی نیست، بلکه نفسانیت انسان است؛ چرا که حقوق الزامی که به عنوان قانون مطرح می‌شود، باید کلی و فراگیر باشد و طبیعت آزادی - که بر اساس کمال ویژه‌ی هر کسی است - متنوع و متفاوت است و حقوق متفاوتی را پدید می‌آورد. بر این اساس، حقوق انسان در آزادی، بر اساس نفس انسانیت و اصل موجودیت اوست، نه طبیعت وی. پس در این بحث، میان طبیعت آزادی و حق آزادی، که برآمده و کشف شده از آن است، نباید خلط کرد.

هم‌چنین حیوانات هم دارای حق آزادی هستند و چنین نیست که گذشت از این حق، به تنزل در مرتبه‌ی حیوانی منجر شود. شعور طبیعی حیوانات و استفاده‌هایی که از آزادی‌های مرموز خود دارند، گاه عقل بشر را به عجز می‌کشد. حیوانات هم از حق آزادی خویش نمی‌گذرند. این انسان است که گاه به سبب ناتوانی، نادانی، ترس، شست‌وشوی مغزی یا مشکلات روحی روانی و اجتماعی و یا گرفتاری به هوس‌ها و امور نفسانی، ممکن است نهاد طبیعی آزادی خویش را نادیده گیرد و خود را اسیر و تسلیم دیگران نماید، ولی تسلیم و اسارت او سبب نمی‌شود به درجه‌ی حیوانی تنزل پیدا کند؛ بلکه گاه فشارهای بیرونی چنان شدید است که برای حفظ خود مجبور به سازش و تسلیم می‌شود.

ژان پل سارتر، با تأثیر از این فلسفه‌ی اومانیستی می‌گوید:

«وابستگی به یک ذات بیگانه با خود موجب مسخ ماهیت انسان است و به

واقع موجب سقوط ارزش انسانی است.»

این عبارت بیش‌تر جنبه‌ی شعاری دارد و ارزش فلسفی و اعتبار عقلی برای آن نیست. کسی که وابستگی به ذات بیگانه از خود پیدا می‌کند، جاهل و خیال‌پردازی است که با بندگی دیگری زمینه‌ی استثمار خود را فراهم کرده است، بدون آن که حقیقت وی مسخ شده باشد؛ زیرا مسخ، تغییر هویت است و این امر، چیزی جز نادانی و بندگی نادرست نیست که قابل بازگشت است؛ در حالی که امرِ مسخ شده قابلیت بازگشت ندارد. باید توجه داشت بحث علمی، کنایه و استعاره بر نمی‌دارد؛ مگر در فضایی که اختناق و استبداد حاکم باشد، که در آن صورت، قرینه‌های بیانی به کمک فهم مراد می‌آید. البته تعبیر «وابسته به ذات بیگانه از خود»

این زیبایی را دارد که وابستگی بنده به خداوند را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا خداوند بیگانه از بنده نیست؛ مگر این که وی فیلسوفی الحادی باشد که قایل به وجود خداوند نیست. البته قرآن کریم تعبیر ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^۱ را دارد، اما منظور از آن، حیوانی است که برای آدمی جنس قرار می‌گیرد و ناطق بودن که فصل آن گردد، انسان نوعی را می‌سازد. حیوان جنسی می‌شود که با دوری از گناه و توبه، ترقی یا با آلودگی به معصیت، تنزل داشته باشد. دو عبارت یاد شده مسخ و تنزل به حیوان نوعی را منظور دارد، نه حیوان جنسی.

به هر روی، مهم‌ترین اشکال دو گفته‌ی یاد شده آن است که فلسفه را بدون توجه به ظرایف ادبیات بیان می‌دارد و کسی که ادبیات درستی نداشته باشد نمی‌تواند درست بیندیشد و فلسفه‌ی وی به انواع اعوجاجات گرفتار می‌آید.

بعضی از متدینان مسیحی و مسلمان، دین خود را مبنای آزادی می‌دانند و می‌گویند این دین است که به بشر آزادی می‌دهد و اگر دین بخواهد، می‌تواند آزادی را از او بگیرد.

هگل ضرورت روند تاریخ بشری را مبنای آزادی قرار می‌دهد. بشر نخستین چون تاریخ نداشته، آزاد نبوده و این تاریخ بوده که او را رفته رفته به آزادی رسانده است و روزی خواهد رسید که تاریخ آینده‌ی بشر با تکاملی که به او می‌دهد، وی را به آزادی مطلق خواهد رساند و محدودیت‌های امروزی را از او بر می‌دارد.

ما در این جا نقدی مشترک بر هر سه نظر یاد شده می‌آوریم و آن این که: مبنای حق آزادی بشر، آزادی طبیعی اوست. بشر، آزادی را در خلقت و طبیعت خود، به صورت علی می‌یابد. آزادی، امری معلولی و برآمده از دین، کرامت انسانی یا تاریخ بشری نیست. هم‌چنین آزادی طبیعی منحصر به انسان نیست تا کرامت انسانی منشأ آن دانسته شود؛ بلکه در تمامی پدیده‌های هستی به صورت معقول ثانی فلسفی قرار دارد. کرامت، لازمه‌ی آزادی است و هر جا آزادی باشد، کرامت و حیثیت هم هست؛ یعنی کرامت، معلول آزادی است، نه علت و منبع آن.

هم‌چنین آزادی پیش از دین قرار دارد و بشر می‌تواند دین را بپذیرد یا آن را انکار کند. هیچ پیامبری دعوت اجباری به دین نداشته است. دین، امری متأخر از آزادی است. آزادی، امری تکوینی است و بر شریعت - که امری جعلی و تشریحی است - تقدم دارد. انسان، پیش از آن که تاریخ داشته باشد و به صورت فردی زندگی کند، آزاد بوده و با پیدایش جوامع، به استبداد دچار شده و بعد از قرار گرفتن در دام استبداد، برای آزادی خود چاره‌جویی کرده است. مطالعه‌ی اقوام کهن و انسان‌های اولی، آزادی آنان را نشان می‌دهد.

محدودیت؛ طبیعت آزادی

ادعای آزادی مطلق، ادعایی جاهلانه است؛ زیرا آزادی پدیده‌ای است که محدودیت را در هویت خود دارد و سلب این محدودیت‌های متناسب، به سلب آزادی و از دست رفتن حقیقت آن منجر می‌شود. امنیت در نهاد آزادی قرار دارد و آزادی منهای امنیت به رهایی ختم شده

و به تبدیل حقیقت آزادی می‌انجامد. آزادی مطلق تعبیر دیگری از رهایی است که هگل به تفاوت آن دقت نداشته است.

آزادی افزون بر امنیت، حکمت را با خود دارد و حتی خداوند نیز از روی حکمت خویش و بر اساس ملاک و معیار، کارپردازی و آفرینش دارد و حکمی را بدون مصلحت و مفسده و ملاک، جعل نمی‌کند.

این گونه است که طبیعت آزادی آن را محدود می‌سازد، نه آن که آزادی به توسط آزادی‌های دیگران محدود شود؛ آن‌گونه که متفکران غربی می‌گویند. این بدان معناست که انسان ممکن است مجاز به انجام برخی از امور نباشد؛ هرچند به آزادگی دیگران ضرری وارد نسازد. اما بیان چگونگی آزادی متناسب هر کس، تنها در توان وحی است. بشر بریده از وحی، حدود آزادی را با معیار صیانت از آزادی‌های دیگران، کرامت انسان و دوری از تجاوز به حقوق او تعیین می‌کند. برای کسی که از وحی منقطع است، چنین طرحی درست است؛ اما وحی و عصمت، آزادی را حتی برای فردی که به دیگری ضرری وارد نمی‌رساند، محدود می‌کند. برای نمونه، مانع از انجام معصیت‌های فردی می‌شود و روزه‌خواری در محیط خانه یا خودارضایی را حرام می‌کند.

آزادی طبیعی، آزادی مولایی و بر مدار احکام مولوی و آزادی لازمی و نفسی است، اما آزادی مورد نظر غرب، یک آزادی عرضی، غیری، متعدی و مقید به دوری از تعدی و تجاوز به دیگران است. آزادی در اسلام، محدود به دوری از کفران نعمت مولا و پرهیز از تضييع، اسراف و تبذیر مال و حفظ جان و آبروی خود و دیگران و نیز حفظ حقوق پروردگار و هم‌چنین حفظ حرمت احکام و شریعت است. بر این اساس، اگر مؤمنی

در جامعه‌ای است که حاکمیت آن الهی نیست، باید احکام فردی خود را رعایت کند، هرچند در رعایت احکام اجتماعی - به دلیل داشتن تابعیت آن جامعه - ناتوان می‌گردد و به دلیل نداشتن قدرت، آن احکام برای وی فعلیت نمی‌یابد؛ همان‌طور که اگر پیروان ادیان دیگر در جامعه‌ی اسلامی حضور داشته باشند، باید به رعایت احکام اجتماعی آن ملتزم باشند. برای نمونه، در جامعه‌ی سکولار، حاکمیت آن جامعه نمی‌تواند مؤمنان را به برداشتن پوشش خود اجبار کند؛ زیرا منافی آزادی‌های شناخته شده در قانون آنان است؛ ولی اگر آنان به جامعه‌ی اسلامی وارد شوند، ملزم به رعایت پوشش اسلامی می‌باشند؛ زیرا رعایت این پوشش، امری قانونی و الزامی در جامعه‌ی اسلامی است.

اما این که گفته می‌شود پوشش اقلیت‌های مسلمان در کشورهای سکولار، مُسری به افراد آن جامعه است، جهت عکس آن نیز صادق است و نداشتن پوشش اسلامی، به مسلمانان نیز مُسری است. ضمن آن که اگر قانون کشوری، مسلمانان را به عنوان اقلیت دینی به رسمیت بشناسد، ناچار از به رسمیت شناختن پوشش آنان است؛ مگر آن که قانون بر خلاف آن تصریح داشته باشد و تابعیت آنان را مشروط و مقید بسازد؛ همان‌طور که گفتیم، محدودسازی آزادی در جوامع سکولار امری غیري و تابع قانون است و قانون، که فلسفه‌ی آن پیشگیری از تجاوز است، می‌تواند آن را محدود کند. قانون در این جوامع، با پیشامد مشکلات و به صورت تجربی وضع می‌شود و به هر روی، به صورت غیري و ثانوی، آزادی‌های اولی را محدود می‌کند.

بنابر آنچه گذشت، چگونگی آزادی طبیعی بشر در دیدرس شریعت

و وحی است. منظور ما از شریعت، گزاره‌هایی است که مقام عصمت بیان می‌دارد و به هیچ پیرایه‌ای آلوده نشده است.

نقد محدود شدن آزادی به عدالت

یکی از غرب پژوهان حلقه‌ی دگراندیش مجله‌ی کیان می‌گوید:
 «تنها چیزی که شایستگی دارد و توانایی محدود کردن آزادی را دارد عدالت است. عدالت مفهومی مهم‌تر، عظیم‌تر، وسیع‌تر و جامع‌تر از آزادی است. آزادی و عدالت، هر دو مفهوم برون‌دینی است؛ گرچه ادیان راجع به آن‌ها بحث کردند.»

نویسنده در این مقاله توضیح نداده است که آزادی و عدالتی که از آن، با التهاب سخن گفته است چیست. گفته‌های وی به تشبیه سایه در آفتاب می‌ماند و بحث را بر مسأله‌ای جزئی نمی‌برد. گویی بحث علمی با پردازش ساده‌وار حکایت و رمان تفاوت ندارد و تخصص و کارشناسی نمی‌خواهد و لازم نیست تست و کاربردی شود. ما هم عدالت و هم آزادی را در این کتاب توضیح داده‌ایم. عدالت و آزادی دو امر متفاوت است، اما هر دو معقول ثانی فلسفی و امری طبیعی است؛ یعنی دو وصف است که بر طبیعت حمل می‌شود. عدالت و آزادی، هر دو وصف باطنی خلقت و تمامی پدیده‌های هستی است؛ با این تفاوت که آزادی، وصفی نفسی است نه غیری و عدل به معنای «نگاه داشتن اندازه به حسب توانمندی‌ها» است و نوعی موازنه میان دو چیز است و لحاظ غیری دارد. البته لحاظ غیری آن به تغییر حیثیت‌ها هم ممکن می‌شود و عدالت فردی را شکل می‌دهد؛ اما آزادی برآمده از لحاظ اولی طبیعت فرد است؛ برای همین است که بر عدالت تقدم دارد و این آزادی است که عدالت را

تعریف می‌کند. تا فرد آزاد نباشد، زمینه‌ی عدالت ایجاد نمی‌شود. عدالت، وصف دومی است که بعد از آزادی، بر طبیعت وارد می‌شود. به هر روی، این خودِ طبیعت است که آزادی را محدود ساخته و مرزهای آن را مشخص کرده است، نه عدالت که خود نیز بعد از آزادی، برآمده از طبیعت است و طبیعت است که این دو برادر را - که یکی بزرگ‌تر و دیگری کوچک‌تر است - تربیت می‌کند؛ اما کشف کامل آن در انحصار وحی است.

یکی از تفسیرهای موضوعی، در نقد نظری که گذشت، آورده است: «محدد آزادی نمی‌تواند عنوان عدالت، حقوق بشر، دموکراسی و مانند آن باشد؛ زیرا اگر تحدید کننده، خود دارای حقوق مشخص نباشد، هرگز توان تحدید چیز دیگری را ندارد. عدالت، که از بهترین واژه‌ها و محبوب‌ترین فضیلت‌های انسانی است، در مکاتب گوناگون معانی و حدود متعددی دارد. تنها عاملی که می‌تواند حدود آزادی را کاملاً تحدید کند، شریعت الهی است که حق صاحب حق را تعیین می‌کند و تعدیه‌ی آن را لازم و تخریب و انهدام آن را تحریم و دفاع از آن را تبیین کرده؛ بنابراین تنها چیزی که آزادی را تحدید، بلکه در حقیقت تعریف می‌کند، شریعت الهی است.»

اشکالی که در این متن به عدالت وارد است، این است که عدالت معین و مشخص نیست. همین اشکال، به شریعت غیر عصمتی و مبتنی بر اجتهاد نیز وارد است. شریعتی که مجتهد آن را استنباط می‌کند، عصمت ندارد و ممکن است به پیرایه‌ها آلوده شود و احتمال خطا در آن می‌رود. هر چند شریعتی که در نزد معصوم است - یعنی وحی - همان‌طور که ما نیز چنین گفتیم، بهترین منبع تعریف‌کننده‌ی آزادی است، اما شریعت نیز

نمی‌تواند آزادی را محدود سازد؛ چرا که شریعت و حیانی و عصمتی، کشف از آزادی طبیعی دارد و مرزهای حقیقی را که در آن نهفته است، بیان می‌دارد و منبع علمی و آگاهی آزادی است.

آزادی عقیده

این که هر کسی آزاد است هر عقیده‌ای داشته باشد، امری تکوینی است. هر کسی در اندیشیدن و انتخاب نظریه آزاد است؛ اما آزادی عقیده به معنای «حق آزادی ابراز اندیشه‌ی خردورانه‌ای که با اصول نظام حاکم تقابل نداشته باشد» از نخستین آزادی‌های اجتماعی است. این بدان معناست که کسی اجازه ندارد اندیشه‌هایی را ابراز کند که مخالف اصول پذیرفته شده‌ی قانون‌کشوری است که وی در تابعیت آن است و دست‌کم باید با تقیه و پنهان‌کاری، در آن کشور زندگی کند؛ مگر آن که چنان قدرتی داشته باشد که بتواند از موجودی خود و عقیده‌ای که دارد، دفاع کند. آنچه گذشت، نگاه عقلی به بحث آزادی ابراز عقیده است.

تفاوت میان اندیشه و ابراز عقیده

این که هر کسی می‌تواند هرگونه بیندیشد، امری تکوینی و مربوط به ساختار آفرینشی ذهن آدمی و دستگاه فاهمه‌ی اوست. ذهن هر کسی توان خردورزی و تأمل عقلی را دارد. برتر از ذهن، در قلب نیز می‌توان دارای معرفت شد، که ما بحث تفصیلی آن را در کتاب «سیر سرخ» آورده‌ایم. اما ابراز اندیشه و ترویج آن، تابع قانون هر کشوری است؛ چنان‌که نظام اسلامی اجازه‌ی نشر هر اندیشه‌ای را نمی‌دهد و آن را محدود می‌سازد تا مانع از تجاوز به ذهن‌های ضعیف و نابودی آن‌ها شود



و صیانت از فضای اندیشاری آنان داشته باشد. اسلام حفظ و امنیت روانی پیروان خود را وظیفه‌ی خویش می‌داند. بحث ارتداد، نمونه‌ای از ممنوعیت اسلام در ابراز عقیده است.

ابراز عقیده؛ حقی اجتماعی

آزادی ابراز عقیده، از حقوق فردی نیست؛ بلکه حقی اجتماعی است و چنانچه عقیده‌ای سلامت و درستی نداشته باشد، تجاوز به حقوق دیگران شناخته می‌شود. ابراز، حالت تعدی دارد و به دخالت در دیگری می‌انجامد. ظاهر ساختن عقیده‌ای که با عقیده‌ی نظام حاکم تقابل دارد، ایجاد پارازیت و نوعی بدآموزی در جامعه و ایجاد چالش است؛ مگر در نظامی که ادعای اسلامیت داشته باشد و خلاف بیینی را مرتکب شود که به هدم بنیان دین و آموزه‌های ریشه‌ای ولایی و وهن چهره‌ی ولایت منجر گردد که در چنین فضایی، تقیه حرام می‌گردد و عالمان حقیقی دین، قیام و حتی ریختن خون خود را در پاسداری از حیات سالم دین، وظیفه‌ی الهی خویش می‌دانند.

ممنوعیت تفتیش عقیده

تفتیش عقاید - که امری متفاوت از آزادی ابراز عقیده است - ممنوع است؛ چنانچه اصل ۲۳ قانون اساسی، تفتیش عقیده را ممنوع می‌کند و از آزادی ابراز عقیده چیزی نمی‌گوید:

«تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده،

مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.»

تفاوت تفتیش عمل با تفتیش عقیده

«تفتیش عمل» امری متمایز از «تفتیش عقیده» است. مواردی از تفتیش

عمل، مجاز است؛ چنانچه تفتیش برای کشف زنا در مورد محتمل آن، حرام نیست؛ هرچند واجب هم نیست؛ چرا که احتمال دارد اثبات آن به ترویج فساد در جامعه بینجامد. اما صرف عقیده و باور تا به هنگامی که جری عملی نیابد و به ابراز و تبلیغ نرسد، ضرری ندارد؛ چرا که احراز آن بدون ابراز، و با تفتیش، تجسس و گرفتن اقرار به اجبار و اکراه هم ممکن است.

آزادی عقیده و حقوق بشر

ماده‌ی دو اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، از آزادی عقیده چنین گفته است:

«هر کس می‌تواند بدون هیچ گونه تمایز - مخصوصاً از حیثیت نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر - از تمام حقوق و کلیه‌ی آزادی‌های مذکور در این اعلامیه بهره‌مند شود.»

مبانی آزادی عقیده در سکولاریسم

جوامع سکولار، مبانی آزادی عقیده را شخصی بودن و تأثیر نداشتن آن در جامعه می‌دانند؛ چرا که آنان همانند جوامع استبدادی یا دینی، نظام فکری در چارچوب مشخصی ندارند و تنها حفظ پایه‌های سکولار است که برای آنان مهم است. آنان آزادی مطلق عقاید و احساسات را در تمامی موضوعات نظری، علمی، عملی، اخلاقی یا الهی ضروری می‌دانند. البته آنان میان آزادی عقیده با آزادی بیان تفاوت می‌گذارند و برای آزادی بیان محدودت‌هایی قایل هستند. در برخی از کشورهای

سکولار، مکانی را قرار می‌دهند تا تمامی گروه‌های سیاسی درباره‌ی وضعیت کشور و کارگزاران آن آزادانه عقیده‌ی خود را ابراز دارند. البته ابراز عقیده، تنها در آن مکان‌های خاص مجاز است، نه در هر جایی.

به هر روی، ابراز عقیده نباید سبب ناهنجاری، استرس، اضطراب، پارازیت عمومی و منافی با امنیت ملی باشد. اما به هر حال، مردم در کشورهای غربی نسبت به کشورهای شرقی - اعم از مذهبی و کمونیست - آزادی بیشتری در ابراز عقیده دارند. ابراز عقیده، زمینه‌ی متناسب خود را می‌طلبد و همین تناسب‌هاست که آن را محدود می‌کند؛ به ویژه آن که نباید به آزادی دیگران و نظم عمومی ضرر و آسیبی وارد آورد.

باید توجه داشت در جوامع سکولار با حکومت دموکراسی، اصالت با حاکمیت است و شخص اعتباری ندارد تا آزادی عقیده، امر شخصی دانسته شود؛ چرا که احکام اجتماعی مورد تأیید بیش‌تر افراد بر تمامی افراد مقدم است. اما در مقام اثبات جوامع دینی، آزادی‌ها توسط آموزه‌ها و قداست‌های دینی مورد اجتهاد و استنباط تعریف می‌شود و ابراز عقیده‌ای که منافی با امور قدسی و مقدس باشد، جسارت و جرم است و گاه حتی سلام نکردن بی‌احترامی و حرمت‌شکنی را پیش می‌آورد. در این نوع حکومت‌ها، آزادی مورد نظر غربیان، زمینه و معنا ندارد و ما نیز از آن سخن نمی‌گوییم. تنها یادآور می‌شویم که با حاکمیت دولت‌های مستبد، افراد جامعه همانند دولت، مستبد می‌شوند و عقیده‌ی خود را با خشونت، تظاهرات و آتش زدن اموال عمومی ابراز می‌کنند؛ برخلاف جوامع غربی که چون نسبت عقاید را پذیرفته‌اند، کسی استبداد فکری ندارد و اندیشه‌ی خود را مصون از خطا نمی‌داند؛ چنان‌چه در کتاب «درباره‌ی آزادی» آمده است:

«در غرب میان آزادی عقاید و نسبیّت آن، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد؛ چرا که ما نمی‌دانیم عقیده‌ای که می‌کوشیم آن را خفه کنیم، آیا به‌واقع باطل و بی‌اساس است؟ زیرا بشر از خطا و اشتباه مصون نیست و لازم این گزاره، آن است که ما نمی‌توانیم درک خود را داور مطلق قرار دهیم؛ به‌ویژه آن که اموری را می‌بینیم که مردم دنیا قرن‌ها به آن اعتقاد داشتند و امروزه باطل و خطا دانسته می‌شود. افزون بر این، عقیده‌ای که از اطمینان و وثوق مطلق برخوردار نیست، حق برخورد با عقاید دیگر و تلاش برای حذف آن‌ها را ندارد.»^۱

رابطه‌ی نسبیّت و آزادی عقاید

نسبیّت در علم و اندیشه‌ی بشر عادی راه دارد و بشر عادی نسبت به دیگر افراد بشر فضیلتی ندارد تا میان نظر وی و دیگران تفاوتی گذاشته شود. جوامعی که نظری را از دین، به عنوان پیش‌فرض دارند، نمی‌توانند زیر بار نسبیّت بروند و جزم حاصل از گزاره‌های از پیش داده شده به فرد، مانع از آن است که دیگر گزاره‌ها و صداها را بشنود. این جوامع سکولار هستند که به دلیل فقدان الگو، رعایت الگویی را لازم نمی‌دانند و تنها الگوی آنان حفظ پایه‌های سکولار و آزادی حداکثری برای همگان است تا جایی که به هرج و مرج و اختلال در نظم عمومی منجر نشود. جوامع دینی نمی‌توانند آزادی مورد نظر غریبان را به کسی بدهند و آزادی قلم و بیان و ابراز عقیده که در غرب هست، در آن، جایی ندارد و درست هم هست. بنابراین مضحک است اگر برای نمونه گفته شود: در کشوری مذهبی یا استبدادی، کسی برای ابراز عقیده در زندان نیست؛ چرا که زمینه‌ی نشر هرگونه عقیده‌ی مخالف، از صاحبان نظریه گرفته شده است

۱. جان استوارت میل.

و فیلترهای حکومتی اجازه‌ی نشر آن را به کسی نمی‌دهند. آزادی در این کشورها تنها برای کسانی است که الگوی مناسب و تعریف شده توسط حاکمان را رعایت کنند و این امر مطلقاً است که هر آزادی را محدود می‌کند.

ارزش عقیده

قداستی که دین‌ها و مکاتب برای عقیده‌های خود داشتند، سبب شده است در طول تاریخ، بسیاری از انسان‌ها به‌خاطر عقیده کشته شوند و حتی برخی متفکران، عقیده را محترم‌تر از انسان‌ها بدانند؛ برخلاف امروز که متفکران غربی، انسان را دارای کرامت ذاتی و برتر از عقیده می‌دانند و بر این باورند که عقیده دخالتی در انسانیت انسان ندارد و میان دیانت و انسانیت، مرز و تفکیک قایل هستند. هم‌چنین آنان عقیده را در مسایل اجتماعی دخالت نمی‌دهند و تنها عقیده دارند هر کسی در چاردیواری ذهن و اندیشه‌ی خود و در خانه‌ی خویش آزادی دارد تا بر هر عقیده‌ای که می‌خواهد، باشد.

ما با این دو عقیده مخالف هستیم و در درس‌های فلسفی خود - که بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح کردیم - گفتیم: انسانیت انسان به عقیده‌ای است که دارد و چنان‌چه کسی عقیده‌ای نادرست داشته باشد، حتی از بهایم فروتر می‌گردد؛ چنان‌چه قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾^۱. زندگی انسانی به عقیده و به دفاعی است که از آن دارد. حتی حیوانات نیز

عقیده‌ای طبیعی دارند. میان نطق، تفکر و عقیده تفاوت است و جهان غرب از انسان، تنها نطق و اندیشه‌ی او را در جامعه آزاد گذاشته و عقیده را در اجتماع به کلی زدوده است.

انسانی که عقیده ندارد، چنان‌چه فقط به تفکر بسنده کند، مانند کسی است که فقط می‌خورد و می‌آشامد. در این ناحیه، میان بسنده کردن به خور و خواب و شهوت، با تفکری که عقیده و ایمان نیاورد، تفاوتی نیست. نطق و اندیشه از مبادی عقیده است. اندیشه جزو هویت انسان یا حیوان نیست. حیوان نیز اندیشه‌ی جزئی طبیعی دارد؛ همان‌طور که انسان به صورت طبیعی همانند حیوان، دارای قدرت اندیشه‌ی جزئی و کلی می‌باشد. انسان افزون بر دلالت طبیعی که با حیوان مشترک است، دارای دلالت وضعی و جعلی نیز هست.

عقیده، امری برآمده از اندیشه است که هویت انسانی او را می‌سازد. اما امروز نظام غرب موضوع انسانیت را عقیده قرار نمی‌دهد، بلکه پیکره و جسد آدمی را انسان می‌پندارد و برای آن کرامت قایل است و نسبت به عقیده و امور معنوی، نه‌تنها ارزشی قایل نیست، بلکه حتی نسبت به آن، دهن‌کجی و حرمت‌شکنی را ترویج می‌کند. باید صریح گفت ماهیت سکولار و هویت دموکراسی، ضایع کردن عقیده و معنویت است و مهم‌ترین دلیل آن نمایش انواع نزدیکی‌های جنسی به صورت تمام‌عریان در رسانه‌های عمومی است. دنیای غرب با برکنار کردن عقیده بود که توانست خرد جمعی خویش را به جای وحی و شریعت قرار دهد؛ در حالی که تحلیل عقلی و فلسفی، شرافت و ارزش انسان را به عقیده می‌داند که بحث از آن در موضوع بسیار دقیق و علمی «اتحاد عقل، عاقل

و معقول» آمده است. دنیای امروز غرب، از انسان، دوپایی محترم و متفکر ساخته و با ممنوع دانستن دخالت عقیده‌ی انسان در اجتماع - خواه عقیده‌ی وی دینی باشد یا نه - آدمی را از ساحت انسانی‌اش تنزل داده است. اسلام برای کسی که عقیده‌ی اسلامی ندارد و کافر است، هیچ اعتباری قایل نیست و او را در مرتبه‌ی بول، غائط، منی، سگ و خوک می‌داند؛ چنانچه خود آنان برای مردگان خویش حرمتی قایل نیستند و شهرداری را مسؤول به خاک‌سپاری آن می‌کنند.

حذف عقیده و گرایش به انسان‌محوری و عقل‌گرایی اومانستی، سبب شده است عاطفه نیز در میان آنان به افول رود و شهوت و هوس نفسانی و خشونت، به جای عفاف و عشق آید و صنعت را معبود آنان سازد؛ در نتیجه، جنگ اعصاب را فراگیر و بیماران روانی را فراوان سازد؛ برخلاف مسلمانان که چون عقیده را اصل می‌دانند، حتی به مردگان خود حرمت می‌گذارند. اسلام به عقیده اصالت داده است؛ به گونه‌ای که ریا و سالوس و تظاهر به خوبی را از بدترین معاصی و باطل‌کننده‌ی عبادت دانسته؛ اما همین که فردی در ظاهر به عقیده‌ی مسلمانی احترام می‌گذارد و مقدسات و شعایر دینی را رعایت می‌کند، او را می‌پذیرد.

البته این شریعت بی‌پیرایه و تحریف نشده است که ارزش دارد؛ اما این که در مقام اثبات، تابعان شریعت، به اصول دین خود پایبند نباشند و آن را بر مدار هوس‌های نفسانی خود به تحریف برند، سخنی دیگر است. برای نمونه، دوره‌ی رنسانس و نوزایی علمی در اروپا، به اعتبار ستم‌های ارباب مسیحیت کلیسایی و تفتیش عقاید از دانشمندی مانند گالیله و آزادی‌خواهان اتفاق افتاد. در شیعه نیز شهید اول یا شهید ثانی، و در اهل

سنت، شیخ اشراق به فتوای اهل سنت و به اسم عقیده کشته شدند و به نام دین چنان جنایات هولناکی بر بشر وارد آمد که مجبور شد برای رهایی از انقیاد عقیده و دین، به طرح سکولاریسم و دموکراسی پناه ببرد و افراط مدعیان دیانت را با تفریط کنار گذاشتن عقیده از صحنه‌ی اجتماع، پاسخ دهد. و این شد که بشر از دین و دینداری چنان رمید که دیگر به این زودی به شکل صحیح آن باز نخواهد گشت، تا آن که ظلم و ستم چنان تمامی جهان را پر کند که از این مکتب به ستوه آید و موعود آزادی‌بخش را طلب کند.

دنیای سکولار و اومانستی غرب، آدمی‌زاد را در حد حیوانات جنگل تنزل داده و دنیا را به جنگلی مدرن تبدیل کرده است؛ چرا که در سیستم اجتماعی خود تنها بر آن است که به انسان دانشی دهد تا بتواند شغلی داشته باشد و نانی به دست آورد و بخورد و آزاد باشد هر کاری را انجام دهد؛ بدون آن که تجاوز و تعدی به کسی داشته باشد. این تفکر می‌خواهد همه با هم زندگی بدون آزار داشته باشند. چنین چیزی با جنگل مدنی و مدرن تفاوتی ندارد؛ زیرا حیوانات نیز تمامی امور گفته شده را دارند. اما حیوان برای عقیده زندگی نمی‌کند. بشر سکولار نیز عقیده را در جامعه دخالت نمی‌دهد و آن را در حد یک امر نفسی نگاه داشته است و البته با برنامه‌های فرهنگی خود با آن مبارزه نیز می‌کند تا سیاست یکسان‌سازی فرهنگی را محقق سازد.

دنیای سکولار به ادیان احترام می‌گذارد و توهین به آن - هر چند بتی مقدس یا همانند بهائیت باشد - را نمی‌پذیرد؛ اما برای آن، ساختار اجتماعی ندارد و عقیده را تا در چار دیواری خانه است، احترام می‌کند؛

اما اجازه نمی‌دهد هیچ عقیده‌ی دینی‌ای هدایت سیاسی اجتماع را به دست گیرد؛ چرا که پیشینه‌ی جنایات تاریخی صاحبان ادیان تحریفی را در دست دارد و این تجربه‌ی تاریخی است که بشر را دین‌گریز، بلکه دین‌ستیز نموده است.

برتری عقیده بر اندیشه

باید توجه داشت از نظر فلسفی هیچ انسانی بدون عقیده نیست و حتی سکولاریسم یک باور و عقیده برای اداره‌ی نظام اجتماعی است و صرف اندیشه نیست.

عقیده را باید ممیزه‌ی انسان و بالاتر از علم و اندیشه دانست؛ زیرا اندیشه و علم هرچند درست باشد، نمی‌تواند خویشتن‌داری و روحیه‌ی ایثار و عشق به آدمی دهد؛ اما عقیده‌ی درست، سبب عشق، ایثار و خویشتن‌داری می‌شود. انسان برای رسیدن به کمال مطلوب خود، باید بهترین عقیده را داشته باشد تا ارتقا یابد. به صورت طبیعی و در مقام ثبوت، این امر متأخر است که کمال مطلوب را دارد؛ هرچند در مقام اثبات، این ادعا می‌تواند تخلف داشته باشد و برای همین است که امر متأخر را باید با دلیل پذیرفت. اسلام به عنوان آخرین دین الهی، می‌تواند بهترین عقیده و عقیده‌ی برتر باشد؛ چنان‌چه بشر در امور تجربی و فن‌آوری‌های خود آخرین و به‌روزترین آن‌ها را کامل می‌یابد.

معرفت؛ معیار عقیده

عقیده‌ی برتر، امری اکتسابی است و باید آن را با دلیل و استدلال یافت؛ چرا که احتمال تحریف و آلودگی به پیرایه، در آن راه دارد و این

عقیده است که برتر از انسان است و به انسان ارزش و اعتبار می‌دهد. پس انسان بدون عقیده، حقیقتی ندارد؛ اما نه هر عقیده‌ای، بلکه عقیده‌ای که حقانیت داشته و باور صادق موجه باشد. چنین عقیده‌ای است که از یک بشر، انسان می‌سازد و تغییر آن نیز به تغییر حقیقت آدمی و مسخ او می‌انجامد؛ همان‌طور که استفاده از مواد افیونی و مخدر، حقیقت یک آدم را از او می‌گیرد و وی را مسخ می‌سازد؛ به گونه‌ای که از یک جوانمرد، دریوزه‌ای می‌سازد. اما عقیده‌ی قوی قلبی، مانع از هرگونه انحراف می‌شود و بازدارنده‌ای مهم و محکم در ارتکاب جرم و گناه است و انسان را افزون بر سلامت، به سعادت می‌رساند؛ اما علم و اندیشه چنین توانی ندارد و تنها سلامت نسبی را با خود دارد.

برای آن که دانسته شود این عقیده است که حقیقت آدمی را شکل می‌دهد، باید بحث فصل نوری و فصل طینی یا ترابی آدمی را مورد بررسی قرار داد؛ بابی که روایات فراوانی را در خود دارد، اما تاکنون کم‌تر عالمی جرأت تحقیق در این موضوع را به خود داده است؛ چرا که بحثی بسیار سنگین است و اشراف بر پیچیده‌ترین مسایل فلسفی و عرفانی را لازم دارد. فصل طینی آدمی فقط سیستم مدیریت ناسوتی و سلامت دنیوی را عهده‌دار است و به سعادت او ناظر نیست. فصل حقیقی آدمی، فصل نوری اوست که سعادت وی را تأمین می‌کند و این فصل با عقاید و باورهای درست و با معرفت نضج می‌یابد، نه با اندیشه و علم.

جامعه‌ی غربی فصل نوری آدمی را به کلی نمی‌شناسد و زندگی انسانی ندارد؛ بلکه همان‌طور که برای سگ‌های خود بهترین زندگی و سالم‌ترین بهداشت و امکانات را تهیه می‌کنند و سگ را در آغوش

می‌گیرند و با آن به خواب یا به تفریح می‌روند و سگ جزیی از خانوادگی آنان است، با انسان‌ها نیز همین رفتار را دارند، نه بیش‌تر.

معرفت، گوهر گمشده‌ی جهان غرب برای شکل بخشیدن به عقیده‌ی خود است؛ چیزی که غرب آن را نمی‌شناسد تا بخواهد به آن توجه داشته باشد؛ بلکه آنان چنان در حد یک حیوان افول کرده‌اند و نمی‌توانند بپذیرند که انسان هستند و چیزی افزون از حیوان دارند. آنان همانند سگ‌هایشان سفره، غذا، پزشک، وکیل، رختخواب و حمام دارند و آشنا و غریبه با هم دوست می‌شوند و یک‌دیگر را در آغوش می‌گیرند و به هم محبت می‌کنند؛ همان‌طور که سگ محبت را درک می‌کند و به صاحب خود، که به او محبت کرده است، وفادار می‌ماند.

اما حقیقت انسان، نه این خور و خواب و شهوت است و نه آن محبت و مسالمت؛ هرچند سلامت زندگی به داشتن همین امور در شکلی صحیح و درست است و غریبان در تأمین سلامت دنیوی خود و فعلیت بخشیدن به فصل طینی، رشد نسبی داشته‌اند و هرچند زمینه‌های نظری و عملی مهر و محبت و زندگی مسالمت‌آمیز را - با فرار از ظلم‌ها و جنایت‌های فاجعه‌بار ارباب کلیسا و کنیسه و فرار از ستم‌های معنویتی که برای آنان جز محنت نداشته است و پناه گرفتن در بینش اومانستی و با فرار از اربابان ستم‌پیشه‌ی معابد و پدران مقدس، و با برگزیدن آغوش گرم سگی که به انسان ظلم نمی‌کند و به او وفادار است و مهر دارد - تحقیق کرده‌اند؛ اما با همه‌ی رشدی که انسان غربی داشته است، بیش از عالم حیوان پیش نرفته است؛ در حالی که انسان حقیقتی دارد که حیوانات نمی‌توانند در آن مشترک باشند و آن، فصل نوری و اعتقادات اوست.

برای همین، هیچ رهبر سیاسی در غرب از عقیده و آخرت و سعادت سخن نمی‌گوید و تأمین سعادت اخروی انسان‌ها را شعار انتخاباتی خود قرار نمی‌دهد و آن را وظیفه‌ی خود نمی‌داند، اما حاکمان مذهبی تأمین سعادت اخروی پیروان خود را وظیفه‌ی خویش می‌دانند و برای حرکت دادن توده‌ها، به آنان وعده‌ی بهشت و قرب به خداوند می‌دهند.

عقیده، مربوط به فصل نوری است؛ برخلاف اندیشه که مربوط به فصل طینی و جبلی اوست. اندیشه را هم انسان مؤمن و هم انسان کافر دارد و در طهارت و نجاست آن‌ها دخالتی ندارد و سرنوشت بهشت و جهنم او را رقم نمی‌زند و مایز حقیقت آن دو نیست، بلکه این اعتقاد است که یکی را پاک و دیگری را نجس می‌سازد و یکی را مستحق بهشت و دیگری را به آتش سوزان جهنم می‌کشاند.

اطلاق حق

دنیای سکولار به سبب نگاه به مقام اثبات و خارج، قایل به نسبیت حقیقت شده است و بر اساس آن معتقد است عقیده‌ی حق از باطل قابل شناخت نیست و هر عقیده‌ای درصدی از حقایق را با خود دارد؛ وگرنه تأمل فلسفی و توقف بر مقام ثبوت، تنها یک عقیده را حق می‌داند و برای حقیقت قایل به نسبیت نیست. سکولاریسم نمی‌تواند در مقام اثبات بپذیرد که عقیده‌ی برتر را تشخیص می‌دهد؛ وگرنه هیچ عاقلی نیست که با یافت عقیده‌ی برتر، به آن تن ندهد. البته دنیای سکولار در مقام اثبات، به مرام خود پایبند نیست و تغییر عقیده - به ویژه گرایش به اسلام - را بایکوت می‌سازد و با آن، به صورت سازماندهی شده مبارزه می‌کند و ورود و خروج از آیین‌های دینی را کنترل و محدود می‌سازد.

ضرورت شناخت حق

جان استوارت میل، ترسیمی از آزادی دارد که ماهیت آزادی در جوامع سکولار را نشان می‌دهد. وی می‌گوید:

«من با این که افراد جامعه حق داشته باشند عقیده‌ای را به دست خود به‌گونه‌ی مباحثی یا غیر مستقیم به دست حکومت به محاق و نابودی برند، مخالفم. استفاده از چنین توانی به صورت ریشه‌ای ناپاک است؛ تفاوتی ندارد مجری آن، چه حکومتی باشد. برترین و بدترین حکومت‌ها حق اخفای هیچ عقیده‌ای را به زور و اجبار ندارند و این کار، به خودی خود تخریب‌گر و زیان‌بخش است و حتی اگر افکار عمومی با این کار هماهنگ و موافق باشد، زیان آن کم از آن نیست که با عقیده‌ای مبارزه شود که پشتوانه‌ی افکار عمومی برای مقابله با آن را همراه ندارد. اگر تمامی افراد بشر، جز یک نفر، بر یک عقیده باشند و تمامی بشریت صدای آن یک نفر را به زور خاموش کنند، همان اندازه ناحق و نارواست که یک نفر قدرت یابد صدای نوع بشر را به زور خاموش کند.

اگر عقیده‌ی انسان، بر حسب تصادف، چیزی مثل دارایی شخصی وی بود - که برای کسی جز مالکش شناخته نمی‌شد و محروم کردن وی از آن دارایی، تنها به وی یا عیال او خسارت و ضرر می‌زد - شکل قضیه دگرگون می‌شد؛ زیرا در آن صورت می‌شد گفت که زیان این عمل به جای این که دامنگیر شمار فراوانی شود، تنها به یک یا چند نفر می‌رسد؛ اما خطر بزرگ خاموش کردن عقیده، در این است که زیان آن دامن همه‌ی نژاد بشری را می‌گیرد و آن‌چه آیندگان از این حیث از دست می‌دهند، کم‌تر از خسارتی نیست که نصیب نسل‌های معاصر می‌گردد. از آن گذشته، وقتی از انتشار عقیده‌ای، به زور ممانعت شود، مخالفان، بسیار بیش‌تر از صاحبان آن عقیده ضرر می‌بینند؛ زیرا اگر عقیده‌ای که به زور خاموش شده است، صحیح باشد، در این صورت، همان



کسانی که با آن مخالف هستند، از این فرصت مغتنم محروم شده‌اند که عقیده‌ی باطل خود را به حقیقت تبدیل کنند. اما اگر عقیده‌ای اشتباه باشد، باز هم برخوردکنندگان با آن، به هر روی، زیان برده‌اند؛ زیرا چنانچه اصطکاک عقاید را آزاد می‌گذاشتند، از برخورد حق و باطل به هم، سیمای حقیقت زنده‌تر و روشن‌تر می‌شد.»

همان‌گونه که گفتیم سخنان یاد شده برای جوامع سکولار درست است؛ اما برای جامعه‌ی دینی، به سه اشکال عمده مبتلاست: یکی آن که خداوند و رابطه‌ی مولوی و الهی او و احکام وی را نادیده گرفته و تنها با مردم بریده از خداوند سخن گفته است.

دو دیگر آن که: در جامعه‌ی دینی میان معصوم و افراد عادی تفاوت است و حق همیشه با معصوم است و بر حول او می‌چرخد - به‌گونه‌ای که کم‌ترین سرپیچی از او و نداشتن تسلیم، سبب کفر می‌شود - ولی این نظریه از افرادی می‌گوید که هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارند و همه، افرادی عادی و معمولی هستند. هم‌چنین فلسفه برای تمامی پدیده‌ها به صورت طولی قایل به مرتبه است و این نظریه توجیهی به این حقیقت فلسفی ندارد و همه را در عرض هم قرار می‌دهد.

سه دیگر آن که: به حق و باطل و درستی و نادرستی عقاید التفاتی ندارد و به‌گونه‌ی کمی به آن نگاه می‌کند و می‌گوید همان‌طور که اقلیت نباید به اکثریت تجاوز کند، اکثریت نیز نباید به اقلیت تجاوزی داشته باشد و نسبت‌گرایی و محترم بودن عقیده‌ی هر فرد را پاس دارد؛ چیزی که حق جوامع سکولار است و درست هم هست؛ اما در جامعه‌ی دینی، چنین نظامی موضوع ندارد؛ چراکه جامعه‌ی اسلامی به معرفت اهتمام دارد، و

توصیه می‌نماید که «حق را بشناسید تا اهل آن شناخته شوند»؛ چنان‌که حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در فتنه‌ی صفین فرمودند: «لا یعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله»^۱. اسلام میان افراد جامعه نگاه طولی قایل است و حضرات معصومین علیهم السلام را برترین انسان‌های روزگار می‌داند که نه همانند آنان در طول تاریخ بوده است و نه بعد از این خواهد آمد.

نقد نگاه عرضی غرب به عقاید

نگاه عرضی به انسان، ریشه‌ی یکی دیگر از مبانی آزادی عقیده در غرب شده است و آن این‌که: حق، که در علم حقوق از آن بحث می‌شود، از عقیده - که مربوط به علم کلام است - جداست و نباید میان این دو خلط کرد و حقوق نسبت به عقاید، در جهت اثبات یا نفی، دامنه‌ای ندارد؛ چرا که عقیده، ضرری برای حقوق ندارد تا نیازمند وضع قانون برای کنترل آن باشد. یکی از نویسندگان مجله‌ی کیان، در عبارت زیر که با اندکی تصرف همراه است می‌گوید:

«همان‌طور که ما حق داریم اندیشه‌های مختار برای خود داشته باشیم، دیگران نیز همین حق را دارند که اندیشه‌های خود را داشته باشند و این‌ها تضادی با هم ندارد که سبب شود حق از یکی سلب شود.»

متن یاد شده به تفاوت عقیده با اندیشه توجهی ندارد و می‌پندارد انسان‌ها با وجود عقیده‌های متفاوت و متضاد، با هم تضاد ندارند و حقیقت آنان یکسان باقی می‌ماند. هم‌چنین توجه ندارد که علم حقوق از حقیقت‌های طبیعی و به صورت فلسفی و عقلی انتزاع می‌شود و اموری

۱- الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ص ۱۳۶. بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۲۶.

اعتباری و قراردادی نیست؛ چنانچه ماجرای آن در ابتدای این کتاب و در تعریف حق گذشت. این جامعه‌ی سکولار است که می‌تواند آزادی عقیده را به انسان‌ها با نگاه عرضی اعطا کند؛ زیرا نخست عقیده را از متن جامعه‌ی خود زدوده است و عقیده را از انسان گرفته است و حقیقت انسان را به نطق، اندیشه، علم و به کارهای دنیوی می‌داند (و نه به عقیده و معرفت) و خود را فارغ از اله و معنویت‌های آسمانی و وحی ساخته و تنها سلامت خود و ساختار اجتماعی و زیست محیطی را - با نگاهی عرضی به انسان‌ها و حیوانات مختار - می‌خواهد و به عقاید، اجازه‌ی گذر از محدوده‌ی شخصی و خانوادگی نمی‌دهد؛ زیرا عقیده را نسبی می‌پندارد و می‌گوید عقیده تا هنگامی که شخصی است، محترم است. وی از حق، حقوق اجتماعی و قراردادهای اعتباری را به گونه‌ی عرضی منظور می‌دارد و حق و باطل و درست و نادرست و حق‌ها و سهم‌ها و دانش حقوق را عرضی می‌سازد و از آن انتظاری جز حفظ امنیت و ممانعت از تجاوز و درگیری ندارد.

اما اسلام، تنها عقیده‌ی حق را محترم می‌دارد؛ زیرا تنها حق محترم است و غیر آن، هرچه باشد، باطل و بدون احترام است. اسلام به پدیده‌ها به صورت طولی نگاه می‌کند و مقربان و اولیای معصوم وصول یافته به ذات پروردگار و صاحب وحی را برترین انسان‌ها و اشرف پدیده‌ها قرار می‌دهد.

در حکومت اسلامی، حتی اصل حکومت، بر اساس عقیده است که ساختار و محتوا می‌یابد و این عقیده است که به حکومت حقانیت و مشروعیت می‌دهد؛ یعنی عقیده، زیربنایی‌ترین نقش را در جامعه دارد.

ولی دنیای غرب، عقیده را از دستور کار خارج کرده است و تنها حقوق اجتماعی را به صورت عرضی، موضوع کار خود قرار داده است. دنیای غرب از آن رو به آزادی عقیده قایل است، که آن را امری شخصی و فردی کرده است و امور شخصی به حیطه‌ی اجتماع، حقوق و حکومت مربوط نمی‌شود و عقاید هیچ نقش اجرایی ندارد؛ به این معنا که هر اختلاف و نزاعی را باید به دادگاه برد و طرف سوم نمی‌تواند در آن دخالتی داشته باشد؛ چرا که عقیده نمی‌تواند نقش اجتماعی بازی کند و اهتمام به برادر دینی را در امور اجتماعی توصیه نمی‌کند.

اما عقیده در اسلام در ریزترین، کوچک‌ترین و فروترین امور زندگی دخالت دارد و حتی در نحوه‌ی رفتن مسلمان به دستشویی و چگونگی نشستن او تصرف می‌نماید و حتی اگر او در خانه‌ی خود منکر خداوند شود، وی را نجس می‌شمرد؛ چرا که نگاه طولی به انسان‌ها و پدیده‌ها دارد؛ از این رو، تغییر عقیده می‌تواند انسان را از اوج به حضیض منتقل کند؛ چنان‌که کافر را در همین راستا، دارای نجاست و پلیدی می‌داند و نجاست کافر، امری حقیقی است، نه اعتباری و سیاسی.

آزادی عقیده در اسلام شکل طولی دارد. اسلام، تنها برترین عقیده را ارج می‌نهد و غیر آن را - هرچه باشد - باطل می‌شمارد و هرچه فروتر شود، بطلان آن بیش‌تر می‌گردد. حقوق نیز در اسلام، به گونه‌ی طولی لحاظ می‌شود؛ مگر در مواردی که به سبب خارج بودن از حیطه‌ی علم و آگاهی بشر، آن را عرضی منظور نموده است؛ مانند بحث قصاص نفس. ضمن این که همان را نیز خود تشریح می‌کند و به بشر این رهایی را نمی‌دهد که هرگونه بخواهد برای خود حق آزادی جعل نموده و قرارداد حکم را اعتبار کند.

به هر روی، نویسنده‌ی یادشده توجه ندارد که سیستم جامعه‌ی اسلامی با حکومت سکولار تفاوت دارد و آنچه را که در آن جوامع گفته‌اند، نمی‌شود در این جا بازخوانی کرد. هر چند بسیار می‌شود که حکومت تابعان اسلام که غیر معصوم می‌باشند، به سبب ناآگاهی از احکام شریعت یا گرفتاری در هواهای نفسانی و نداشتن طهارت و ملکه‌ی قدسی، به استبداد و باطل‌مداری می‌گراید و افراد جامعه را زخمی و عفونی می‌سازد. چنین حکومت‌هایی برای مردم بدتر از حکومت‌های سکولار و غیر دینی است. این بحث‌ها در آن جوامع که به نام دین، استبداد حاکم است، مانند شیوخ عرب، قابل طرح است، اما باید تصریح شود که این طرح در برابر چنان حکومت‌هایی است. باید طرح آزادی در حکومت الهی نیز توضیح داده شود تا ذهن جامعه‌ی مسلمانان نسبت به احکام اسلامی و جامعیت و خاتمیت آن در غباری از خدشه و شبهه سردرگم نشود و استبداد به دین عصمتی نسبت داده نشود و پیروان دین ریزش نداشته باشند؛ چنان‌چه هم‌اکنون بیش از پنجاه کشور اسلامی، دیگر به نام حکومت اسلامی شناخته نمی‌شوند و بیش‌تر آنان را به نام حکومت‌های استبدادی می‌شناسند که تنها نام اسلام را با خود یدک می‌کشند و حرکت جوامع آنان برای رهایی از یوغ حاکمان مستبد و ایجاد حکومت دموکراسی است.

ما نحوه‌ی حکومت اسلامی در زمان غیبت و چگونگی زیست مسالمت‌آمیز تمامی اقوام و ادیان و اجرایی شدن احکام اسلامی با رده‌بندی لازم را در کتابی مستقل بررسی‌ده‌ایم. آن کتاب، طرح مرزهای آزادی پیروان ادیان و اقوام مختلف در یک کشور را مشخص ساخته و

آزادی عقیده را پاس داشته است که اگر فضای آزاداندیشی برای طرح مسایل مطرح شده فراهم گردد، می‌توان آن را به جامعه‌ی علمی عرضه کرد.

نقد نظریه‌ی اصل اخلاقی

اصل اخلاقی، از مبانی ادعایی برای آزادی عقیده در غرب است. اصل اخلاقی می‌گوید: هرچه برای خود می‌پسندید، برای دیگران نیز بپسندید. این اصل، لزوم رفتار برابر با عقاید دیگران را توصیه دارد و یک بام و دو هوا و تبعیض را نمی‌پذیرد. این اصل اخلاقی به نام «قاعدہ‌ی زرین» مشهور است. خلاصه‌ی تخلص شده‌ی سخن یکی از مدعیان این نظریه - که از مقامات سیاسی ابتدای انقلاب بوده - چنین است:

«به دلیل حق بودن خود نمی‌شود با مخالفان برخورد داشت و نمی‌شود آدمی عملی را برای دیگران جرم بداند، در حالی که خود آن را انجام دهد. همان‌طور که ما انتظار داریم دیگران اجازه‌ی بیان عقاید و سخن گفتن به ما دهند، ما نیز باید این اجازه را به دیگران بدهیم.»

این که گفته می‌شود هرچه برای خود می‌پسندید، برای دیگران هم بپسندید، اطلاق ندارد و به خوبی‌ها و خیرات و به مصلحت‌ها انصراف دارد. ما برای خود عقیده‌ی حق و درستِ اسلام را پذیرفته‌ایم و به دیگران نیز همین عقیده را توصیه داریم و آنان را از این که عقیده‌ای باطل داشته باشند، برحذر می‌داریم؛ زیرا عقیده‌ی باطل، هویت انسانی را از آنان می‌گیرد. اما این ادعا مطلق عقیده را موضوع قرار داده است و مطلق عقیده خیر، مصلحت و خوبی نیست تا برای همگان پسندیده دانسته شود؛ همان‌طور که هیچ شخصی برای خود مطلق عقیده و باور به هر

چیزی را قرار نمی‌دهد، بلکه به پشتوانه‌ی دلیل یا دخالت هواهای نفسانی یا مغلطه‌ای که از آن آگاهی ندارد، یک عقیده را بر می‌گزیند. این اصل اخلاقی، اصلی درست است و هم در جوامع سکولار و هم در جوامع دینی پذیرفته شده است؛ اما موضوع آن اطلاق ندارد؛ زیرا تنها خیرها و مصلحت‌ها را شامل می‌شود و در خوبی‌ها و نیکی‌هاست که نباید نسبت به یک‌دیگر تبعیض قایل شد و برای طبقه‌ی حاکم و طبقه‌ی محکوم در این زمینه برابری قرار داد و همه در مقابل قانون مساوی باشند و شهروندان رتبه‌بندی نشوند؛ ولی در مقام اثبات، بیش‌تر جوامع، حتی جوامع تابعان غیر معصوم دینی، این آلودگی را دارند که آزادی‌ها را برای طبقات برتر - که دارای قدرت سیاسی و زر یا قدرت مالی و تزویر یا صاحب حيله و دزدی و یا صاحب زیبایی و آلوده به خودفروشی هستند - قرار می‌دهند و افراد عادی و سالم، بسیاری از آزادی‌ها را به جرم زيردست بودن و سالم زندگی کردن، ندارند.

در کشورهای اسلامی باید حکومت اسلامی را با تفاوت‌های زیست‌محیطی‌ای که در این جوامع هست، به صورت متنوع طراحی کرد. برای نمونه، در جوامع اهل سنت، باید جمهوری اسلامی را بر مبنای توحید و خداپرستی پایه‌گذاری کرد و در جوامع شیعی، افزون بر توحید، باید ولایت‌خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام را بر آن افزود و جماهیر متحده‌ی اسلامی را با مرکزیت یک حکومت جمهوری اسلامی به وجود آورد، که البته تحقق آن، سیاستی طولانی مدت را می‌طلبد. هر جمهوری‌ای نیز به خلق و خوی قومی و مذهبی اکثریت مردم آن منطقه استوار می‌شود، تا جماهیری جهان‌شمول را در اسلام محقق سازد و

مردم‌گرایی را اصلی اساسی در تمامی جماهیر؛ به‌ویژه در جمهوری مرکزی، قرار دهد. احکام اسلامی نیز بای با توجه به روحیه‌ی مردم هر منطقه، رده‌بندی و اولویت‌گذاری شود و درصد پذیرش آن نیز تحقیقی شود؛ برای نمونه، مردم یک منطقه - همانند کشور آلبانی که هفتاد درصد آن مسلمان است - ممکن است پوشش اسلامی را صد درصد عمل نکنند و سر و پای خود را برهنه بگذارند، اما بقیه‌ی بدن را به‌طور کامل بپوشانند.

به هر روی، اجرای احکام مردم‌گریز باید به آینده واگذار شود تا با کار فرهنگی طولانی‌مدت بستر اجرای آن فراهم آید که چگونگی آن پیش از این گذشت. در این صورت است که جوامع اسلامی از جامعه‌ای بسته، به جامعه‌ای باز تبدیل می‌شوند و نظام اسلامی، داروغه دانسته نمی‌شود و دولت تصدی‌گری امور اجرایی را بر عهده دارد - نه آن که حاکمی باشد که هرگونه تصرفی را برای خود مجاز بداند - تا مردم احساس کنند مقبولیت آنان برای تحقق نظام و موفقیت آن دخیل است و درصد مشارکت آنان - به‌ویژه در قالب شوراهایی که قدرت اجرایی داشته باشند - حداکثری باشد. دولت باید برخی از امور را به مردم واگذار کند و بعضی را خود عهده‌دار شود تا مردم این احساس را نداشته باشند که این نظام است که تمامی شؤون زندگی آنان را - از اقتصاد تا اخلاق و پوشش - بر عهده گرفته است و در هر چیزی دخالت می‌کند؛ همانند حکومت رضاخانی که حتی در نوع کلاه مردها و در برداشتن روسری و چادر زنان دخالت می‌کرد و با استبداد خود، موجب تنفر عمومی و مردم‌گریزی از حکومت شد؛ چرا که مردم ایران استبدادستیز هستند و شریعت نیز نمی‌تواند به این روحیه‌ی

مردمی، توجهی نداشته باشد و حاکم‌گرایی را به صورت مطلق برای افراد غیر معصوم اعمال دارد.

اسلام ولایی؛ آینده‌ی جهان

پیش از این گفتیم اگر حکومت‌های دینی شرایط گفته شده برای حاکم را رعایت نکنند، آینده‌ی جهان، دموکراسی برآمده از لاییک و سکولار است. در این جا از آن سخن دست برمی‌داریم و می‌گوییم آینده‌ی جهان حتی سکولار نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا نگاه سکولاریسم به بشر، اومانیستی بوده و لحاظ عرضی دارد؛ در حالی که رشد انسان زمینه‌ی طولی دارد. سکولاریسم بشر را در حد حیوانی مدرن هبوط داده است و بشر با نگاه به حرکت عرضی، (که رشدی برای انسان نمی‌آورد) از آن خسته می‌شود و گرایش به مدعیان معنویت و عرفان پیدا می‌کند؛ معنویتی که اگر نظام اسلامی چارچوب آن را مهندسی و ترسیم نکند، از آن آسیب خواهد دید و عرفان‌های نوظهور و به‌روز شده - فارغ از این که حق باشند یا باطل - پیروان بریده از دموکراسی و سکولاریسم و ادیان گذشته را به سوی خود خواهند خواند. آن‌گاه تصرف در تکوین و روی آوردن به مغیبات و نیروهای باطنی، هاله‌ها، خواب‌های مغناطیسی، انرژی درمانی و بهره بردن از حس ششم، جادو، سحر، انواع طلسمات و شعبده‌ها چنان فراگیر می‌شود که همانند علم تجربی امروز، حتی برای کودکان محسوس می‌گردد. در چنین فضایی، تنها شریعت بی‌پیرایه‌ی اسلام باگرایش شیعی و ولایی است که می‌تواند سگان هدایت جامعه‌ی خسته و رمیده را به دست گیرد و روح عقیده‌پذیر و معنویت‌خواه آنان را

اشباع نماید؛ البته اگر خود را به درستی بر مردم عرضه کند و مبتلا به کارشناسانی سطحی و عمومی نشود؛ کارشناسانی که بتوانند با دانش فوق تخصص خود، تفاوت میان پلورالیسم دینی و مطلق‌گرایی و تلورانس و همزیستی مسالمت‌آمیز را - که در سکولاریسم مطرح است - با زمینه‌های ترویج و نهادینه کردن اسلام را در میان ملل و اقوام مختلف - که برآمده از خود اسلام است - تشخیص دهند. ما مکلف به اجرای اسلام به میزان قدرت خود هستیم و نسبت به امری که قدرت نداریم، تکلیفی احراز نمی‌شود؛ همان‌طور که اگر بشود جامعه‌ای تشکیل داد که تنها درصد اندکی از احکام اسلام در آن رعایت شود و مردم آزادی حداکثری - و به تعبیر ما رهایی - را در کنار اعتقاد به توحید می‌خواهند، بهتر از آن است که آن جامعه به الحاد بگراید تا آزادی خود را تأمین کند. این امر در زندگی پیامبران الهی علیهم‌السلام نیز مشهود است و یکی مانند حضرت سلیمان بر انس و جن و حیوان و طبیعت حکم می‌راند و یکی مانند لوط حتی پیشنهاد می‌دهد سران قوم وی با دختران او ازدواج کنند، اما میهمانان وی را آزار ندهند.

جمهوری‌های اسلامی باید با تناسب هر منطقه و درصد پذیرش مردم نسبت به احکام اسلامی طراحی شود. برای نمونه، حدود پوشش و نوع آن را باید به خانواده‌ها و به والدین واگذار کند و در سلیقه‌های آنان دخالت نداشته باشد. هم‌چنین در برخی جوامع باید به جای اجرای اصل ولایت فقیه، اصل ولایت دینی را عملیاتی ساخت و فقیه تنها بسمت متخصص و کارشناس را داشته باشد؛ همان‌طور که سکولاریسم ریشه در تلاش فلسفه‌ی اجتماع‌گرایی غرب دارد، بدون آن که فیلسوفان و

نظریه پردازان حاکمیت را در اختیار گرفته باشند. باید بر آن بود تا دین با اصولی که دارد، حاکم شود و فروع آن، چون زمینه‌ی اجرایی ندارد، به برنامه‌ریزان و مبلغان متخصص - و نه سطحی - سپرده شود تا به تدریج، زمینه‌ی اجرای آن را با کار فرهنگی متناسب تأمین کنند.

نقطه‌ی ثقل طرح گفته شده، آن است که حاکمان چنین حکومت‌هایی تنها تصدی‌گری کنند و خود را مالک اموال و نفوس ندانند. کسی که تصدی دارد، تنها مجرای برای انتقال و رساندن بودجه به نقطه‌ی مورد نظر است و در برنامه‌ی بودجه تصرف مالکانه ندارد و ورودی و خروجی دولت از مبدء تا مقصد محرمانه به شمار نمی‌رود و لحظه به لحظه به اطلاع مردم می‌رسد.

امروزه نمی‌توان اسلام را با جنگ تبلیغ کرد. این کار، افزون بر این که موضوع ندارد (زیرا تمامی کشورهای اسلامی ضعیف می‌باشند) ایجاد سرسپردگی با ضعف است، نه پذیرش قلبی ولایت‌مدارانه. مردمی که رشد علمی دارند و آزاد تربیت می‌شوند، چنین سرسپردگی‌ای را نمی‌پذیرند. البته این بحث‌ها در این جا کلی‌گویی دارد و استدلال‌های آن را باید در مباحث خارج فقه دید، که سال‌ها پیش آن را بیان کرده‌ایم.

نقد دیدگاه‌ها

سخن ما این است که اسلام همان‌طور که تجسس و تفتیش در امور شخصی مردم را نمی‌پذیرد و برای مسلمان و منزل وی و مال، ناموس، خون و آبروی او حرمت قایل است، نسبت به آزادی عقیده - البته تا هنگامی که شخصی است و علنی نشده است - بی‌طرف است و در آن

دخالتی ندارد، اما آزادی ابراز هر عقیده‌ای؛ هر چند باورهای ضد دینی را نمی‌پذیرد؛ همان‌طور که سکولاریسم به کسی اجازه‌ی رد اصول پذیرفته‌شده‌ی خود را نمی‌دهد.

اما این که حضرات معصومین علیهم‌السلام مواجهه‌های متفاوتی با مرتدان و الحادگرایان داشته‌اند، به شرایط زمانی و مکانی آن روز باز می‌گردد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وقتی قدرت یافتند، هیچ مشرکی را امان ندادند؛ اما حضرت امیرمؤمنان علیه‌السلام که در جامعه‌ی اسلامی ملوک الطوائفی عهده‌دار حکومت شده بود و جامعه در التهاب جنگ و درگیری می‌سوخت، نهروانیان را ابتدا آزاد گذاشته بودند و حقوق آنان را از بیت المال قطع نکردند. هم‌چنین با آن‌که برخی در میان جمع، به ایشان جسارت می‌کردند که باید به خاطر جسارت، به قتل می‌رسیدند، اما حضرت از آنان درمی‌گذشتند. یا امام صادق علیه‌السلام حتی بعد از مناظره، حکم قتل ابن ابی‌الوجاء را ندادند؛ چرا که حاکمیت جامعه‌ی اسلامی و قدرت آن را در دست نداشتند و ابن ابی‌الوجاء شاید از حمایت حکومت - که با امام صادق علیه‌السلام مخالفت داشته است - برخوردار بوده است. اگر امام صادق علیه‌السلام قدرت لازم را داشتند و ملاحظه‌ی فضای سیاسی را نمی‌کردند، همانند ابن ابی‌الوجاءها را بعد از تفهیم اتهام و لجاجت او بر کفر، به قتل می‌رساندند. هر یک از امورگفته شده، به مقتضای شرایط پیش آمده بود و نمی‌شود آن را مطلق گرفت؛ چنان‌چه حضرت هارون نبی علیه‌السلام در قضیه‌ی سامری همراهی مردم را از دست داد و قدرت قتل سامری را نداشت؛ اما حضرت موسی علیه‌السلام به سبب اقتداری که داشت، او را به قتل رساند؛ در حالی که هر دو، پیامبر الهی و هر دو معصوم بودند؛ اما قدرت آنان بود که



دو عمل متغیر را موجب گردید. ضمن این که عمل در صورتی که تمام خصوصیات آن لحاظ شود، قدر متیقنی دارد که باید آن را لحاظ کرد و بیش از آن، حجیت ندارد. با توجه به این تحلیل، آشفتگی نوشته‌ی زیر و سطحی‌نگری آن - که نمی‌تواند زمینه و بستر آن وقایع را به چنگ آورد - نشان می‌دهد:

«در قرون اخیر نیز که سخن از آزادی سیاسی بوده است، فقها از آن استیحا ش داشتند و می‌ترسیدند که آزادی سیاسی با تعهدات دین ناسازگار باشد؛ همان‌طور که در جوّ مشروطیت...مثل شیخ فضل الله نوری از آزادی تعبیر به کلمه‌ی خبیثه‌ی حرّیت می‌کند. اما در سیره‌ی مولا علی علیه السلام آزادی در ارتباط آن حضرت با مخالفان فکری و سیاسی و کسانی که در التزام‌ت‌ر سیاسی ایشان نبودند، به طور شفاف مشهود است. حضرت علی علیه السلام مخالفان خود را به رسمیت می‌شناخت، به آن‌ها آزادی سیاسی به معنای امروز می‌داد، از حقوق اجتماعی هم محرومشان نمی‌کرد... هیچ وقت علی علیه السلام نگفت چون من امام هستم و معصوم هستم، هیچ مخالفی حق اظهار نظر ندارد؛ بلکه برعکس بود.»

در زمان حضرت امیرمؤمنان علیه السلام حاکمیت اطلاق و قدرت متمرکز دولتی وجود نداشت و هر قوم و قبیله‌ای برای خود رئیسی داشت که قدرت مردان آن قوم با او بوده است. برخی از آنان چنان قدرتی داشتند که می‌توانستند با حکومت درگیر شوند. مدارای حضرت امیرمؤمنان علیه السلام با خوارج در زمان آتش‌بس توافقی در جنگ صفین، برای جلوگیری از شعله‌ور شدن آتش جنگ - آن هم با خوارج که شمار فراوانی داشته‌اند - بوده است، که کاری متناسب با قدرت حکومت بوده است؛ همان‌طور که حکومت چنان اقتداری نداشته است تا تمامی امور، مانند جسارت‌ها و

پرخاشگری‌ها را کنترل کند و نیروهای کارگزار حضرت را افرادی مانند زیاده‌ها شکل می‌داده است و یاران وفادار و فداکار آن حضرت، بسیار نادر بودند و شاید به چند ده نفر هم نمی‌رسیدند.

این بسیار ساده‌باوری و سطحی‌اندیشی است که با نگاه به سیره‌ی رفتاری حضرات معصومین علیهم‌السلام و بدون اجتهاد لازم و التفات به تمامی خصوصیات و جوانب و بدون اشراف به مقتضیات زمانی و مکانی، بخواهیم از آن، الگوبرداری داشته باشیم.

اما این که نویسنده از زمان مشروطیت و عملکرد برخی از فقیهان یاد می‌کند، ماجرای آن را خواهیم آورد. بسیاری از کسانی که شعار آزادی می‌دهند - به ویژه نویسندگانی که سکولاریسم را جزیره‌ی آمال و آرزوهای هوس‌مدار خود قرار داده‌اند - نوشته‌ها و سخنرانی‌هایی دارند که جز ادعا چیزی در آن نیست و بدون هیچ تعریفی از واژه‌هایی که می‌آورند و بدون ارایه‌ی هیچ دلیلی، تنها بر آن هستند تا با بزک چهره‌ی نوشته‌ی سست و مفلوک خود به آرایه‌های ادبی، آن را برای خواننده مطبوع و پذیرفته شده جلوه دهند و این از مغالطه‌های نوظهور در عصر دانش و تجربه است؛ مغالطه‌ای که جوجه‌ی شب‌پره را رنگ نوشته می‌دهد تا نقش طاووس پرگشارا به ذهن آورد.

در پایان بحث از آزادی عقیده، باید نکته‌ای را در خصوص پاسداشت آزاداندیشی عالمان دینی خاطرنشان شویم. فقیهان و مجتهدان و تمامی عالمان دینی باید در حوزه‌ی تخصصی خود و در مراکز و آکادمی‌های علمی و نه در صحنه‌ی اجتماع، آزادی نظریه‌پردازی علمی داشته و دارای صیانت باشند و بیت آنان محترم باشد؛ چنانچه فقیهان، کلامیان،

فلسفیان و عارفان در زمینه‌ی توحید، هر یک نظری و طرحی آورده‌اند و هر گرایشی نیز میان خود، اختلافات فراوانی دارند، بدون آن که به تناقض برسند.

لازم است حاکم اسلامی شأن عالمان دینی را تا زمانی که حرکتی براندازانه نداشته باشند، پاس دارد. اما حاکم می‌تواند برای نقد علمی نظریه‌های آنان، سرمایه‌گذاری کند و محیط نقد علمی را برای رشد دانش در این حوزه صیانت کند. نظام اسلامی باید آگاه باشد و غفلت نرزد که صیانت از دین در زمان غیبت، بدون امر فقهت و اجتهاد به معنای اعم آن، و بدون نظریه‌پردازی مجتهدان و کارشناسان دینی، ابدی نمی‌گردد و حیات دینی جامعه تنها با حرکت بر این مدار تحقق می‌یابد. تعدد و چندگانگی فقیهان وارسته و چند صدایی عالمان دینی، سعادت جامعه‌ی اسلامی را به همراه دارد و زمینه‌ی هیچ‌گونه تعارض و مداخله‌ای در حریم یک‌دیگر را سبب نمی‌گردد.

پس نظام اسلامی نیز باید توجه داشته باشد فقیه صاحب شرایط با توجه به حوزه‌ی مقبولیتی که دارد، دارای نفوذ اجتماعی و تحقق خارجی ولایت فقهی خویش است؛ همان‌طور که اگر فقیهی صاحب شرایط شرعی نباشد، انتخاب و مقبولیت مردمی، وی را مشروع و قانونی نمی‌سازد. این گونه است که ایجاد حوزه‌های گوناگون و دولت‌های منطقه‌ای، ایالتی یا کشوری، در صورتی که موجب تقویت دین باشد، اشکال ندارد؛ اما ورود هر فقیه در حریم حوزه‌ی مردمی فقیه دیگر، با هر اسم و عنوان، حرام است و زمینه‌ی شرعی ندارد و موجب از دست رفتن صلاحیت فقیه می‌گردد. حریم، حرمت و اطاعت فقیه، مطلق نیست؛

بلکه محدود به سلامت و وجود شرایط است و در غیر این صورت، لزوم اطاعت شرعی از وی برداشته می‌شود.

از سوی دیگر، نباید هرکزی یا کاستی، موجب ایجاد آشوب در فضای جامعه‌ی دینی گردد و با هر بهانه و عنوانی، حریم و شأن فقیه شایسته، آلوده گردد، که این خود از بزرگ‌ترین گناهان و انحرافات است که باید همه‌ی اهل دیانت، خود و دیگران را به دورسازی از این‌گونه بیماری‌ها سفارش نمایند.

ارتداد و آزادی عقیده

انسان‌ها در داشتن عقیده آزاد می‌باشند، اما در ابراز آن رهایی ندارند. از مسایل مرتبط با ابراز عقیده، بحث ارتداد است. ارتداد از مسایل ضروری و پذیرفته شده‌ی اسلام است که برای ابراز عقیده، مرز و خط قرمز قرار می‌دهد.

مسلمان باید به اصول دین و ضروریات آن، اطمینان داشته باشد. در برابر اطمینان، شک و انکار قرار دارد. ورود هرگونه شک یا انکار، مرتد، کافر است. کافر به کسی گفته می‌شود که خداوند متعال را انکار نماید یا درباره‌ی حق تعالی شک داشته باشد - مانند: افراد ملحد، مادی و بت پرست - یا دوگانگی را باور داشته باشد؛ مانند آنچه که به باورمندان به یزدان و اهریمن نسبت داده می‌شود. یا سه‌گانگی را باور داشته باشد؛ مانند: کسانی که به اقانیم سه‌گانه (اب، ابن و روح القدس) عقیده دارند یا درباره‌ی پیامبری و خاتمیت حضرت رسول اکرم ﷺ شک یا انکار داشته باشند یا به چیزی که سبب دروغ بستن به ایشان می‌شود، باور داشته

باشند؛ مانند: انکار و شک در وجوب نماز و روزه، که چنین باوری ناگزیر به دروغ پنداشتن خدا و رسول می‌انجامد؛ خواه از آن آگاه باشد یا ناآگاه؛ ضروری بودن آن را بداند یا نداند؛ امر مورد انکار یا شک، ضروری دین باشد یا غیر ضروری؛ درباره‌ی مبده و معاد و اصول دین باشد یا اخلاق یا فروع دین، و خواه وی خود را مسلمان بداند و مانند مسلمانان رفتار نماید یا خیر. در هر صورت، یکی از ویژگی‌های یاد شده وقتی به صورت عادی و با فهم کامل مطلب، ابراز شود، برای کافر دانستن وی کافی است.

کافر، نجس است و نجس بودن کافر مانند دیگر نجاست‌های شرعی، امری واقعی است و همه‌ی اجزا و رطوبت بدن - حتی مو، ناخن، آب دهان، چشم، بینی و عرق وی - نجس است و در این زمینه، میان کافر کتابی و غیر آن، تفاوتی نیست.

نجس بودن کافر و اهل کتاب، امری سیاسی و اعتباری و به معنای پلیدی ظاهری و پنداری نیست تا تنها برای دور نگه‌داشتن مسلمانان از معاشرت با آنها باشد؛ بلکه امری تکوینی و حقیقی است که ناگزیر با کفر و نجاست واقعی آنها همراه است و این می‌رساند مرتبه‌ی کافر در نظام آفرینش حسیضی دارد که او را در ردیف سگ و خوک قرار می‌دهد.

همان‌گونه که گذشت، ارتداد تنها با انکار ضروری دین شکل نمی‌گیرد، بلکه انکار هر حکمی که به انکار رسول خدا ﷺ بینجامد، سبب کفر می‌شود؛ چرا که اهانت و حرمت شکنی نسبت به آن حضرت را در پی دارد. حکم ارتداد، نوعی دفاع از دین و قرار دادن حصن برای صیانت از آن است. بحث ارتداد برای حفظ شریعت است و حفظ شریعت، همواره به این حکم نیاز دارد. بحث ارتداد بحثی سیاسی نیست تا موضوع آن

تغییر یابد و موقتی باشد؛ یعنی نباید آن را با بحث فسادانگیزی و ایجاد فتنه خلط کرد و فسادانگیزی را ملاک و معیار حرمت ارتداد گرفت.

صیانت اسلام به صرف میلیاردي شدن جمعیت مسلمانان محقق نمی‌شود؛ زیرا نه جمعیت شیعه در قیاس با جمعیت جهانی فراوان است و نه قدرت آنان نافذ و شدید است و نه مسلمان می‌تواند مُشرع باشد، بلکه او فقط متشرع است. مسلمان عادی، عصمت و علم لدنی ندارد تا بر ملاک و مناط این حکم به صورت کامل اشراف یابد و از پیش خود برای آن ملاکی بیاورد که منصوص نیست و دلیلی نیز بر تغییر موضوع آن اقامه نشده است و باید از حکم دایمی و ماندگار آن پیروی داشت؛ اما نباید این حکم را به ابزاری سیاسی برای حذف دیگران ساخت و هر کسی را با کم‌ترین گفته‌ای برخلاف نظام اسلامی و بدون تحقیق از این که گوینده در فهم مستضعف و در درایت ناتوان است، مرتد نامید، بلکه باید این حکم را بر مجرای سالمی که دارد و با حفظ شرایط آن، جریان داد و آن را به حکومت نیز منحصر نساخت. صدور حکم ارتداد، همانند بحث حفظ ناموس است که می‌شود متجاوز را به قتل رساند، اما باید بتوان آن را در دادگاه اثبات کرد.

آزادی بیان

بحث از آزادی بیان، متفرع بر بحث آزادی عقیده است. آزادی بیان، همان آزاد بودن در ابراز عقیده یا اندیشه (نظریه‌پردازی) ای است که فرد دارد و خط قرمزهایی که در آن جا وجود دارد، در این جا نیز پیش می‌آید و این دو، لازم و ملزوم یک‌دیگر است، اما یک تفاوت عمده‌ای در این

بحث حقوقی نسبت به بحث‌های حقوقی دیگر وجود دارد و آن این که برخلاف آن بحث‌ها، مقام اثبات این حق، مقدم بر مقام ثبوت است و مقام ثبوت آن متفرع بر مقام اثبات است؛ یعنی ما باید وضعیت فعلی جامعه‌ی خود را لحاظ کنیم و بر اساس آن سخن بگوییم، نه آن که در ذهن خود طرحی بیاوریم و انتظار اجرایی شدن آن را داشته باشیم. بنابراین تعریف ذهنی و فلسفی آزادی بیان در این جا معنا ندارد و باید لحاظِ بررسان، ممیزی‌ها و فیلترهای جامعه و نیز لحاظ شخص سخن‌گو و تناسب وی با گفته‌اش را نمود و آن‌گاه نحوه‌ی آزادی بیان و نشر افکار و عقاید از طریق رسانه‌ها و تریبون‌های ارتباطی را تعریف کرد.

در جوامع دینی، آزادی بیان بر اساس همان شریعت تعریف می‌شود. در جوامع سکولار، افراد به صورت عرضی در کنار هم قرار می‌گیرند و چنین نیست که برخی قداست و برتری داشته باشند؛ بلکه همه به یک اندازه حرمت و احترام دارند و هر کسی می‌تواند از دیگری انتقاد نماید و تناسب گفته و گفته‌پرداز، انعطاف و گستره‌ی فراوانی دارد. اما این بحث بر آزادی اندیشه (نظریه‌پردازی علمی) متفرع است، نه بر آزادی عقیده؛ زیرا آنان عقیده را در دستور کار ندارند.

به هر روی، آزادی بیان تابع نظرگاه حکومت و نیز نفوذ و قدرت شخص گفته‌پرداز در آن حکومت است و باید در چارچوبی سخن گفت که حکومت تعیین کرده است. البته اگر مرزهای این امر مشخص نباشد، رشد علم در حوزه‌ی علوم انسانی را به رکود می‌کشاند و آن را از عقب‌مانده‌ترین حوزه‌ها قرار می‌دهد؛ چرا که دیگر هیچ متفکری احساس آزادی نظریه‌پردازی در این حوزه را ندارد و نوشته‌ها و گفته‌های وی همیشه به صورت تابعی و در حد یک پیرو است.

بیش از این نمی شود در این رابطه سخن گفت؛ چرا که مدینه‌ی فاضله برای رؤیایپردازان و خیال‌گرایان است و ما می‌خواهیم بر اساس واقعیت‌های جامعه سخن بگوییم؛ برای همین، به جای نظریه‌پردازی، به بررسی موادی از قانون اساسی کشور و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌پردازیم. آزادی بیان را باید در مقام اثبات پی‌گیر بود و در این بحث، سخن مارکس درست است که می‌گوید:

«نخست باید جهان خارج را درست کرد؛ سپس جهان ذهن به تبع آن درست می‌شود.»

البته از این سخن نتایج نادرستی گرفته‌اند که آن، موضوع سخن ما نیست، بلکه سخن این است که در بحث آزادی بیان نباید ایده‌آل‌گرایی و ذهن‌نمایی داشت، بلکه باید واقع‌گرا و رئال شد.

ضرورت آزادی بیان در نظام آموزشی

در این جا باید میان دو مقام نیز تفاوت قایل شد: یکی آزادی بیانی است که در محیط‌های تعلیمی و آموزشی قرار دارد و دیگری آزادی بیانی که در محیط عمومی و گسترده‌ی جامعه ترسیم شده است. در مقام تعلیم، این یک نیاز است که استاد و شاگرد را به آزادی بیان می‌کشاند؛ اما این آزادی، ویژه‌ی همان محیط‌هاست و آزادی بیان در جایی وجود دارد که یافته‌های نو علمی، هرچند با جریان غالب مخالف باشد، زمینه‌ی ظهور و ابراز عمومی داشته باشد. خلط میان این دو مقام در دیدگاه زیر وجود دارد:

«به‌طور کلی آزادی بیان برای آن نیست که آدمیان سخنانشان را بگویند تا دلخور نشوند، بلکه برای آن است که همه محتاج یک‌دیگر هستند و باید برای روشن شدن حق و زدودن باطل، به یک‌دیگر مدد برسانند. تیرگی نخستین،

مقدمه‌ی روشنایی واپسین است. به علاوه، نگاه تاریخی به ما می‌گوید در آن جایی هم که مسأله‌ی امروز روشن‌تر شده است، برای آن است که از سابقه‌ی آزادی برخوردار بوده است؛ یعنی افکار از همین مجرا و جاده عبور کرده‌اند و اکنون به آب‌های آرام رسیده‌اند. چنین نبوده که همان حقایقی که ما امروزه روشن و استوار می‌پنداریم، به آسانی و منفعلانه به دست آمده باشند و از کوره‌ی صراف‌ها، نقاد‌ها، مشاجرات و مضاربات عبور نکرده باشد.»

محیط مدرسه و بحث‌های دانشگاهی، تا هنگامی که در محل درس است، بازتابی منفی ندارد و حتی در حکومت‌های دیکتاتوری نیز کم و بیش وجود دارد و بر آن، آزادی بیان اطلاق نمی‌شود؛ بلکه آزادی بیان، حق آزاد بودن نظرگاه‌های تولیدی و فکرهای تازه‌ای است که در محیط‌های عمومی و با کمک رسانه‌های جمعی - اعم از مکتوب و دیجیتال - ارایه می‌گردد؛ هرچند اندیشه‌ی جامعه و نظام برخلاف آن باشد. البته برای آن خط قرمزهایی است؛ از جمله این که نباید به افشای اطلاعات محرمانه‌ی اشخاص حقیقی یا حقوقی پرداخت و نیز مخالف عقیده و مقدسات پذیرفته شده یا دربردارنده‌ی توهین و هتک حرمت یا افشای اسرار نظام یا اقدام براندازانه و مخالف با امنیت ملی باشد.

آنچه در طول تاریخ اتفاق افتاده است، آزادی بیان اسرار و مگوها یا مخالفت با عقاید نبوده است؛ بلکه آزادی تعلیم اندیشه و تکرار و تقلید از اندیشه‌های پیشین بوده که در محیط‌های علمی انجام می‌گرفته است، نه در محیط‌های عمومی، و بر اساس آزادی تعلیم و آموزش گزاره‌های عمومی بوده است که نیاز اجتماعی تأمین می‌شده و تعاون می‌آورده است.

ماده‌ی نوزده اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، درباره‌ی حق آزادی عقیده

و بیان چنین می‌گوید:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و انتشار آن با تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد.»

این ماده به لازم و ملزوم بودن حق آزادی عقیده و اندیشه با حق آزادی بیان اشاره دارد که آن را در کنار هم آورده است. و این که آزادی بیان، ظهور آزادی اندیشه و عقیده است. و نیز به این که آزادی بیان حق اظهار نظر مخالف در مورد اندیشه‌های رایج است؛ زیرا این نظرگاه نوپدید و تولیدی است که بستر مخالفت دارد.

بستر آزادی بیان

آزادی بیان و اندیشه هم‌اینک در گرو میزان قدرت و نفوذ اجتماعی و امکانات مالی است؛ همان‌طور که رشد علمی افراد جامعه با هم متفاوت است و هر کسی به گونه‌ای از امکانات نظام آموزشی می‌تواند استفاده کند و چنین نیست که هر اندیشمندی، اگرچه موقعیت اجتماعی نداشته باشد، بتواند در کسب اطلاعات و افکار و انتشار آن با تمام وسایل ممکن آزاد باشد؛ چرا که این امر بدون داشتن موضع قدرت، امکان‌پذیر نیست. این ماده از حداکثری می‌گوید که حتی حداقل آن در بسیاری از کشورها وجود ندارد. آزادی اندیشه مربوط به اندیشه‌های نوظهور و تولید علم است. اسرار و اطلاعات و نیز معلومات عمومی یا تخصصی دیگران، اندیشه نامیده نمی‌شود؛ مگر آن که حقوق عمومی و ملی توسط برخی مورد تهدید و خیانت قرار گرفته باشد.

قانون اراییه‌ی مستدل اندیشه‌های نوظهور

در این جا باید تذکری بسیار مهم را به میان آورد و آن این که اندیشه‌ی

نوظهور در صورتی آزادی نشر دارد که بتواند از خود دفاع نماید و دلیل آن را تأیید کند؛ وگرنه گفتن سخنی که دلیل اثبات نداشته باشد، نظریه پردازی نیست و می شود به صورت قانونی با آن برخورد داشت.

برخورد با نظریه پردازان متخلف باید همانند برخورد با رانندگان متخلف و تولیدکنندگان مواد غذایی متخلف باشد که راهنمایی و رانندگی یا وزرات بهداشت، درمان و آموزش پزشکی به عنوان متخصص، تخلف آنان را گزارش می دهد و این تخلف در دادگاه مورد بررسی قرار می گیرد. نباید چنین باشد که وزارت ارشاد هم توان رسیدگی تخصصی و هم توان ارایه حکم داشته باشد. نقص ساز و کار فعلی وزارت ارشاد در این است که اگر بر فرض بپذیریم که تخصص لازم برای بررسی نوشته های علمی مجتهدان و دانشمندان نوآور را داشته باشد، شأن حکم و برخورد با نظریه پردازان را نیز دارد، در حالی که این وزارت خانه تنها باید توان طرح دعوا را داشته باشد و این دادگاه صالح است که حق رسیدگی به آن دعوا را دارد.

ارگان هایی همانند وزارت بهداشت، راهنمایی و رانندگی یا وزرات ارشاد در جامعه نقش ناظر را در پیشامد تخلف یا جلوگیری از مورد محتمل آن دارند. اصل در فضای اندیشاری جامعه، همانند فضای طبیعت، این است که سلامت دارد و محدودیتی برای تنفس، تغذیه و رفت و آمد در جامعه وجود ندارد و تنها در موارد محتمل است که ارگان های یاد شده به عنوان متخصص و کارشناس وارد می شوند و از آن گزارش می دهند؛ یعنی نظارت آنان استطلاعی است نه استصوابی.

جامعه ی اسلامی به اعتبار این که مسلمانانی دارد که فطرت و طبیعت

آنان سالم است، اندیشه‌های آنان به صورت اولی یک نوع راه‌گشایی به زندگی برتر است. در جامعه‌ی اسلامی، مردم آزاد هستند اندیشه‌های خود را - که به صورت اولی و به مقتضای فطرت و طبیعت کمال‌خواهی‌ای که دارند، از سلامت برخوردار است - تبلیغ کنند و نظارت بر آلودگی‌های فکری ذهنی به عنوان امری ثانوی، تنها بر عهده‌ی متخصصان است و فقط آنان هستند که تنها گزارش تخلف را ارایه می‌دهند و آنان نیز حق حکم و برخورد با صاحب اندیشه را ندارند و حکم برای دادگاه و قاضی است.

پیشامد این امر ثانوی نیز به این معنا نیست که باید از اصل اولی دست برداشت و آزادی بیان را نادیده گرفت و کل فضای جامعه‌ی اسلامی را مسموم دانست؛ همان‌طور که راهنمایی و رانندگی به عنوان کارپرداز و کارشناس، رفت و آمد تمامی خودروها را کنترل نمی‌کند و اصل را بر عدم تخلف قرار می‌دهد، مگر آن که دلیل مثبت به دست آورد. در فضای اندیشه نیز اصل بر سلامت جامعه است و البته نظریه‌پرداز باید برای نوآوری‌های خود دلیل داشته باشد و سخنی که توان اثبات آن را ندارد طرح نکند و فضای سالم علمی را پاس بدارد و اصول منطقی آن را رعایت کند؛ وگرنه متخصصان قانونی حق گزارش، و قوه‌ی قضاییه حق برخورد با او را خواهند داشت.

با توجه به این توضیح است که پردازش ناشیانه‌ی دیدگاه زیر به دست می‌آید؛ زیرا اصل اولی جامعه‌ی اسلامی - که سلامت و آزادی اندیشه و بیان است - نادیده گرفته شده است و اصل دومی و ثانوی آن، که مسمومیت بعضی افکار است، برجسته شده و بحث از این نقطه شروع شده است؛ نقطه‌ای که مخصوص جوامع استبدادی است. هم‌چنین وی

حلقه‌ی کارشناسان و متخصصان را نادیده گرفته و حق برخورد را منحصر به اندیشه‌هایی کرده است که اجماع عمومی، آن را مسموم تشخیص دهد؛ در حالی که این کار در جامعه‌ای که دارای نظام است، بر عهده‌ی کارشناسان ارگان مربوطه است؛ همان‌طور که در بحث بهداشت و درمان و راهنمایی و رانندگی، امری پذیرفته شده است. این نظرگاه می‌گوید:

«همه‌ی ما قبول داریم که نباید اجازه داد غذای سمی در میان مردم پخش شود. اگر حکومتی بداند، ولو مردم ندانند، که کالا غذا یا محصولی که فروخته می‌شود سمی و مضر است، باید از توزیع آن جلوگیری کنند. وظیفه‌ی قوه‌ای که مسؤول حمایت و حفاظت و هدایت مردم است، این است که از توزیع و فروش این گونه کالاهای سمی و زیان‌بار جلوگیری کند و اساساً وجود وزارت بهداشت در جامعه برای انجام همین امر است. ما نمی‌توانیم اجازه دهیم دغل‌کاران هرچه را می‌خواهند، بفروشند و هر بیماری‌ای را پخش دهند. بر قیاس این تمثیل گفته می‌شود در میان افکار نیز ویروس وجود دارد که باید نسبت به آن حساس بود؛ یعنی همان‌گونه که نسبت به غذای خود حساسیت می‌ورزیم، باید به خوراک فکری خود نیز حساس باشیم. گیرم بنده و شما چنین حساسیتی نداشته باشیم، لکن آن کسی که مسؤول ماست و بر کشور نظارت دارد و مسؤول هدایت و حفاظت مردم است، باید حساسیت داشته باشد. گیرم که چند انسان عالم و آگاه و متفکر، حق را از باطل تشخیص می‌دهند و غذای سمی را از غیر سمی باز می‌شناسند، ولی عامه‌ی مردم و کسانی که اهل تحقیق و تأمل نیستند، چه گناهی دارند؟ عامه‌ی مردم نسبت به این امور، قدرت تمیز ندارند؛ لذا دیگری باید به داد آنان برسد و از آنها دستگیری کند و آنان را از افتادن در پرتگاه اندیشه نجات دهد. این عمده استدلالی است که مخالفان آزادی بیان و فکر، مطرح می‌کنند.

بله، باید نسبت به سلامت روحی و فکری مردم نیز حساسیت داشته باشیم. وقتی بر همگان مسلم شد و اجماعی حاصل آمد که چه چیزی سمی است چه چیزی مضر است، چه چیزی خطرناک و بیماری‌زاست، در آن صورت باید از آن جلوگیری کرد. افکار باید مطرح بشوند. اگر اجماعی حاصل شد که پاره‌ای از افکار یا کتاب‌ها برای همگان مضر است، آن‌گاه مثل همان خوراکی‌های بیماری‌زا و غذاهای خطرناک، جلوی آن‌ها گرفته شود، اما ما نمی‌توانیم بپذیریم کسانی پیشاپیش بنشینند و خودشان تصمیم بگیرند که کدام افکار سمی و خطرناک و کدام غیر سمی و غیر خطرناک هستند و بعد به برخی اجازه‌ی نشر دهند و به برخی نه. جامعه - دست‌کم جامعه‌ی عالمان و متخصصان - باید به این نتیجه برسند که چیزی سمی و خطرناک است یا نیست. اگر شما به عنوان یک قدرت مطلقه، حتی جامعه‌ی عالمان را هم از اظهار نظر و حرف زدن باز دارید، دیگر چنین اجماعی حاصل نخواهد شد.»

در نظام‌های دینی، ارگان خاصی - که برترین متخصصان در رشته‌های مختلف را در اختیار دارد و ما از آن، به قوه‌ی نظریه‌پرداز و رکن چهارم نظام یاد می‌کنیم - باید بر روند نشر افکار نظارت داشته باشد. نشر افکار، نظارت اجماعی را نمی‌طلبد؛ زیرا این کار نه شدنی است و نه معقول. ارگان مسؤول اگر احتمال توطئه‌ی سازماندهی شده در رشته‌ای را احتمال می‌دهد، می‌تواند وارد شود و نظارت استطلاعی خود را افزایش داده و شدت بخشد. وجود چنین ارگانی لازم است؛ اما این ارگان نمی‌تواند در کار قوه‌ی قضاییه دخالت کند و حکم داشته باشد.

البته در نظام اسلامی نباید اصل را در نشر افکار، برگرفتن مجوز قرار داد؛ بلکه افکار به صورت اولی باید اجازه‌ی نشر داشته باشند، مگر آن‌که فساد

بر جامعه‌ای سایه انداخته باشد و سلامت را به کلی از آن گرفته باشد. پیشگیری‌ها و فیلترهای فعلی، بر اساس اعتقاد به فساد اولی جامعه اعمال می‌شود، که چنانچه چنین تشخیصی اشتباه باشد، چیزی جز استبداد دولتی، از آن برداشت نمی‌شود. البته اگر ارگان مربوطه در کنترل افکار ناتوان باشد، ناچار است که با قرار دادن استانداردی برای افکار، هر اندیشه‌ای را مجبور به اخذ مجوز کند و بر اساس اصل ثانوی - که برآمده از ناتوانی این ارگان در نظارت و کنترل جامعه است - بر افکار حاکم شود و آنان را ملزم به اخذ مجوز برای احراز رعایت استانداردهای لازم نماید؛ اما در همین امر نیز این ارگان تنها باید نظر کارشناسی خود را ارایه دهد و حکم پرونده را به قوه‌ی مربوطه ارجاع دهد. اما این نظارت و استاندارد باید بر اساس حداقل‌ها باشد تا مانع از مخاطرات اساسی گردد، نه معیارهای حداکثری که بخشی از آن مزاجی و سلیقه‌ای یا سیاسی و به نفع فرد یا جناح خاصی است، بلکه باید استانداردهای واقعی و حقیقی باشد.

آزادی بیان نمایندگان مجلس

اصل هشتاد و شش قانون اساسی از آزادی نمایندگان مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی می‌گوید و آنان را در اظهار نظر و رأی خود به صورت کامل آزاد می‌داند و می‌گوید:

«نمایندگان مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی و اظهار نظر و رأی خود کاملاً آزادند و نمی‌توان آن‌ها را به سبب نظراتی که در مجلس اظهار کرده‌اند یا آرای که در مقام ایفای وظایف نمایندگی خود داده‌اند، تعقیب یا توقیف نمود.»

نمایندگان به اعتبار این اصل که به آنان آزادی کامل می‌دهد، دارای مصونیت پارلمانی هستند. البته آزادی کامل به معنای آزادی مطلق نیست و رعایت خط قرمزها حتی در مجلس نیز الزامی است و آنان نمی‌توانند سخنانی بر زبان آورند که با قانون اساسی - که این حق را به آنان داده است - در تعارض باشد و مبانی نظام را زیر سؤال ببرند و در آن اخلال نمایند، اما می‌توانند بر هر ارگانی نظارت داشته باشند و از هر مسئول و کارگزار دولتی توضیح بخواهند. همچنین باید توجه داشت حق یاد شده برای نمایندگان، تنها در مجلس اعتبار دارد و اگر نماینده‌ای در تجمعات عمومی یا در رسانه‌ها سخنی بر زبان آورد، مصونیت پارلمانی شامل آن نمی‌شود و چهره‌ی پارلمانی وی تنها در پارلمان است و بیرون از آن، تنها چهره‌ای اجتماعی است و در این زمینه مانند سفیر است که تنها در سفارت خود مصونیت دارد.

نکته‌ای که در این اصل باید به آن توجه داشت، این است که: اگرچه آزادی گفته شده تنها برای نمایندگان مجلس اعتبار شده است - به این لحاظ که در مسایل کشور، دارای آگاهی و تخصص هستند و به عنوان یک کارشناس در مرکز تصمیم‌گیری کشور سخن می‌گویند؛ همان‌طور که در دادگاه‌ها، دو طرف دعوا می‌توانند وکیل بگیرند، به اعتبار تخصصی که وکیل دارد. تخصص وکیل مراحل دادرسی را به انحراف نمی‌برد و به رسیدگی به پرونده شتاب می‌دهد - ولی آزادی یاد شده به این عنوان هم هست که وکلای مجلس، نماینده‌ی مردم و بازتاب‌دهنده‌ی دیدگاه‌های آنان در خانه‌ی ملت هستند و به این لحاظ، آزادی نمایندگان مجلس، همان آزادی مردم است. و این که گفته می‌شود نمایندگان مجلس در اظهار

نظر و رأی خود آزاد هستند، به این معنا نیست که مردم این آزادی را ندارند؛ چرا که مردم با انتخاب وکلا، آزادی بیان خود را در چهره‌ی یک متخصص در خانه‌ی ملت ابراز می‌کنند و وقتی وکیل مردم آزادی داشته باشد، موکلان به طریق اولی و برتر، دارای آزادی هستند و این اصل قانون اساسی اشکالی ندارد؛ زیرا اثبات امری برای کسی، به معنای نفی آن از دیگران نیست؛ به ویژه آن که وکلای مجلس نماینده‌ی مردم منطقه‌ی خود هستند و ملاک آزادی کامل آنان همین امر است که نماینده‌ی مردم هستند و به جای آنان حق نظارت در تمامی امور دولتی را دارند.

اما می‌توان اشکالی به نحوه‌ی انتخاب نمایندگان و قانون انتخابات وارد کرد که سبب می‌شود حق آزادی مردم به نمایندگان منتقل نشود و آن این که برای نامزدی در انتخابات مجلس، باید شرایطی را قرار داد که تنها متخصصان و کارشناسان بتوانند وارد مجلس شوند؛ به این معنا که وکلای مجلس، نخبه‌ی نخبه‌ها و کارشناسان باشند. اگر نمایندگان مجلس با شرایطی به آن وارد شوند که در جامعه‌ی هفتاد میلیونی، سی میلیون مانند آن‌ها وجود داشته باشد، افرادی عادی به مجلس راه می‌یابند که نمی‌توانند قلب ملت باشند و با قدرت نظریه‌پردازی، در جای لازم خود کار کنند. نمایندگان مردم، در حکم قلب جامعه هستند و باید چنان توان علمی و ضریب هوشی یا نبوغی داشته باشند که جز هزار نفر از آنان در کشور نباشد و بتوانند برای جمعیتی هفتاد میلیونی برنامه بریزند و آنان را در مسیر سلامت و سعادت پیش برند؛ وگرنه آزادی دادن به افرادی که در علم ضعیف هستند، سبب می‌شود سخنانی بر زبان آورده شود که پشتوانه‌ی علمی و برهانی ندارد و سرمایه‌ی کشور و امکانات آن را با

سخنانی عادی و طرح‌هایی معمولی - نه سرنوشت‌ساز - هزینه می‌کنند و چنین سخنان و طرح‌هایی حق این آزادی و حق این اصل مقدس قانون اساسی را استیفا نمی‌کند.

آزادی رسانه‌های عمومی

قانون اساسی هم‌چنین آزادی کامل به رسانه‌های عمومی داده و انتقال آزاد اخبار و اطلاعات را محترم دانسته است؛ آن‌جا که می‌گوید:

«اصل بیست و چهارم: نشریات و مطبوعات در بیان مطالب، آزادند؛ مگر آن‌که مِخَلّ به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد. تفصیل آن را قانون معین می‌کند.»

قید «مگر آن‌که مِخَلّ به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد» در این اصل توضیح و تبیین همان تعبیر «کاملاً آزاد» است و با آن تنافی ندارد. باید توجه داشت این قید یک استثنا نیست، بلکه قید توضیحی آن است؛ چرا که آزادی را با تعبیر «مطلقاً» نیاورده است تا استثنا بپذیرد و معنایی تازه را ارایه دهد، بلکه با واژه‌ی «کاملاً» آورده است و قید یاد شده معنایی به آن نمی‌افزاید.

میان آزادی مطبوعات با آزادی نمایندگان تفاوتی نیست، اما این استثنا در ماده‌ی پیش نیامد؛ زیرا وکلای مجلس در ساختار نظام وارد شده‌اند تا خود با حق نظارتی که دارند، مانع از اختلال شوند و نمایندگی آنان چنین قیدی را همراه دارد. ولی نشریات عمومی چون برای چنین امری قسم یاد نکرده‌اند، این قید با آن همراه نیست و باید آن را به صورت شفاف گوشزد و خاطر نشان ساخت تا نقبی برای فرارهای قانونی در این زمینه نماند. پس این دو اصل، بسیار دقیق پردازش شده است.



نشریات، وجه مشترکی با نمایندگان مجلس دارند و آن این که این رسانه‌ها نیز برای مردم هستند و آنان تعهد به اطلاع‌رسانی شفاف و مستند از مردم و مسؤولان به مردم و مسؤولان دارند و نباید آن را امری شخصی تلقی کرد. مطبوعات و جهی اجتماعی دارند و نشان‌دهنده‌ی آزادی‌های عمومی و دیدگاه‌های بخشی از مردم می‌باشند که تأیید آنان را در این ساختار همراه دارند.

این اصل بسیار درست پردازش شده است، اما تعیین مصادیق و موضوعات آن بر عهده‌ی قانون مطبوعات است، نه قانون مادر که متأسفانه تاکنون آن‌گونه که باید تدوین نشده است.

اصل صد و هفتاد و پنج قانون اساسی، بر آزادی رسانه‌ی ملی تأکید کرده و می‌گوید:

«در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد.»

این اصل، آزادی صدا و سیما را بر اساس موازین اسلامی تعیین می‌کند و آزادی آنان را نسبت به آزادی مطبوعات و نشریات محدود می‌سازد؛ به این معنا که تنها باید اسلامی باشد؛ چرا که اصل پیشین نشریات و مطبوعات را آزاد می‌دانست، مگر آن که مِخَلّ به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد و این بدان خاطر است که رسانه‌ی ملی صدا و سیما برای همه و زیر نظر حاکم اسلامی است، اما نشریات و مطبوعات در تعلق صاحب امتیاز و دارنده‌ی انتشارات است.

رسانه‌های عمومی - اعم از مطبوعات، نشریات و صدا و سیما - در جمهوری اسلامی هم نقش هدایتگری و ارشادی برای ارتقای آگاهی‌های

عمومی و تبلیغ حق و بالا بردن قدرت تشخیص سره و حق از ناسره و باطل را دارند و هم نقش نظارت غیر مستقیم بر عملکرد قوای حاکم بر مملکت و تذکر اشکالات و تخلفات آنها؛ چنانچه بند دوم اصل سوم قانون اساسی می‌گوید:

دولت جمهوری اسلامی موظف است همه‌ی امکانات خود را برای بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه‌ی زمینه‌ها با استفاده‌ی صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر به کار برد.

از این بند نباید پنداشت که قانون اساسی تنها نقش ارشادی برای این رسانه‌ها قایل است و توجهی به نقش نظارتی ندارد؛ زیرا تعبیر «آگاهی‌های عمومی در تمامی زمینه‌ها» آن را نیز در بر دارد و نظارت این رسانه‌ها به همان اطلاع‌رسانی آنهاست. اما غرض این نوشته تنها در انشای آن است و منشأ را مقصود ندارد؛ زیرا شهروند به هر روی مطیع و تابع است و تعیین مصادیق و موضوعات به دست حاکمانی است که بر قانون‌گذاران نیز حاکم می‌باشند و این قانون، همواره محکوم آنان است. عبارت «مُخِلِّ نظام و اختلال عمومی» می‌تواند مسیر سوء استفاده را باز بگذارد. دولت‌ها همواره فرامطبوعاتی و فرارسانه‌ای کار می‌کنند و خود را بده‌کار و پاسخگوی کسی نمی‌دانند. ضمن آن که بیش‌تر مطبوعات، دولتی و وابسته هستند تا مستقل؛ چنانچه این بند تصدی این کار را به دولت می‌دهد، نه به مردم. برخی مطبوعات نیز به قدرت‌های بیگانه سرسپردگی داشته و مزدوری آنها هستند و بر اساس قدرت و اشاره‌ی آنها می‌نویسند و نشر می‌دهند.

بعد از این خواهیم گفت در مقام اثبات و نگاه به واقع جوامع جهانی به

دست می‌دهد که این قدرت و زور و زر است که حرف اول را در سیاست می‌زند و سیاست به محله‌ای برای لات‌بازی در جنگل مدرن مدنی تبدیل شده است که قانون در آن نقشی فانتزی دارد.

آزادی‌های اجتماعی

پیش از این گفتیم سکولاریسم و حکومت‌های دموکراسی عقیده را از دستورکار خود خارج کردند و به جای آن، آزادی اندیشه را آوردند و دیگر آزادی‌ها را بر اساس آن تنظیم کردند. یکی از این آزادی‌ها، آزادی اجتماعی است که در ماده‌ی بیست اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر درباره‌ی آن چنین آمده است:

«هر کس حق دارد آزادانه مجامع و جمعیت‌های مسالمت‌آمیز تشکیل دهد. و

هیچ کس را نمی‌توان مجبور به شرکت در اجتماعی کرد.»

هم‌چنین بند چهار ماده‌ی بیست و سه همین اعلامیه می‌گوید:

«هر کس حق دارد که برای دفاع از منافع خود، با دیگران اتحادیه‌های

سندیکایی تشکیل دهد و در اتحادیه نیز شرکت کند.»

این اعلامیه از آزادی‌های سیاسی، اجتماعی، گروهی، حزبی، صنفی، اتحادیه‌ای و سندیکایی می‌گوید، نه آزادی فردی بدون آن که ناظر به عقیده باشد و آزادی تجمع به صورت مطلق را - هرچند علیه عقیده باشد - شامل نمی‌گردد.

حکومت‌های دینی نیز چون عقیده را اساس حکومت خود ساخته‌اند، نمی‌توانند به ملت خود آزادی تشکیل جمععات علیه مبانی عقیدتی خود دهند؛ هرچند آن تجمع، مسالمت‌آمیز و بدون خشونت باشد.

جهان غرب به عقیده، حق نقش اجتماعی نمی‌دهد و آن را تنها به صورت فردی محترم می‌شمارد؛ چنانچه در ماده‌ی هیجده میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی حقوق بشر آمده است:

«هر کس حق دارد هر مذهبی را برگزیند و معتقدات مذهبی خود را ابراز کند و به این آزادی او هیچ لطمه‌ای نباید وارد آید.»

این ماده مذهب را برای «فرد» به رسمیت می‌شناسد، اما از آزادی احزاب دینی و گروه‌های مذهبی و عقیدتی، چیزی نمی‌گوید؛ چنانچه برخی کشورها از پوشش اسلامی - به اعتبار این که بیان‌گر عقیده است - در صحنه‌ی اجتماع ممانعت می‌کنند. دین و عقیده در ساختار اجتماعی کشورهای تابع سکولاریسم، نه تنها دخالتی ندارد، بلکه نباید دخالت داشته باشد. اما قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که بر پایه‌ی عقیده شکل گرفته است، آزادی‌های اجتماعی را چنین تعریف می‌کند:

«اصل بیست و ششم: احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند؛ مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساسی جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ کس را نمی‌توان از شرکت در آنها منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت.»

این اصل، بحث احزاب و گروه‌ها را با عقیده پیوند زده است؛ چرا که حکومت‌های دینی نمی‌توانند عقیده را از دستورکار خود خارج نموده و آن را فردی سازند و برای همین است که خط قرمهایی را تعیین می‌کنند؛ یعنی آزادی تصریح شده در اعلامیه‌ی حقوق بشر - که مطلق و عاری از هر خط قرمزی است - در چنین کشورهایی نه مطلق پذیرفته شده است و نه

نسبی؛ بلکه همراه با خط قرمز است و خط قرمز آن، نگاه طولی به هستی و پدیده‌های آن و قایل بودن به قداست و شرافت برترِ برخی از امور، به‌ویژه شریعتِ حاکم است.

اقلیت‌های مذهبی

در مقام ثبوت، اسلام حقانیت را تنها برای خود قایل است و آن را دین کامل نهایی و خاتم می‌داند و تحمل بیگانه و غیر ندارد و در حریم خود هیچ اقلیتی را، اعم از رسمی و غیر رسمی، نمی‌پذیرد؛ چرا که پذیرش غیر، تعریض به حقانیت اسلام دارد و با برتری و خاتمیت آن، ناسازگار است. اما در مقام اثبات، چون قدرت برخورد با جمعیت فراوان ادیان آسمانی گذشته را ندارد، در نگاه طولی خود تنها سه شریعت مسیحی، یهودی و زرتشتی را به رسمیت شناخته و دیگر ادیان را ادعایی، بشری و انحرافی و با دستاویزهای سیاسی و استعماری دانسته است که نه تنها مشروعیتی ندارند و نباید اجازه‌ی تبلیغ و آزادی بیان و حضور اجتماعی به آن‌ها داد، بلکه باید با آن‌ها به اعتبار این که گمراه‌کننده هستند، مبارزه داشت تا از بین بروند؛ هرچند قانون اساسی در اصل سیزده خود نسبت به یادکرد از اقلیت‌های غیر رسمی و برخورد با آنان ساکت است و تنها می‌گوید:

«ایرانیان زرتشتی، مسیحی و کلیمی، تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در اعمال شخصیّه و تعلیمات دینی، بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.»

در مواجهه با اقلیت‌های مذهبی، باید دید آیا اسلام این اقلیت‌ها را به رسمیت می‌شناسد یا نه؟ در صورتی که آنان را به رسمیت نمی‌شناسد،

آیا قدرت برخورد با آنان را دارد یا نه؟ در صورتی که توان مبارزه با آنان را دارد، باید آنان از بین روند؛ اما چنانچه این قدرت را ندارد، باید درصد جمعیت آنان را آمار گرفت و با توجه به جمعیت آماری، در صورتی که اقلیت آنان ناچیز باشد، نباید حقوق اقلیت‌های رسمی را به آنان داد؛ اما در صورتی که درصد جمعیت آنان نسبت به جمعیت کل کشور فراوان است، این حقوق برای آنان نیز - به لحاظ قدرت اجتماعی و پایگاه مردمی‌ای که دارند - اعتبار شود؛ اما شهروند درجه دو به حساب آیند؛ مگر در شرایطی که ما در جای دیگر از آن سخن گفته‌ایم و در آن شرایط است که شهروند عادی به شمار می‌روند. برخورد مسالمت‌آمیز با آنان از سر ناتوانی است و این که مخالفت آنان منحصر به فروع است و با اصل اسلام ایجاد درگیری نمی‌کنند. در این صورت است که این آزادی اجتماعی را دارند که با وجود مخالفت با فروع اسلام، درون جامعه‌ی اسلامی باشند. در اصل چهارده قانون اساسی آمده است:

«به موجب حکم آیه‌ی شریفه: ﴿لَا يَنْهَى كُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی توطئه و اقدام نکنند.»

این اصل، توصیه به زندگی مسالمت‌آمیز با غیر مسلمانان دارد، نه این که آنان را از تمامی حقوق شهروندی یک مسلمان، مانند استخدام‌های دولتی، برخوردار بداند؛ چرا که در غیر این صورت، عدالت رعایت نشده

است و مخالف این حکم است که «الإسلام یعلو ولا یعلی علیه» و به مسلمانان ظلم شده است.

به هر روی، اقلیت‌های مذهبی غیر رسمی، در صورت دارا بودن جمعیت بالا، تنها شهروند درجه دو به شمار می‌آیند. قانون اساسی، این مورد را با ظرافت خاصی که دارد، بیان نکرده است تا بتواند با اقتضای شرایط، با آنان برخورد داشته باشد. اما این که آیا اقلیت نجیبی هستند که دخالت در سیاست نداشته و کارهای زیرزمینی و تخریبی را پی نگیرند، جای بحث و تردید دارد. روشن است چنین اقلیت‌هایی که قدرت مدار هستند، اگر کم‌ترین اقدامی برای برخورد با نظام اسلامی داشته باشند، توطئه‌گر و ضاله شناخته می‌شوند و نظام، حق برخورد و حتی از بین بردن تمامی آنان را دارد؛ چرا که حتی مخالفت چند نفر از آنان، مخالفت شخصی شناخته نمی‌شود، بلکه مخالفت عنوانی و به اعتبار عقیده‌ای است که دارند و تمامی پیروان آن مرام و عقیده، به لحاظ جرم عنوانی چند نفر از پیروان آنان، مجرم می‌باشند و مصونیت آنان نقض می‌گردد و تا جایی که مخاطره‌ی آنان برطرف شود، سرکوب می‌گردند. اما اگر بدون هیچ درگیری و نزاعی باشند عقیده‌ای مهم‌ل و پنهان است که نقش اجتماعی ندارد و بهره بردن از امکانات عمومی نیز بر مدار این است که شهروند درجه دو می‌باشند و بیش از آن اعتبار ندارند؛ تا این که به مرور زمان، مسیر بایکوت نمودن آنان هموار شود. حکومت اسلامی باید با ضعیف نگاه داشتن صاحبان این عقیده، آنان را همواره در کنترل خود داشته باشد تا عفونت عقیدتی آنان به دیگران سرایت نکند؛ از این رو، طبیعی است که آنان اجازه‌ی تجمع مذهبی و اجرای مراسم عقیدتی خود را در سطح جامعه نداشته باشند.

اما این که حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در نامه‌ی خود به مالک اشتر می‌فرماید غیر مسلمانان را در انجام مراسم دینی خود آزاد بگذارد و حقوقی را که برای مسلمانان است، برای آن‌ها قایل باشد، به اعتبار قدرتی است که آنان در جامعه‌ی آشفته‌ی آن روز مصر داشتند. مصریان - حتی مسلمانان آنان - بیش‌تر با معاویه سازگاری داشتند و مخالف حکومت حضرت امیرمؤمنان علیه السلام بودند. این توصیه برای آن بوده است که مالک دشمنی گروهی دیگر را بر دشمنی جامعه‌ی مسلمان مصر با خود نیفزاید و بتواند اوضاع مصر را در کنترل خویش بگیرد. موضوع این حکم را باید به‌درستی تحقیق کرد تا به دست آورد حکم یاد شده در چه موردی جریان دارد. نیروی اجتهاد توان فهم ظرافت‌ها را به دست می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که با پیشامد حتی یک وضعیت، به تفاوت موضوع می‌انجامد؛ چنان‌چه اگر اقلیتی ضعیف و فقیر باشند و قدرت سیاسی و توان براندازی نداشته باشند، نحوه‌ی مواجهه با آنان متفاوت می‌گردد؛ چنان‌چه مسجدی مانند ضرار را باید تخریب کرد و برداشتن حتی یک آجر از مسجد ایمانی، معصیت و غضب است و این به تفاوت موضوع باز می‌گردد.

درگیری‌های امروزی تنها به جنگ و ستیز نظامی نیست؛ بلکه چهره‌ی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به خود گرفته است. برخی فرقه‌ها حملات سایبری علیه نظام اسلامی انجام می‌دهند یا در مراکز خود به جاسوسی برای کشورهای بیگانه می‌پردازند و فرمول اختراعات و اکتشافات علمی یا اطلاعات نظامی و سیاسی را به آنان ارایه می‌دهند یا مراکز فساد را به صورت سازماندهی شده هدایت می‌کنند و یا متخصصان، تیزهوشان و نوایغ و استعدادهای برتر را جذب نموده و از آنان در حملات فوق

تخصصی و بسیار پیچیده و سیستماتیکی که شکل نظامی و جاسوسی ندارد اما به ایجاد بحران در موضوعی خاص می‌انجامد، استفاده می‌کنند؛ به گونه‌ای که می‌توانند سیستم کشوری را در آن موضوع قفل کنند یا تخریب سازند.

البته برخی از اقلیت‌های مذهبی با آن که قدرت اقتصادی دارند و بازاری خاص در دست آنان است، هیچ‌گونه آزاری برای جامعه و نظام ندارند و همانند یک مسلمان مقید به قانون، رفتار می‌کنند؛ ولی به هر حال، شهروند درجه دو هستند و نگاه اسلام به آنان طولی است و همانند سکولارها نگاه عرضی به انسان‌ها ندارد. برای همین است که آنان ملزم به رعایت پوشش اسلامی در کشور ما می‌باشند، اما غربیان نمی‌توانند مسلمانان را ملزم به برداشتن پوشش از سر بانوان کنند؛ زیرا آنان مسلمان را به عنوان شهروندی عرضی در کنار خود پذیرفته‌اند، وگرنه باید حق تابعیت را از او سلب می‌کردند و به او اجازه‌ی اقامت نمی‌دادند.

کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل، از نماینده‌ی ایران، چهار پرسش در رابطه با آزادی اقلیت‌ها داشته است که پاسخ آن با تأمل در آنچه گذشت، به دست می‌آید. این کمیسیون پرسیده است:

(۱) پیروان سایر ادیان و فرقه‌های دینی که نام آن‌ها در قانون اساسی نیامده است، چه وضعی دارند؟

(۲) چرا فقط این سه فرقه جزو اقلیت‌های دینی شناخته شده‌اند؟

(۳) آیا یک دولت صلاحیت دارد دینی را رسمی و دینی را غیر رسمی اعلام کند؟

(۴) تعهدات شما در قبال اسناد حقوق بشر، به‌ویژه ماده‌ی هیجده میثاق، که

بدان ملحق شده‌اید، چه می‌شود؟ ماده‌ی هیجده گفته است: هر کس حق دارد هر مذهبی را برگزیند و معتقدات مذهبی خود را ابراز کند و هیچ لطمه‌ای نباید به این آزادی او وارد شود.»

در پاسخ به این پرسش‌ها باید گفت: بیش از نود درصد مردم ایران مسلمان هستند و به حاکمیت اسلام در قالب جمهوری اسلامی رأی داده‌اند و اسلام تنها اهل کتاب را دارای حرمت، و مشمول قاعده‌ی ذمه دانسته است و به رسمیت شناختن این اقلیت‌ها، برآمده از شریعت است و دولت در آن دخالتی ندارد؛ بنابراین پاسخ پرسش‌های دوم و سوم روشن است و از همین پاسخ، پرسش اول هم جواب داده می‌شود که سایر اقلیت‌ها فرقه‌ی ضاله هستند و رسمیت ندارند؛ در نتیجه، مصونیتی که پیروان این ادیان دارند، برای آن‌ها ثابت نیست. اما کشوری مانند اسپانیا که اکثریت آن‌ها مسیحی هستند، با سکولار بودن نمی‌توانند دین اسلام را به رسمیت نشناسند؛ زیرا عقیده رادر سیاست دخالت نمی‌دهند و همه‌ی انسان‌ها را در یک مرتبه می‌دانند و دولت صلاحیت ندارد دینی را حق یا باطل بداند؛ چرا که این امر به او مربوط نیست و قانون آنان آزادی‌های دینی و سیاسی را قایل است. اما نظام اسلامی، به اعتبار این که نماینده‌ی مردم مسلمان است، می‌تواند دینی را رسمیت دهد و دینی را به رسمیت نشناسد.

طراح پرسش‌های یاد شده، سیستم سکولار غرب و ساختار دموکراسی را - که سیستمی عرضی است - در ذهن داشته و برای همین است که این پرسش‌ها برای او موضوعیت دارد. اما ساختار نظام اسلامی از آن جا که طولی و مغایر با سیستم غربی است، جایی برای طرح این

پرسش‌ها ندارد و پرسش‌گرا از سر ناآگاهی، آن را موضوع بحث قرار داده است؛ به ویژه آن که دین، چنین مواردی را به صراحت پاسخ گفته و جایی حتی برای رجوع به سیره‌ی عقلا و عرف باقی نگذاشته است. نمی‌توان گفت اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، همان سیره‌ی عقلا در عصر حاضر است. با وجود نص برخلاف سیره‌ی عقلا، این معنا حاکم است که سیره‌ی عقلا عقلانی نیست؛ زیرا مخالفت وحی را با خود دارد.

تعهدات بین المللی

تعهدات ایران به پیمان‌های بین المللی و نسبت به کشورهای دیگر، تمامی مشروط به تنافی نداشتن با آیین اسلام است و این شرط در هر معاهده‌ای که ایران به عنوان جمهوری اسلامی امضا می‌کند، به صورت ضمنی قرار دارد. افزون بر این، ایران می‌تواند به صورت حق تحفظ و با این شرط که مغایر با مفاد اسلام و مخالف با قانون اساسی نباشد، آن را اجرایی سازد. البته این معاهدات بیش‌تر جنبه‌ی سمبلیک و عنوانی سیاسی دارد و منحصر به امور اجتماعی است و مسایل دینی را در بر نمی‌گیرد و نیز نه حقیقی است و نه اجرایی.

به هر روی، در تعارض میان حقوق بشر و حاکمیت دین، حاکمیت همواره از آن دین است و مردم چیزی غیر از آن را نمی‌پذیرند؛ به ویژه آن که در طراحی موضوعات - که دین دخالتی تکلیفی در آن ندارد - نظر مردم در قالب انتخابات، حاکم است؛ مانند این که آیا به کنوانسیون آژانس هسته‌ای ملحق شوند و آن را بپذیرند یا نه.

توجه شود معاهدات با تعهدات تفاوت دارد. معاهدات، جنبه‌ی

حقوقی دارد نه کیفری و هر لحظه قابل تعلیق و خروج از آن است؛ برخلاف تعهدات، که باید به آن پایبند بود.

باید مقام اثبات حقوق بشر را نیز دید که جز دستاویزی برای تجاوز به کشورهای ضعیف و چپاول آنها نیست. روابط کشورها تنها بر اساس منافع و سود است و هر کشوری چنانچه قدرت یابد، دیگری را از بین خواهد برد و دنیا، دنیای لات‌بازی است. آمریکا انواع توطئه‌ها را علیه ایران اجرا می‌کند و حتی هواپیمای مسافربری را با چهارصد سرنشین بی‌گناه، بر فراز آب‌های خلیج فارس منفجر می‌کند. از سوی دیگر، ایران نیز سفارت آمریکا را لانه‌ی جاسوسی و مرکز توطئه می‌داند و دانشجویان - نه دولت - آن را به تصرف می‌گیرند که نوعی اعلان جنگ دانشجویان به آن کشور است و دولت به کار دفاعی آنان احترام می‌گذارد. آمریکا پادشاه بحرین را حمایت می‌کند و ایران، اسد را در سوریه پشتیبانی می‌کند. یکی چین را می‌گیرد و دیگری بوسنی و هرزگوین را. یکی افغانستان و عراق را زیر چتر خود می‌گیرد و آن یکی لبنان را. یکی آمریکای میانی و کنار ایالت متحده را مرکز نفوذ خود قرار می‌دهد و دیگری گروه‌های تکفیری را تا مرزهای ایران پیش می‌آورد و طالبان را حمایت می‌کند. این ماجرای پیچیده‌ی جنگل مدرنی است که سلطه‌ی غرب استعمارگر و وحشی در چهره‌ی مدنیت و حقوق بشر به وجود آورده است.

حق تعیین سرنوشت

حق تعیین سرنوشت، از نخستین حقوق اساسی مردم و ملت‌هاست. این حق در نظام‌های دموکراسی چنان گسترده است که نوع حکومت،

انتخابات و تمامی مناصب سیاسی و قضایی را در بر می‌گیرد. اما در همین حکومت‌ها نیز این قانون به صورت مطلق جعل نشده است و حق تعیین سرنوشت، در مدار منفعت شخصی و گروهی کسانی است که کنترل و هدایت سیستم‌های اجتماعی را در دست دارند. از سوی دیگر، قوانین اساسی و عادی، مبتنی بر این حق است. حقی که اگر بشر به‌درستی و خردمندانه با آن مواجه نشود، سلامت و سعادت خود را به خطر می‌اندازد؛ به‌گونه‌ای که برخی حقوق‌دانان افرادی را که بیماری خاص یا درمان‌ناپذیر دارند، بر اساس حق تعیین سرنوشت، مجاز می‌دانند که از پزشک درمان‌گر خود بخواهند به زندگی آنان خاتمه دهد؛ بدون آن که کار پزشک مجازاتی داشته باشد.

محتوای حق تعیین سرنوشت می‌گوید: هر کسی حق دارد زندگی خویش را به خوبی‌ها سوق دهد و خوب و نیک بودن سرنوشت، در حقیقت این حق نهفته است. آزادی تعیین سرنوشت برای آن است که آدمی سرنوشت خوبی برای خود برگزیند. تمایل به انجام بدی، از این حق بیرون نمی‌آید. اما در بیمارهای خاص، ما بر این نظر هستیم که اگر بیمار به زندگی نباتی تنزل یافته باشد یا دچار مرگ مغزی شده و در هر دو حالت، پزشکان از درمان وی مأیوس شده باشند، می‌توان دستگاه تنفس را از او برداشت. کسی که فقط حیات و تنفس نباتی دارد، دیگر حیات بشری و نفس انسانی ندارد و مرده‌ای است که از تنفس خود درد و عذاب می‌کشد. از سوی دیگر، نگهداری وی - که روح بخاری و نباتی دارد و زنده نیست - هزینه‌های کلانی را بر جامعه تحمیل می‌کند. حکومت وظیفه ندارد هزینه‌ی نگهداری چنین مرده‌ای را پرداخت کند؛ زیرا او واجد روح

و حیات انسانی نیست و تنها حیات نباتی، آن هم به شکل معکوس آن را دارد و با دستگاه اکسیژن، دارای تنفس نباتی است.

حق تعیین سرنوشت به این معناست که کسی به کسی اجحاف نکند تا زمینه‌ای برای خوب زندگی کردن و سرنوشت نیک برای دیگران فراهم باشد؛ همان‌طور که حقوق بشر لوازم نیک بشری و صفات خوب را برای همه می‌خواهد. خوبی و نیکی، به لحاظ خود سرنوشت، در حق تعیین سرنوشت نهفته است و گرایش به بدی، در آن جایی ندارد. سرنوشت را باید به «خوب‌نوشت» و «خوش‌نوشت» تعبیر آورد.

حکومت؛ تجلی‌گاه حق سرنوشت

نحوه‌ی اعمال حق تعیین سرنوشت و برترین مصداق و تجلی‌گاه آن، حکومت است که ما در فصل آینده، تفصیل آن را می‌آوریم. مردم که لحاظ جمعی دارند، ناچار از حکومت و امیر می‌باشند و اداره‌ی جمعی آنان نیاز به متصدی و مدیر دارد تا مانع اغتشاش و بی‌نظمی شود. اما در این که حکومت می‌تواند چگونه باشد، همان بحث‌های گذشته پیش می‌آید.

حکومت دارای سه ساختار کلی «الهی»، «زور و استبداد فردی» و «مدیریت مردمی» می‌باشد. حکومت‌های دموکراسی که دارای مدیریت پیشرفته و سیستماتیک مردمی است و نه الهی است و نه اقتداری، قایل به مدیریت مردمی هستند که فردی را بر اساس صلاحیت‌ها، لیاقت‌ها و کمالات علمی و تخصصی یا طهارت و پاکی نفسانی، حاکم می‌سازند، وگرنه ترجیح غیر مرجح پیش می‌آید.

در حکومت الهی، گزینش الهی بر اساس ملاک‌های حقیقی معرفت،

ولایت، عصمت، قدرت وحی و بینش و قرب توحیدی است. در حکومت فردی و استبدادی، قدرت بازو و شمشیر یا سرمایه‌ی فرد است که ملاک چیرگی اوست. در هر سه نوع حکومت، گونه‌ای شایسته‌سالاری یا برتری وجود دارد که ما ویژگی‌های هر یک از سه نوع حکومت گفته شده را پیش از این بررسی‌دیم و در آن‌جا گفتیم میان حکومت الهی - که حکومت معصوم است - با حکومت فقیه صاحب شرایط، که حکومت متخصص عادل و غیر معصوم است، تفاوت است؛ ولی حکومت فقیه شایسته، بعد از حکومت ولایی معصوم، برترین حکومت است و سپس حکومت‌های دموکراسی است. بدترین نوع حکومت نیز استبداد فردی است که گاه می‌شود چهره‌ی دین به خود بگیرد، اما دینی نباشد. بدترین نوع حکومت استبدادی نیز حکومت موروثی است که شیره و افشرده‌ی استبداد است؛ زیرا گاه وارث، هیچ امتیازی برای حکومت‌داری نداشته و به صرف میراث‌بری، به حکومت می‌رسیده است.

رابطه‌ی حکومت با مردم

در این‌که رابطه‌ی حکومت با مردم چگونه است، ارسطو وجود دولت را امری فطری شمرده و جمهور و حکومت دموکراسی به شیوه‌ی یونان قدیم را برآیند التزام فکری مجموعه‌های فردی انسان‌ها دانسته است. متفکران مسیحی، حکومت را مبتنی بر نظم فکری قرار می‌دادند که ذات باری تعالی آن را اراده کرده است. برخی مانند ماکیاولی برای مردم حقی قایل نبودند و دولت را تجلی زور و نماد قهر بر مردم می‌شمردند. صاحب نظریه‌ی تفکیک قوا، دولت را امری الزامی دانسته که از سرشت واقعی امور سرچشمه می‌گیرد. یکی از غربیان بر مبنای نظریه‌ی قرارداد

اجتماعی، حکومت را برآمده از یک توافق نانوشته‌ای میان مردم معرفی می‌کند؛ به این صورت که مردم تن به اجرای احکام دولت می‌دهند و دولت را بر خود مستولی می‌کنند.

تفاوت حکومت با وکالت و ولایت

برخی قایل به حق وکالت حاکمان هستند و حکومت را از جنس وکالت از سوی مردم دانسته‌اند که چون خود نمی‌توانند این حق را به صورت مستقیم اعمال کنند، به حکومت وکالت و نمایندگی می‌دهند تا این حق را اعمال کند. یکی از باورمندان به این نظر می‌گوید:

«حکومت از حکمت اشتقاق پیدا کرده است، نه از حکم، دستور و فرمان و حکومت در محدوده‌ی نمایندگی و وکالتی که از ناحیه‌ی مردم دارد، حق تصرف و مشروعیت دارد و به محض تجاوز از آن، منعزل می‌شود. بر این اساس، دولت به هیچ وجه نمی‌تواند حقوق و آزادی‌های مردم را محدود کند؛ مگر چیزی ضررآفرین باشد یا با مبانی اصلی حقوق مردم مخالفت داشته باشد.»

حکومت از سنخ وکالت نیست؛ همان‌طور که با ولایت تفاوت دارد. هم‌چنین حکم یا حکمت، یک ریشه دارد و تفاوتی از این ناحیه در معنای حکومت وجود ندارد و معنای «محکم بودن» در هر دو وجود دارد؛ چنان‌چه به فیلسوف یا طبیب، حکیم می‌گویند به لحاظ علم و تخصصی که دارد و به کسی که حکومت در دست اوست، چون این شکوه را دارد، حاکم گفته می‌شود. متعلق حکومت همیشه امری دارای استحکام است. اما ولایت نیاز به سیطره‌ی معنوی دارد. متعلق ولایت، افراد ضعیف و ناتوان می‌باشند. طبیعی است که فرد ضعیف، به کسی که او را سرپرستی

می‌کند، محبت دارد. سیطره، چیرگی، بزرگی و کرامتِ ولی، امری حقیقی است و هرچه وی در ولایت قوی‌تر باشد، افراد بیش‌تری در قیاس با او ضعیف دانسته می‌شوند.

وکالت، از لحاظ ضعف و قدرتِ وکیل، لا بشرط است و تابع انگیزه‌ی موکل است. از این رو، محدوده و اختیارات و قدرت عزل وکیل، تمامی در اختیار موکل است؛ براین اساس، وکیل ضعیف‌ترین پایه را دارد. موکل همواره قدرتی افزون بر وکیل دارد؛ در حالی که حاکم چنین نیست. حاکم به اعتبار درایت و مدیریت خویش، قدرتی افزون بر تمامی مردم دارد.

حکومت از باب وکالت نیست. رأی مردم، تنها در انتخاب و تعیین حاکم نقش دارد، نه بیش‌تر. مردم بعد از تعیین حاکم، نمی‌توانند در تصمیم‌گیری‌های او دخالت نمایند. نظارت بر کار حاکم نیز تنها در چارچوب ساز و کار قانونی آن ممکن است. نظارت دستگاه‌های مسؤول نیز استصوابی نیست و تنها استطلاعی است. عزل حاکم نیز تنها با وجود دلایل محکم و آشکار بر تخلف‌های تعیین شده در قانون، ممکن است. موکل، در وکالت حق عزل وکیل را دارد و می‌تواند او را برکنار کند، بدون آن که نیاز باشد کسی را جایگزین او کند و خود می‌تواند انجام آن را عهده‌دار شود؛ در حالی که مردم نمی‌توانند به صورت مستقیم حکومت کنند و اداره‌ی جامعه را به دست گیرند. این که اختیار تعیین حاکم در دست مردم است، به این معنا نیست که انتخاب آنان از باب وکالت است؛ بلکه کسی که انتخاب می‌شود، دارای قدرتی است که این منصب را می‌گیرد و دیگران باید به این که وی چنین قدرتی داشته است و لیاقت احراز این منصب را داشته باشد، احترام بگذارند؛ خواه قدرت وی

اعطایی از ناحیه‌ی خداوند و از باب ولایت معنوی باشد (که بر همگان اولویت قربی و حقی دارد و تصدی‌گری وی تسخیری است نه حقیقی تا بتواند مالک اموال و نوامیس دیگران شود) یا قدرت او برآمده از مدیریت و تخصص او باشد که او نیز حاکم تصدی‌گر است و اقتدارش پشتوانه‌ی اوست. اما چنان‌چه کسی دچار مشکلات نفسانی باشد، از باب زور، قلدری و اجحاف، حاکم می‌گردد و حکومت حقیقی را برای خود قایل است؛ یعنی به ظلم بر هر چیزی چنگ می‌اندازد و آن را تصاحب می‌کند. البته بحث حقانیت و مشروعیت را در جای خود آوردیم. برترین نوع حکومت، حاکمیت صاحب ولایت حقیقی است که از باب قرب و نزدیکی، بر مردم چیرگی دارد؛ برخلاف حکومت دموکراسی که از باب اقتدار جمعی بیش‌تر افراد است. در حکومت دموکراسی، قدرت حاکم ضعیف‌تر از قدرت صاحب ولایت در حکومت الهی است؛ زیرا صاحب ولایت و قرب حقیقی قدرت روحی در باطن خود دارد و ولی هم صاحب ولایت تکوینی و هم صاحب حکومت ظاهری است. البته وجه اشتراک این دو نوع حکومت آن است که حاکم در هر دو سمت تصدی‌گری جامعه را دارد و تصرف حقیقی در اموال و نوامیس و دماء، تنها در انحصار خداوند است؛ چنان‌چه مالکیت فرد بر اموال خود تسخیری است، نه حقیقی اما نه به آن معنا که آنان استقلال در تصدی دارند و نیاز به مشورت در کارها ندارند؛ بلکه هیچ چیزی، حتی رأی مردم، نمی‌تواند استقلال تصدی‌گری حاکم را از او بگیرد؛ همان‌طور که استقلال صاحب ولایت به هیچ وجه قابل اخذ نیست؛ هرچند حاکمان می‌توانند مشاورانی داشته باشند، اما مشاوران حق تصرف در کاری را ندارند و تنها طرف مشورت می‌باشند و تصمیم نهایی با شخص حاکم است.

حاکم، مدیر و صاحب سیطره و استحکام است؛ ولی صاحب ولایت، به سبب قربی که به حق تعالی و به تبع آن به مردم دارد، افزون بر اقتدار حقیقی معنوی روحی، دارای قداست است؛ ولی نه صاحب ولایت از باب وکالت بر مردم حکومت دارد، نه حاکم.

حکومت ولایی؛ شکفته‌ی عشق

رابطه‌ی حاکم با مردم در حکومت اسلامی از نوع شیعی آن، رابطه‌ی ولایی است. کسی ولایت به او اعطا می‌شود که پیش از آن، به عشق رسیده باشد. ولایت، فرزند عشق است. ولایت وقتی در صاحب آن ظهور و تحقق می‌یابد که در عشق به خداوند و آفریده‌هایی که دارد، ذوب شده باشد. ولایت بعد از عشق، محبت، علم، یقین، اطمینان، گمان، خیال و وهم قرار دارد. فروتر از وهم چیزی نیست و اگر چیزی باشد، تقسیم وهم است؛ همان‌طور که بالاتر از ولایت چیزی نیست و اگر باشد، همان تقسیم ولایت است. وهم درون خیال، خیال درون گمان، گمان درون اطمینان و یقین، اطمینان و یقین درون علم، علم درون محبت، محبت درون ولایت، و همگی در تمامی پدیده‌های هستی چیده شده و ساری و جاری است. عده‌ای وجود و حیانی دارند، برخی مخزن علم می‌باشند و دانش و معرفت از آن‌ها جاری است. بعضی نیز وجود ولایی یافته‌اند و ولایت از آن‌ها ریخته می‌شود، که هیچ کس غیر از امامان معصوم علیهم‌السلام در بلندای این قله - یعنی مقام ولایت کلی - نمی‌تواند بال‌گشاید و پرواز کند؛ اگرچه ممکن است مقام ولایت جزئی در عده‌ای باشد، که باز هم ولایت آنان بالاتر از عشق است. کسی که صاحب ولایت است، همه‌ی خوشی‌ها و

سختی‌ها را یک‌جا سر کشیده است و با تمامی دردها، غم‌ها، سختی‌ها و نیز خوشی‌های مردم آشناست و خود آن را ذوق کرده و چشیده است و درمان هر دردی را با خود دارد و همین معرفت و آگاهی است که وی را شایسته‌ی حکومت بر مردم می‌سازد و خداوند اختیار بندگان خود را به دست چنین کسانی می‌سپارد. خداوند دست‌گیری بندگان خود را به اولیای خویش می‌سپارد و بس؛ کسی که بتواند مانند طیبی مشفق باشد که خلق را بیماران خود می‌داند؛ کسی که می‌تواند با صبوری و متانت از تمامی خلق خدای تعالی دلجویی کند و هم‌چون دریا هیچ‌گونه ناپاکی نتواند او را آلوده سازد؛ کسی که تمامی کژی‌ها و کاستی‌ها را برطرف می‌نماید، بدون آن‌که از آن چیزی به خود بگیرد. کسی که مانند آب گوارایی باشد که عطش هر دل، گرد هر چهره و غم هر غم‌باری را به راحتی برطرف می‌سازد و مانند آب و آینه، صفای خود را به همگان بذل و بخشش می‌نماید. ظهور چنین صفایی، دلیل گویا و آشکاری بر حق بودن ولیّ و نشانه‌ای از ولایت اوست.

در وجود صاحبان ولایت، ذره‌ای از نفسانیت نیست. آنان حتی حب - که مدار آن خوشامد نفس است - ندارند؛ حتی اگر چنین خوشامدی امری معنوی باشد؛ بلکه آنان عشق پاک و ناب و بدون طمع دارند، حتی بالاتر از آن، یافتِ وجدانی و وجودی دارند و چنین یافتی است که به آنان عشقی می‌دهد که هیچ‌گونه طمعی در آن نباشد و عشق نیز دیده نشود. علت غایی صاحب ولایت، در این صورت حق است و این‌گونه است که خطایی در او نیست و ظهور عشق در او رفتنی نیست و همیشگی و جاودانی است؛ چرا که حق در او نشسته است و حق همیشه حق است و

چنین عبادت و بندگی ای هیچ گاه گم نمی‌شود. این‌گونه بندگی همواره ثابت و پایدار است و انقطاع و بریدگی و دل‌خستگی در آن نیست؛ نه وجدان بنده از دست می‌رود و نه اهلیت حضرت حق. درست است که خداوند همیشه محبوب است، اما محب می‌تواند از حب خود بریده شود و حب می‌تواند به بغض و عناد تبدیل گردد؛ اما چنین مسایلی در معرفت وجدانی و عبادت وجودی نیست. عابد وجودی، به جایی می‌رسد که می‌گوید: خدایا، بندگی من دست خودم نیست، عبادت من معلول اهلیت توست. شایستگی و برازندگی تو مرا وادار کرده است که تو را عبادت کنم. خیر خواهی، منفعت‌طلبی، طمع‌ورزی و عشق و محبت، از چنین بنده‌ای ریخته می‌شود و تنها شایستگی و اهلیت اله می‌ماند و بس. عبادت و بندگی در این صورت، قهری است و عصمت و دوری از خطا، امری ثابت و پایدار برای اوست و در تشخیص مصلحت و خیر هیچ پدیده و بنده‌ای دچار اشتباه نمی‌شود و هر چیزی را به عشق در جای خود می‌نشانند. از این رو، راه ولایت بسیار شیرین‌تر و گواراتر است از راه عدالتی که بریده از مقام ولایت باشد.

اما سخن گفتن از عدالت به تنهایی صعوبت و زمختی دارد. کسی که ولایت دارد، به راحتی می‌تواند باریک‌ترین ظرایف زندگی را با صفایی که در خود دارد و به عشق پی‌گیری نماید؛ در حالی که عدالت، راه برهان، ریاضت، دلیل و اندازه است و حتی در جوامع عدالت‌محور نیز نمی‌شود از گریز عدالت‌گریزان جلوگیری نمود. تفاوت ولایت و عدالت، مانند دیدن و بودن در آب و آتش است؛ پس باید از عدالت به محبت و عشق رسید. محبت نیز باید به حق تعالی و همه‌ی خلق خدای تعالی باشد که صنع و فعل اوست و خلق، تنزیلی از حق می‌باشد.

محبت و عشق اولیای الهی - که اهل صفا و توحید هستند - با مردمان هم راست است و هم درست و هرگز زوال نمی پذیرد. نه تنها حوادث نمی تواند صاحبان ولایت را از مردم خود دور و جدا گرداند؛ بلکه مشکلات و حوادث، آن ها را صیقل می دهد و بیش تر به هم نزدیک می سازد و عشق و مهر آنان نسبت به یکدیگر را بیش تر می کند؛ برخلاف حکومت اهل دنیا که در هنگامه ی وقوع حوادث، حاکم و افراد جامعه، در کنار هم باقی نمی مانند و در خوشی ها خوش اند، ولی در ناخوشی ها از هم گریزان می گردند.

اگر راه عشق و محبت فراروی فرد یا جامعه گشوده شود، ترویج عدالت در نظر مردم خشک و عبوس نمی نماید و لازم نیست به جبر و قسر توسل جست؛ بلکه تنها «ایثار» میدان دار می گردد: کسانی که خود می روند، که می روند. اما برای افرادی که عدالت را عبوس می دانند و از آن می گریزند، باید آنان را با چاشنی محبت نرم نمود که این امر، تنها در جامعه ای که بر اساس ولایت و محبت حرکت دارد، میسر است.

تفاوت عدالت اجتماعی با ولایت شیعی

میان بحث عدالت - به ویژه عدالت اجتماعی - با طرح ولایت شیعی، تفاوت است و مقایسه ی آن دو، امتیازات طرح ولایت عمومی شیعه را به خوبی نشان می دهد.

عدالت اجتماعی امری است که بر مدار قانون، چیرگی می یابد؛ در حالی که ولایت عمومی، به افراد جامعه و مردم اصالت می دهد و خود را در چهره ی عشق به آنان و دستگیری از ایشان و رفع نیازهای معنوی و

مادی آنان نشان می‌دهد. عدالت اجتماعی برای افراد غیر مذهبی، سکولار و لائیک، قابلیت اجرایی دارد؛ ولی ولایت عمومی، چهره‌ی گویای دینی و به‌ویژه شیعی دارد و نیازمند اعتقاد و باور قلبی و پیوند حبی است.

عدالت اجتماعی، دیدگاهی اهمالی نسبت به ایثار، گذشت و صمیمیت دارد؛ در حالی که ولایت عمومی، سجایای برجسته‌ی انسانی را به یکباره در وجود فرد می‌نشانند و به او روحیه‌ی ایثار و گذشت می‌دهد. در عدالت اجتماعی، چهره‌های فاسد و یا مفسد و عضوهای زایدی مطرح می‌شوند که باید قانون درباره‌ی آن‌ها مسؤول باشد؛ در حالی که ولایت عمومی، با آن‌که نسبت به این افراد برخورد مناسب دارد، اما در مقابل آن‌ها می‌ایستد تا نفی نسبی تکلیف از آن‌ها برداشته شود. عدالت اجتماعی امتیاز مثبتی ندارد که ولایت عمومی دارای آن نباشد؛ در حالی که ولایت عمومی، دارای ساختاری است که گذشته از آن‌که با عدالت اجتماعی متفاوت است، بی‌بهره از جهت‌های مثبت و امتیازات عدالت اجتماعی نیست. در عدالت اجتماعی، حاکمیت با اکثریت است و ریشه‌ی همه‌ی قدرت‌ها به کثرت می‌رسد و کثرت نمی‌تواند ریشه‌ی اصلی چیزی باشد؛ چرا که کثرت، از لحاظ فلسفی، معلول وحدت است؛ در حالی که ولایت عمومی، ریشه‌ی وحدتی دارد و در پایان به اولیای به‌حق و حق تعالی منتهی می‌گردد.

غایت و نهایت عدالت اجتماعی، نظم امور و برگزاری جامعه‌ای متناسب است و پایان آن، در اصل موجودیت فعلی آن دیده می‌شود؛ در حالی که پایان ولایت عمومی، برتر از متن اجتماع است و نهایت آن، به

ابدیت و آخرت گره می‌خورد و زمینه‌های طبیعی زندگی و جوانه‌های ابدی را به بار می‌آورد؛ بلکه می‌توان گفت عدالت اجتماعی نهایت خاص ابدی ندارد و موجودیت آن مقطعی است؛ در حالی که ولایت عمومی حتی در جهت طبیعی و گذرای آن نیز جوانه‌های ابدی را ثمر می‌دهد و امر مستمری را پی‌گیری می‌کند و جهت‌گذاری، در آن نیست.

با توجه به اختلاف‌های گفته شده و دیگر شکاف‌های ماهوی که میان این دو طرح است، روشن می‌گردد اعتقاد شیعه در جهت ساختار اجتماعی، همان طرح «ولایت عمومی» است، نه «عدالت اجتماعی»؛ زیرا عدالت اجتماعی، حیات را در اجتماع قرار می‌دهد که خود معلول افراد است؛ ولی ولایت عمومی حیات جامعه را در اصالت ماهوی انسانی جایگزین می‌کند و حیات واقعی را در حیات ولایت عمومی افراد جامعه به حساب می‌آورد و حق تعیین سرنوشت در این طرح، به محبت و عشق و به معرفت و دستگیری خداوند و به حق پیوند می‌خورد؛ چرا که صاحب ولایت، فانی در حق تعالی است و از خود هیچ‌گونه اراده‌ی نفسانی ندارد و خود را به تمامی فدای مردم خویش می‌سازد.

منابع شیعی برای حکومت اسلامی، ولایت فراگیر و عمومی را ارایه می‌دهد که حقوق‌دانان شیعی نباید از آن غفلت داشته باشند و این طرح را مهجور سازند. لازم است که حقوق‌دانان شیعه این تعهد را داشته باشند که آرمان‌های شیعی را به دلیل اجرایی نشدن و نداشتن انس با آن، در منابع اولی شریعت باقی نگذارند، به گونه‌ای که حتی متخصصان شیعی از آن خبری نداشته باشند؛ بلکه دست‌کم در کتاب‌های خود از آن بگویند و در درس‌های خود، آن را برای دانشجویان تقریر کنند.

البته عدالت اجتماعی که این روزها ایده‌آل حکومت دموکراسی شده است و نسخه‌ی درمان همه‌ی دردها معرفی می‌شود و حتی در کشور شیعی ایران نیز این نسخه پی‌گیری می‌گردد، در مقام ثبوت جهت‌های مثبت فراوانی دارد؛ اما به طرح شیعی ولایت عمومی، نزدیک نیست و اختلاف‌های این دو چنان فراوان و با فاصله‌ی طولانی است که نمی‌توان شیعه بود و در مقام حصر آن، سخن گفت. البته جوامع امروزی در مقام اثبات، حتی از طرح شعاری خود نیز فرسنگ‌ها فاصله دارند، تا چه رسد به آن که کسی بتواند از اصلی‌ترین اعتقاد در مرام شیعه سخن گوید.

عدالت‌خواهی در مقام ثبوت شعاری مقدس، سخنی کامل و تمام در محدوده‌ی امور نفسانی است؛ اما در مقام اثبات، اهل آن و شایستگان این ادعا یافت نمی‌شوند. ضمن آن که کسانی که بتوانند معنای عدالت و مصادیق آن را به نیکی فهم نمایند، در میان مدعیان عدالت‌طلبی دیده نمی‌شوند و آنان که فهم عدالت را دارند، به قهر مدعیان عدالت‌طلبی منزوی می‌گردند و به صورت ظالمانه‌ای با شعارهای عدالت‌طلبانه‌ی مدعیان، به حاشیه رانده می‌شوند. بسیاری از عدالت می‌گویند و خود عادل نیستند و قدرت فهم تفکر عدالت‌خواهانه را ندارند. آنان شعار عدالت می‌دهند و چیزی از آن نمی‌دانند. آنان فقط و فقط منافع خود را می‌شناسند.

فهم تفکر عدالت‌گرایانه و درک چنین عقیده‌ی قدسی و کاملی و عمل به آن، هرگز درخور مدعیان دروغین عدالت‌طلبی نیست؛ چرا که فهم آنان تنها درگیر لذت‌های نفسانی و کام‌گیری از قدرت و سیاست است. آنان نه از عهده‌ی درک درست چنین عقیده‌ای بر می‌آیند و نه در عمل،

توان اجرای آن را دارند و نه می‌توانند به آن عمل نمایند؛ بلکه می‌توان گفت: کسانی که در دنیا از همان ابتدا تا به امروز، چنین شعارها و ادعاهایی داشته‌اند، کم‌تر از دسته‌های دیگر ظلم و ستم نکرده‌اند و می‌شود گفت: بیش‌ترین ظلم و ستم را همین گروه در حق مردم انجام داده‌اند و چه کشتارها، خون‌ریزی‌ها و تجاوزهایی که در حق مردم مظلوم و مستضعف اعمال نداشته‌اند. هر دسته و گروهی از آنان، که خود ده‌ها دسته و گروه دیگر می‌شوند، به نام حق و به اسم عدل، دمار از دیگری در آورده و آن گروه را زنده به‌گور کرده است و در این مسیر، چه ظلم‌ها که به مردم عادی روا نداشته‌اند.

تاریخ، شاهد گویایی برای شناسایی چنین جاهلان وحشی‌صفت و ظالمان بدکرداری است که خون، خبثت، جنگ و ستیز را با نان، شکر، سجاده و نماز سر کشیده‌اند. بعضی از مردم، آنان را باور داشته و نمی‌توانستند فریب آنان را در پس هزارها پرده‌ی سالوس و ریا ببینند و بسیاری نیز حضور آنان را مصلحت می‌دانستند و حق تعیین سرنوشت خویش را به مصلحت حاکمان گره می‌زدند.

حق تعیین سرنوشت، حقی خدادادی است و خداوند می‌خواهد جامعه با آگاهی و به اراده و اختیار خود، طرح ولایت عمومی حضرات معصومین علیهم‌السلام را تحقق بخشد. خداوند، یکی از پایه‌های اجرا شدن ولایت عمومی را مقبولیت مردمی قرار داده است. هرگونه تعارضی که میان افراد جامعه با صاحب عصمت پیش آید، یا از ناآگاهی افراد است و یا از عناد و دنیاطلبی برخی از آنان. کسی که سرنوشت خود را «عاقبت به خیری» تعیین می‌کند، به ولایت و حاکمیت صاحب عصمت رضایت

دارد؛ به ویژه آن که ولیّ معصوم را منبع عشق و محبت به خود می یابد و می بیند که ایشان خیر و مصلحت او را می خواهد و وی را در مسیر سلامت دنیا و سعادت آخرت و در راه کمال راهنما و مددکار است؛ هر چند کودتای سقیفه، حق تعیین سرنوشت مردمان را در این زمینه تا عصر ظهور سلب کرد و به انحراف برد و زور و جور را به نام اسلام بر جامعه سیطره داد؛ چنانچه حتی برخی از فقیهان اهل سنت، حاکمی را که به زور بر مردم مسلط شود، مشروع و حق، و اطاعت از او را واجب می دانند.

نقد دیدگاهها

گفتیم خداوند بندگان خود را به عشق آفریده است و نسبت به سرنوشت آنان، به عشق اهتمام دارد و بر آن است تا بندگان عاقبت به خیر گردند. از این رو، خداوند کسی را بر آنان متصدی نمی سازد که دچار ناآگاهی و نیز هواهای نفسانی باشد و با دخالت خواهش نفسانی یا از سر ناآگاهی، به بندهای کمترین ظلمی روا دارد. خداوند حکومت را تنها به اولیای معصوم خویش می دهد و حکومت آنان از باب ولایت است، نه وکالت. برای همین، اگر معصوم پیام وحی خداوند را ابلاغ کند و حجت بالغه بر خلق باشد، می تواند مخالفان معاند را به قتل رساند؛ چنانچه خداوند می فرماید: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^۱. نقش مردم تنها پذیرش و مقبولیت است؛ بنابراین نویسندهی متن زیر چه بی راه و بی خبر از شریعت است که می نویسد:

«حکومتی که این جانب در انتقاد از دموکراسی ارایه می‌دهم و به نظر من دموکراسی حقیقی است، یعنی حکومتی که مفهوم آن وکالت باشد، به‌طور کلی حکومت اسلامی در این معنا، همان دموکراسی حقیقی است. زمانی که پیامبر ﷺ از مکه به مدینه هجرت فرمودند، مردم مدینه ایشان را به عنوان رئیس انتخاب کردند و حتی مسیحیان و یهودی‌ها به این انتخاب رأی آزاد دادند. پس هر وقت مردم خواستند، می‌توانند او را عزل کنند و دیگری را انتخاب کنند.»

این سخنان هیچ اساسی ندارد و آیه‌ای که ذکر آن گذشت، بهترین دلیل بر رد طرح وکالت یا نیابت حاکم است. نویسنده، گویی دچار حالتی رماتیک شده و سیستم علمی کاربردی را از یاد برده است؛ چرا که حتی در دموکراسی مرسوم نیز این قدر آزادی به مردم داده نشده است تا هرگاه بخواهند حاکم منتخب خود را عزل کنند.

به هر روی، حق تعیین سرنوشت، از حقوق فرادینی و بالاتر از شریعت بوده و حقی خدادادی است؛ اما بندگان از خودراضی که می‌خواهند دیگران را نردبان ترقی خود قرار دهند، پا بر حق آنان می‌گذارند و اختلاف، دعوا و جنگ پیش می‌آورند؛ وگرنه مردم به صورت عادی به حق خود قانع و راضی می‌باشند و حق تعیین سرنوشت را به معنای حق خواستن خوبی‌ها و عاقبت به خیری می‌دانند.

بنابراین چه گفته شد، نباید این حق خدادادی را حقی سیاسی گرفت؛ چرا که حتی اگر کسی در حوزه‌ی سیاست هم وارد نشود، این حق را دارد و حقی روبنایی نیست؛ بلکه حقی اساسی است. هم‌چنین این حق نه در قالب وکالت نمود پیدا می‌کند - آن‌گونه که متن بالا مدعی بود - و نه در

قالب نیابت، آن‌گونه که متن زیر آورده است و نه رضایت اکثریت ملاک استفاده از آن است:

«حق تعیین سرنوشت، از مهم‌ترین حقوق سیاسی انسان‌هاست. این حق، خدادادی است و حوزه‌ی عمومی، ملک مشاع انسان‌هاست. ملاک استفاده از آن، رضایت اکثریت صاحبان حق است. مؤمنان موظف‌اند در استفاده از این حق، ضوابط دینی را رعایت کنند. در حوزه‌ی عمومی، میزان رأی مردم است. متصدیان امور عمومی به نیابت و انتخاب مردم، انجام این خدمات را به عهده می‌گیرند.»

رضایت عمومی و مقبولیت، تنها در شکل‌گیری و نمود خارجی ولایت و حکومت نقش دارد و چون این نقش به صورت وکالت یا نیابت نیست، استمرار آن وابسته به نظر و رأی مردم نیست و آنان قدرت عزل حاکم منتخب یا صاحب ولایت را ندارند؛ به‌ویژه آن که ولایت، امری حقیقی و متکی به قدرت وحی و قرب به حق تعالی است و مردم در تحقق و استمرار آن، دخالتی ندارند و تنها در پذیرش آن، نقش بازی می‌کنند و گرنه نقض عهد و بیعت‌شکنی در آن معنا ندارد؛ زیرا کسی که وکیل یا نایب گرفته است، وکیل یا نایب را بدل خود قرار می‌دهد و می‌تواند او را در هر لحظه برکنار کند یا اختیارات او را محدود سازد، بدون آن که کار وی بیعت‌شکنی و نقض عهد دانسته شود.

در ولایت، هم علت محدثه و هم علت مبقیه خداوند است و البته معیار انتخاب ولی، عشقی است که خداوند به بندگان خود و محبتی است که صاحب ولایت به خداوند و به تمامی پدیده‌ها و بندگان او دارد. صفا و عشقی که در اولیای الهی است، باعث شده است تا آنان برای قوم

و مردم خود، بیش از پدری دلسوز، عاطفه و دلسوزی داشته باشند، به‌گونه‌ای که برخی از آنان حتی به هنگام ورود به بهشت نیز اندوه امت خود و آروزی هدایت و آگاهی آنان را دارند. قرآن کریم در وصف یکی از پیامبران که به جرم دعوت قوم خود به ایمان، کشته شد، می‌فرماید: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾^۱؛ به او گفته شد به بهشت درآی. گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند!

قرآن کریم این آرزو را که برآمده از نهاد این پیامبر الهی است نقل می‌کند. او همانند معلمی دلسوز است که افسوس مردودی حتی یک شاگرد را در جان خود دارد. البته در این آیه‌ی شریفه نمی‌گوید کاش قوم با من وارد بهشت می‌شدند (چرا که این آرزویی غیر معقول است) بلکه ابراز دوستی و عاطفه‌ی خود را دارد تا آنان بدانند که آنچه وی به خاطر آن کشته شده، حق بوده است.

صفا و عشق پیامبران الهی چنان برای مردمان نمود داشته است که این عشق سبب شده همواره بر دل‌ها - حتی دل‌های دشمنان و معاندان خود - حکومت و چیرگی داشته باشند. صفای باطن آنان به قدری مؤثر بوده و آن‌چنان نفوذی در دل‌ها داشته است که کفار وقتی در برابر ایشان قرار می‌گرفتند، بی‌اختیار نرم می‌شدند. قرآن کریم این واقعه را چنین نقل می‌کند: ﴿لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ﴾^۲.

کافران که نرمی خود را در برابر صفا و عشق چهره‌ی پیامبران الهی می‌دیدند، آنان را به داشتن سحر متهم می‌نمودند و می‌گفتند: آنان ما را

۱. یس / ۲۶.

۲. حجر / ۱۵.

«سحر» می‌نمایند که چنین محبت آنان در دل‌های ما می‌نشیند. صفای پیامبران الهی چنان مصفا و پاک است که حتی بدخواهان ایشان نمی‌توانستند در برابر نفوذ معنوی و روحانی عشق آنان مقاومت کنند. پیامبران الهی چنان تأثیر کلام و نفوذ نگاه حاصل از صفای باطن داشتند که برخی از کافران سعی می‌نمودند نه چشم در چشم آنان شوند و نه کلام آنان را بشنوند.

متأسفانه ما از اولیا و انبیای الهی علیهم‌السلام بی‌خبر هستیم و از آنان بریده‌ایم. دوری از حقایق معنوی و صفایی که در زندگی اولیای خداست، مردمان امروزی را به حرمان کلی مبتلا ساخته است. آلودگی به ماده و فروغ‌لپیدن در دنیا، انسان‌ها را چنان زمین‌گیر کرده است که دیگر نمی‌توانند یا نمی‌خواهند به چنین حقایقی بیندیشند و برای آرامش خیال خود - که آن نیز خیالی بیش نیست - دیگر حتی راه ولایت و قرب را نمی‌شناسند و نمی‌خواهند بشناسند.

اولیای الهی به قدری صفا و سلامت دارند که در خور ذهن، اندیشه، دل و فکر آلوده‌ی آدمیان نیست و همین امر، علت بی‌تفاوتی مردمان نسبت به آنان می‌گردد. آنان خدایی می‌گویند، قرآنی می‌خوانند، به انبیا و امامانی اعتقاد دارند، فرشتگان، عقول و مدبرات آن را باور دارند؛ ولی از همه‌ی آن‌ها چیزی جز سخن، توهم و خیال در خاطر ندارند و کم‌تر می‌توانند با آن‌ها محشور و هم‌نشین گردند و با آن‌ها قرب و حضوری داشته باشند.

ما از اولیای الهی به قدری دور افتاده‌ایم که دیگر برای ما قابل استفاده نیستند و با آن‌که آن‌ها در فاعلیت خود کامل هستند، ما استعداد بهره‌گیری

از آنان را نداریم. ما از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حضرت امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام و حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَام می‌گوییم و حتی به آن حضرات دل بسته‌ایم و آنان را الگوی خود قرار داده‌ایم؛ ولی از آن حضرات به قدری دوریم که زندگی آنان را نمی‌فهمیم. این اولیای معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام با عشق زندگی می‌کنند. کسی که عشق سراسر وجود او را فرا گرفته باشد، در هر مسیری که می‌رود و به هر کاری که وارد می‌شود، به خاطر شدت سرعت، گویا باید کسی جلوی او را بگیرد. وی به راحتی دنیا و تمام امور و اموال دنیایی را رها می‌کند؛ چون عشق از درون او می‌جوشد. وی هیچ طلبی از حق ندارد. راحت کار می‌کند و به کار خود علاقه‌مند است. کسی که در کار خود عشق دارد، اجرت و مزدی برای آن نمی‌طلبد؛ نه اجرت در دنیا و نه پاداشی در آخرت. وی حتی حق را نیز نمی‌طلبد و طمع به خود، خلق و حق ندارد. عاشق چون با حق در دل تاریکی و سیاهی شب به صحبت می‌نشیند و خود را از بستر و بالش می‌رهاند، چیزی نمی‌طلبد؛ بلکه عشق او را بیدار کرده است و به هر کاری وا می‌دارد.

عاشق حقیقی چون عبادت حق را وجودی یافته است، نه اجرتی برای بندگی خویش می‌طلبد؛ نه در فکر طلب است؛ نه بندگی خویش و نه خودی می‌بیند. ما چنین عاشقانی را «اولیای محبوبی» حق می‌نامیم.

محبوبان بالاترین قماربازان روزگارند که تمام هستی خود را به تمام حق باخت‌اند و چیزی برایشان باقی نمانده است تا آن را به غیر دهند؛ بلکه به هیچ وجه غیری نمی‌بینند. آنان حتی امید و آرزوی جهان دیگر را نیز به باد داده‌اند و در هستی، هیچ هوایی (حتی هوایی برای تنفس) ندارند و اگر هم نفسی می‌کشند، آن هم عاریه‌ای است. آنان تمامی

امکانات زندگی خود را عاریه و برای حق می‌دانند و اگر حق چیزی از زندگی آنان بگیرد، خوش حال می‌شوند؛ ولی اگر حق نقصی در جهان اندازد، دلگیر و راضی هستند. آنان به راهی می‌روند که کسی را یارای قدم گذاشتن در آن نیست و به وادی خطرناکی پا می‌نهند که بوی خون از آن به مشام می‌رسد.

أجرت را یارای جواب آنان نیست و اگر اجرت و مزدی در کار باشد، آن‌ها اهل گرفتن نیستند. اگر تمامی دنیا در دست راست و ماه و خورشید در دست چپ آنان گذاشته شود، اعتنایی به آن ندارند و در نظرشان مبعوض‌ترین چیز است و تعارف‌کننده‌ی دنیا، دورترین فرد به آنان است. آخرت‌طلبان نیز به پای آنان نمی‌رسند؛ چراکه آخرت‌جویان در پی پاداش اخروی هستند، ولی اینان به هیچ وجه اجری نمی‌طلبند و هیچ گاه نه هوس پاداش اخروی دارند و نه چیزی از لذت‌های دنیوی را شوق می‌یابند. آنان بهشت را برای دیگران می‌طلبند، بدون آن‌که خود، خواهان بهشتی باشند و اگر بهشت، بهانه‌ی بی‌کاری آن‌ها از حق و مشغولیت آن‌ها به اجرت شود، در نظرشان خوشایند نیست. آنان بهشت را از آن جهت که حق داده است، می‌بویند و اگر حق بخواهد اجر آنان را با بهشت دهد، احساس جدایی می‌کنند و بهشت را رها می‌نمایند و دوباره مشغول حق می‌شوند. خواه در بهشت باشند یا در روی زمین، به خداوند می‌گویند: اگر ما را به جهنم ببری، باز تو را می‌پرستیم، و چنان‌چه به بهشت وارد نمایی، باز مشغول تو می‌شویم، ما را کاری با عذاب و راحت نیست و فقط تو را می‌طلبیم.

این‌گونه است که محبوبان را به هیچ وجه نمی‌توان خرید. آنان

آزادترین افراد زمین هستند. با آنان نه به دنیا، نه به آخرت و نه حتی به حق نمی‌توان معامله کرد؛ چون هر دست که از حق گرفتند، به حق بازگردانیدند و هرچه را دارند، برای حق می‌دانند. پوست، گوشت، استخوان، رگ و خونی ندارند تا برای کسی بریزند. هر آنچه برای آنان است، برای حق است. حق نیز با آنان معامله نمی‌کند. آنان در قیامت، خود را بی‌چیز می‌یابند و با دستانی خالی وارد می‌شوند. هر آنچه با آنهاست، حق به آنها آویخته است؛ به همین خاطر، شرمندگی از اعمال بد و خوب ندارند؛ چرا که عملی ندارند و هرچه از اعمال و افعال داشته‌اند، به حق منسوب بوده است و عملی در قیامت جز دوستی حق ندارند. حق یاورشان است و آنان نیز بدون هیچ‌طلبی، به دنبال حق می‌گردند، و هر چه حق گوید، اطاعت می‌کنند. آنان از حق، خود او را طالب‌اند. محبوبان فقط طالب دیدار و تماشا هستند. حق را تنها آنان می‌توانند در چهره‌ی اطلاقی ببینند یا ترسیم کنند. کسی می‌تواند سرنوشت خود به خیر پیوند زند و خوش عاقبت باشد که با آن عاشقان حق و خَلق، پیوند بخورد و لحظه‌ای جدایی از ایشان را به خود راه ندهد. آنان نیز دست‌ها را برای ارتقای دیگری پهن یا آن را قلاب می‌نمایند و هر چیز خود را برای صعود دیگران به کار می‌گیرند. آنان در دنیا و آخرت، سر به عمق چاه فرو می‌برند تا زیردستان و زیرزمینیان را نیز امداد نمایند.

محبوبان آنچه را که حق به آنها داده است، در آسمان و زمین پخش می‌کنند و همه را از آن موهبت‌ها بهره‌مند می‌سازند؛ به‌گونه‌ای که حتی پدیده‌های زیرزمینی و عده‌ای که آنان را وسیله قرار داده‌اند نیز با آنان رشد می‌کنند و بعد از رشد و بازبایی آنان، از انکارشان دل‌نگران و ناراحت

نیستند. محبوبان حتی از انکار دیگران آزار نمی بینند و دل آزرده نمی شوند و سبب بودن خود را دست مایه‌ی طعنه نمی سازند و فقط ناراحت توقف رشد دیگران می باشند و غصه‌ی پژمردگی گل‌های ناسوت را می خورند. اولیای محبوبی ازلی و ابدی که صفت جمعی یافته‌اند، مردانی زمینی هستند که در آسمان‌ها رونده‌اند و مردانی آسمانی هستند که بر زمین نیز می روند. آنان هم می توانند از آسمان‌ها زمین را کنترل کنند و هم می توانند از زمین رو به آسمان‌ها در حرکت باشند. این عده حالتی گسترده، و پخشی ویژه دارند که انسان در برابر آنان مات و حیرت زده می شود و نمی داند که با آنان چه کند.

اهل دنیا چون اولیای محبوبی را می بینند، آنان را همانند خود، دنیایی می یابند؛ از این رو، دنیا را از آنان می طلبند. آنان نیز به آسانی دنیا را در اختیار دنیاخواهان می گذارند. آنان چون در دنیا و با دنیاییان هستند، حتی ریزترین و حساس‌ترین پدیده‌ی دنیایی را - که عقل آخرت بین باشد - رها می کنند و خیر را در مختار بودن شخص تشخیص می دهند و در خیر هر فرد، که همان انتخاب و اختیار باشد، به او کمک می رسانند. دنیاطلبان می توانند بهترین راهنمایی‌ها را در کسب دنیای خود از او بگیرند؛ چون اینان مشاوران شفیقی می باشند و برای همه فقط به دنبال خیر هستند. اهل آخرت که دنیا را پلکان آخرت می دانند، همه‌ی آخرت را در اولیای محبوبی می یابند و هر آنچه را از آخرت می خواهند، دست‌کم از جهت علمی، در آنان می بینند و عارفان محبوبی در این زمینه می توانند راهنمای آنان شوند.

اما صفت اولیای محبوبی نه این است و نه آن؛ بلکه جمع بین این

است و آن؛ یعنی آنان حق‌گرایانی هستند که دنیا و آخرت را نیز رها نکرده‌اند و تمام احساسات، لذت‌ها و غم‌های عالم را می‌فهمند و آن را با تمام وجود درک می‌کنند و خود نیز درون آن هستند. آنان در دنیا هستند و آخرت را نیز دارند. دنیا را نیز به محکمی می‌گیرند و از هیچ حساب و کتابی برای دنیا فروگذار نیستند و می‌خواهند با دنیا به آخرت بروند. آنان وقتی می‌خواهند از دنیا به سمت حق حرکت کنند، از تمام هستی کمک می‌گیرند و با فرشتگان، جن، انسان، حیوان، گیاه و جمادات به سمت بالا می‌روند و همه‌ی آن‌ها را حق می‌یابند و همه‌ی عالم را جلوه‌ی حق می‌بینند و حتی شیطان را مخلوق الهی می‌دانند؛ ولی یک سویه‌ها فقط از حق کمک می‌طلبند و حق را غیر خلق می‌دانند؛ از این رو، خلق را مزاحم خلوت خود می‌بینند؛ در حالی که محبوبان، تمامی پدیده‌ها را از خدا می‌دانند و شریفه‌ی: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»^۱ را به حقیقت می‌یابند و همه‌ی عالم را حق می‌بینند و از همه‌ی عالم برای رسیدن به ذات حق کمک می‌گیرند و از سوی دیگر نیز برای اصلاح امور دنیایی، از حق مدد می‌جویند.

اگر کسی چنین توفیقی یافت که یکی از مردان محبوبی را مورد شناسایی قرار دهد، حق تعیین سرنوشت را باید با افکندن رحل اقامت به پیش او، ادا کند و ساکت به نزد وی بنشیند و تنها او را رصد نماید و گفته‌ها و اشاره‌های او را پی‌گیر شود که عاقبت به خیری و سرنوشت خوش، در آن است.

تنها این محبوبان هستند که توان شناخت حقایق و اندازه‌گیری اشیاء و شمارش درست هر کسی در مرتبه‌ی خود و اجرای عدالت را در پرتو قرب ولایی خود دارند و رابطه‌ی مردمان با آنان نیز رابطه‌ی ولایی است؛ نه رابطه‌ی نیابی یا ارتباط موکل با وکیل.

حق مصونیت

اگر بخواهیم حق مصونیت را تعریف کنیم، ما شناسه‌ی زیر را برای آن پیشنهاد می‌دهیم:

مصونیت، رعایت و استیفای کامل حقوق فردی و جمعی پدیده‌ها و تداوم اطمینان خاطر به سبب چتر امنیتی یاد شده و محافظت شدن از تعرض دیگران نسبت به خود و وابسته‌هایی است که دارد.

طبیعی است ایجاد مصونیت، متوقف بر شناخت دقیق حقوق هر پدیده و اقتدار لازم برای اجرایی شدن آن است. مصونیت انسان‌ها گونه‌های متفاوت امنیت قضایی، اجتماعی، آموزشی، شغلی، اقتصادی، روانی و مانند آن دارد. مصونیت، از حقوق ثانوی و تابع است، نه اصلی اولی، و بعد از حق آزادی، حق اختیار و انتخاب و حق حاکمیت قرار دارد. حق حاکمیت نیز تصدی‌گری را به دولت می‌دهد، نه مالکیت را. دولت‌ها در نظام اسلامی متصدی هستند، نه مالک مستقل. حاکم اسلامی، متصدی تأمین امنیت است: یا به تولید در نظام‌های الهی و یا به ولایت جعلی در نظام‌های دموکراتیک. ولایت جعلی، یا به واگذاری حق به شخص یا گروهی خاص است و یا به وکالت. ولایت جعلی، اعتباری است و ولایت حقیقی الهی نیست.

مصونیت؛ تکلیف حاکم

مصونیت، یک حق است. ایجاد مصونیت، تکلیفی بر دوش دولت است در برابر حق مشروعیتی که مردم در نظام‌های دموکراتیک، برای اعمال حاکمیت به دولت می‌دهند. دولت در مقابل اعطای حق مشروعیت مردمی، تکلیف پیدا می‌کند که از مردم و متعلقات آنان صیانت کند. در نظام‌های الهی، تأمین امنیت هم تکلیفی الهی و هم حقی مردمی است که بر عهده‌ی حاکم قرار می‌گیرد و مسؤولیت حاکم دینی در این رابطه بیش از مسؤولیت حاکمان نظام‌های دموکراتیک است که تنها در برابر مردم پاسخگو می‌باشند.

اعمال حق مصونیت مردم و ایجاد آن به وسیله‌ی مبادی قانونی و تشکیلات نظامی، قضایی، پلیسی و اجتماعی شکل می‌گیرد.

رابطه‌ی مشروعیت و مصونیت

در مقام ثبوت و نیز در سطح حضرات معصومین علیهم‌السلام در مقام اثبات، چنین است که هرچه دایره‌ی مشروعیتی که خداوند یا مردم به حاکم می‌دهند، بیش‌تر باشد، مسؤولیت آن حاکم بیش‌تر است. از سوی دیگر، هر دولتی که خود را نسبت به اعمال حاکمیت برتر و سزاوارتر بداند، وظیفه و تکلیف بیش‌تری نسبت به صیانت از مردم پیدا می‌کند. در مقابل، هرچه دخالت دولت در امور خصوصی مردم کم‌تر باشد، وظیفه‌ی کم‌تری نسبت به آنان احساس خواهد کرد. برای نمونه، دولتی که در امور خصوصی مردم - مانند اقتصاد، فرهنگ و مانند آن - دخالت کم‌تری دارد، در برابر، امنیت اقتصادی یا فرهنگی خانواده‌ها در برابر فقر و ورشکستگی یا تعارضات فرهنگی، مسؤولیت کم‌تری خواهد داشت.

قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل سوم، یکی از وظایف دولت را تأمین همه‌جانبه‌ی امنیت مردم و ایجاد امنیت قضایی عادلانه می‌داند. این قانون، دخالت دولت در ابعاد مختلف زندگی را حداکثری قرار داده است و به همین دلیل، وظیفه دارد در تمامی ابعادی که دخالت دارد، برای مردم مصونیت ایجاد کند؛ برای همین است که نظام آموزشی و نیز بهداشت و درمان آن باید رایگان باشد؛ برخلاف برخی نظام‌های سرمایه‌داری که به دلیل دخالت نداشتن در این امور، تأمین نظام رایگان آموزشی یا بهداشتی را وظیفه‌ی خود نمی‌دانند و نسبت به خانواده‌های بی‌بضاعتی که توان آموزش یا تأمین مسایل بهداشتی خود را ندارند، دخالتی ندارند و بی‌تفاوت هستند؛ هرچند همان کشورها ساز و کار مؤسسات خیریه یا مردم‌نهاد را دارند.

توجه شود در نظام‌های دموکراسی حق رأی مردم به گونه‌ی وکالت نیست و تنها به گونه‌ی علتِ ایجادگر کارآمد است و بقای آن به قانون مصوب است؛ برای همین است که فرایند وکالت را ندارد. حق مصونیت در چنین نظام‌هایی، که حق رأی پس‌گرفتنی نیست، معلول مُحق بودن نمی‌باشد. در چنین نظام‌هایی اخذ رأی و گرفتن قدرت همان، و بریده شدن رابطه‌ی حاکم و مردم نیز همان.

با نگاه به مقام خارج و واقعیت اثباتی حکومت‌ها، چنین است که نظام‌ها اگر حقیقتی استبدادی داشته باشند، در تمامی شؤون مردم دخالت می‌کنند؛ بدون آن که مصونیتی برای آنان ایجاد کنند. چنین نظام‌هایی، که حتی می‌توانند شکل دموکراسی داشته باشند، گاه خود حق مصونیت مردم را نادیده می‌گیرند و انواع ناامنی‌ها و تجاوزها را مرتکب

می‌شوند؛ زیرا مردم را رعیت می‌دانند، نه شهروند، و حاکم خود را برتر از مردم می‌شمارد. چنین حاکمی می‌تواند چوپانی رمه‌خور گردد. چنین نظام‌هایی، هم بیش‌تر در امور خصوصی مردم دخالت می‌کنند و هم به جای مصونیت، تجاوز و تعدی بیش‌تری به حقوق مردم دارند. در نظام‌های دینی نیز اگر حاکم غیر معصوم باشد و جنبه‌ی «فره‌ایزدی» برای خود قایل گردد و از ولایت باطنی خالی باشد، چنین تهدیدی به صورت مضاعف وجود دارد. نمونه‌ی آن، دولت‌های وابسته به کلیسا در قرون وسطاست که بیش‌ترین جنایت را بر بشریت داشته‌اند. بیش‌تر کشورهای جهان سوم که با نوعی استبداد اداره می‌شوند، درگیر انواع ناامنی‌ها هستند و دولت‌های آنان کم‌ترین حمایتی از افراد و خانواده‌ها دارد. کشورهایی که سابقه‌ی دموکراسی در آنان بیش‌تر است، هم کم‌تر در امور مردم دخالت دارند و هم بیش‌ترین امنیت را در قالب سیستم‌هایی که دارند برای مردم فراهم می‌کنند. آنان به مردم سیستم می‌دهند و در نحوه‌ی استفاده‌ی مردم از این سیستم - که فعل جزیی مردم است - دخالتی نمی‌کنند و آن را به سلیقه‌ی مردم وا می‌نهند؛ ولی سیستم‌ها تمامی امور مردم را در قالبی که دارند ساماندهی می‌کنند.

برای نمونه، دولت‌ها انواع وسایل نقلیه‌ی عمومی، اعم از اتوبوس و قطار شهری را تأمین می‌کنند تا هر فرد به حق خود - که یک صندلی است - برسد و کسی بر روی پا نایستد، ولی جداسازی جنسیتی ندارند. هم‌چنین این‌گونه نیست که بر هر چهارراهی مأمور راهنمایی و رانندگی یا نیروهای وظیفه برای تأمین امنیت بگذارند، بلکه با دوربین‌های مداربسته، تمامی رفت و آمدها و خیابان‌ها و گوشه و کنارهای آن را کنترل می‌کنند و با

برچیدن مأموران امنیتی و انتظامی، آرامش روانی مردم را فراهم می‌کنند تا آنان نپندارند حکومتی پلیسی دارند؛ هرچند اگر در کنترل نامحسوس افراط ورزند، ناامنی روانی می‌آورند.

تجربه‌ی واقعیت حکومت‌ها نشان می‌دهد: هرچه حکومت‌ها برای خود حق کم‌تری و به تبع آن، اعتبار پایین‌تری قایل باشند، مصونیت بیش‌تری برای مردم دارند و کم‌تر به آنان تعدی و تجاوز دارند و حقوق آنان را به صورت حداکثری رعایت می‌کنند. در نظام‌های دینی اگر حاکم شخص معصوم باشد، چنین است. برای نمونه، وقتی آیه‌ی شریفه‌ی ﴿التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^۱ نازل شد، برخی از یهودیان به دلیل شناختی که از شخصیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داشتند و آن حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را امین و دور از ظلم می‌دانستند و باور داشتند که می‌تواند مصونیت ایشان و اموالشان را فراهم کند، بدون این که به دین اسلام بگروند، خود را در پناه حمایت و ولایت و اولویت ایشان قرار دادند تا آن حضرت برای آنان تصمیم بگیرد. ما از چنین حکومتی سخن نمی‌گوییم؛ زیرا این حکومت، منحصر به زمان حضور معصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و سخنان ما در این کتاب، ناظر به زمان غیبت معصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و تصدی حکومت توسط افراد غیر معصوم است. در زمان غیبت، هرچه حکومت دخالت کم‌تری در مسایل خصوصی داشته باشد و اداره‌ی امور هرچه بیش‌تر به خود مردم واگذار شود - به این معنا که دولتی مردمی به تعبیه‌ی سیستم و نظام برای اداره‌ی جامعه پردازد و دخالت‌های فیزیکی خود را به پایین‌ترین میزان ممکن برساند -

حق مصونیت مردم بیش‌تر تأمین می‌گردد و عدالت با درصد بالاتری اجرایی می‌گردد.

برای نمونه، برای تأمین بهداشت، دولت نباید امر و نهی و سیستمی سفارشی داشته باشد؛ بلکه باید بهترین امکانات بهداشتی را در اختیار هر خانواده‌ای قرار دهد و فرهنگ استفاده از آن را در افراد و خانواده‌ها به وجود آورد تا آمار مرگ و میر و ابتلا به بیماری - که هزینه‌ی بیش‌تری برای دولت دارد - پایین آورد. هم‌چنین برای کنترل بزه‌کاری، اقتصاد و ایجاد فرصت‌های شغلی و نیز روحیه‌ی ایمان به خدا را رونق دهد.

عوامل مصونیت‌ساز

مصونیت، معلول سلامت است که شعبه‌های چندی می‌یابد؛ از جمله: قانون مدون عالمانه و درست، انتخاب مدیران سالم، پاک و مقتدر و ترویج فرهنگ قانون‌مداری و ارتقای این فرهنگ به صورت علمی. در این میان، نقش سلامت اجتماعی، نقشی محوری است. اگر سلامت اجتماعی نباشد، قانون هرچند درست باشد و به‌درستی تصویب شود، ضمانت اجرا ندارد.

سلامت اجتماعی

امنیت در گرو سلامت اجتماعی است و سلامت اجتماعی در گرو رشد فرهنگی و اقتدار است. برای همین است که می‌گوییم مصونیت، اصلی اولی نیست. مراد از سلامت اجتماعی، سلامتی همه‌جانبه و دور از آلودگی و فساد در تمامی زمینه‌های فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی، اداری، اجتماعی، سیاسی و نظامی است. مصونیت، معلول امنیت و امنیت

معلول سلامت است و قدرت از مؤلفه‌های دخیل در سلامت و جزو علت است، نه تمامی آن. مصونیت برخاسته از سلامت اجتماع، بیش‌ترین تأثیر را از فرهنگ می‌پذیرد. در اجتماع سالم، هم افراد و هم حاکمان، این فرهنگ را می‌یابند که حقوق دیگران را بشناسند و آن را محترم بدانند و درگیری، تجاوز و نادیده گرفتن حقوق دیگران را بی‌احترامی به انسانیت خود قلمداد کنند.

برای نمونه، در انگلستان که بیش‌تر زمان‌ها هوا ابری است، مردم نیاز به حمام آفتاب دارند، این فرهنگ نهادینه شده است که حقوق افراد در این زمینه رعایت گردد و کم‌تر کسی به دیگری نگاه تعدی‌گر داشته باشد و از این حیث، امنیت حتی برای زنانی که در جامعه عریان هستند، فراهم است. این اصل بسیار مهمی است که سلامت اجتماعی، بستر امنیت است و امنیت نیز زمینه‌ی مصونیت را فراهم می‌کند. این اصل، هم در مصونیت‌های فردی، هم در مصونیت‌های اجتماعی و هم در مصونیت‌های بین‌المللی اعتبار دارد. کشورهایی که نسبت به هم سلامت دارند، می‌توانند با هم ارتباطات، ترابری، همکاری و تعامل داشته باشند. نمونه‌ی سلامت عمومی، وجود پلیس بین‌الملل است که زمینه را برای تعقیب مجرمان در هر کشوری فراهم نموده است. سلامت اجتماعی به معنای تعامل در چارچوب حقوق شناخته‌شده برای طرف‌های معامله است. برای نمونه، صاحبان قدرت، اگر مورد تعدی قرار گیرند، باید از مبادی قانونی به احقاق حق خود دست یابند و به جای ضابطه، از رابطه استفاده نکنند، یا از گروه‌های فشار یا افراد استخدامی برای انتقام استفاده نکنند تا تجاوز با تجاوز پاسخ داده نشود.

تعریف سلامت

سلامت، مجموعه‌ای از آگاهی‌ها و دارایی‌ها (توانمندی‌های روحی روانی و جسمی) است که به فرد و جامعه شخصیت، حرمت، خودباوری و نیروی بازدارندگی از تجاوز را می‌دهد. تجاوز، معلول نوعی کمبود در یکی از حوزه‌های روحی، روانی، عاطفی، جنسی، جسمی و مادی است. بر این پایه، فقر در هر نوع و شکلی که باشد، سلامت را از میان برمی‌دارد و جامعه هرچه ارتقای همه‌جانبه داشته باشد، امنیت و مصونیت خود را بیش‌تر باز می‌یابد.

برای تحقق مصونیت، باید اصول پایه‌ی آن را لحاظ کرد. مصونیت، فقط با توسعه‌ی پایدار و رفاه تحقق نمی‌یابد؛ زیرا می‌شود تمامی امکانات و رفاه عمومی را سامان بخشید، ولی با نبود سلامت، حقوق مردمان محترم دانسته نمی‌شود. برای نمونه، صندوق‌های امانات با حکمی کاغذی یا سفارشی شفاهی و غیر قابل پی‌گرد، مورد تجسس قرار می‌گیرد. امروزه سازمان‌های اطلاعاتی و استخباراتی در دنیا، بیش‌ترین قدرت‌ها را در اختیار دارند، ولی قدرت آنان بیش‌ترین تجاوزها را در پی دارد.

اصل سلامت را باید بعد از اصل حیات و پیش از اصل آگاهی و قدرت، پی‌گیر بود. سلامت در صفات الهی نیز از صفات ذاتی پروردگار و پیش از علم و قدرت است و تا خداوند سلامت نداشته باشد، علم و قدرت او نیز سالم نخواهد بود و دچار نقص و خلل می‌شود.

در دانش اسماء‌الحسنی آورده‌ایم: اسم «سلام» بعد از اسم «حی» قرار دارد. موقعیت‌شناسی اسمای الهی از بحث‌های بسیار مهم و کلیدی در این دانش است و متأسفانه، موقعیت ویژه‌ی اسم «سلام» در میان

دانشیانی که از اسمای الهی سخن گفته‌اند، شناخته نبوده است؛ زیرا هم این اسم از اسمای لطیف است - که معرفت آن، لطافت بالایی لازم دارد و کم‌تر استاد کارآموده‌ای دارد - و هم حوزه‌ی دانش اسماء‌الحسنی مورد بی‌مهری محققان بوده است؛ زیرا این علم، از دانش‌های عنایی به اولیای الهی است و آنان به دلیل انزوایی که ظاهرگرایان چیره برای ایشان به‌وجود آورده‌اند، نتوانسته‌اند از این دانش بگویند و گزاره‌های آن را آموزشی سازند.

سلامت، وصف عام حقی و خلقی است. سلامت، امری عمومی و بسیار گسترده است؛ به‌طوری که سلامت هر فرد، با تمامی افراد ارتباط دارد. در اسلام، کلید تمامی ارتباطات، «سلام» است و سلامت، تمامی تعاملات را با مصونیت شکل می‌بخشد. چیزی که امنیت می‌آورد، سلامت است، نه قدرت.

البته در این بحث، نباید میان دو گزاره خلط کرد: یکی آن که قدرت برای تأمین سلامت، شرط لازم است و دیگر آن که قدرت با سلامت برابر نیست؛ این بدان معناست که قدرت برای تأمین سلامت، شرط کافی نیست. مصونیت به‌طور کلی تابع سلامت است و هرگونه بیماری در هر زمینه‌ای که باشد، در روند تحقق و پایداری مصونیت، اختلال وارد می‌کند. در دنیای امروز، کشورهای توسعه‌یافته و پیشرفته با آن که قدرت دارند، چون سلامت نداشتند، به استعمارگری و مواجهه‌ی استکباری با دیگر کشورها پرداختند و انواع تجاوزها را علیه کشورهای ضعیف و توسعه‌نیافته مرتکب شدند و البته چون به دنیا تجاوز کردند، خود نیز مورد تجاوز واقع شدند و تمامی معایبی که در کشورهای عقب‌مانده یا

عقب‌نگاه داشته شده وجود داشت، به آنان نیز سرایت کرد. این کشورها تا چند دهه قبل، به هیچ وجه اعتراضی از مردم خود نمی‌شنیدند؛ اما امروزه، درگیر انواع تظاهرات و اعتصابات و نیز فقر اقتصادی می‌باشند. تجاوزهای سازماندهی شده‌ی دولتی کشورهای پیشرفته و ظلمی که بر مظلومان داشتند، امروزه گریبان آنان را گرفته و به سلامت داخلی آنان آسیب رسانده است. حاکمان و دولت‌ها اگر سلامت خود را از دست دهند، امنیت و مصونیت آنان بر باد می‌رود.

مصونیت و امنیت، امری فرمایشی، قانونی و بخشنامه‌ای نیست، بلکه تابع فرهنگ سلامت است؛ فرهنگی که در پرتو شایسته‌سالاری و ارتقای فرهنگی ایجاد می‌شود و مؤلفه‌های فراوانی دارد و البته با از دست رفتن جزئی کوچک، از دست می‌رود و اگر عضوی از آن به درد آید، «دگر عضوها را نماند قرار». کافی است فقری در منطقه‌ای باشد، تا تمامی کشور را در معرض آسیب قرار دهد.

از پی‌آمدهای این بحث، آن است که ارزش هر فرد و هر دولتی درگرو کارها و خدماتی که دارد نیست؛ بلکه نخستین معیار برای ارزش‌سنجی، سلامت آن است.

سلامت جامعه سبب می‌شود تمامی افراد، از جمله زنان، به حقوق اجتماعی خود به سلامت دست یابند. زن، موجودی مظلوم است که در تمامی دوره‌های تاریخی مورد استثمار واقع شده و به تعبیر ما «زن، مظلوم همیشگی تاریخ» است و هر حکومتی در هر دوره‌ای به گونه‌ای اجحاف و ظلم به او داشته و برخی از نیازها و حقوق او را دچار کاستی و کمبود کرده است؛ خواه حق آزادی باشد یا آموزش و تعلیم یا حقوق اجتماعی و نیز

تربیت بدنی و ورزش. قانون اساسی در این رابطه، در مقدمه‌ی خود چنین آورده است:

«در ایجاد بنیادهای اجتماعی اسلامی، نیروهای انسانی که تاکنون در خدمت استثمار همه‌جانبه‌ی خارجی بودند، هویت اصلی و حقوقی انسانی خود را باز می‌یابند و در این بازیابی، طبیعی است که زنان به دلیل ستم بیش‌تری که تاکنون از نظام طاغوتی متحمل شده‌اند، استیفای حقوق آنان بیش‌تر خواهد بود.»

زنان در زمان طاغوت، اجتماعی نبودند و امروزه تمامی زمینه‌های اجتماعی را تسخیر کرده‌اند؛ ولی این امر، عوارضی را ایجاد کرده و وسیله‌ای که در اختیار آنان گذاشته شده است، به انواع عیب‌ها مبتلاست و مصونیت آنان را تأمین نمی‌کند. موقعیت اجتماعی‌ای که به حق در اختیار زنان نهاده شده است، همانند وسیله‌ی نقلیه‌ای است که سلامت ندارد و پی در پی دچار نقص فنی می‌شود و راننده را بر زمین می‌گذارد و او را به سلامت و با آرامش به مقصد نمی‌رساند. در این موقعیت اجتماعی، حضور سالم، مصون و امن زنان در بستر سلامت اجتماعی محقق نمی‌شود.

هم‌چنین داشتن افزونی که نوعی قدرت است، خود عامل نقض‌کننده‌ی مصونیت است. انباشت سرمایه در هر جا و به هر شکلی که باشد، فسادآور است و سلامت را از میان بر می‌دارد. بر این اساس، «سرمایه‌داری»، مکتبی است که از درون بیمار است و ناامنی و تجاوز، جنینی است که به طور اجتناب‌ناپذیر درون آن رشد می‌کند. اختلال با سرمایه‌داری - که انباشت سرمایه را تنها برای صاحبان قدرت به رسمیت می‌شناسد - همراه جدایی‌ناپذیر و همزاد آن است.

مصونیت، هم معلول آموزشی ساختن و ترویج فرهنگ شهروند قانون‌مدار در بسته‌های تبلیغی مناسب است و هم اگر مدیران نظام اقتدار نداشته و از لحاظ شخصیتی قوی نباشند، در خطر قرار می‌گیرد. حتی در نظام‌های استبدادی اگر حاکم مستبد شخصیتی قوی و مقتدر داشته باشد، به دیگران اجازه‌ی تعدی به افراد جامعه‌ی خود و ایجاد ناامنی و اغتشاش را نمی‌دهد و مصونیت آنان را از این حیث، تأمین می‌کند و این صفتی نیکوست که در نهاد فرد مستبد است؛ همانند کریم خان زند که امنیت را حتی در بیابان‌ها برای قافله‌ها ایجاد کرده بود. برخلاف شخص ضعیف که حتی اگر حقانیت خود را از مردم گرفته باشد، به لحاظ ضعفی که در شخصیت و ساختار روانی خود - به‌ویژه در صفت غیرت دارد - نمی‌تواند امنیت جامعه را تحت سیستم دولتی خود تصدی‌گری کند؛ از این رو، ناامنی را در ذیل شخصیت ضعیف خود گسترش می‌دهد.

در میان عوامل ایجاد مصونیت، ارتقای علمی و فرهنگی جامعه و آگاهی و اقتدار مدیران - که لیاقت آنان را رقم می‌زند - و پاسداشت شایسته‌سالاری، نقشی کلیدی دارد؛ به‌گونه‌ای که با ضعف هر یک از دو پایه‌ی گفته شده، مصونیت آسیب می‌بیند. برای نمونه، هر چند می‌شود با تأمین بهداشت، بیماری‌ها را ریشه‌کن ساخت، ولی نادیده گرفتن بهداشت روانی و اخلاق، سبب بالا رفتن آمار طلاق شده است. یا تأمین رفاه عمومی و در دسترس قرار گرفتن یک یا چند خودرو برای یک خانواده، آمار تصادف را بالا برده و بار ترافیک را سنگین کرده است.

شایسته‌سالاری، تنها نگاه به شخصیت علمی، تخصصی و ایمانی و تعهدی فرد نیست، بلکه توانمندی شخصیتی و اقتدار نیز باید مورد اعتبار قرار گیرد. بر این اساس، کسی که یکی از سه خصوصیت علم، ایمان و

قدرت را ندارد، برای سمت‌های مدیریتی شایسته نیست. اگر حاکمی نتواند مصونیت و امنیت فرد و جامعه را تأمین کند، به همان نسبت از مشروعیت و حقانیت آن کاسته می‌شود و اعتبار خود را از دست می‌دهد. اگر حاکم به‌طور کلی، قدرتِ مهار ناامنی‌ها را از دست دهد، شایستگی برای ادامه‌ی حکومت ندارد و در نظام اسلامی، خود به خود منعزل و منعطل می‌شود و بدون نیاز به استعفا، کنار می‌رود. البته در طرف مقابل، تأمین حداکثری و حد نصاب امنیت، حقی را برای حاکم ایجاب نمی‌کند و وی نمی‌تواند در برابر این کمال، امتیازی بگیرد.

توجه شود توانمندی و اقتدار به معنای استبداد و خودرأیی نیست؛ بلکه به معنای اجرای مدیریت علمی و صحیح است و ناتوانی مدیریتی و ضعف، برای نمایندگان مردم ایجاد حق استیضاح می‌کند؛ همان‌طور که فساد مدیریتی چنین حقی را ایجاب می‌کند.

اصل مصونیت، در تمامی مدیریت‌ها جریان دارد و هر مدیری که نتواند مصونیت همه‌جانبه‌ی مرتبط با سمت خود را برای مجموعه‌ی تحت امر خود فراهم کند، دچار ضعف است و در نظام ولایی، به خودی خود منعزل است؛ خواه مدیریت وی به مراکز اجرایی باز گردد یا مراجع علمی. ضعف مدیریتی سبب مدیون شدن مدیر به افراد تحت امر خود می‌گردد و چنان‌چه با وجود ضعفی که دارد، اصرار بر حفظ سمت خود داشته باشد، عدالت وی ساقط می‌گردد.

انواع مصونیت

مصونیت بر دو قسم: امنیت شخصی و اجتماعی است. اصل بیست و دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌گوید:

«حیثیت، جان، مال، حقوق و شغل اشخاص از تعرّض مصون است؛ مگر در

مواردی که قانون تجویز کند.»

امور گفته شده، در حیطة مصونیت شخصی است. ماده‌ی سه

اعلامیه‌ی جهانی حقوقی بشر، از حق مصونیت چنین گفته است:

«هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد.»

این اعلامیه، اصطلاح کلی «امنیت شخصی» را مورد توجّه قرار داده

است و قانون اساسی ایران از مصادیق آن گفته است. ما نخست تفاوت

این دو گزاره را خاطر نشان می‌شویم و سپس بحث انواع مصونیت را بر

اساس موارد شمرده شده در قانون اساسی، پیش می‌بریم.

اعلامیه‌ی حقوق بشر، حق مصونیت شخصی را در یک کلمه آورده و

گفته است: «هر کس حق امنیت شخصی دارد» و برای آن استثنایی نیاورده

است. نبود استثنا دلیل بر لزوم رعایت این حق در تمامی موارد است و

چنین رویکرد استثناناپذیری، مصونیت را به خود فرد می‌دهد؛ ولی قانون

اساسی با شمردن موارد جزئی مصونیت و شخصی ساختن آن و سپس

آوردن استثنایی عام، حق نقض این مصونیت را در تمامی موارد گفته شده

محترم می‌شمرد و مصونیت را به قانون، حاکم و کارگزاران می‌دهد، نه مردم.

ماده‌ی سه اعلامیه، چنان عام است که هر شخصی را در هر کشوری

شامل می‌شود و موضوع آن بشر است؛ ولی قانون اساسی، قانون حاکم را

با لفظ کلی «قانون» آورده و آن را مقید به قانون اساسی، یا قانون متمم یا

قوانین مصوب مجلس و دیگر نهادها نکرده است و قوانین نازل را

می‌گوید؛ بر این پایه، دست هر کارگزاری را که قدرتی قانونی دارد - از

سرباز عادی نیروی انتظامی تا مقام رهبری - برای نقض مصونیت، باز

گذاشته است و مصونیت را به کارگزاران و مسئولان، ولی تحت پوشش قانون، داده است.

توجه شود سخن بر سر استثنای عام و بدون قیدی است که در این ماده وجود دارد و دست کارگزاران را برای نقض مصونیت شخصی افراد باز می‌گذارد؛ هر چند قوانین جزئی مصوب - مانند قانون مجازات اسلامی - موارد آن را احصا کرده باشد. جای چنین استثنایی، قانون اساسی نیست. قانون اساسی باید این حق را همانند اعلامیه‌ی حقوق بشر، به صورت عام می‌آورد و استثنای آن را به قانون متمم و می‌گذاشت تا زمینه‌ی قانونی نقض مصونیت شخصی افراد را که بسیار مهم و از حقوق اساسی انسانی است، به دست هر کارگزاری فراهم نسازد و نقبی خطرآفرین در قانون، آن هم قانون اساسی، نگشاید که ممکن است سیل آسا و غیر قابل مهار گردد؛ هر چند به قوانین جزئی نیز این اشکال وارد است که در بحث مصونیت، موارد نقض و استثنای آن بیش از اصل شده است.

دقت شود گرچه هیچ عامی نیست که تخصیص نخورد، ولی در بعضی موارد، مخصّص باید به صورت منفصل آورده شود نه متصل، و در مورد بحث، متمم قانون باید مخصّص قانون اساسی را بیاورد؛ زیرا قوانین یاد شده، قوانینی عادی نیست و نباید به کارگزاران و مجریان قانون احاله شود؛ وگرنه تمامی آنان می‌توانند به نقض مصونیت مردم پردازند و هرج و مرج غیر قابل تعقیب، در لوای قانون پیش آورند.

مصونیت حیثیتی

مصونیت حیثیتی، مبتنی بر ارزش‌های پایه است. سخن گفتن از امنیت

حیثیتی، در محیطی رواست که آزادی، حریت و کرامت انسان‌ها پاس داشته شود و قداست‌ها بر قداست خود باقی باشند؛ جامعه‌ای که ولایت متعلق به پلیس راهنمایی و رانندگی - که از آن مأمور است - با ولایت مسجد و محراب جابه‌جا نشود. در چنین محیطی است که با ارتقای فرهنگی و رعایت شایسته‌سالاری می‌توان مصونیت حیثیتی را تعریف کرد و پیشگیری از وقوع جرم داشت؛ وگرنه هر گونه سخن گفتن از آن، مهمل است. برای تأمین حیثیت افراد، باید ارزش‌های اساسی و پایه را پاس داشت؛ زیرا با ارتقای آن ارزش‌هاست که رعایت حیثیت افراد ترغیب می‌شود.

از مواردی که در بحث مصونیت حیثیتی بحث می‌شود، حیثیت افرادی است که جرم اختلاس‌های میلیاردی را مرتکب می‌شوند. ما چنین افرادی را دزدان آبرومند نامیده‌ایم. برخی از دستگاه‌های قضایی به استناد این ماده قانون که حیثیت افراد محترم است، از افشای نام آنان خودداری می‌ورزند. به نظر ما بر اساس اصل حاکم و محکوم، حیثیت فردی این افراد، محکوم حیثیت اجتماعی قانون حاکم و زمامداران است و بعد از اثبات جرم، نام آنان باید از رسانه‌های عمومی پخش گردد و خود آنان، با توجه به این که تروریست اقتصادی می‌باشند، باید در ملأ عام اعدام گردند. افشای نام آنان از باب اضرار به اموال عمومی نیست؛ بلکه از باب اضرار به حیثیت عمومی است و حیثیت کشور، جامعه، نظام، قانون و کارگزاران، و در نظام اسلامی، حیثیت دین، مقدم بر حیثیت شخصی این افراد است. قانون نیز برای تمامی افراد مساوی است و کسی در برابر قانون برتری ندارد و افشا نکردن نام آنان، موجب سلب اعتماد

عمومی از دین و بی‌اعتقادی به نظام و گسترش روحیه‌ی یأس و ناامیدی می‌شود. پایین آمدن روحیه‌ی اعتماد جمعی، سبب می‌شود که مردم دیگر حاضر نشوند با دولت خود رابطه‌ی ولایی داشته باشند و از روی اعتقاد و مهر، مالیات بپردازند یا دولت را متصدی امور خیریه سازند؛ زیرا اموال اعطایی خود را در دسترس دزدان آبرومند می‌بینند. بر اساس اصل حاکم و محکوم، حیثیت عموم و به‌ویژه حیثیت دین و نظام اسلامی، بر حیثیت فرد ترجیح دارد. این مصادیق مفسدان فی الارض، بیش از آن که ضرر اقتصادی به نظام وارد آورده باشند، آبروی جامعه و نظام و حیثیت اجتماعی را لکه‌دار ساخته‌اند. بازتاب منفی چنین جرمی در اذهان عموم، از قتل ده‌ها نفر در خیابان بیش‌تر است و امنیت روانی، بلکه اعتقادی افراد و جامعه را به خطر می‌اندازد. سخن گفتن از مصونیت چنین افرادی، توجیه علمی ندارد؛ بلکه این کارتل‌های اقتصادی و سیاسی هستند که چنین چهره‌ی مسخره‌ای به آن داده‌اند. در چنین مواردی است که مردم باید شاهد اجرای قانون باشند، نه در مواردی که از ضعفی بر اساس فقر اقتصادی یا فرهنگی یا شخصیتی، جرمی ناچیز و قابل اغماض سر زده است.

مصونیت تردد و اقامتگاه

هر شخصی حق دارد در هر نقطه‌ای از کشور در چارچوب قوانین مالکیت زندگی کند و دولت باید از آن حمایت داشته باشد. اصل سی و سوم قانون اساسی می‌گوید:

«هیچ کس را نمی‌توان از محل اقامت خود تبعید کرد یا از اقامت در محل مورد علاقه‌اش ممنوع یا به اقامت در محلی مجبور ساخت؛ مگر در مواردی که قانون مشخص می‌کند.»

این قانون نیز استثنایی دارد که دست مجریان را بدون حصر، باز می‌گذارد. چنین استثنائاتی در قانون اساسی جای توجیه ندارد و کسی نمی‌تواند به صورت علمی و با نگاهی از سر انصاف به واقعیت‌ها، متولی حمایت از آن گردد.

دقت شود نگاه مطلق به حق مصونیت تردد و اقامتگاه، تنها برای انسان‌های بدوی قابلیت اجرا داشته است. امروزه که انسان‌ها نظام شهروندی و مدنی به خود گرفته‌اند، این قانون اطلاق ندارد و مقید به کنترل قانونی است و توزیع جمعیتی، نیاز به توزین و مهندسی برای نظارت و مدیریت سرانه‌ی جمعیتی و سکونتی دارد.

مصونیت شغلی

یکی دیگر از مصونیت‌های محترم، مصونیت شغل است. بر اساس این مصونیت، هر کسی حق دارد هر شغل قانونی‌ای را انتخاب کند. این حق، متوقف بر به رسمیت شناختن آزادی در مشاغل است. قانون اساسی می‌گوید:

«هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح

عمومی و حقوق دیگران نیست، برگزیند.»

حق انتخاب آزاد مشاغل در جامعه‌ی مدنی و شهروندی، مقید به داشتن تخصص و کسب مهارت لازم و اخذ مدرک مربوط و تأیید صلاحیت است و مطلق نیست. هم‌چنین است انتقال نیروهای کاری و تخصصی متعهد که نیاز به نظارت، مدیریت و اخذ موافقت و تأییدیه دارد؛ وگرنه به ایجاد هرج و مرج و عدم تعادل و تناسب می‌انجامد. این مصونیت‌ها مقید به قوانین مذهبی، عقلایی، عرفی و اجتماعی است.

برای نمونه، برخی شغل‌ها تنها در صلاحیت مردان یا تنها در صلاحیت بانوان است و جنسیت در آن دخالت دارد و نمی‌شود شغل یک جنس را به جنس دیگر داد. برخی از شغل‌ها برای زن، اقتضای اسکورت و محافظی از جنس مرد دارد، و همین امر فسادآفرین است و مصلحت، می‌تواند آن را منع کند. یا برخی از مشاغل مربوط به معاملات، اگر زن مشتری و مرد فروشنده باشد، زن چون آزادی عمل و آرامش لازم در انتخاب جنس ندارد، غبن در معامله ایجاد می‌شود. چنین مشاغلی باید برای مردان منع شود. فروش لباس‌های زیر زنانه و طلافروشی از این نمونه است. اما تأمین امنیت بر عهده‌ی نیروهای انتظامی است.

هم‌چنین برخی از شغل‌ها برای زنان منع شده است؛ زیرا آنان تابع شرایط خاص روانی حاکم بر جنسیت خود و غلبه‌ی احساسات و عواطف بر عقلانیت خویش می‌باشند و اسلام با منع چنین شغل‌هایی، خواسته است تکلیف سنگین بر عهده‌ی آنان نباشد؛ چنان‌که نماز را در ایام پیروید منع کرده است، وگرنه افزون بر آزار روانی، درگیر طهارت و نجاست و انواع وسواس‌ها می‌گشت؛ از این رو، با منع نماز در این ایام، تکلیف وی را سنگین نساخته است.

در این رابطه باید توجه داشت هر یک از مشاغل باید مورد بحث قرار گیرد. منابع مشهور و اجماعی مربوط به مشاغل زنان - که بیش‌تر نسخه‌برداری از هم است - به انواع پیرایه‌ها مبتلاست و نیاز به بازپیرایی دارد. برای نمونه، خوانندگی زن اگر همراه با گناهی نباشد، به خودی خود منعی ندارد و زنان می‌توانند آن را شغل خود قرار دهند. ما برای اثبات این گزاره، مجموعه‌ی هفت جلدی «فقه غنا و موسیقی» را داریم.

مصونیت‌های اجتماعی

از نمونه‌های مصونیت اجتماعی یا امنیت عمومی، مصونیت قضایی و نیز ممنوعیت تجسس است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

مصونیت قضایی

مصونیت قضایی، در مورد متهمان یا مجرمانی است که دستگیر شده‌اند و مفاد آن، تضمین امنیت برای آنان در برابر حکومت و مأموران است تا در طول دادرسی یا گذراندن دوره‌ی محکومیت، مورد ضرب و شتم، شکنجه، اهانت و محرومیت از حقوق انسانی خود قرار نگیرند؛ بدین منظور، تأمین‌هایی در قوانین و در اعلامیه‌های جهانی پدید آمده است تا بتواند مصونیت قضایی افراد در برابر دولت‌ها را تا جایی که امکان دارد تضمین کند.

اعلامیه‌های حقوق بشر و اعلامیه‌های آزادی‌خواهی، نخست در برخی کشورهای غربی تدوین و سپس به سازمان ملل و از آنجا به دیگر کشورهای جهان رسید و تاکنون بیش‌تر کشورها آن را در قوانین اساسی خود آورده‌اند. قوانین مربوط به تأمین قضایی، شامل دو بخش امنیت قضایی در جریان دادرسی و نیز مجازات است.

در ماده‌ی یازده اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده است:

«هیچ کس برای انجام عملی که در موقع ارتکاب به آن، به موجب حقوق ملی

یا بین‌المللی جرم شناخته نمی‌شده است، محکوم نخواهد شد.

هر کس به بزه‌کاری متهم شده باشد، بی‌گناه محسوب خواهد شد تا وقتی که در

اقامه‌ی دعوا، کلیه‌ی تضمین‌های لازم برای دفاع از این تأمین، فراهم شده باشد

و تقصیر او به موجب قانون محرز گردد.»

مفاد این قانون در اصول فقه به نام «اصل برائت» خوانده می‌شود و در قانون اساسی در اصل سی و دوم از آن چنین یاد شده است: «هیچ کس را نمی‌توان دستگیر کرد، مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند.»

ریشه‌ی اصل برائت، قاعده‌ی «قبح مؤاخذه و عقاب بدون بیان» است. بر اساس قانون، چیزی جرم است که قانون جرم بودن آن را بیان کرده باشد و تا قانون چیزی را جرم نداند، دادگاه‌ها حق مجازات افراد را برای ارتکاب آن ندارند.

ارتداد، یکی از جرایمی است که در قانون نیامده است. البته می‌شود گفت اصل چهار قانون اساسی، که می‌گوید: «کلیه‌ی قوانین و مقررات باید مطابق موازین اسلامی باشد» بر اطلاق و عموم تمام مواد قانون اساسی حاکم است.

ارتداد به معنای مردود شدن در پی جدا شدن و بریدگی از یک مکتب یا مرام و خروج غیر قانونی از مرزهای دیانت بوده و همانند استعفای بدون مجوز برای سازمان‌ها یا بیرون بردن غیر قانونی سرمایه یا فرار مغزها از یک کشور است. تمامی ادیان و مکاتب، جدا شدن پیروان را موجب تضعیف روحیه‌ی باورمندان و موقعیت جامعه‌ی خود می‌دانند و با آن مخالفت دارند. حقیقت این معنا، حتی در سازمان‌های مهم، هم چون سازمان‌های اطلاعاتی وجود دارد و آنان با افراد بریده از خود، برخورد می‌کنند و گاه آنان را به قتل می‌رسانند. بنابراین نفس بریدگی فرد از مکتبی که در آن ریشه کرده است، جرم می‌باشد، ولی این که شرایط تحقق این جرم چیست، جای بحث دارد و هر نوع بریدگی، سبب ارتداد نمی‌گردد.

قوانین اسلامی بر تمامی اصول قانونی حکومت دارد. هر حکمی که اسلامی دانسته شد، بر مجریان قانون لازم است که به آن پایبندی اعتقادی و التزام عملی داشته باشند و ارتداد نیز از باب حکومت است که جرم دانسته می‌شود.

اما این که بسیاری از جرایم - حتی دروغ گفتن یا تراشیدن ریش که در اسلام حرام است - به اهمال گذاشته شده است، برای این است که زمینه‌ی اجرایی ندارد. البته گناهی جرم دانسته می‌شود که تمامی فقیهان بر آن اتفاق داشته باشند و محل نزاع نباشد. اسلام تمامی قوانین را در خود دارد و آن را به تفصیل بیان داشته و کشف آن بر عهده‌ی فقیهان است؛ بنابراین نمی‌شود در این مورد گفت که احکام عطف به ما سبق نمی‌شود؛ زیرا محتوای قوانین، از پیش معین بوده است و قانون به آن، هیأت و شکل اجرایی می‌دهد.

باید توجه داشت قانون مجازات اسلامی نیاز به بازنگری جدی دارد و تلاشی جدی و در خور برای تبیین جرایم و مجازات متناسب با آن، صورت نگرفته است و قوانینی که مقید و مشروط به زمان و مکان یا آلوده به پیرایه بوده، مورد شناسایی و بازپیرایی قرار نگرفته است.

احکام دادگاه‌ها باید مستدل و مستند به مواد قانونی باشد. اسلام بالاترین قانون است که جرایم و مجازات‌های متناسب با آن، باید از متن آن استنباط گردد؛ احکامی که منقح، اجماعی و مورد تأیید عموم فقیهان باشد یا صاحب حکومت آن را بیان دارد - مانند فتاوی‌ی حضرت امام خمینی علیه السلام که مورد رجوع قاضیان و صاحب منصبان است، وگرنه این آسیب متوجه قانون می‌گردد که سلايق شخصی بر آن حاکم گردد و این سلايق شخصی است که تبدیل به مواد قانونی و قانون مصوب می‌شود.

مجازات‌های اسلامی، امری تعبدی است. فلسفه‌ی وضع مجازات‌ها می‌شود لحاظ تربیت مجرم از باب تنبیه و ارعاب، برای ایجاد همراهی الزامی با قوانین اجتماعی یا انتقام و تشفی قلبی و نیز لحاظ امنیتی به تفکیک یا با به صورت جمعی باشد. البته در بیش‌تر موارد، تمامی عوامل با هم اعتبار می‌شود و کم‌تر پیش می‌آید که قانونی تنها برای انتقام‌جویی جعل شود و اگر هم چنین قانونی وضع شود، به ندرت اجرایی می‌گردد، بلکه زمینه‌های متفاوت، به صورت عام مجموعی در آن دخیل است.

مهم در مجازات - همان‌طور که از نام آن بر می‌آید - اندازه و متناسب بودن جزا با جرم است. هم‌چنین سلامت افرادی که متصدی اجرای قانون جزا می‌باشند، اهمیت دارد؛ چنان‌چه گفته می‌شود: آن که حد بر گردن دارد، نمی‌تواند اجرای حد کند، وگرنه جنبه‌ی تربیتی و نیز ارعابی مجازات‌ها از دست می‌رود. اصل مجازات، امری عقلایی است و جامعه بدون آن، به مصونیت نمی‌رسد؛ ولی لحاظ تناسب‌ها در تدوین قوانین و داشتن مجریان صالح برای اجرای مجازات‌ها، به آن اعتبار می‌بخشد. این امر - به‌ویژه در مجازات‌هایی که اعتبار عقلایی دارد و دین به صورت مستقیم برای آن نظری ارایه نداده است - بیش‌تر اهمیت دارد و تخصص و سلامت، که نقش محوری در تأمین امنیت و مصونیت دارد، در این‌جا خود را بیش از هر مورد دیگری نشان می‌دهد.

درست است که برخی از احکام جزایی اسلام امضایی است - نه تأسیسی - و پیش از اسلام نیز اجرا می‌شده است، ولی مهم این است که این قوانین مورد تأیید قرار گرفته و به عنوان حکمی شرعی شناخته شده است و باید به همان التزام داشت؛ مگر آن که به دست آید خصیصه‌ی

زمان، عنصر مؤثر در پذیرش آن حکم بوده و شرایط زمانی حاضر، باعث تغییر در موضوع شده است که در آن صورت، باید حکم متناسب با آن موضوع را از متن دین کشف کرد.

از امور تأثیرگذار در تغییر موضوع، لحاظ یُسر بودن حکم آن است و هر حکمی که عُسری گردد، به مرحله‌ی تنجّز تکلیف نمی‌رسد و باید حکم متناسب با موضوع پیشامد را یافت.

تناسب مجازات‌ها باید از دین گرفته شود و نمی‌شود با نگاهی افراطی و یا تفریطی به مجازات‌ها، برخی مجازات‌ها مانند اعدام، سنگسار و شکنجه را ممنوع کرد و آن را اعمال خشونت‌آمیز دانست. البته این که تشریح مجازات با مقام وحی است، در مرحله‌ی عمل، نیاز به بستر مناسب اجرایی دارد که پیش‌تر در جلد نخست، از آن سخن گفتیم و نباید میان این دو مقام، خلط کرد. همان‌طور که در نظام آموزشی، تعلیم بدون تنبیه، گرایشی تفریطی و نظام تنبیه‌محور، رویکردی افراطی است و نمی‌شود احکام دینی را که شرایط اجرا دارد، به بهانه‌ی افراط یا تفریط‌هایی که بر جامعه‌ی جهانی حاکم می‌شود، تعطیل کرد. اگر میان جرم و جزا تناسب باشد، نمی‌شود بر مجازات متناسب، عنوان خشونت نهاد؛ بلکه باید آن را تنبیه و به تعبیر درست، مجازات جرم خواند.

اجرای مجازات‌های اسلامی، پی‌آمدهای روانی بر جامعه دارد و نمی‌تواند به‌دور از واقعیت‌های اجتماعی و نتایج اثربخش تربیتی و تنبیهی یا بازخوردهای منفی آن و نیز بدون توجه به ریشه‌های جرم - که می‌تواند همین واقعیت‌های اجتماعی یا شخصیت روانی مجرم باشد - منجّز و اجرایی گردد و در یک کلمه، وزان عقلایی در آن تأثیرگذار است و

اجرای احکام در جامعه‌ی مرفه و فقیر و جامعه‌ی سالم و فاسد تفاوت دارد. البته تمامی این سخن در جانب شناخت موضوع است و توجه به آن، تنها در به دست آوردن معرفت همه جانبه به موضوع مؤثر است؛ ولی در جانب حکم، حکمی بهتر از اسلام، که عصمتِ وحی با آن است، وجود ندارد و احکام اسلامی، احکامی ثابت و بدون تغییر است. موضوعات متغیر می‌گردد، ولی احکام به هیچ وجه تغییرپذیر نیست.

همچنین مجازات‌ها طریقت دارد، نه موضوعیت؛ از این رو، قاضی می‌تواند نتیجه‌ی تربیتی و تنبیهی اجرا یا عفو را بسنجد و اگر عفو بهتر از اجرای مجازات در تربیت فرد تأثیر دارد، همان را انتخاب کند؛ ولی همین حکم نیز از متن دین به دست آمده است، نه بر اساس داده‌های جامعه‌ی پیشرفته‌ی جهانی؛ از این رو، چنانچه آن جوامع با حکمی اسلامی مخالفت کنند و دلیلی موجه در جانب تشخیص موضوع پشوانه‌ی آنان نباشد، نباید مورد پذیرش قرار گیرد؛ همان‌طور که اگر فقیهی در شناخت موضوع، رعایت تناسب را ننموده باشد، حکم وی پذیرفته نیست. اصل سی و هشتم قانون اساسی می‌گوید:

«هر گونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع، ممنوع است. اجبار شخص به شهادت، یا اقرار یا سوگند، مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است. متخلف از این اصل، طبق قانون مجازات می‌شود.»

ماده‌ی پنج اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آورده است:

«احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرار داد که ظالمانه یا

برخلاف انسانیت و شؤن بشری یا موهن باشد.»

مجازات‌های اسلامی بر اساس شؤون انسانی و برای حفظ کرامت انسان‌ها و دور نشدن آنان از بُعد آدمی و مهار و کنترل هوس‌های نفسانی است. در اسلام، اختیار و آزادی انسان‌ها محترم دانسته شده است. انسان موجودی مختار است که اختیار، فصل ممیز و اصل در انسان است و هر گونه اجباری، به مسخ اختیار و انسانیت وی می‌انجامد. انسان چنان آزاد است که می‌تواند در دادگاه به اختیار خود حاضر شود و به گناه خود اقرار کند؛ ولی سخن بر این است که اسلام با چنین اقراری موافقت ندارد و آن را نمی‌پسندد. حکمت الهی اقتضا می‌کند گناهان در خفا باقی بماند و بر زبان نیاید؛ زیرا اقرار به گناه، سبب تجزی می‌شود. اسلام، اقرار آزادانه را نمی‌پسندد، تا چه رسد به آن که اجازه دهد کسی را برای اقرار به گناه مجبور سازند. اقراری که تحت عنوان اکراه باشد، اعتبار شرعی، عقلایی و قانونی ندارد و اگر مقامی قانونی به آن توسل جوید، سلامت لازم را ندارد و مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

هم‌چنین درست است که اسلام جرم‌هایی را عنوان داده و برای آن مجازات تعیین کرده است، ولی به هیچ وجه نمی‌پسندد که مجریان در پی کشف جرم باشند. اسلام چنان شرایط سختی برای اثبات برخی جرایم قرار داده است که به راحتی در محکمه ثابت نشود؛ زیرا می‌خواهد این جرایم و مجازات‌های آن، حکم تابو را داشته باشد و امنیت جامعه را در پرتو چیرگی چنین فضایی تأمین کند. بر این اساس، هرگونه تلاش برای کشف جرم از راه‌های اکراهی را فاقد اعتبار می‌داند و فردی که چنین می‌کند، عدالت خود را به سبب این خودخواهی از دست می‌دهد و به خودی خود از مقامی که دارد، منعزل می‌شود.

هیچ گناهی بالاتر از مسخ انسانیت و نادیده گرفتن کرامت انسان‌ها نیست. اجبار انسان‌ها به اقرار، در زمره‌ی گناهانی مانند دروغ و غیبت است، که به مسخ انسان می‌انجامد؛ بلکه قبح دروغ، امری اقتضایی است، ولی قبح اجبار ذاتی است و در احکام اسلامی و نیز قوانین حقوق بشری هیچ استثنایی ندارد. در جامعه نباید روحیه‌ی تجسس‌گری حاکم باشد، بلکه باید به جامعه همانند فرد احترام گذاشت و کرامت جامعه را پاس داشت و همواره آن را تطهیر کرد؛ وگرنه هرگونه تجسس و اصرار به اثبات گناه، به تخریب جامعه منجر می‌شود.

ممنوعیت تجسس

ماده‌ی دوازده اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌گوید:

«هیچ فردی در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه یا مکالمات خود، نباید مورد مداخله‌های خودسرانه واقع شود و شرافت و اسم و رسم وی نباید مورد حمله قرار گیرد. هر کس حق دارد در برابر این‌گونه مداخلات و حملات، مورد حمایت قانون قرار گیرد.»

این قانون، کلی و جامع است و هیچ استثنایی برای آن نیامده است، ولی این اصل، در جامعه‌ی سالم می‌تواند عملیاتی گردد و محترم دانسته شود. چنین قانونی مورد پذیرش انسان‌های سالم است و اگر انسان‌ها و جامعه، بیمار و فاسد باشند، این قانون، بلکه تمامی حقوق بشر، بر زمین می‌ماند.

اصل بیست و پنجم قانون اساسی می‌گوید:

«بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور و عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس، ممنوع است؛ مگر به حکم قانون.»

استثنایی که در این اصل است، به اشکالی مبتلاست که در مورد اصل بیست و دوم قانون اساسی گفته شد.

باید توجه داشت قرآن کریم به صورت قانونی کلی، «تجسس» را منع کرده و فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيَحِبُّ أَحَدُكُم أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾^۱.

این آیهی شریفه، نه استثنایی متصل در قرآن کریم دارد، نه منفصل؛ زیرا قرآن کریم، قانون اساسی اسلام است. قرآن کریم به جای تجسس، از لزوم تبیین سخن گفته است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۲.

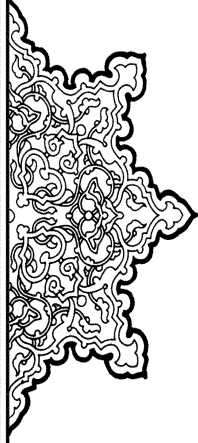
درست است که هر عامی تخصیص می‌خورد، ولی متمم قانون باید مخصّص قانون اساسی را بیاورد؛ زیرا قوانین یاد شده، قوانینی عادی نیست؛ چنان‌که امور مورد تخصیص غیبت یا تجسس، در روایات ما بیان شده است و امور تخصیصی قوانین غیر عادی نباید توسط افراد بیان شود؛ وگرنه تمامی مجریان قانون می‌توانند به نقض مصونیت مردم بپردازند و هرج و مرج در لوای قانون پیش می‌آید. در همین راستاست تعریف «تجاوز»، «شکنجه» و «ظلم». برای نمونه، گاه قانون اساسی، دستور به مصادره‌ی اموال داده است، که این از موارد شکنجه است؛ در حالی که همین قانون، شکنجه را به صراحت و بدون استثنا منع کرده است و حال آن‌که شکنجه در مواردی که خطری بزرگ، جامعه را تهدید می‌کند

۱. حجرات / ۱۲.

۲. حجرات / ۶.

و راهی برای شناسایی خطر، جز از راه شکنجه وجود ندارد، مُجاز است. چنین قانونی اگر مگو باقی بماند، به دلیل مشخص نشدن مرزهای قانونی آن، فسادآفرین است و لازم است در متمم قانون، ذکر گردد. قانونِ متممی لازم است تا چنین واژه‌ها و اصطلاحاتی را تعریف کند و با تعریف درست حقوق، سلامت جامعه را به مردم بشناساند.

فصل دہم



حکومت جمہوری اسلامی

سه ضلع کشور

کشور، مشخصه‌ای سه ضلعی دارد که به ترتیب عبارت است از: وطن (سرزمین)، مردم و حکومت. ما پیش‌تر، از وطن و مردم و نیز انواع حکومت‌ها سخن گفتیم و در این جا با ذکر درآمدی، به بررسی تفصیلی حکومت «جمهوری اسلامی» می‌پردازیم.

وطن

مردم فرزند خاکی هستند که بر آن رشد می‌کنند؛ چنان‌چه قرآن کریم می‌فرماید شما از زمین آمده‌اید و خاک را اصل برای هر کسی قرار می‌دهد: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^۱. انسان، هم از خاک آمده است و هم بعد از مرگ، به مادر خود (خاک) سپرده می‌شود و مادر است که پیکر او را در بر می‌گیرد. خاک، هم در زن انسان و هم در روح (نفس) او مؤثر است. از سوی دیگر، خاک هر منطقه‌ای اثری متفاوت با خاک دیگر مناطق دارد. برخی از تفاوت‌های اساسی افراد، از خاکی است که بر آن زندگی کرده‌اند. دره، کمر و قله و نیز رطوبت، خشکی

یا اعتدال هوا، هر یک اثر متفاوتی بر مردم دارد. برای مثال، مردم جنوب ایران که در هوای گرم زندگی می‌کنند، سختی، صعوبت و زمختی دارند؛ برخلاف اهل شمال، که رطوبت و زیبایی در آنان است. مردم دره‌نشین، بستگی و انقباض پیدا می‌کنند و مردمی که در دشت‌ها زندگی می‌کنند، وسعت نظر می‌یابند. به هر روی، مادر هر کسی را باید زمینی دانست که بر روی آن به دنیا آمده و در آن رشد کرده است. ام به معنای ریشه است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به همین اعتبار «امی»، و وطن ایشان (مکه) را «ام‌القری» می‌نامند.

سرزمین و خاک جغرافیایی، اصل هر کشور و ریشه‌ی مردم و حکومت آن است. کسانی که این بحث را از حکومت شروع کرده‌اند و به سرزمین - از جنبه‌ی جغرافیایی آن - به پایان برده‌اند، نظم منطقی بحث را رعایت نکرده‌اند و سیستم طبیعی یا تاریخی بحث اقتضا می‌کند که نخست «سرزمین» مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا ریشه‌ی کشور را خاک تشکیل می‌دهد. سپس، «مردم» هستند که معلول خاک و ظهور آن می‌باشند؛ به گونه‌ای که اگر این خاک، درون خود معادن طلا داشته باشد، افرادی که بر روی آن زندگی می‌کنند، استثنایی و ناب می‌شوند و چنانچه نمک داشته باشد، آنان فسیل می‌شوند.

مردم

بعد از خاک باید ضلع «مردم» مورد التفات قرار گیرد؛ زیرا مردم بر حکومت پیشی دارند و تا مردمی کنار هم جمع نشوند، زمینه برای حاکمیت پیدا نمی‌شود. اصل این است که مردم آزاد آفریده شده‌اند و

کسی بر دیگری چیرگی ندارد و مردمی که رو به رشد و ترقی هستند و نظام شهروندی پیدا کرده و از زندگی طبیعی دور شده‌اند، برای مدیریت و کنترل جامعه‌ی خود، نیاز به حاکمیت را احساس می‌کنند و به آن تن می‌دهند.

حکومت

بعد از مردم، نوبت به حکومت می‌رسد. از لحاظ تاریخی، حاکمیت بر مدیریت مردمی و حق انتخاب مردم و جمهوری پیشی داشته است. حاکمان همان قدرتمندان - یعنی صاحبان ثروت و سیاست - بوده‌اند که با تفوق و زور و یا انتصاب و سلطنت موروثی، حاکمیت را در دست می‌گرفته‌اند. بعدها در جوامع مدرن، حکومت به حق انتخاب و جمهوری تبدیل شده است.

حکومت در نظم منطقی، طبیعی و تاریخی خود، بعد از مردم قرار دارد؛ ولی با این وجود، باید به نکته‌ای توجه داشت و آن این که: امروزه در جامعه‌ی شهروندی، حکومت چنان از جهت حقوقی در تمامی مسایل جامعه سایه انداخته است که همه چیز بر مبنای ساختار حکومتی تحلیل می‌شود. این که مردم یک جامعه از چه حقوقی برخوردار هستند، به نوع حکومتی که بر آنان حکم می‌راند، ارتباط دارد و چنین نیست که مردم خود حقوقی را برای خود تعریف کنند؛ هرچند بر اساس آنچه در فصل‌های پیشین گفتیم، کشف حقوق مردم و حکومت، یک بحث فلسفی و مسأله‌ای حقیقی است که با توان عقل می‌توان به کشف آن نایل آمد و این فیلسوف حقوق است که می‌تواند چنین حقوقی را از متن «وجود» و پدیده‌های آن و ارتباطات و ملازماتی که دارند، به دست آورد؛ از این رو، پیش انداختن بحث حکومت بر مردم، نوعی انحراف در بحث است.

حقوق اساسی، بحث «حکومت» را بر موضوع «سرزمین» نیز پیش می‌اندازد؛ زیرا امروزه این دولت‌ها هستند که بر سرزمین‌ها ادعای مالکیت دارند و مرزها را مشخص می‌کنند و حتی تعریف سرزمین به نوع نگرش حکومت ارتباط دارد.

در حکومت‌های مردمی، از آن رو به حاکم اهتمام داده می‌شود که منتخب مردم و نماینده‌ی خواسته‌ها و سلیقه‌های مردم است و مردم به واسطه‌ی او بر سرنوشت خود حاکم می‌باشند و حاکمان نیز حتی اگر در پی منافع شخصی خود باشند، آن را به رنگ عقاید مردم هماهنگ می‌کنند و حتی حکومت‌های سلطنتی و اشرافی که استبداد و دیکتاتوری محض بوده‌اند، نسبت به مردم خود ملاحظاتی داشته‌اند.

در حکومت‌های مردم‌سالار، مردم سعی می‌کنند بهترین و مردمی‌ترین فرد را از میان خود برگزینند؛ اما این که در حقوق، بحث کشور را از ضلع حکومت شروع می‌کنند، برای آن است که علم حقوق اساسی، به صورت اولی نه می‌خواهد گیتاشناسی و جغرافیا را به میان آورد و نه جامعه‌شناسی را؛ بلکه از حقوق مردم در قانون اساسی سخن می‌گوید و اولین حقی که برای مردم قایل است، حق حاکمیت است؛ خواه حاکمیت بر اساس منطقه‌ی جغرافیایی باشد یا به نظر و رأی مردم، و حاکم نماینده‌ی خاک و مردم است.

حقوق اساسی، به صورت مستقیم نحوه‌ی حکومت حاکمان را بر می‌رسد و قانون‌گذاری و اجرای آن را به دست کارگزاران نظام می‌دهد؛ زیرا در مثل می‌گویند: «کدخدا را ببین، ده را بیچاپ»؛ همان‌طور که فقیه برای استنباط، به جای آن که به قرآن کریم استناد داشته باشد، به سراغ

روایات می‌رود و بحث را از آن جا می‌آغازد؛ به‌ویژه در نظرگاه اخباریان که قرآن کریم را دارای اجمال و اهمال می‌دانند و فهم آن را منحصر به مخاطب خاص آن می‌دانند.

در حقوق اساسی نیز بحث از حکومت شروع می‌شود؛ زیرا حاکم، نماینده‌ی خاک و مردم خود می‌باشد. محقق این علم، با مردم و خاک مواجهه‌ای ندارد و آن دورا موضوع رشته‌ی خود نمی‌شمرد.

اما نقدی که بر چنین آغازگاهی وارد است، این است که: ورود یاد شده به بحث، سیر طبیعی ندارد و ریشه‌ی این علم پی درستی ندارد و فوندانسیون آن در جایی بنا می‌شود که برای آن نیست. ما ریشه‌ی حقوق اساسی را سه پایه‌ی «وطن»، «مردم» و «دین» قرار می‌دهیم که پیش از این، در فصل نهم، به اختصار از آن گفتیم و آن را بهترین شعار نظام اسلامی، بلکه هر نظام حکومتی دانستیم.

در این طرح، مردم، جایگاهی پیش‌تر و جلوتر از دین دارند؛ چرا که اگر مردم نباشند زمینه‌ای برای نمود و ظهور دین وجود ندارد و چنانچه خاک و کشور نباشد، مردم نیستند. افراد جامعه بدون زمین نمی‌توانند زندگی کنند؛ زیرا خاک، ریشه و مادر مردم است. بعد از خاک و مردم، دین قرار دارد. بر اساس این بحث، مصلحت نظام، همان مصلحت دین و مردم است، نه مصلحت ناظم و حاکمی که غیر معصوم است و مصلحت وی جنبه‌ی شخصی و نفسانی دارد.

دین برای مردم آمده است و نوعی الگوبرداری برای زندگی مردمی است؛ یعنی دین، روش زندگی است که برای مردم تبیین می‌شود. دین در صورتی دین است که اتصاف خارجی در مردم داشته باشد و بدون

اتصاف مردمی، نمی‌توان آن را دین نامید و دین تنها در وجود مردم دیندار حیات دارد. دین، کتاب آسمانی یا پیامبری که وحی بر او نازل می‌شود، نیست، بلکه اتصافی است که در مردم وجود دارد و دین بدون چنین اتصافی، حیات ندارد؛ یعنی دین، نمادهای دینی - نظیر مساجد و بناهای آن - نیست، بلکه درصد پیروی عملی مردم از آیین‌ها و آموزه‌های وحی است و چنانچه امتی از دین پیروی عملی نداشته باشند و تنها نام دین را ببرند، نباید آنان را دیندار خواند. دین به تنهایی وجود خارجی ندارد و معقول ثانی فلسفی است که اتصاف آن باید در خارج محقق باشد. دین باید با مردم عجین گشته باشد؛ به گونه‌ای که نتوان آن را از مردم جدا فرض کرد. چنین مردمی هستند که «بلاد اسلامی» را شکل می‌دهند، نه صرف نمادها و بناهای مذهبی و دینی و ادعاهایی که حاکمان دارند. ما نحوه‌ی حیات دینی را در کتاب «دانش زندگی» توضیح داده‌ایم.

حکومت نیز بر محور مردم شکل می‌گیرد و در خارج، این مردم هستند که به نوع حکومت اتصاف پیدا می‌کنند.

انواع حکومت‌ها

مطالعه‌ی تاریخ نشان می‌دهد که حکومت تاکنون خود را در چهار چهره نشان داده است: دینی، فردی، ملی و مردمی.

حکومت دینی یا الهی در میان برخی از پیامبران و اولیای خداوند، عالمان دینی، کاهنان و جادوگرها بوده است.

منشأ چنین حکومتی و مشروعیت آن از «دین» است؛ به اعتبار این که آنان ادعا داشته‌اند که نماینده‌ی خداوند بر زمین و در میان مردم هستند.

حکومت فردی، حکومت یک فرد بر جامعه است که مشروعیت او به قدرت و سیاست فرد منوط است. حکومت‌های سلطنتی نمونه‌ای از حکومت‌های فردی است.

حکومت ملی، حکومت گروهی خاص از مردم به عنوان نمایندگان ملت است. گروهی که به صورت نژادی، اشراف‌زادگی، لردها، دینی یا خانوادگی برگزیده می‌شده‌اند. گروهی که خود را برتر از دیگر افراد و طبقات جامعه و البته نماینده‌ی آنان می‌دانسته‌اند، اما تغییر این گروه به اراده‌ی مردم نیست.

حکومت‌های مردمی در قالب دموکراسی امروزی، حکومت مردم بر مردم است و مردم با رأی مستقیم خود و در قالب انتخابات، کسی را به عنوان رئیس حکومت برمی‌گزینند و تغییر او نیز به اراده‌ی مردم و در چارچوب قانون پذیرفته شده‌ی مردمی است.

در کشورهای مدرن و صاحب تمدن، حکومت مردمی یا حکومت مردم بر مردم و دموکراسی، تثبیت شده است. ما در رابطه با دموکراسی بحث‌های مبنایی را در پی می‌آوریم.

حکومت دموکراسی

انسان وقتی به عصر روشنگری رسید، حکومت دموکراسی را رسمیت بخشید؛ چرا که تا پیش از آن، از حکومت‌های فردی، دینی و ملی زخم‌های فراوانی برداشته بود و ظلم و جنایت، روح او را چنان آزرده ساخته بود که دیگر به چنین حکومت‌هایی تن در نمی‌داد و شکل جدیدی از حکومت را می‌خواست که اراده‌ی هر یک از مردم را به

صورت جزیی محترم بدارد؛ به گونه‌ای که مردم حس کنند اراده‌ی خود آنان است که بر ایشان حکم می‌راند. برای همین بود که نظام انتخابات و دموکراسی را طراحی کرد.

از سوی دیگر، بشر خطاکار است و به عقل کل دسترسی ندارد تا مانع خطاهای فهم خود شود؛ ناچار برای مهار خطا و نیز سوء استفاده‌ی هم‌نوعان خود، نیاز به اهرمی بازدارنده و کنترل‌کننده دارد که آن، استفاده از عقل جمعی است، که هرچه گستره‌ی آن بیش‌تر باشد، از خطا مصون‌تر است و ضریب احتمالات آن پایین‌تر می‌آید.

پناه دموکراسی

حکومت‌های فردگرایانه، مانرشی، سلطنتی و خانی همواره با استبداد و سلطه همراه بوده است. هم‌چنین بررسی تاریخ بشر نشان می‌دهد حکومت‌هایی که به نام دین بر مردم سیطره داشته‌اند (البته منظور حکومت خود پیامبران و اولیای الهی نمی‌باشد، بلکه حکومت پیروان، عالمان و کاهنان دین به‌ویژه حکومت کلیساست) همواره به خشونت مبتلا بوده است و آنان به نام دین، بر بشر جنایت می‌کرده‌اند. از این رو، بشر دانست تک‌محوری‌های این دو نوع حکومت، برای آنان زندگی آرامی باقی نمی‌گذارد؛ بر این اساس، در پی طراحی حکومتی برآمد که درصد آزادی‌های مردم در آن بیش‌تر باشد و اکثریت جامعه با حق انتخاب خود در تعیین آن، دخالت کرده و بر آن نظارت نمایند؛ برای همین، به دامان دموکراسی و حکومت انضمامی، جمع‌سالاری و اکثریت‌گرایی پناه برد تا هم مشکل عقل خطاپذیر خود - که از وحی بریده

است - و هم مشکل نفس خودخواه و خودمحور خویش را - که از مقام عصمت دور افتاده است - چاره کند. از این رو، بهترین طرح را در حکومت «مردم بر مردم» و مراجعه به تمامی مردم دانست که خرد جمهور و جمع با آنان است و شایسته سالاری را ارج می‌نهد. شایسته سالاری و رجوع به تخصص‌ها و نیز قانون‌مداری، سبب می‌شود خطای احتمالی عقل و نیز هوس‌مداری نفس، قابل کنترل گردد و دو آسیبی که بشر به سبب دوری از مقام وحی و عصمت داشت، تا حدودی جبران گردد.

ثبوت دموکراسی، بهانه‌ی اثبات دموکراسی

رجوع به مردم، به سبب دسترسی نداشتن به شخص معصوم، اگر بدون سیاست‌بازی کارتل‌های اقتصادی و بنگاه‌های قدرت اجتماعی و صاحبان نفوذ باشد، در مقام ثبوت طرحی نیکو و به‌جاست؛ ولی در مقام اثبات، دنیای سیاست، استعمار، استثمار، کارتل‌های اقتصادی و صاحبان ثروت و قدرت با تبلیغات و شستشوی مغزی ملت‌ها و دادن خوراک تبلیغی منحرف‌کننده، کنترل انتخاب افراد جامعه را در دست می‌گیرند و در عمل، فضای آزاد انتخابی را از آنان باز می‌ستانند و افراد جامعه را در مسیری که خود می‌خواهند هدایت می‌کنند؛ بدین ترتیب، آفت حکومت‌های فردی، در عمل و در مقام اثبات، به آن رخنه کرده است.

امروزه حکومت‌های دموکراسی به اسم قانون و با نام لزوم حفظ حقوق بشر، بدترین جنایت‌ها را بر بشر مستضعف وارد می‌آورند و نفوق‌طلبی و حس مغالبه‌ی دیروز - که برزین اسب‌ها و با قبضه‌ی

شمشیرها صورت می‌گرفت - با امضای چند کشور توسعه یافته و پیشرفته، در شکل قانون صورت می‌گیرد.

جامعه‌ی امروز چیزی جز جنگل مدرن مدنی نیست. بشر در پشت تریبون‌ها به نیکی سخن می‌گوید و اندیشه‌ای زیبا دارد، ولی در عمل چیزی جز استبداد قدرت‌ها به صورت فردی، رزمایش ندارد. اندیشمندان آزاداندیش که نمی‌خواهند به قدرتی باج دهند، امروزه بیش‌تر به حاشیه رانده می‌شوند؛ در حالی که تمام حیثیت آنان به تاراج گذاشته شده است و در دنیای به‌ظاهر آزاد اطلاعات امروز، کسی نامی از آنان نمی‌شنود و سخن آنان به گوش نمی‌رسد. گویی قدرت‌ها چنان توانی دارند که تمامی فن‌آوری‌های ارتباطی را به‌طور انحصاری در ید قدرت خود دارند. استثمار امروز گاه منطقه و کشوری را به راحتی جابه‌جا می‌کند و بشر را به بندگی، در یوزگی و فساد و فحشای جمعی می‌کشاند. تفوق‌طلبی و برتری‌جویی انسان‌ها و حس مغالبه که از آن، در کتاب «قمار» و نیز «دانش زندگی» گفته‌ایم، امروزه چنان پیشرفته است و نفسانیت و نادانی آنان چنان عمقی گرفته است که هر حکومتی را از شایستگی می‌اندازد و فرهنگ سیاه خود را چنان بر اقتصاد، ثروت، سیاست و حتی بر دولت‌مردان چیره می‌کند که منتخبان مردم، ناخواسته همان‌ها هستند که صاحبان قدرت جهانی می‌خواهند؛ نه آن‌چه که باید عقل جمعی بشر آن را بپذیرد.

بشر - خواه به صورت فردی و خواه به صورت جمعی - همواره در خسران است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ^۱. عقل جمعی، ابزاری است در دست مافیا و قدرت‌های خودخواهانه.

با این وصف، آزادی در حکومت دموکراسی و در دنیای مدرنیته - با همه‌ی بندهایی که بر خود دارد - نسبت به حکومت‌های دینی گذشته (پیروان دین منظور است، نه خود دین) بهتر است. بشر، دیگر خود را رعیت و نوکر اربابان گذشته نمی‌داند و اندیشه‌ی وی باز شده است، اما ایده‌آل بشر، محقق نشده است.

بشر، دست‌کم در مقام ثبوت، دولت و حکومت را در خدمت خود می‌خواهد؛ هرچند در مقام اثبات، برده‌داری نوین و جمعی شکل گرفته است و تا زمان ظهور حضرت صاحب الامر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز این ایده‌آل محقق نخواهد شد؛ مگر آن که طرح دموکراسی مدرنیته را فرو نهد و به سوی «جمهوری اسلامی» با شکل شیعی آن گرایش پیدا کند، که حکومت متخصصان صالح و عادل است و شایسته‌سالاری در آن، به بهترین نحو، قابلیت اجرا دارد.

براین اساس، این که ما دموکراسی غربی را بهترین نوع حکومت بدانیم - به گونه‌ای که نتوان جانشینی برای آن فرض کرد - نوعی خودباختگی است؛ چرا که در مقام ثبوت، طرح حکومت دینی مجتهد عادل صاحب شرایط - برترین طرحی است که می‌توان در عصر غیبت معصوم، به تصویر کشید؛ اما در مقام اثبات و واقع، ممکن است مردمی از حکومتی که به نام دین است، ولی به توسط چیرگی فرد یا گروهی انجماد، خشونت

و استبداد پیدا کرده است و حکومت استبدادی فرد یا گروهی خاص شده است، به حکومت دموکراسی تغییر عقیده دهند یا از حکومت دموکراسی، به سبب خستگی از بی‌ریشگی و بی‌اصلی آن حکومت و نداشتن معنویت، به جمهوری اسلامی باز گردند؛ اما حکومت‌های فردی و دینی پیروان و کاهنان دین به‌ویژه حکومت کلیسا را که در گذشته بوده است، به هیچ وجه نخواهند پذیرفت؛ چرا که عمر آن حکومت‌ها پایان پذیرفته است.

خلاصه این که نمی‌شود حکومت دموکراسی را ایده‌آل بشر دانست و گفت ناچار تمامی ملت‌ها کمی زودتر یا دیرتر به سوی آن خواهند رفت؛ زیرا در مقام ثبوت، این نوع حکومت رقیبی برتر به نام «جمهوری اسلامی» دارد که امتیازات آن را در ادامه خواهیم آورد.

این یک فلسفه‌ی تاریخی نیست که گفته شود زمان حکومت‌های دینی در هر شکلی تمام شده است و یک جبر اجتماعی نیست که گفته شود همه به ناچار باید به سوی دموکراسی حرکت کنند؛ زیرا این دو شکل گفته شده از حکومت، در مقام ثبوت، دارای قوت‌های بسیاری است؛ هرچند هر دو نوع حکومت، در مقام اثبات نتوانسته است طرحی را که در مقام ثبوت دارد عملیاتی سازد. از این رو، مشکلات مقام اثبات آن‌ها باعث انزوای آن می‌شود.

در مقام اثبات، حکومت دموکراسی، این مشکل را دارد که کارتل‌های اقتصادی، دولت‌ها را اجیر خود می‌کنند و حتی دولت‌ها را می‌خرند و دموکراسی آن صوری و بدون حقیقت است. در حکومت‌های دینی نیز اگر استبداد یک گروه خاص یا یک فرد، دین را تسخیر کند و نگذارد روح

جان‌بخش دین به مردم برسد، بلکه در آن، تنها ماسکی به نام دین برای جامعه تبلیغ شود که عناوین دینی را برای خود تابلو کرده است و از محتوای دینی، چیزی در آن نیست، مورد اقبال قرار نمی‌گیرد. دوام و بقای این دو نوع حکومت در مقام اثبات هیچ الزام عقلی و فلسفی ندارد و گزاره‌ای مهم‌تر است که بر فرض وجود چنین حکومتی، تنها می‌شود منتظر شد تا دید در مقام اثبات، برای آن چه رخ خواهد داد.

اما بشر درگیر این جبر تاریخی و اجتماعی است که فهم او رو به رشد است و هیچ‌گاه عقب‌گرد و ارتجاع به خمودی نخواهد داشت؛ ولی همین جبر و آگاهی امروز او، ممکن است بشر را از حقیقت دور کرده و به قهقرا بکشاند؛ یعنی سرعت فراوانی که بشر در درک و فهم گرفته است، ممکن است سبب انحراف و سقوط وی شود؛ به‌گونه‌ای که وابستگی او به حقیقت را کم کند و بر تنوع هوس‌های او بیفزاید، تا جایی که تراکم علم و آگاهی او تبدیل به انفجار شود. فهم بشر، رو به رشد است؛ اما متعلق فهم او آگاهی‌های حقیقی نیست؛ چنان‌چه هرک‌های قدرتمند، دزدی‌های کلانی انجام می‌دهند و علم و آگاهی آنان، سبب دور شدن از حقیقت‌ها می‌گردد و هوس‌ها را بر حس حقیقت‌خواه و عقل انسانی غلبه می‌دهد و همین آگاهی، سبب بدبختی می‌شود. فهم بشر، قابل سکون و ایستایی نیست؛ ولی معلوم نیست این فهم به حقیقت‌گرایی پیدا کند.

به هر روی، بشر هنوز نتوانسته است حس خودخواهی و خودبزرگ‌بینی خویش را مهار سازد و همین امر، نمی‌گذارد وی کنترل شده حرکت کند.

از سویی، در کشورهای مدعی دموکراسی، عطش انسان‌ها برای رجوع

به دین بیش‌تر شده و دین‌طلبی برای آنان یک هوس شده است و با مشاهده‌ی حکومت‌های خائنانه و جبارانه، احساس خلاً یا کمبود معنویات - که به صورت فطری در آنان است - در آنان رشد دارد؛ اما دینی را نمی‌یابند که پاسخ‌گوی آنان باشد و بتواند آنان را دریابد و نجات دهد، به‌ویژه در عصر امروز که عصر تراکم اطلاعات و تعدد ادیان - که به بیش از چند هزار دین و مذهب می‌رسد - می‌باشد. گرایش به دین یا آیین‌های بشری، همواره بشر را در فراز و نشیب قرار می‌دهد و در هر دوره‌ای حس و هوسی را بر او چیره می‌سازد و وی را در تلاطم نگاه می‌دارد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان گرایش به دین را در دوره‌ای پایان یافته تلقی کرد و گفت:

«امروزه دموکراسی، نوعی فلسفه و طریقه‌ی زندگی به‌طور فردی بوده و شکلی از حقوق است که اصل شده است و اصل می‌گوید: زندگی، زندگی دموکراسی است.»

حکومت دموکراسی در مقام ثبوت، مشارکت همگانی مردم و شهروندان را برای انتخاب آزاد می‌خواهد و به تمامی مردم، هم حق شرکت در انتخابات را می‌دهد و هم حق رسیدن به مناصب و مقامات سیاسی را. هم‌چنین مردم‌سالاری سبب آزادی و نیز چندگانگی سیاسی می‌شود و به گرایش‌ها و تجمعات مختلف با افکار متفاوت و سلیقه‌های گوناگون، زمینه‌ی ظهور می‌دهد و نسبی‌گرایی سیاسی را امری زیربنایی برای خود می‌سازد و توزیع خردمندانه‌ی قدرت را در قالب تفکیک قوا همراه دارد.

افزون بر این، مردم‌سالاری زمینه‌ی تحقق اخلاق اجتماعی و تربیت سیاسی را فراهم می‌آورد و تربیت دموکراسی، اخلاق اجتماعی را نتیجه

می‌دهد. ما نماد دموکراسی و لوازم آن را در حوزه‌ی دین در مساجد و مشاهد مشرفه - به‌ویژه در صحن مسجد الحرام - می‌بینیم که تمامی مردم با جمعیت بسیاری، بدون درگیری و با نظم خودجوش و با احترام و تمدن بالا در آن حضور می‌یابند.

دموکراسی و حکومت «اکثریت مردم بر تمامی مردم» با آن که ویژگی‌ها، امتیازات و لوازم گفته شده را در مقام ثبوت داراست، اما همان‌گونه که گذشت، در مقام اثبات تبلیغات قدرت‌ها و مافیا بر محور خودخواهی‌های کارتل‌هاست که دموکراسی کنترل شده را شکل می‌بخشد و از آن، تنها ماسکی ساخته است که محتوایی ندارد؛ چراکه اگر حکومت برای مردم است، سرکوب وحشیانه و خشونت‌آمیز راهپیمایی‌ها و تظاهرات اعتراض‌آمیز آنان به سیاست‌های دولت‌ها، برای چیست؟ و چرا پیشرفت‌های اطلاعاتی، امنیت را از درون خانه‌ها بیرون برده است. کشورهای پیشرفته‌ی صاحب دموکراسی، امروزه به صورت تمام امنیتی و پلیسی اداره می‌شود؛ هرچند چهره‌های زیبا با خوش‌زبانی و خوش‌بیانی، در رسانه‌ها سخن می‌گویند. این گونه است که ما این حکومت را همان قانون جنگل می‌دانیم؛ اما جنگلی که مدرن و به صورت مدنی اداره می‌شود. در حالی که حتی اگر قانون سنتی جنگل درست عمل می‌شد، بهتر از این قانون، نتیجه می‌دهد.

ما نه شیفته‌ی دموکراسی هستیم و نه بغضی نسبت به آن داریم؛ اما به انصاف می‌گوییم در مقام ثبوت، حکومت دینی به شکل شیعی آن - که به نام «جمهوری اسلامی» شناخته می‌شود - سالم‌ترین نوع حکومت است که قابل ترسیم می‌باشد و می‌تواند به بهترین شکل، تدین را با تمدن

داشته باشد؛ البته به شرط آن که در مقام اثبات، به استبداد، خشونت، جهالت و جور و ستم آلوده نشود و تمامی شرایط گفته شده در مقام ثبوت، در مقام اثبات آن رعایت گردد. اما چنانچه یکی از این شرطها مفقود گردد، حکومت دموکراسی بر آن برتری دارد؛ زیرا حکومت جمهوری اسلامی به حکومت استبدادی فرد یا گروهی خاص تحویل می‌رود، ولی حکومت دموکراسی، رجوع به خرد جمعی و عقل اجتماعی را بیش از آن دارد و نیز با نام دین، بر توده‌های ضعیف به ظلم حکم نمی‌راند. هم‌چنین جمهوری اسلامی از آن رو برتر از دموکراسی است که دارای الگوی عصمتی می‌باشد و نیز حقانیت الهی دارد. جمهوری اسلامی طرحی است که در مقام ثبوت، حاکمیت را در جایی قرار می‌دهد که خداوند متعال می‌خواهد؛ اما دموکراسی دارای حقانیت نیست و تمدن را با تدین همراه نمی‌سازد و همین امر، منشأ تعارض حکومت اسلامی با دموکراسی است؛ برای همین است که اسلام، دموکراسی را نمی‌پذیرد؛ مگر آن که در مقام اثبات، توان اجرایی شدن حکومت اسلامی نباشد، که در این صورت نمی‌توان دموکراسی را نفی کرد؛ زیرا نمی‌شود بدون نظام و حاکمیت زندگی کرد. از سوی دیگر، بعد از حکومت الهی، حکومت «اکثریت مردم بر مردم» بهتر از دیگر انواع حکومت است؛ زیرا این حکومت، هرچند مردم‌آزاری دارد، ولی مردم‌آزاری آن کم‌تر از دیگر انواع حکومت‌هاست.

نقد ساختار دموکراسی

پوپر در کتاب «جامعه‌ی باز و دشمنانش» در مورد چینش و ساختار حکومت و نحوه‌ی مهندسی آن می‌گوید:

«این خطای فلسفه‌ی سیاسی کهن است که همواره پرسیده می‌شود حکومت، حق چه کسی است؟ در حالی که سؤال درست آن است که چگونه باید حکومت کرد؟»

باید گفت فلسفه‌ی کهن، پرسشی درست دارد که نخست می‌پرسد حکومت حق چه کسی است؟ و نخست سراغ مهندس را می‌گیرد و سپس تخصص او را ارج می‌نهد و مهندسی او را به الزام تخصصی که دارد، می‌پذیرد. بنابراین، پرسش دوم از «فعل» و پرسش نخست از «فاعل» است و برای همین است که پرسش دوم متفرع بر سؤال اول است. آیا حکومت حق خداست یا نخبگان و نجبا و یا مردم و یا هر کسی که سیطره یابد و قدرت داشته باشد؟ هر یک از گزینه‌های یاد شده، حکومتی را ترسیم و مهندسی می‌کند. از نظر فلسفی، همیشه فاعل، مقدم بر فعل است؛ بنابراین، چگونه «حکومت کردن» فعل است. البته از نظر فلسفی میان فاعل و فعل تناسب و سنخیت وجود دارد؛ از این رو، تفکر بر نحوه‌ی اداره‌ی حکومت باز، ما را به فاعل آن می‌رساند؛ اما به شرط آن که تفکری درست و منطقی باشد و تمامی اجزای دخیل، لحاظ شود و نسبت به کم‌ترین امری غفلت صورت نگیرد.

به هر روی، سیر از علت به معلول، بسیار ساده‌تر است تا سیر از معلول به علت. معلولی که در علت خود حضور دارد و مصداقی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد، نازله‌ی وجود او دانسته می‌شود و به همان اندازه، دچار ضعف و ابهام می‌شود.

متأسفانه بیش‌تر فیلسوفان غربی، منطقی نمی‌اندیشند و فیلسوف ذوقی هستند؛ همانند آوازخوانی که موسیقی را آموزش ندیده است و به

اعتبار صدای خوشی که دارد، می‌خواند. یا شاعری که قواعد عروض و قافیه را نمی‌داند. فیلسوفان غربی، بیش‌تر تجربی هستند و سیری علمی نداشته‌اند.

پوپر در همین کتاب می‌نویسد:

«برای اداری جامعه، آنچه لازم داریم، مذهب اصالت کل نیست؛ بلکه مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء به جزء، لازم است که باید بر دنیایی عقلانی بار شود.

خردگرایی پیوند نزدیک دارد با خواست سیاسی مهندسی اجتماعی علمی. مهندسی تدریجی یا جزء به جزء به معنای بشردوستانه است یا مطالبه‌ی عقلانی شدن جامعه و برنامه‌گذاری برای آزادی و برای کنترل آن به وسیله‌ی عقل».

مراد پوپر از مذهب اصالت کل، ایدئولوژیست‌طلبان است. تاریخ نشان می‌دهد حرکت انسان بر پایه‌ی آزمون و خطا و حرکت جزء به جزء یا خردمندانه یا سیر تدریجی و نسبی بوده است و این سخن بسیار درست است، اما مشکل این‌جاست که آزمون و خطا در بحث حکومت، رویکردی سالم نیست؛ چرا که چشم‌انداز حکومت توسط مهتاب وحی، روشنایی گرفته است و سخن از آزمون و خطا در برابر آن، سخن کودکانه‌ای بیش نیست که می‌خواهد تاتی کنان بر پای خود گام بردارد.

حکومتی که انبیای الهی از آن سخن گفته‌اند، بر پایه‌ی آزمون و خطا نیست؛ بلکه به تمامی، درستی بوده و بر پایه‌ی عصمت است. اگرچه هنگامی که به وحی دسترسی نباشد، رجوع به آزمون و خطا، تعیین می‌یابد، ولی رجوع به مقام اثبات و دنیای سیاست، نشان می‌دهد که

حکومت همواه در دست قدرتمندانی باطل مدار بوده است که با قساوت تمام بر بشر سلطگی داشته‌اند، نه سلطانی! و چنین چیرگی ستم‌گرانه‌ای، مانع از تجربه و آزمون و خطا می‌شود و سخن گفتن از آن، نوعی سادگی است. مطمئن باشید سالوس، ریا، قدرت، استبداد، استکبار و هواهای نفسانی نمی‌گذارد بشر همین راه را نیز با گام‌های نوپای کودکی خود برود. سیاست کارتل‌های اقتصادی و سیستم‌های به اصطلاح بشردوستانه، انسان را خوابیده بر شکم به قربانگاه گیوتین سیاست می‌برد؛ بدون آن که پیچیدگی‌های پیشرفت این سلاخی‌ها - که او را در بی‌حسی فرو برده است - جایی برای احساس او گذاشته باشد، بلکه چنان شست‌وشوی مغزی داده شده است که به آن افتخار می‌کند.

کاپیتالیسم و سرمایه‌داری برای کارتل‌های اقتصادی بهترین معبر دزدی و چپاول است؛ اما جامعه‌ی غرب به آن افتخار می‌کند و با فروپاشی کمونیسم، بدون رقیب، اداره‌ی جامعه‌ی جهانی را در دست دارد. دنیای کنونی جنگل خون است و برای اداره‌ی آن نمی‌توان آزمون و خطا را پیش گرفت. حکومت‌های امروزی، هم مهندسی اجتماع و حکومت را در دست حاکمان قرار داده است و هم اجرای نقشه‌ای که آنان خود ترسیم می‌کنند و هم ناظر آن خود حاکمان هستند و هم هزینه‌ها و بودجه‌ها تمامی در دست آنان قرار دارد. در این نوع حکومت‌ها، چیزی نیست که سررشته‌اش در دست صاحبان قدرت نباشد. در واقع، گوشت در دست گربه است. در چنین موقعیتی، جایی برای آزمون و خطا نیست و یک گزینه بیش‌تر نمی‌ماند و آن این‌که: گربه تمامی گوشت را می‌بلعد، بدون این‌که کم‌ترین چربی‌ای دور دهان خود باقی بگذارد و کسی بلعیدن

او را ببیند. این در صورتی است که نجیب باشد؛ وگرنه گرگی است با امیال
شیطانی که پاپیون زده است تا فقط بدرد و کراوات زده است تا فقط پاره
کند؛ چنانکه ماجرای آن را در کتاب «دامن دهر» آورده و گفته‌ایم:

«جهان در چنگ دیو صد سر آمد

دو صد غول خطا از در درآمد

ندارم با تویی گفتار و حرفی

که گوش تو ز غفلت خود کر آمد»

بشر، محکوم این طبیعت جنگلی است و قدرت تغییر آن را ندارد؛ مگر
آن که به دامان مقام عصمت پناه برد. بشر تا چنین درکی بیابد، صدها سال
دیگر طول می‌کشد و آن طرح نیز برای زمان غیبت جواب نمی‌دهد.

ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که خرید و فروش اعضا خیابانی شده و
خودروهای ویژه‌ی جراحی و قاچاق اعضا در خیابان‌ها آدم‌ریایی می‌کنند
و همان‌جا اعضای او را قیچی می‌کنند. دنیایی که نادانی یک قدم نجیب‌تر
از دانایی است و تیغ در کف زنگیان مست قرار دارد. دستگاه‌های
شکنجه، تمام الکترونیکی و هوشمند شده است و انواع داروها، از
روان‌گردان و غیر آن را به خدمت گرفته است. بشر همواره در مسیر
نفسانیت، تجاوز و طمع، حرکت و رشد داشته است. فیلسوف و متفکر
حقوق‌دان در چنین دنیایی است که باید سخن بگوید و برای امروز خود
برنامه داشته باشد و سخنان رؤیاپردازانه - که جز خنده و مضحکه‌ی
کارتل‌های اقتصادی و بنگاه‌های ثروت را در پی ندارد - بر زبان نیاورد
که بازی با الفاظ، جز بی‌خبری و ناآگاهی از فضای جامعه، سادگی و
بُلهی نیست.

حکومت الهی

انسان‌ها به صورت طبیعی و اولی، آزاد آفریده شده‌اند و کسی بر کسی حق ولایت و حاکمیت ندارد و تنها خداوند است که صاحب ولایت و حاکمیت بر بندگان می‌باشد؛ چنان‌چه این مطلب در جای خود بحث شده است. بنابراین حق ولایت و حاکمیت، به شرطی مشروعیت دارد که تنها از جانب پروردگار باشد. از سوی دیگر، نمایندگان خاص خداوند که ولایت بندگان و سرپرستی آنان به ایشان سپرده می‌شود، هم صاحب وحی هستند و هم برای آن که اجحافی در حق بنده‌ای نداشته باشند، عصمت و نیروی بازدارندگی از خطا و اشتباه دارند و پیش از این دو نیز به عشق رسیده‌اند.

بنابراین حکومت الهی به اعتبار این که حاکمان آن هم صاحب وحی و دانش بی‌کران و هم دارای عصمت هستند، قدسی‌ترین و پاک‌ترین نوع حکومت است و دلیل اثبات نمایندگی نیز معجزه‌ای است که با خود دارند و همین معجزه - که دلیل حقانیت نبی است - برای آنان مقبولیت می‌آورد و هر عاقلی با مشاهده‌ی آن می‌پذیرد که وی از انبیای الهی است. حاکم الهی هیچ‌گاه از سوی خود بر بندگان حکومت ندارد، بلکه او رسول است؛ یعنی استبداد در آن نیست و حاکم پیام‌آور از ناحیه‌ی خداست و می‌خواهد آموزه‌های او را اجرایی نماید، نه هوس‌ها و خواهش‌های نفسانی خود را. مردم نیز بنده‌ی او نمی‌گردند؛ بلکه با اقتدا به او، می‌خواهند بندگی خدا کنند و سیر کمالات داشته باشند، آن هم با اختیار و اراده‌ی خود. حاکم الهی هیچ‌گاه بازور و قلدری، بر کسی حکم نمی‌راند؛ بلکه پشتوانه‌ی حقانیت و مقبولیت خود را دلیلی عقلی قرار

می دهد که در اعجاز، حکم عقل به ناتوانی بشر عادی از آوردن مثل این معجزه است.

حاکمی که رسول است، استقلال ندارد و برتری وی بر مردم نیز به مدد دلیل است که همان قدرت اعجاز اوست، نه زور و زر. امتیاز دیگر او این است که عصمت دارد و هیچ گاه در تصمیم‌هایی که برای اداره‌ی مردم می‌گیرد، خطا ندارد. چنین حکومتی مقبولیت و پذیرش عام از ناحیه‌ی عقلا و خرد جمعی دارد و مطبوع خاطر عموم است. کسی که با چنین فردی مخالفت می‌کند، یا نادان و جهول است و یا عنود.

مقام اثبات حکومت الهی

چنین حکومتی در مقام ثبوت، دارای تمامی صفات حسن است و عالی‌ترین و آرمانی‌ترین نوع حکومت است. اما در مقام اثبات چنین نبوده است و افراد جامعه یا خداوند را قبول نداشته‌اند، یا در نبوت پیامبر شک می‌کرده و اعجاز او را نمی‌پذیرفته‌اند، یا عصمت او را زیر سؤال می‌برده‌اند، یا منافع خود را در خطر می‌دیدند و علم مخالفت با او برمی‌داشته‌اند. از این رو، حکومت الهی معصوم جز در زمان‌هایی محدود، مصداقی نداشته است. از نمونه‌های آن، حکومت فرمانروایان الهی بنی اسرائیل یا حکومت ده ساله‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه، یا حکومت چهار ساله‌ی حضرت امیرمؤمنان علیه السلام است. ذائقه‌ی بشر تاکنون حکومت مداوم حاکمان الهی را برای سالیان متمادی، ذوق نکرده است. برای همین، سخن گفتن از چنین حکومتی برای بشر، به سمبل و اسطوره می‌ماند تا واقعیت، و مدینه‌ی فاضله‌ای است که - به‌ویژه در عصر غیبت که شخص معصوم دست‌نیافتنی است - قابل تحقق نیست؛ چنان‌چه قرآن

کریم می فرماید: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^۱.

اما در میان پیروان ادیان، کاهنان، کشیشان، قدیسان یا عالمان دینی که عصمت نداشتند، گاه به حکومت دست می یافتند، ولی بیش تر موارد، دینی که آنان تبلیغ می کردند، آلوده به انواع پیرایه ها و تحریف ها بوده است؛ به گونه ای که دیگر متن وحی نازل شده از ناحیه ی خداوند، بر آن صدق نمی کرد؛ چنان که دین یهود و مسیحیت و نیز اسلامی که خلفای جور از آن حمایت می کردند، به این سرنوشت دچار شد و حقانیت خود را از دست داد و به باطل گرایید؛ از این رو، به جای خداپرستی، کاهنان با خدایگان سازی حکومت می کردند و انواع هواها و هوس ها را به نام سنت و دین به جان توده ها می ریختند تا بتوانند آنان را هرچه بیش تر استثمار کنند. البته تفوق چنین افرادی همواره به زور و زر بوده است؛ به گونه ای که تلقی افراد جامعه از حکومت، داشتن ثروت و قدرت شد: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^۲.

کم تر شده است که حاکمی برای مردم خود صلابت داشته باشد و مردم در سایه ی آرامش او آسایش داشته باشند؛ بلکه بیش تر حاکمان، سلیطه بوده اند و بر مردم خود سلطه گری داشته اند و تن مردم خود را با هر دستور و فرمانی به لرزه می انداختند و با تفوق ظالمانه ی خود، نفس ها را در سینه حبس می کرده اند.

البته حکومت ارباب کلیسا و کنیسه را باید از قسم حکومت ملی و نجبا

۱- زخرف / ۷.

۲- بقره / ۴۵.

قرار داد؛ زیرا عالمان مسیحی یا یهودی، خود را برگزیدگان می‌دانستند. اگر سلاطین برزین اسب می‌نشستند و دست بر قبضه‌ی شمشیر می‌بردند و بر مردم حکم می‌راندند، این گروه برگزیده‌ی دانش خود و بر برج نجبایی و اشراف‌زادگی خود سوار بودند و چون علم و اشراف‌زادگی داشتند، گاه بدتر از سلاطین ظلم می‌کردند؛ یعنی به هاری مبتلا می‌شدند و گردن رعیت خود را با حیل‌های علمی و به نام خدا می‌زدند. آنان روی تشک‌های پر قوی کلیسا یا کنیسه و بر تخت‌های مرصع می‌نشستند و با فتوایی دینی، گردن گروه گروه مردم را زیر گیوتین می‌بردند و برای ستمی که بر ضعیفان روا می‌داشتند، توجیه علمی و دینی می‌آوردند و خود را برای این فتوا مستحق بهشت آخرت و بهره بردن از انواع نعمت‌های دنیایی و زیبارویان آن می‌دانستند. آنان چنان در ظلم خود پیش رفتند که چوبه‌ی انتقام طبیعت، دار اعدام حاکمیت آنان را برپا ساخت و دام عصر روشنگری، آنان را به کام گرگ ستم خود داد؛ به گونه‌ای که کلیسا و کنیسه دیگر سمبل و نمادی از آیین مسیحیت و یهود است و چیرگی و حاکمیتی برای آن در جایی نیست. از این رو، دموکراسی مدرن که چهره‌ی حکومت الهی و دین حقیقی را ندیده بود، حکومت‌های فردی و ملی آنان را به موزه‌ی تاریخ سپرد و پایان عمر چنین حکومت‌هایی را دو‌یست سال پیش فریاد کرد؛ هر چند صدای آن در برخی کشورها دیرتر به گوش رسیده و عصر روشنگری آن روز، جای خود را به عصر بیداری امروز داده است و مردم را در پی حکومت جمهوری روانه ساخته است.

حقانیت حکومت الهی

حکومت الهی در صورتی حقانیت دارد که هم مشروعیت و هم مقبولیت داشته باشد. توجه شود که مراد ما از حقانیت، مشروعیت و

مقبولیت، اصطلاحی است که در دانش سیاسی به کار می‌رود، نه معنای واژگانی آن و از این سه اصطلاح در کتاب «دیدگاه‌های سیاسی» سخن گفته‌ایم.

مشروعیت حکومت الهی از ناحیه‌ی حضرت حق است و مقبولیت آن با قدرت اعجازی است که در دست نبی یا ولی الهی قرار دارد و سبب می‌شود مردم با رجوع به دلیل عقلی، که پشتوانه‌ی پذیرش معجزه است، آن را بپذیرند. البته در نظام‌های مردم سالار، صرف مقبولیت مردمی باعث مشروعیت و در نتیجه حقانیت آن می‌گردد.

حکومت انبیای الهی بالاترین درصد مقبولیت را در تاریخ بشری داشته است؛ به گونه‌ای که مردم برای حفظ و توسعه‌ی آن، جان خود را فدا می‌کردند و شهادت در مکتب انبیای الهی را سعادت می‌دانستند و از مال و جان، به رغبت می‌گذشتند؛ به گونه‌ای که در هیچ حکومتی مردم چنین از خودگذشتگی‌هایی نداشته‌اند. اما حکومت صحابه و تابعان و عالمان دینی، در صورتی حقانیت دارد که انتساب آنان به دین درست و محرز باشد و شخص حاکم، فردی مجتهد، عادل و صاحب شرایط باشد. مقبولیت حکومت مجتهد عادل صاحب شرایط نیز در قالب جمهوری و تأیید مردمی است.

منظور از اجتهاد نیز تنها آگاهی بر دانش فقه نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از تخصص‌ها به ضمیمه‌ی ملکه‌ی قدسی است که حاکم را برای مدیریت و رهبری لیاقت می‌بخشد؛ وگرنه حکومتی ناآگاهانه و جاهلانه خواهد داشت. فقه در این اصطلاح، به معنای عام آن منظور است - نه اصطلاح خاص و رایج آن در حال حاضر که دانش شناخته شده‌ای است - و به

معنای دارا بودن روش سیاست و مدیریت و تخصص‌های لازم آن می‌باشد؛ تخصص‌هایی هم‌چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و اقتصاد که در مجموع، روش زندگی در تمامی شئون آن را در بر می‌گیرد؛ البته نه به این معنا که وی تمامی تخصص‌های گفته شده را تحصیل کرده باشد؛ بلکه باید توان مدیریت این تخصص‌ها را داشته باشد. مجتهد عادل باید رشته‌های مورد نیاز برای مدیریت درست و سالم را به صورت معاونت داشته باشد و این معاونت‌ها با هم، تحت مدیریت و نفوذ کارشناس عادل واحد، به اداره‌ی جامعه می‌پردازند.

اداره‌ی حکومت باید بر اساس مدارک و منابع دین باشد؛ زیرا مردم، حکومت دینی را پذیرفته‌اند و دین در نزد آنان مقبولیت دارد. برای نمونه، اکثریت مردم و ملت ایران می‌خواهند حکومتی اسلامی - آن هم از نوع شیعی آن - داشته باشند و پذیرش اکثریت، بهترین دلیل بر لزوم وقوع آن است؛ به‌گونه‌ای که اگر روزی برسد که مردم چنین حکومتی را نخواهند، مقبولیت خود را از دست می‌دهد و زمینه‌ی وقوع آن از میان می‌رود؛ هرچند مشروعیت آن در صورت وجود مجتهد عادل صاحب شرایط، باقی می‌ماند و مشروعیت آن، به پذیرش یا رد مردم ارتباطی ندارد؛ اما در اعمال آن، مقبولیت جزء اخیرِ علتِ تامه‌ی مشروعیت است؛ از این رو، هنگامی که نظام ولایی با رد مردم مواجه شود، جزوِ اخیرِ علتِ تامه‌ی قدرتِ اعمال حاکمیت خود را از دست می‌دهد، ولی به مشروعیت آن صدمه‌ای وارد نمی‌شود؛ برای همین است که تخلف افراد جامعه از پذیرش ولایت مجتهد صاحب شرایط، معصیت است و آنان را مستحق بازخواست و مؤاخذه می‌کند.

رد حکومتی که مشروعیت دارد، همانند رد قرآن کریم است که آن را از اعجاز و از قرآن کریم بودن تنزل نمی‌دهد؛ مگر آن که مردمی که چنین حاکمیتی را نمی‌پذیرند، احراز کنند که حاکم، شرایط حاکمیت را ندارد یا آن را از دست داده است؛ که در آن صورت، پذیرش وی معصیت است و رد او واجب می‌گردد.

البته حاکم صاحب شرایط برای حفظ حکومت دینی - نه حکومت شخص خود - تا جایی که به معصیت منجر نشود باید تلاش نماید. بهترین تلاش حاکم اسلامی برای حفظ مقبولیت خود، کارآمد نمودن نظام و خدمت به توده‌های مسلمان و حفظ حرمت و آزادی آنان است؛ وگرنه چنانچه بخواهد از سر معصیت، به سرکوب متوسل شود، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. وانگهی حکومت او برتر از حکومت حضرت امیرمؤمنان و حضرت امام حسن علیه السلام نیست و همان‌طور که آن حضرات علیهم السلام از حکومت کنار گذاشته شدند، وی نیز باید در خانه‌ی خود بنشیند و دست خود را به معصیت، به خون مردم آلوده نسازد. ملاک معصیت را نیز باید از دین گرفت و همان‌طور که دین در مواردی، قتل محاربان را واجب و ترک قتل آنان را معصیت می‌داند، در مواردی نیز امر به سکوت، انزوا و تقیه کرده است، که تشخیص آن بر عهده‌ی مجتهد عادل صاحب شرایط است.

شرایط مجتهد نیز ممکن است برای فردی به یک روز از دست برود، که در این صورت، خود به خود منعزل و منعطل می‌شود؛ بدون آن که نیاز باشد کسی یا مجلسی وی را عزل یا تعطیل کند. هم‌چنین ممکن است برای کسی تا پایان عمر باقی بماند، که البته می‌توان با توجه به مصلحت عقلا و جامعه، حاکمیت او را موقت و دوره‌ای نمود.

آنچه گفته شد، در خصوص مجتهد عادل‌ی است که عصمت ندارد؛ ولی شخص معصوم هیچ‌گاه انعطال یا انعزال ندارد و عصمت وی، حاکمیت او را تا پایان عمر ضمانت می‌کند.

همان‌گونه که گفته شد، بهترین فرهنگ حکومتی در زمان غیبت را مکتب شیعه - البته در مقام ثبوت - داراست و هم مقبولیت و هم مشروعیت آن، کمال خود را دارد.

باید به این نکته التفات داشت که حاکمیت شیعی، صرف مقبولیت مردمی نیست که مردم هر کسی را که بخواهند، امام و حاکم خویش سازند؛ چرا که حاکمیت فقط برای خداوند ثابت است و تنها اوست که می‌تواند حاکمیت خود را به فردی عطا کند. ما نیز به عنوان این که اسلام را پذیرفته‌ایم و به آن باور داریم، باید روش زندگی و منش حکومتی خود را از خداوند بگیریم. از سوی دیگر، مشروع بودن حکومت، به معنای مردود بودن نقش مردم به صورت کلی نیست؛ چرا که مردم، علت تحقق و بقای این نوع حاکمیت - به معنای توان اعمال و بازوی مقتدر آن - می‌باشند و اگر حاکمیت الهی به مثابه‌ی خون باشد، مردم جامعه به مثابه‌ی رگ‌ها هستند که حاکمیت دینی بدون آنان، به جریان نمی‌افتد. حاکم الهی با مردم رابطه‌ی لازم و ملزومی دارد.

ضرورت احراز شرایط حاکم اسلامی

تا بدین‌جا گفتیم حکومت دین دارای دو شکل است: حاکمیت معصوم که مشروعیت او هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، مطلق است و هیچ‌گاه موقت نمی‌باشد. دو دیگر: حاکمیت مجتهد عادل صاحب شرایط که مشروعیت او مشروط به احراز شرایط است و این شرایط در مقام ثبوت مشخص و روشن است، اما در مقام اثبات، نیاز به

احراز دارد و پیروی از او بدون احراز شرایط، به دلیل انتسابی که به دین دارد، معصیت است و نیز حاکمیت وی بنا به مصلحت، می شود دوره‌ای و موقت گردد.

افزون بر این، کم نیستند مجتهدانی که شرایط حاکمیت را ندارند و روایت معروف امام صادق علیه السلام گویای این امر است. این روایت با آن که طولانی است، بخش مهمی از آن را می آوریم؛ چرا که در زمان غیبت، راهنمایی روشن برای شیعیان است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فإنه من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة العامة فلا تقبلوا منّا عنه شيئاً، ولا كرامةً، وإنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره بجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم، ومنهم قوم (نصاب) لا يقدرّون على القدح فينا، يتعلّمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجّهون به عند شيعتنا، وينتقصون بنا عند نصابنا، ثمّ يضيفون إليه أضعاف وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيتقبّله المستسلمون من شيعتنا، على أنه من علومنا، فضلّوا وأضلّوا وهم أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علي عليهما السلام وأصحابه، فإنّهم يسلبونهم الأرواح والأموال، وهؤلاء علماء السوء الناصبون المتشبهون بأنّهم لنا موالون، ولأعدائنا معادون، ويدخلون

الشكّ والشبهة على ضعفاء شيعتنا فيضلّونهم ويمنعونهم عن قصد الحقّ المصيب، لا جرم أنّ من علم الله من قلبه من هؤلاء القوم أنّه لا يريد إلا صيانة دينه وتعظيم وليّه لم يتركه في يد هذا المتلبّس الكافر، ولكنّه يقيض له مؤمناً يقف به على الصواب، ثمّ يوقّقه الله للقبول منه، فيجمع الله له بذلك خير الدنيا والآخرة، ويجمع على من أضلّه لعناً في الدنيا وعذاب الآخرة.

ثمّ قال: قال رسول الله ﷺ: «أشرار علماء أمّتنا: المضلّون عنّا، القاطعون للطرق إلينا، المسمّون أضدادنا بأسمائنا، الملقّبون أضدادنا بألقابنا، يصلّون عليهم وهم للعن مستحقّون، ويلعنونا ونحن بكرامات الله مغمورون، وبصلوات الله وصلوات ملائكته المقرّبين علينا عن صلواتهم علينا مستغنون».

ثمّ قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: «من خير خلق الله بعد أئمة الهدى، ومصاييح الدجى؟ قال: العلماء إذا صلّحوا.

قيل: فمن شرار خلق الله بعد إبليس، وفرعون، ونمرود، وبعد المتسمّين بأسمائكم، والمتلقّيين بألقابكم، والآخذين لأمكنتمكم، والمتأمّرين في ممالكمكم؟

قال: العلماء إذا فسدوا، هم المظهرون للأباطيل، الكاتمون للحقائق، وفيهم قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^١.

١- بقره / ١٥٩ - ١٦٠.

٢- طبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٣ - ٢٦٥.

این روایت، شرح حال برخی از فقیهان و مجتهدان را بیان می‌دارد که از خباثت پر هستند و به مرام و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام خیانت می‌کنند و برخی از آنان را ملعون و ضرر آن را بر شیعیان از لشکریان یزید بر امام حسین علیه‌السلام بدتر و بیش‌تر می‌دانند.

کسی مثل شیخ انصاری رحمته‌الله می‌گوید: «از این روایت بوی عصمت به مشام می‌رسد.» آنان که این روایت را ضعیف می‌دانند، از واقعیت‌های جوامع در زمان غیبت، دور هستند؛ چرا که این روایت در مقام بیان واقعیت‌هاست و چیزی را فروگذار نکرده است و به صراحت گفته است که تنها برخی از مجتهدان شیعی واجد شرایط حاکمیت می‌باشند و چنین نیست که تمامی کسانی که به عنوان فقیه و عالم دینی مطرح می‌گردند، شرایط لازم برای تقلید و حاکمیت بر مردم را داشته باشند.

ما در عصر غیبت هستیم و کسی که به حاکمیت می‌رسد، تنها به اهمال و به تسامح می‌تواند کارهایی انجام دهد، نه به دقت و به درستی. البته اهمال و تسامح تا جایی باید باشد که کاری بین معکوس نشود، که در این صورت به معاصی مشخصی می‌رسد و چنانچه چنین امری در شُرُف اتفاق باشد، باید از اصل چنین حاکمیتی دست برداشت؛ چرا که مجتهد مکلف به همراه نمودن مردم به زور و زر با خود نیست. اجرایی نمودن حکومت شیعی در مقام اثبات توسط مجتهد عادل صاحب شرایط به‌گونه‌ای که به ظلم و معصیتی منجر نشود، بسیار سخت است. در این رابطه باید واقع‌بین بود و باخوش‌باوری به این قضیه ننگریست؛ چرا که تئوری حکومت شیعی در زمان غیبت، نباید به‌گونه‌ای باشد که واقع‌گرایی خود را از دست بدهد و همانند مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون

گردد. وی می‌گوید: «حاکم باید چادری در بیابان بزند و بدون هیچ محافظ و هزینه‌ای بیش از همه کار کند و کم‌تر از همه مصرف داشته باشد.» با این شرایط، چه کسی حاضر می‌شود هم‌زیر بار سنگین مسئولیت و حاکمیت رود و هم توان آن را در خود بیابد که کشوری را بدون در اختیار داشتن امکانات لازم، مدیریت کند؛ مگر آن که کسی سبک‌سر و شیرین عقل باشد.

با وجود حاکمیت مجتهد عادل صاحب شرایط، می‌شود فقیهان و مجتهدان دیگر، حوزه‌ی نفوذ برای مرجعیت خود داشته باشند؛ اما آنان نباید در اموری که مربوط به رهبری است و در قانون مشخص شده است، دخالتی داشته باشند؛ همان‌طور که حاکم نباید در شؤون مربوط به هر یک از فقیهان صاحب شرایط، دخالت نماید. فقیهان باید در امور حکومتی از مجتهد حاکم اطاعت داشته باشند و نسبت به او تخریبی نداشته باشند؛ اما در اموری که به شأن فقاہت آنان مربوط است و به حاکمیت ارتباطی ندارد، نظر آنان محفوظ و قابل عمل است؛ تا زمانی که اصطکاک با حاکمیت صاحب شرایط پیش نیاورند.

کسی که رهبر جامعه‌ی اسلامی و حاکم آن می‌شود، کارهای خود را با ملاک انجام می‌دهد و قانون نیز چارچوبی برای وظایف او قرار داده است. او باید برای تصمیم‌گیری‌های خود، مشاوران زبده و متخصصی داشته باشد که بر کار او نظارت کنند و در این زمینه نیز فرهنگ شیعه از لحاظ ثبوت هیچ نقصی ندارد و نقدی بر طراحی و پیش‌بینی آن وارد نیست.

ما از ظرایف و نکته‌سنجی‌های نظام جمهوری اسلامی در ادامه می‌گوییم و سخن را به دلیل اهمیتی که دارد به درازا می‌آوریم؛ هرچند بحث‌های فقهی آن را در کتابی طولانی، به گستردگی آورده‌ایم و در این‌جا، آن‌چه را که با حقوق تناسب دارد، خاطر نشان می‌شویم.

جمهوری اسلامی

نظام جمهوری، آن‌گونه که در نظام‌های دموکراسی است، دارای حاکم نیست. در این نوع حکومت، مردم «رئیس جمهور» را برای اجرای قانون انتخاب می‌کنند. این نظام، شکل‌های متفاوتی دارد؛ اما در این میان، نمونه‌ای از جمهوری است که طراحی نظام‌مندی دارد و به حکومت الهی معصوم شباهت و نزدیکی دارد و آن «جمهوری اسلامی» است. در این نظام، برخلاف نظام جمهوری، حاکم وجود دارد و مقام رهبری، حاکمیت را بر عهده دارد. وی باید فردی مجتهد، اندیشمند، کارشناس، دارای قدرت مدیریت و نیز عادل به تناسب ملکه‌ی قدسی باشد. وی چون در دین تخصص و اجتهاد دارد، حکم‌های خود را از دین می‌گیرد و چون شرط حاکمیت وی عدالت است، چنان‌چه هوا و هوس‌های خود را در احکامی که دارد، دخالت دهد نیاز به عزل ندارد، بلکه به خودی خود، مشروعیت حاکمیت خود را از دست می‌دهد و منعزل می‌شود.

مجتهد چون از دین حکم می‌دهد، استقلال ندارد. او خود را خادم مردم می‌داند و مردم ولی نعمت وی می‌باشند. او استقلال ندارد؛ به این معناست که ولایت او الهی است و چون در نظام جمهوری به رهبری می‌رسد، نماینده‌ی مردم است و مقبولیت مردمی دارد. حاکم در این نظام، کسی است که با مقبولیت مردمی مواجه شده است و چنان‌چه مقبولیت مردمی خود را از دست بدهد، چون مصلحت دین در عصر غیبت معصوم، نظام‌محور است - نه ناظم‌محور - وی باید جای خود را به مجتهد صاحب شرایط دیگری بسپارد؛ نه آن که برای حفظ جایگاه خود، در برابر مردم به زور متوسل شود؛ بلکه باید در نزد مردم برای خود با

روش‌های درست و عادلانه ایجاد مقبولیت کند و برتری علمی، معرفتی، ایمانی و قداست خود را به صورت علمی در نزد آنان نهادینه سازد. در این نظام باید هر چند سال یک بار برای اثبات مقبولیت فرد حاکم - به‌ویژه در نزد نسل جدیدی که حق انتخاب یافته‌اند - روش معقولی را پیش‌بینی کرد تا مقبولیت وی احراز شود. مقبولیت نیز به رأی اکثریت است. مقبولیت مردمی از آن رو اهمیت دارد که شخص حاکم، چهره‌ی استبداد به خود نگیرد و سبب دین‌گزیزی توده‌ها نشود و با اثبات محبوبیت و مقبولیت خود در نزد توده‌ها، بتواند چهره‌ای محبوب و دوست‌داشتنی از دین به نمایش بگذارد.

اگر حاکمی در چنین نظامی، حتی یکی از شرط‌های گفته شده را از دست بدهد، نظام یاد شده در عمل از «جمهوری اسلامی» به حکومت نجبا یا استبداد فردی یا حکومت مسلمانان تغییر می‌یابد و حاکم نه با ملاک یاد شده، بلکه با تفوق حاصل از زور و زر و با استبداد حکم می‌راند و بر تخت می‌نشیند تا آن که تابوت، او را در بر گیرد؛ یعنی حاکمیت وی حاکمیت تخت و تابوت می‌گردد؛ چنانچه حاکمان کشورهای اسلامی در غیر ایران اسلامی، قومی، قبیله‌ای، ایل و تباری و متکی به ثروت و قدرت و بر پایه‌ی حکومت از تخت تا تابوت است. در این میان، تنها نظام جمهوری اسلامی در ایران است که در مقام ثبوت و در قانون اساسی آن، تمامی پیش‌بینی‌های لازم برای بهترین نوع حاکمیت در زمان غیبت لحاظ شده است و حاکمیت آن شبیه حاکمیت رسولان الهی است، که البته در مقام اثبات نیز باید تمامی شرایط گفته شده احراز شود؛ زیرا با نبود مقبولیت عمومی، حاکم استقلال پیدا می‌کند و «حاکم مستبد» می‌شود و

چنانچه عدالت نداشته باشد، «حاکم جائز» می‌گردد و در صورتی که اجتهاد نداشته باشد، «حاکم جاهل» است.

از آن‌چه گفته شد، می‌توان حکومت الهی را بر دو قسم دانست: حکومت نبی یا ولی معصوم و دیگر حکومت مجتهد عادل صاحب شرایط که شیعیان به آن باور دارند.

اگر ما به حکومت امام معصوم یا مجتهد عادل صاحب شرایط دسترسی نداشته باشیم و از آن دو مأیوس شویم، حکومت‌های مردمی بهترین شکل حکومت است. این حکومت با آن که مشروعیت الهی ندارد، مقبولیت عقلایی دارد و همان‌طور که برای هر جامعه‌ای نکاحی وجود دارد که اسلام آن را پذیرفته است، هر جامعه‌ای نیز هویت و حاکمیتی دارد که می‌توان آن را به رسمیت و محترم شناخت.

مرحوم امام علیه السلام که می‌فرمود:

«اگر اسلام عزیز و جمهوری اسلامی نوپا به انحراف کشیده شود و سیلی بخورد و به شکست منتهی شود - خدای ناخواسته - اسلام برای قرن‌ها به طاق نسیان سپرده می‌شود و به جای آن اسلام شاهنشاهی و ملوکی جایگزین خواهد شد.»^۱

به این مهم دقت داشتند؛ یعنی اگر مردم نیازهای خود را از سوی جمهوری اسلامی برآورده شده نیابند و از آن مأیوس گردند، به حکومت‌های سکولار و لاییک و به شکلی از دموکراسی توجه پیدا می‌کنند و دیگر دخالت دین در حکومت را نخواهند پذیرفت؛ چرا که آنان دیده‌اند دین ادعایی حاکمان، نتوانسته است برای آنان کارآمد باشد.

۱. صحیفه‌ی نور، ج ۱۸، ص ۵. (بخشی از پیام امام به خبرگان رهبری، ۲۳ تیرماه ۱۳۶۲)

حاکمان نظام‌های دینی، در صورت ناکارآمدی حکومتشان، به جای نظام‌محوری، ناظم را چیرگی می‌دهند و آن را به استبداد، خشونت، جور و جهل آلوده می‌کنند؛ چنان‌که حضرت امام علیه السلام در همین متن، از به وجود آمدن «اسلام شاهنشاهی و ملوکی» بیدارباش داده‌اند. حضرت امام علیه السلام در این پیام، مهم‌ترین انحراف و آسیب «جمهوری اسلامی» را شکل گرفتن «اسلام شاهنشاهی» دانسته‌اند؛ زیرا این مردم مسلمان‌اند و هر کسی بخواهد بر آنان حکومت داشته باشد، باید با نام دین و اسلام بر آنان حاکمیت یابد.

اگر حکومت‌های دینی شرایط گفته شده برای حاکم را رعایت نکنند، آینده‌ی جهان، دموکراسی برآمده از لاییک و سکولاریسم یا عرفان‌های کاذب است؛ چنان‌چه تعبیر «ملاّت ظلماً و جوراً» در روایات، می‌رساند که ستم و ظلم تمامی کره‌ی زمین را می‌گیرد و ظرف آن را لب به لب پر می‌سازد؛ به گونه‌ای که ظرف روزگار بیش از ظرفیت خود ستم دارد. در چنین شرایطی، آیا می‌شود انتظار داشت که دنیای کفر جایی برای حکومت دینی کارآمد بگذارد؛ در حالی که کفر حتی از ظرف جهانی بیش‌تر شده است؟! باید منتظر ماند و گفت: ﴿وَأَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾^۱.

ما در تحلیل حکومت دموکراسی، تفاوت میان مقام ثبوت یا مقام اثبات این نوع حکومت را خاطر نشان شدیم و در آن جا گفتیم که نظام جمهوری اسلامی رقیبی سرسخت برای حکومت دموکراسی است و نباید با خودباختگی، حکومت دموکراسی را آینده‌ی جهان دانست.

هم‌چنین در فصل گذشته گفتیم که سکولاریسم با حذف عقیده از صحنه‌ی اجتماع، حرکت بشر را عرضی نموده و حرکت عرضی خستگی‌زا و کسل‌کننده است و مردمی که عقیده و معنویت را در این مکتب نمی‌یابند، از آن به سوی مدعیان معنویت، معرفت و عقیده می‌گریزند و رفته رفته، زمینه برای ظهور منجی موعود حضرت صاحب الامر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) فراهم می‌شود؛ ولی تا آن ظهور سبز، باید چند صد سال، انتظار کشید و نظام «جمهوری اسلامی» را برای چنین زمان درازی با نظریه‌پردازی علمی و درست، توانمند ساخت.

نظام جمهوری اسلامی ایران

نظامی که سی سال پیش در کشور ایران به تأیید و قبول مردم برپا شد، «جمهوری اسلامی» است. در بحث‌های پیش، ویژگی‌های این نظام را برشمردیم و آن را بهترین طرح در مقام ثبوت برای اداره‌ی جامعه و حاکمیت دانستیم.

واژه‌ی «جمهوری» در تعبیر «جمهوری اسلامی» نه مبین حکومت دموکراسی و حکومت مردم بر مردم است، بلکه بیان‌گر مقبولیت عمومی و مردمی این نظام است. براین اساس، «جمهوری اسلامی» قسیم حکومت‌های جمهوری و یکی از انواع دموکراسی نیست، بلکه متمایز از آن و رقیب آنهاست.

شاخص جمهوری اسلامی

حکومت اسلامی شیعی، دارای چهار شاخص اصلی مشروعیت، تخصص‌محوری، عدالت و مقبولیت است. مشروعیت آن از ناحیه‌ی

خداوند است و حاکم، مورد انتصاب الهی قرار می‌گیرد. حاکم باید دارای تخصص و اجتهاد باشد و افزون بر آن، برای آن که به خطر خودخواهی و خودمحموری دچار نشود، عدالت و عبودیت الهی در آن شرط است و برای آن که به استبداد نگراید، نیازمند مقبولیت مردمی است. در مقام ثبوت، این نوع حکومت، دارای تمامی محاسن یک حکومت ایده‌آل است. حکومت اسلامی در کشور ایران به نام «جمهوری اسلامی» شناخته شده است. «جمهوری» عنوان مقبولیت عمومی و حضور مردمی، و «اسلامی» عنوان دیانتی است که مردم به آن اعتقاد دارند و در شکل ولایت فقیه نمود می‌یابد.

چنین نیست که اسلام، جمهور را نپذیرد؛ چرا که حکومت اسلامی در صورتی تحقق می‌یابد که مردمی و مردم‌گرا باشد و با انبساط و تنوع با مردم مواجه شود. مردم هم وقتی اسلام را می‌پذیرند و نسبت به آن پذیرش دارند، به این معناست که حاکمیت احکام اسلام را بر خود چیره می‌سازند، نه آن که قانون نوشته شده توسط خود را حاکمیت دهند؛ بنابراین جمهوری اسلامی به معنای اسلامی است که مردم اجرای آن را پذیرفته‌اند و نباید میان این اصطلاح جمهور با آنچه در دموکراسی مطرح است، خلط کرد و جمهوری اسلامی را شکلی از دموکراسی با اصطلاح خاصی که دارد دانست؛ چرا که در دموکراسی، قوانین توسط نمایندگان مردم جعل می‌شود؛ اما در جمهوری اسلامی، قوانین جعل شده توسط اسلام، مورد استفاده قرار می‌گیرد و مردم در تدوین قانون نقشی جز پذیرش آن ندارند.

اما پرسش این است که اگر روزی برسد که مردم بگویند «ما

نمی دانستیم اسلام یعنی آن چه هم اکنون توسط حاکمان در حال اجراست و روزی که آن را پذیرفتیم، نمی دانستیم چه محتوایی دارد»، چه باید کرد؟ پاسخ این است که در این صورت، همانند معامله ای می شود که مثنی آن مجهول باشد؛ از این رو، مقبولیت آن زیر سؤال می رود و باید قانون اساسی و یا قوانین عادی آن، دوباره توسط متخصصان و کارشناسان، مورد بازنگری قرار گیرد و مشکلات آن ترمیم گردد و برای آن انتخابات و تعاهد برقرار شود تا مقبولیت آن تثبیت گردد؛ چنانچه در صدر اسلام و بعد از قتل عثمان، مردم، اسلامی را که خلفای سه گانه آورده بودند، در برهه ای نپذیرفتند و با حضرت امیر مؤمنان علیه السلام - آن گونه که خود ایشان اسلام را می شناسند - بیعت کردند و اسلامی که آن حضرت داشت، مقبولیت مردمی یافت و اسلام با محتوایی که خلفا داشتند، مقبولیت خود را از دست داد و بعدها ناگهان از بیعت نخستین خود بازگشتند و جنگ جمل را به راه انداختند. «جمهوری» در آن زمان به شکل بیعت انجام می شده است و در همان زمان نیز معنای خاص خود را دارد، نه معنایی که در نظام های دموکراسی است.

جمهوری

جمهوری در حکومت اسلامی، اصطلاح خاص آن است و به معنای پذیرش مردمی حاکمیت خداوند و شریعت است؛ نه حکومت مردم بر مردم که بر اساس انتخابات و رأی مردمی باشد و مردم در عرض قانون و حاکم قرار داشته باشند؛ که چنین حکومتی مخالف با حکومت اسلامی است که مردم در طول و در پایین قرار دارند و نقش آنان اجرای شریعت و

احکام آن است. البته اسلام شیعی، کشف حاکم در زمان غیبت را به مردم واگذار کرده است و مقبولیتِ یکی از مجتهدان صاحب شرایط - اگر چند نفر از آنان در رتبه یکسان و در عرض هم باشند - یا مجتهد صاحب شرایطِ اعلم را می‌توان در شکل انتخابات یا هر شکل دیگری که آن را برساند (مانند بیعت یا راهپیمایی‌های عمومی) اعلام داشت.

در حکومت اسلامی، این ناظم معصوم است که اصل است - نه نظام - و ناظم چنان اختیاری دارد که می‌تواند نظام را تعیین کند؛ که از این اختیارات، به «ولایت» تعبیر می‌شود. اما در حکومت مردم بر مردم، این نظام است که اصل است و ناظم باید در محدوده‌ی سیستم مورد تأیید مردم، به اجرای قانون پردازد. وی نمی‌تواند «حاکم» باشد و «ولایت» و قدرت تصرف داشته باشد. برای همین است که حکومت مردم بر مردم، حکومتی عرضی است؛ چرا که اصل، نظام است و نظام است که حاکم است، نه ناظم؛ از این رو، نمی‌توان برای این حکومت، مبدئی قایل شد. ولی در حکومت الهی، ناظم معصوم حاکم است و اوست که نظام را تعیین می‌کند و حکومت، طولی و دارای مبدء است که مبدء آن، خداوند است و از بالا به پایین می‌آید. بنابراین، واژه‌ی «جمهور» در این نوع حکومت، بر اطلاق لفظی آن باقی است و اصطلاح رایج حکومت‌های دموکراسی نیست؛ بلکه تنها پذیرش مردمی و اطاعت‌پذیری آنان را تداعی می‌کند.

جمهوری اسلامی به معنای شراکت مردم با اسلام و سهم‌خواهی آنان نیست؛ بلکه به معنای پذیرش حاکمیت و چیرگی شریعت بر تمامی شؤون خود و اجتماع است و این اسلام است که حاکم بر مردم می‌شود؛

اما حاکمیت و چیرگی آن، استبدادی نیست و مقبولیت و رضایت مردم را با خود دارد. در این حکومت، مردم متعهد می‌شوند که در اجرای اسلام و احکام آن، با جان و مال خویش به صورت ولایت‌مدارانه و محبت‌آمیز ایفای نقش کنند. مردم، اسلام را برای خود چون پدری مهربان می‌دانند که تمام خیر و صلاح آنان را می‌خواهد، بدون این که منفعت و سود خود را بخواهد و در تمام شؤونی که دارد، مصلحت، سلامت، سعادت و خیر مردم را می‌خواهد؛ برای همین است که حکومت دینی برای کارگزاران خود، شرط عدالت را گذاشته است؛ در حالی که این شرط در حکومت‌های دموکراسی وجود ندارد.

جمهوری اسلامی به این معناست که مردم دین را پذیرفته‌اند و دین نیز مانند پدری مهربان و دلسوز، مردم را اداره می‌کند. اگر حکومتی ادعای اسلامی بودن داشته باشد و در این مسیر حرکت نکند، جمهوری اسلامی نیست، بلکه استبداد فردی است. متأسفانه احکام حکومت اسلامی، به دلیل نبود نظریه‌پردازی کاردان و مجتهد، هنوز اجتهاد و استنباط نگردیده و برای همه ناشناخته است و افراد جامعه از حکومت، همان چیزی را می‌دانند که در سطح دنیا می‌گذرد. بنابراین، طبیعی است که چیستی و چگونگی جمهوری اسلامی به درستی تصور نشود و متفکران این حوزه نیز که تخصص کافی در شناخت شریعت ندارند، همواره به خلط مباحث مبتلا شوند.

رابطه‌ی جمهور با اسلام

اما بحثی انحرافی که این روزها مطرح است، این است که میان «اسلام» و «جمهوری»، تقدم و تأخر قایل می‌شوند و به‌ویژه برخی از

کارگزاران فعلی (در دولت دهم)، اسلام را بر جمهور مقدم می‌دارند و نقش مردم را کم‌رنگ می‌سازند. برخی از کارگزاران دیروز (در دولت هفتم)، نقش مردم را با گرفتن محتوای اسلام از آن، پررنگ می‌خواستند؛ این در حالی است که میان اسلام و جمهور مسلمان تعارضی نیست تا بخواهیم یکی را بر دیگری مقدم بداریم. همین مردم هستند که اسلام را پذیرفته‌اند و زمینه‌ی تحقق سیاسی آن را آماده ساخته‌اند و حیات دینی در ضمن همین مردم است که نمود دارد، نه در جایی خارج از آن، بنابراین هرچه حضور مردم پررنگ‌تر باشد، اسلام حضور نمایان‌تری خواهد داشت. این حضور حماسی، همه‌جانبه و پررنگ بدین معناست که همین مردم پذیرفته‌اند که احکام اسلام و قوانین وضع شده توسط خداوند باید اجرا شود و جمهور حق قانون‌گذاری ندارد تا زمینه‌ی تعارض آن با قانون اسلام پیش آید.

اسلام یک مجموعه قوانین و بسته‌ی احکام و آموزه‌هایی است و نمی‌شود فقط بعضی از آن را پذیرفت؛ بلکه ردّ یک حکم، به ردّ تمامی احکام اسلام و اصل آن می‌انجامد، که با پیش‌فرض آن که جمهور، اسلام را پذیرفته‌اند، تنافی دارد؛ زیرا هیچ حکمی در اسلام تبعیض‌پذیر نیست؛ اما با این وجود، باید قوانین اسلام اولویت‌بندی شود و آن‌چه را توان اجرای آن است، عملیاتی نمود و چنان‌چه اجرای حکمی به اصل اسلام ضربه می‌زند، از آن دست برداشت؛ زیرا حکمی که بر اجرای آن توان و قدرت نباشد، به فعلیت نمی‌رسد و تکلیف نمی‌گردد. اسلام باید همواره حاکمیت خود را بر تمامی مسایل و زمینه‌ها حفظ کند؛ ولی اجرای آن، نیازمند تدوین برنامه و اولویت‌سازی است تا زمینه‌ی اجرای آن فراهم

شود و معقول و موجه گردد و بتواند ملت‌ها را با خود همراه سازد و سبب دین‌گریزی، حتی در بین پیروان خود نگردد، تا چه رسد به پیروان ادیان دیگر؛ چنان‌چه توضیح آن در فصل‌های پیشین همین کتاب گذشت.

نقد نظریه‌ی تفکیک «جمهوری» از «اسلامی»

برخی ادعا دارند شکل نظام جمهوری اسلامی از دموکراسی غربی و محتوای آن از اسلام گرفته شده است، و میان شکل و محتوا قایل به تفکیک هستند و احکام مربوط به شکل را قابل تغییر و تابع مقتضیات زمان و مکان، و احکام مربوط به محتوا را ثابت می‌دانند.

این نظریه درست نیست. در جمهوری اسلامی - که حکومتی مغایر با دموکراسی و رقیب آن است - میان جمهوریت و اسلامیت تعارضی نیست تا بخواهیم برای حل آن، چنین چاره‌جویی‌هایی داشته باشیم؛ زیرا احکام و قوانین از اسلام گرفته می‌شود و مردم در زمینه‌ی «اجرای» آن نقش دارند، نه در «جعل و تشریح احکام». محتوا و شکل حکومت باید با یکدیگر هماهنگی و سنخیت داشته باشد و اصل و ریشه‌ی دموکراسی، که شکل آن را سامان داده است، حقانیتی ندارد تا با محتوای حکومت اسلامی سازگار باشد.

حکومت اسلامی، هم در شکل و هم در محتوا باید تابع اسلام باشد؛ همان‌طور که هر روحی بدن متناسب با خود را می‌سازد. این ساختار با محتوایی که دارد، باید توان اجرا داشته باشد. مشکلی که نظام جمهوری اسلامی امروزه با آن درگیر است، این است که احکامی را در آن بدون رده‌بندی و بدون توجه به زمینه‌ی روانی آن، اجرایی می‌سازند؛ ضمن این که محتوای آن نیز با پیرایه‌ها و به‌ویژه داده‌های مارکسیسم و کاپیتالیسم در

زمینه‌ی اقتصاد آلوده شده است که تفصیل آن در خور این کتاب نیست و ما در کتابی مستقل، به تفصیل از نظام اقتصاد اسلامی و تفاوت‌های آن با دیگر نظام‌های اقتصادی رایج گفته‌ایم.

شکل و ساختار نظام جمهوری اسلامی از خود اسلام گرفته شده است و نسخه‌برداری از حکومت دموکراسی نیست و آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^۱ بخشی از ساختار آن را تأیید می‌کند.

البته مراجعه به شورا در زمینه‌ی «جعل» قانون نیست، بلکه در مرحله‌ی «اجرا» و نحوه‌ی آن است و نباید میان این دو مقام خلط کرد؛ چرا که به هر روی، اسلام بر نظر شورا حاکم است و شورا نمی‌تواند نظری در مقابل اسلام داشته باشد. مجلس شورای اسلامی نیز برای «نحوه‌ی اجرای قوانین و احکام» می‌تواند تصمیم بگیرد، نه در «جعل و تشریح قانون»؛ یعنی به هر حال، این اسلام است که حکم می‌دهد و مردم بارای خود در چگونگی اجرای آن، دخالت می‌کنند، نه در محتوا و شکل حکومت. مانند پوشش که برای مرد و زن مرزهایی قایل است که به لباس شکل می‌دهد؛ اما در مقام عمل، انواع مدها را می‌توان بر اساس این قالب طراحی کرد، که تغییر در موضوع، آن هم در چارچوب احکام تعیین شده است، نه در حکم. همان‌طور که در فلسفه، ماده بدون صورت نمی‌شود، محتوا هم بدون شکل محقق نمی‌گردد؛ شکلی که از محتوا گرفته می‌شود و مردم حتی در شکل آن نمی‌توانند دخالت کنند؛ هرچند در برخی موارد، شکل تنوع و مدل‌های گوناگون می‌پذیرد، اما همین تنوع نیز برآمده از دین است و دین است که به آن چارچوب می‌دهد. البته اگر موضوع

۱- شورا / ۳۸.

تغییر کند، اسلام برای شکل و محتوای آن، طرح متناسب با آن را دارد و تغییر شکل به سبب تغییر موضوع، به معنای تنوع‌پذیری شکل به تأثیر از شرایط بیرونی نیست.

اسلام همان‌طور که برای نماز شکل قرار داده است و برای شکل آن طراحی‌های متنوعی دارد و در آن محتوایی قرار داده است، برای امور اجتماعی نیز شکلی قرار داده است. اما دین گاه برای یک شکل، گونه‌ای از انعطاف قرار داده است که می‌تواند تنوع بپذیرد؛ تنوعی که امری عقلایی است و به مغایرت و مخالفت با هیچ یک از احکام اسلام منجر نمی‌شود؛ یعنی انعطاف آن تا زمانی که تنوع آن مباح و عقلایی است، مورد تأیید اسلام است. البته به دست آوردن شکل و محتوایی که مورد تأیید اسلام باشد، امری اجتهادی است و تابع قوانین استنباط و شیوه‌ی روشمند و علمی اخذ فتوا و حکم است؛ ولی این قاعده را دارد که هر گونه تغییری در شکل، به تبدیل محتوا و هر تبدیلی در محتوا، به تغییر در شکل می‌انجامد. البته بعضی از موضوعات و مصادیق احکام، به مقتضای زمان و مکان، تغییر می‌پذیرد و طبیعی است که با تغییر موضوع، حکم آن تغییر بپذیرد؛ مانند برگ انگور که در منطقه‌ای که استفاده‌ی خوراکی برای انسان دارد، نمی‌شود بر آن سجده کرد؛ اما در منطقه‌ای که استفاده‌ی خوراکی ندارد، می‌شود بر آن سجده کرد و چنین تغییر حکمی، تابع موضوع است.

بحث حاضر اقتضا دارد با تفصیل بیش‌تری مورد بررسی قرار گیرد. برای این منظور، آرای پنج تن از مدعیان آن را بدون ذکر نام می‌آوریم تا جوانب بحث حاضر در لابه‌لای نقد و تحلیلی که از گفته‌های آنان داریم، روشن شود.

نقد نظریه‌ی تفکیک «آرمان‌های اسلامی» از «مدیریت اسلامی»

یکی از غرب‌پژوهان می‌گوید:

«حکومت دینی حکومتی است که ارزش‌ها و آرمان‌های خود را از دین اخذ می‌کند، اما نحوه‌ی مدیریت آن از علم گرفته می‌شود. شبیه این نظر در اقتصاد اسلامی آمده است که گفته می‌شود ارزش‌های آن از دین، اما روش‌های آن از بیرون دین و از علم گرفته می‌شود.»

ادعای یاد شده، خود را چنین توضیح می‌دهد که: دین عرصه‌ی ارزش‌هاست، اما روش‌ها را در اختیار ما قرار نمی‌دهد و روش‌ها را باید از علم و تجربه گرفت. اما نکته این است که روش‌ها خادم ارزش‌ها هستند، نه به این معنا که روش‌ها به فرمان ما و موافق میل ما نتیجه دهند؛ بلکه به این معنا که ما ابتدا به امری تعلق خاطر پیدا می‌کنیم، سپس روش تحصیل آن غرض را به کار می‌بندیم؛ ولی روش هیچ‌گاه دینی نمی‌شود. صاحب این ادعا می‌نویسد:

«گاهی در دین شکل‌های ثابتی وجود دارد - مثل عبادات - اما امکان ندارد روشی ثابت بدون تکیه بر روح ثابتی وجود داشته باشد. اگر اسلام در جای دیگر آمده بود، شیوه‌ی زندگی، جنگ و معیشت مردم به شیوه‌ی خاص و متناسب با ابزار خاص آن زمان و ساختار قبیله‌ی و اجتماعی ویژه‌ی آن زمان در می‌آمد. هیچ‌کدام از این شکل‌ها ربطی به اسلام ندارد. این شکل‌ها یا روش‌ها، هیچ‌کدام مقدس یا ابدی نیستند. نه عربی خواندن صیغه‌ی نکاح، نه جنگیدن با شمشیر و نه داد و ستد با زر و سیم و امثال آن.»

همان‌طور که در نقد نظر پیشین گفتیم، هم شکل حکومت و هم محتوای آن، باید از اسلام گرفته شود. در این جا نیز می‌گوییم هم ارزش‌ها

و هم روش‌های حکومت، باید از اسلام به دست آید. دین بیش از آن که از ارزش‌ها بگوید، از روش زندگی در تمامی شؤون بشر گفته است و فقه که از افعال مکلفان سخن می‌گوید، دانشی است که تمام، روش‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد. آنچه در این نظریه آمده است، در اسلام مصداقی ندارد و چون مصداق ندارد، گزاره‌هایی مهمل بوده و مانند تراشیدن سر بی‌صاحب است. مشکل آن است که فردی که اسلام را نمی‌شناسد، ناشیانه کارشناسی می‌کند و عوامانه و بدون توجه و دقت کافی، مجلس را به سخن‌سازی و پشت سرهم اندازی می‌چرخاند. دین نه دارای اصول ثابت و متغیر است، نه شکل و محتوای آن از هم قابل تفکیک است و نه ارزش‌ها و روش‌های آن را می‌شود جدا از هم فرض کرد تا بشود یکی را از منبعی برون‌دینی گرفت. البته احکام و قوانین دینی را می‌توان اصول ثابت نام نهاد، اما اصول متغیر معنا ندارد؛ تغییر در ناحیه‌ی موضوع است - نه حکم - و ما حکمی دینی نداریم که تبدل و تغیر بپذیرد. بنابراین افراد جامعه نه در ناحیه‌ی ارزش‌ها، نه در جانب روش‌ها و نیز نه در شکل و نه در محتوا، نمی‌توانند دخالتی داشته باشند. هرگونه تغییری نیز تنها در ناحیه‌ی موضوعات است و بشر تنها در این ناحیه می‌تواند دست ببرد. اما با پیشامد هر موضوعی، اسلام حکمی ویژه برای آن دارد و دست دخالت بشر از تغییر حکم کوتاه است.

بنیادهای حکومت اسلامی

چنانچه گفته شد حکومت در اسلام دارای چهار بنیاد اساسی است: نخست، مشروعیت که حاکم باید از سوی خداوند تأیید شده باشد. دوم،

تخصص حاکم که وی باید آگاهی داشته باشد. سوم، عدالت است؛ یعنی سلامت و خویشتن‌داری داشته باشد. چهارم مقبولیت مردمی و عمومی است؛ به این صورت که اگر مردم، حاکم صاحب شرایط را نپذیرند، به گناه و معصیت مبتلا شده‌اند و چنان‌چه جمهور با اسلام و حاکم صاحب شرایط همراه شوند، مصیب و مستحق پاداش هستند. اما مردم با نبود یکی از شرایط سه‌گانه‌ی پیش، در صورت تخطی و تخلف، نه تنها به گناهی مبتلا نشده‌اند، بلکه پیروی از حاکمی که دارای شرایط لازم نیست، معصیت و گناه است.

هم‌چنین اگر حاکمی خود بداند یکی از شرایط را ندارد، با توجه به شرط عدالت، باید خود از حاکمیت کناره بگیرد؛ وگرنه عدالت وی زیر سؤال می‌رود و در این صورت، به خودی خود منعزل و منعزل می‌شود، بدون آن که نیازی به استعفا باشد.

ناظر بر کار حاکم نیز رکن چهارم نظام - قوه‌ی مفکره یا اندیشاری - است و افزون بر آن، وجدان دینی و وجدان عمومی است که با آگاهی جامعه و نیز سلامت آن (که نیازمند باز بودن است) ضمانت اجرا می‌یابد؛ وگرنه مقبولیت حاکم نزد افراد جامعه، از سر ناآگاهی خواهد بود.

با این توضیح، دانسته شد در حکومت دینی، حکومت معنای مستقلی از دین ندارد و هویت و نیز ماهیت حکومت، هر دو از دین گرفته می‌شود؛ نه آن که دین، صفتی باشد که بر حکومت بار می‌شود. اما در برابر، اگر حکومت دینی دارای شرایط لازم نباشد، حکومت تنها عنوان دین را با خود یدک می‌کشد و حقیقت آن، دین حکومتی است، نه حکومت دینی. این‌گونه است که نقد گفته‌ی کتاب «مدارا و مدیریت» به دست می‌آید. در این کتاب آمده است:

«حکومت معنای مستقل از دین دارد؛ یعنی ما در هر جامعه‌ای حکومت داریم. حکومت دینی حکومتی است که فقط صفت دینی دارد، نه ماهیت دینی و این دو با هم خیلی متفاوت هست. جوامع دینی و غیر دینی هر دو حکومت دارند؛ همان‌طور که برای مثال در جوامع دینی و غیر دینی، هر دو ازدواج وجود دارد، تجارت وجود دارد و علی‌هذا. بنابراین این‌ها ذاتاً غیر دینی هستند؛ یعنی ازدواج و تجارت و حکومت از وجود آدمی برمی‌خیزد و حکومت هم همین‌طور هست. لذا طبیعی است که در جامعه‌ی عربی هم حکومت وجود داشته باشد. این قبیل امور در تمام جوامع وجود دارد و دین، آن‌ها را تاسیس نکرده است.»

از نظر منطقی، حکومتی که واجد شرایط لازم باشد، هم در ساختار و هم در محتوا دینی است و هویت و ماهیت آن با دین عجین شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان میان دین و حکومت تفکیک قایل شد؛ اما اگر یکی از شرایط چهارگانه را نداشته باشد، هویت حکومت دینی را از دست داده و موضوع آن تغییر و تبدیل یافته و دین حکومتی شده است؛ یعنی دینی تحریف شده و پر پیرایه است که در خدمت حاکمان درآمده است. هم‌چنین می‌شود جامعه‌ای حکومت داشته باشد، اما دین در آن حاکمیت نداشته باشد؛ مانند حکومت لائیک ترکیه که نه حکومت دینی دارد و نه دین حکومتی و هم مردم مسلمان در آن حکومت، دین خود را دارند و مسلمانان با حفظ عقاید خود، در کنار لائیک‌ها زندگی می‌کنند؛ اما دین و حکومت دخالتی در حقیقت، هویت و ماهیت هم ندارند.

بنابراین نباید تصور کرد احکام اسلامی مانند آب است که در هر ظرفی ریخته شود، شکل آن را به خود می‌گیرد و روش‌ها به مثابه‌ی ظرف‌هاست

اما محتوا و ارزش‌ها از اسلام است؛ چرا که تعبیر درست، آن است که بگوییم هم شکل و هم محتوا باید از اسلام گرفته شود و این موضوعات و مصادیق است که تبدیل و تغییر پیدا می‌کند و میان موضوع و مصداق با روش، تمایز است؛ چرا که دخالت در روش، همانند دخالت در ارزش‌ها، به دخالت در احکام اسلام منجر می‌شود؛ در حالی که احکام اسلامی به هیچ وجه تغییر نمی‌پذیرد و مقتضیات زمانی و مکانی اجتهاد، تنها در شناخت موضوعات مؤثر است، نه در تغییر احکام؛ همان‌طور که چون اسلام گفته است هر قومی نکاحی دارد، ما نکاح دیگر ملل را می‌پذیریم؛ وگرنه اگر دین آن را معتبر ندانسته بود و در این رابطه سندارایه نداده بود، نمی‌شد برای آن اعتباری قایل شد؛ همان‌طور که عبادات آن‌ها اعتباری ندارد و تقسیم تخصیصی و غیر تخصیصی نیز مطرح نیست؛ همان‌طور که به استناد آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ﴾^۱ برای کافر نیز دین و روش زندگی قایل هستیم.

حکومت دینی، حکومتی نیست که حکومت در دین دخیل، و امری وارداتی باشد و حکومت و دین، دو ماهیت متمایز داشته باشند که دین چون لایه‌ای بر حکومت کشیده شود یا به عکس، حکومت بر روی دین بیاید و وصف آن گردد؛ همان‌طور که چنین نیست که سلطنت به معنای حاکمیت، پوششی جداپذیر برای فقیه باشد؛ بلکه فقه در معنای عام آن به خودی خود دارای سلطنت و حاکمیت تکوینی (بر مدار ملکه‌ی قدسی) و تشریحی است؛ چنان‌که آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ^۱ لزوم اطاعت از حاکم صاحب شرایط و پیچیدگی حاکمیت با شخصیت او را به عنوان امری اتصافی و جداناپذیر - و نه وصفی - بیان می‌دارد.

نگاهی به دو منبع کتاب و سنت، نشان می‌دهد که اسلام دارای حکومت در درون خود است و خاستگاه حکومت اسلامی، خود اسلام است. اگر لزوم اجرای حدود و قصاص و دیات، گرفتن خمس و زکات و جوهرات و انفال و نیز امور حسبه، به درستی تصور شود، نیاز به حکومت اسلامی را مسلم می‌سازد؛ چرا که امور گفته شده از شؤون حکومت است. حکومت اسلامی اگر به درستی تصور شود، به تصدیق آن رسیده می‌شود و چنین نیست که سخن گفتن از آن، پدیده‌ای نوظهور و نظریه‌پردازی خلاقانه باشد.

ابتنای حکومت بر قدرت

طبیعت حکومت بر قدرت مبتنی است و چنانچه شریعت قدرت پیدا کند، همانند هر گروه و حزب دیگری، حکومت را بر قدرت خود استوار می‌سازد؛ به‌ویژه آن که شریعت اسلام به دلیل رهایی‌بخش بودن آموزه‌هایی که دارد و دعوت آن به سلامت و سعادت و دوری از افراط دنیاگرایی یهود و معنویت‌خواهی یک‌سویه‌ی مسیحیت، بر دل‌ها حکومت می‌کند و خاستگاه اقتداری‌ای که دارد، پایگاه مردمی آن است و تحقق این روند طبیعی حکومت، نیازی به مراجعه به نصوص و متون نقلی ندارد؛ هر چند نصوص و متون آن فراوان است. برای نمونه، هیچ پیامبری

نبوده است که صاحب حکم نباشد. حکم، همان اقتدار اجرایی است؛ چنانکه برخی از پیامبران الهی آن را از خداوند درخواست می‌کرده‌اند: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِنِّي بِالصَّالِحِينَ﴾^۱ و خداوند به برخی از آنان فرموده است: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^۲.

هم‌چنین اختیار افتا - که به فقیهان صاحب شرایط داده شده است - نوعی حکومت است؛ زیرا فتوا، صرف نظریه‌ی علمی نیست؛ بلکه دستور شریعت برای اجراست، که فقیه آن را با اقتداری که دارد، اعلام می‌کند و می‌تواند از باب امر به معروف و نهی از منکر، فرد خطاکار را بازخواست کند. هم‌چنین قدرتی که مرد بر زن دارد، او را مدیر و حاکم خانه ساخته است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^۳.

آنچه شاکله‌ی حکومت را تشکیل می‌دهد، قدرت و اقتدار است. شریعت چنانچه صدها نص در لزوم تشکیل حکومت داشته باشد، تا قدرت نیابد، نمی‌تواند چهره‌ی اجتماعی خود را در هدایت و وصول مردمان به سلامت و سعادت، نشان دهد.

قدرت، ماده‌ی اولی تشکیل هر حکومتی است و حضرات معصومین علیهم‌السلام چون قدرت یارانی فداکار و وفادار با آنان همراه نشد، نتوانستند حکومت اسلامی را اجرایی سازند. بسیاری از فقیهان و مؤمنان

۱- شعراء / ۸۳

۲- ص / ۲۶

۳- نساء / ۳۴

صاحب شرایط شیعی نیز باور نداشتند بتوانند یک کشور را بدون درگیری با مانعان بزرگ از درون و نیروهای مزاحم بیگانه از بیرون، اداره کنند و اعتقاد داشتند هرگونه تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی، تنها به ضرر مردم و پیروان آنان تمام می‌شود. بنابراین، امر حکومت را در ابتدا به شاهان وا می‌گذاشتند و در مشروطه میان شاهان و عالمان تقسیم می‌شد و در آخر، به فقیهان رسید تا آن که مردم مسلمان حکومت را از خود می‌دانند و عهده‌دار پشتیبانی آن می‌شوند. بوده‌اند شاهانی که برای سلطنت خود از عالمان اذن می‌گرفتند و نیز عالمانی که با حکم شاهان، به امر قضاوت مشغول می‌شدند.

در این جا باید خاطر نشان شویم میان ادعای لزوم حکومت اسلامی در زمان غیبت، با ولایت فقیه تفاوت است. برخی از دلایلی که برای ولایت فقیه بیان می‌شود، فاقد دلالت لازم است. ما نقد برخی از این دلایل را در کتاب منتشر شده‌ی «الولاية والحکومة» که به زبان عربی است، آورده‌ایم. بررسی دلایل حکومت اسلامی در شأن این کتاب نیست. ما ده‌ها مورد از دلایل نقلی را در درس‌های خارج فقه بررسی کرده و آن را در کتابی مستقل آورده‌ایم. لزوم حکومت اسلامی، از قرآن کریم استدلال پذیر است و آیات وارد شده در این زمینه، بیش از روایات آن است. آیاتی که در بحث‌های خارج و نیز در «تفسیر هدی» آمده است.

لزوم توجه به زمانه‌ی غربت و تقیه‌ی شیعه

بیش‌ترین عامل روانی که سبب شد فقیهان شیعی اندیشه‌ی تشکیل حکومت شیعی را حتی به ذهن راه ندهند، شوک بسیار شدیدی بود که

حادثه‌ی جانسوز کربلا بر آنان وارد آورد. حادثه‌ی قتل امام معصوم شیعیان با فجیع‌ترین جنایاتی که بنی‌امیه مرتکب شدند، آنان را از اندیشه‌ی قیام مسلحانه در یکصد سال حضور بعد از آن، باز داشت؛ سپس زمان غیبت پیش آمد و مشکلات و ضعف شیعیان روز به روز بیشتر می‌شد و فقیهان آزاده، یکی پس از دیگری یا به شهادت می‌رسیدند و یا در تقیه و غربت، به تنهایی مبتلا می‌شدند؛ تا جایی که در پنجاه سال پیش، وقتی شیخ عباس قمی که کتاب مفاتیح وی در هر خانه‌ای کنار قرآن کریم قرار دارد، سوار بر خودرویی بوده و آن خودرو پنچر می‌شود، آن را از نحوست این عالم ربانی می‌دانستند و ایشان را در بیابان‌ها می‌کنند. وقتی روحانیت چنین به ضعف مبتلا گردد، اندیشه‌ی دولت و حکومت، برای فقیهان رؤیای پردازی می‌شود و این ضعف، حتی به اجتهاد و استنباط احکام نیز سرایت می‌کند؛ به گونه‌ای که آنان جنگ ابتدایی در زمان غیبت را حرام می‌دانند؛ در حالی که آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ﴾^۱ هنوز هم به دلالت خود باقی است و اگر فقیهی قدرت یابد که بتواند اسلام را با جنگ ابتدایی، به گوش مردمان جویای عدالت برساند و آنان را از یوغ دولت‌های استکباری و استعماری برهاند، این کار را انجام می‌دهد.

اگر در گذشته بحث حکومت اسلامی و ساختار آن طرح نشده است، برای آن است که فقیهی قدرت و اقتدار نداشته است. طبیعی است سخن گفتن فردی ضعیف از قدرت و اقتداری که در منابع و متون شریعت است،

رؤیایی به نظر می‌رسد و سبب تعجب و بی‌اعتنایی می‌شود و مانند آن است که فردی را به ده راه نمی‌دادند، سراغ خانه‌ی کدخدا را می‌گرفت. اما همین فقیهان هرگاه کم‌ترین قدرتی می‌یافتند، ولایت و حکومت خود را اِعمال می‌کردند که اسناد آن در تاریخ موجود است.

باید توجه داشت قدرت با قلدری و زورگویی تفاوت دارد و حکومت اسلامی بر پایه‌ی ولایت و محبت شکل می‌گیرد و پایگاه مردمی دارد، نه نظامی قلدرمآبانه؛ که در آن صورت، سبب ظلم به توده‌ها و دین‌گریزی می‌شود. ما پیش از این گفتیم، ولایت فرزند عشق است و نمی‌شود کسی در اجتهاد، ملکه‌ی قدسی یا ولایت اعطایی از ناحیه‌ی حق تعالی را داشته باشد، و عشق به بندگان حق در دل او نباشد.

هم‌چنان‌که امور حسبیه بر مؤمنان واجب است، حکومت نیز ضرورتی اجتماعی است که تشکیل آن بر مؤمنان، در صورت داشتن قدرت، واجب است و گستره‌ی آن را نیز قدرت و توان مؤمنان تعیین می‌کند؛ چنان‌چه شخص آیت الله العظمی بروجردی رحمته‌الله در قم و بر حوزه‌ها اِعمال حکومت می‌کرد و حضرت امام خمینی رحمته‌الله به مدد پشتیبانی ولایت‌محور مردم، این قدرت را یافتند که رهبری کشور ایران را به دست گیرند.

ضرورت تشکیل حکومت، جزیی از احکام اسلام است؛ اما اسلام حکومت را به صورت مطلق نمی‌خواهد، بلکه برای حاکم اسلامی شرایطی مانند: آگاهی، تخصص، قدرت مشورت و اخذ تصمیم درست، درایت و مدیریت و نیز داشتن ملکه‌ی قدسی را تعیین نموده است؛ چرا که قدرت، بیش‌تر بر توان مدیریت و دور دادن - به معنای هماهنگ‌سازی و سیاست - متمرکز است تا بر ابزار و آلات مادی و توان ماشین‌های

جنگی. نتیجه‌ی این سخن آن است که: اسلام در زمان غیبت دارای حکومت است؛ اما حکومت آن مشروط است و هر حاکمی را نمی‌پذیرد؛ بلکه اجتهاد و تخصص، عدالت، مردمی بودن و مقبولیت اجتماعی را از شرایط اساسی آن قرار می‌دهد.

مردم‌پذیری؛ تجلی قدرت حکومت اسلامی

گفتیم نهاد هر حکومتی - از جمله حکومت اسلامی - بر پایه‌ی قدرت است. در این‌جا خاطر نشان می‌شویم قدرت حکومت اسلامی در مقبولیت مردمی و مردم‌پذیر بودن آن است. مردم‌پذیری اسلام نیز دو سویه است؛ یعنی هم مردم اسلام را بپذیرند و هم حاکم مردم را بپذیرد و آنان را دوست‌دار خود بداند و در کنار آنان و با آنان و برای آنان باشد، در حالی که بیش‌تر افراد جامعه طمع‌ورز هستند و بودن در کنار آنان بدون آسیب نیست و چنین همراهی‌ای، نیاز به سعه‌ی صدر فراوان و قدرت تحمل‌پذیری بسیار بالا دارد.

نقد نظریه‌ی «جمهوری دموکراتیک اسلامی»

حکومت جمهوری اسلامی، نهاد قدرت مردمی را در شاکله‌ی خود دارد و برای همین است که قید دموکراتیک را نمی‌توان به جمهوری اسلامی افزود - زیرا معنایی جدید را ارائه نمی‌دهد - و خود اسلام دموکراتیک بودن را در قالب جمهوری اسلامی تأمین کرده است. بزرگ‌ترین مشکل این نویسنده و نویسندگانی از این دست، آن است که شناخت درستی از اسلام ندارند؛ چنان‌چه برای نظریه‌ی خود نمی‌توانند حتی یک مصداق بیاورند و به کلی‌گویی، پشت سر هم اندازی و مغالطه‌ی لفاظی مبتلا می‌باشند.

نقد نظریه‌ی تفکیک احکام ثابت از متغیر

در کتاب‌های یکی از تابعان جریان غریب‌دگی، این سوال برگرفته شده از مباحث غریبان، که می‌گوید «شریعت ثابت و جاودانی، چگونه می‌تواند با تحولات اجتماعی سازگار باشد» چنین پاسخ داده شده است:

«شریعت ثابت، اختصاص به جنبه‌های ثابت زندگی انسان دارد - یعنی محتوا و تعیین تکلیف - و جنبه‌های متغیر زندگی، بر عهده‌ی خود انسان و دولت‌ها گذاشته شده است. در میان متفکران شیعه، علامه طباطبایی، مطهری و محمدباقر صدر، از جمله کسانی بودند که در بحث‌ها و نگاشته‌های خود صریحاً این مطلب را بیان کرده‌اند. در نظر این متفکران، زندگی انسان دو جنبه دارد: ثابت و متغیر. احکام ابدی شریعت، اختصاص به جنبه‌های ثابت زندگی انسان دارد؛ زیرا تنها در این موارد است که امکان جعل حکم ابدی وجود دارد و در بقیه‌ی موارد، حکم ابدی وجود ندارد؛ چون جعل چنین حکمی، برای این موارد (در مقام ثبوت) ممکن نیست.»

عبارت یاد شده، این گزینه را به همراه دارد که جنبه‌های متغیر، از قدرت تکلیف بشر خارج است و نمی‌شود برای آن، حکم جعل کرد و تعیین تکلیف نمود.

درست است که تحولات اجتماعی چهره‌ای متغیر به پدیده‌های ناسوتی داده است، اما این پدیده‌ها همان موضوعات هستند و هیچ موضوعی در دین اسلام - که ادعای جامعیت و خاتمیت دارد - نیست که دارای حکمی نباشد؛ از این رو، بشر تکلیف خود را در هر موضوع نوپدید، باید با مراجعه به دین اخذ کند.

این نویسندگان نتوانسته است حتی یک مورد مثال برای گفته‌ی خود

بیاورد. جنگ با شمشیر - که در نقل قول پیشین گذشت - یک موضوع است که می‌تواند جای خود را به جنگ‌های مدرن الکترونیکی و سایبری بدهد و روش‌ها و ارزش‌های آن، هر دو از قرآن کریم قابل استخراج و استنباط است. این نویسنده حتی یک تغییر روش را مثال نمی‌زند که در اسلام حکمی نداشته باشد و اسلام تعیین حکم آن را به جامعه منوط نموده باشد؛ زیرا نظری می‌آورد که در دین اسلام نیست و با واقعیت‌های آن هم‌خوانی و سازگاری ندارد. کدام جهت متغیر در بشر است که اسلام آن را به افراد جامعه واگذار کرده باشد و برای آن حکمی نداشته باشد؛ آن هم از این جهت که امکان جعل ثابت آن وجود ندارد؟!

این نظریه چون مثال و مصداق ندارد، مهمل است و هرچه که وی در توضیح آن آورده است - مانند انفال - در اسلام داری حکم است و مصداق حکم حکومتی، آن‌گونه که وی مدعی است، نمی‌باشد. وانگهی، ما حکم حکومتی را توجه حاکم به تغییر موضوع می‌دانیم، نه آن که حاکم یا والی، قدرت تشریح و جعل حکم داشته باشد. البته موضوع پیشامد می‌تواند مقطعی، گذرا و ناپایدار باشد و تغییر و تبدیل پذیرد که با هر تغییری، همان حکم تعیین شده در شرع بر آن حمل می‌شود.

آن‌گونه که ما دین اسلام را معرفی کردیم، دارای دو شریعت نیست؛ بلکه سرتاسر آن، شریعتی واحد و یک‌پارچه است. این شریعت، در موضوعات و جنبه‌های متغیر نیز برای هر موضوع نوپدیدی، حکمی خاص دارد و هیچ موضوعی را بدون حکم نگذاشته است. ما گفتیم هر دینی برای خود یک شریعت است و تشخیص دارد. اسلام نیز یک شریعت متشخص است که تمامی احکام آن یک سنخ دارد و تمامی آن

نیز ثابت و ابدی است و آنچه برای بشر پیش می‌آید، تغییر در موضوع است و طبیعی است که موضوع جدید، حکم ویژه‌ی خود را داشته باشد؛ اما دین، حتی در موضوعات متغیر، برای بشر حق دخالت در جعل حکم، قایل نشده است و شریعت همواره در دست شارع و برآمده از خود دین است و افراد جامعه در وضع آن تأثیری ندارند.

ما می‌گوییم چون تغییر تنها در ناحیه‌ی موضوع است و تمامی احکام اسلام تغییرناپذیر است، نمی‌توان حکم دین را بر دو قسم «اولی، ثابت، پایدار و ذاتی» و نیز «ثانوی، متغیر، مقطعی و عرضی» تقسیم کرد. درست است که احکام ثانوی مربوط به پیشامد اضطرار برای رفع مشکلی یا ایجاد سببی است، اما همان موضوع خاص نوظهوری است که حکم خاص خود را طلبیده است و تغییر در ناحیه‌ی موضوع با ضمیمه شدن مقتضیات زمانی و مکانی است، نه تغییر در حکم اولی؛ چرا که آن حکم در این جا موضوع خود را از دست داده است و برای همین است که دیگر جایی ندارد؛ بدون آن که والی یا مردم در جعل حکم و قانون‌گذاری برای این موضوعات، حق تصرف و دخالتی داشته باشند.

به هر روی، آنچه در این عبارات آمده است، تنها تقنین در تعبیر است و ما آن را در نقد کلام یکی از دگراندیشان، تحلیل می‌کنیم. البته ریشه‌ی این بحث را باید کلام مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان دانست که آن را در پایان خواهیم آورد.

استاد شهید مطهری، برای دین، دو نوع حکم قرار می‌دهد: ثابت و متغیر. وی از حکم ثابت در برخی کتاب‌های خود به «اصل ثابت» یاد کرده است و می‌گوید:

«اصول و احکام ثابت، مربوط به عقیده، اخلاق و رابطه‌ی انسان با خداست؛ مثل عبادیات. و اصول متغیر، مانند احکام معیشتی از قبیل غذا، لباس، مسکن و نیز احکام اجتماعی است.»

ایشان هم‌چنین در بحث حکومت و جمهوری اسلامی، میان محتوا و شکل، تفکیک قایل شده و شکل را امری متغیر، و محتوا را ثابت دانسته است. وی دلیل این تقسیم را در لحاظ نوع حاجات و نیازهای انسان می‌شمرد و می‌گوید:

«نیازهای ثابت، سبب تشریح احکام ثابت، و حاجت‌های متغیر باعث تشریح احکام متغیر می‌گردد.»

وی معتقد است: فلسفه‌ی اجتهاد و ضرورت مراجعه به متخصص و کارشناس دین، وجود احکام متغیر است، وگرنه احکام ثابت، همیشه ثابت بوده و نیاز به اجتهاد ندارد، بلکه امری تقلیدی است. وی به صراحت می‌گوید:

«اجتهاد این نیست که ما احکام تیمم را بحث کنیم؛ بلکه مجتهد دینی، کسی است که احکام امور متغیر روز را استنباط کند.»

وی در مثالی دیگر به نماز جماعت توجه می‌دهد و معتقد است: نماز جماعت پوسته‌ای بیش نیست و مغز، لب، گوهر و حقیقت آن، ایجاد ارتباطات اجتماعی میان مسلمانان و خبرگرفتن آنان از حال هم و اهتمام به امور یک‌دیگر است و ثواب آن نیز برای همین معیار است.

او برای این که نشان دهد در این بحث تنها نیست، از ابوعلی سینا، اقبال و نیز فیض کاشانی مطالبی می‌آورد. برای نمونه، می‌نویسد:

«مرحوم فیض تحت‌الحنک و حنا گذاشتن ریش را در این زمان‌ها مستحب

نمی‌داند؛ زیرا ملاک تشریح آن، ایجاد تغایر و شکوه در برابر دشمنان بوده که این موضوع از بین رفته است.»

اگر بخواهیم کلام این شهید عزیز را در یک گزاره خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم: «دین دارای دو گونه گزاره است: یکی، گزاره‌هایی ثابت که به محتوای دین و گوهر آن باز می‌گردد و دیگر گزاره‌هایی متغیر که شکل و ظاهر یا صدف دین را بیان می‌دارد.» این در حالی است که ما هر حکمی را که در اسلام بررسی کرده‌ایم، تاکنون حکمی متغیر - نه در محتوا و نه در شکل - ندیده‌ایم. هیچ اصل متغیری در اسلام نیست و تمامی احکام آن تا قیامت ثابت است و حلال آن تا قیامت حلال و حرام آن تا همان زمان، حرام است. اما دیده‌ایم که موضوعی از چیزی به چیزی دیگر تغییر و تبدل پیدا کند و موضوع جدید، حکم ویژه‌ی خود را داشته باشد و چنین چیزی به معنای تغییر در حکم نیست؛ چنانچه در سه روایت زیر آمده است:

الف) «حدّثنا ابراهیم بن هاشم عن یحیی بن ابي عمران عن یونس عن حماد قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ما خلق الله حلالاً ولا حراماً الا وله حدّ كحدّ الدور وأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة، ولأنّ عندنا صحيفة طولها سبعون ذراعاً، وما خلق الله حلالاً ولا حراماً الاّ فيها، فما كان من الطريق فهو من الطريق وما كان من الدور فهو من الدور حتّى أُرش الخدش، وما سواها والجلدة ونصف الجلدة.»^۱

ب) «حدّثنا ابراهیم بن هاشم عن جعفر بن محمد بن عبد الله بن

۱- محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۶۸.

میمون القداح عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال في كتاب علي: كل شيء يحتاج إليه حتى أرش الخدش والأرش.^۱

ج) «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبید، عن يونس، عن حریز، عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال علي عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة.»^۲

مجتهد هیچ گاه نمی تواند حکمی را تغییر دهد یا تشریح کند؛ بلکه او تنها باید مترجم صادق دین باشد و حکم هر موضوعی را استنباط نموده و کشف کند. ما نمی توانیم استحباب تحت الحنک، رنگ کردن ریش با حنا و نیز نماز جماعت را در هیچ دوره ای منکر شویم. هم چنین درست است که ما شناخت ملاک را یکی از پایه های سه گانه ای اجتهاد می دانیم، ولی ما تنها بر شناخت جزئی و محدود ملاک ها به صورت نسبی توان داریم و نمی توانیم از پیش خود هیچ ملاکی را به صورت صد درصد احراز کنیم، به گونه ای که بر اساس ملاک کشف شده توسط خود، جعل حکم داشته باشیم. درست است که نماز جماعت، ارتباطی اجتماعی را سبب می شود، اما اگر این ملاک را علت تام تشریح آن بگیریم، می توان گفت امروزه با فن آوری های نوین - مانند اینترنت و تلفن همراه - بهتر می توان این ارتباط را شکل بخشید و به جای نماز جماعت، می توان ارتباط پیامکی، رایانامه ای یا چتی داشت یا شرکت ها، تعاونی ها، احزاب و

۱- همان.

۲- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

مؤسسات مردم‌محور را رونق بخشید که در حصول این معنا تأثیر بیش‌تری دارد و بهتر می‌شود از مغز نماز جماعت و گوهر آن استفاده کرد و پوست مزاحم آن را با چنین پوست‌هایی که هیجان به‌روز دارد تعویض کنیم؛ همان‌طور که امروزه به جای تخمه و پسته، مغز آن را به فروش می‌رسانند.

چنین سخنانی از ضعف در فقه حکایت دارد؛ چنان‌چه طرح‌هایی که نویسنده‌ی محترم در بانک‌داری و نیز در مسأله‌ی حجاب داده‌اند، از این درد رنج می‌برد.

نماز به خودی خود، عبادتی جمعی است و فراز: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^۱ و سلام‌های پایانی نماز، دلیل‌گویای آن است. نماز - حتی فرادای آن - در محتوای خود به هیچ وجه از جمعیت، جدایی ندارد و محتوای آن را نمی‌توان به مغز یا گوهر و پوست یا ظاهر تقسیم کرد. قالب فرادا یا جماعت، شکل آن است؛ شکلی که باید از دین گرفته شود و قابل تبدیل نیست.

در استحباب رنگ‌کردن ریش و خضاب با حنا نیز نمی‌توان تغییری ایجاد کرد. اگرچه استفاده از رنگ‌های صنعتی امروزی را که مناسب‌تر است با دلایل عام - که بر استحسان زینت و آرایش مؤمن تأکید دارد - و با مدد گرفتن از تنقیح مناظ و ملاک، می‌توان دارای استحسان دانست؛ اما برای همان نیز نمی‌توان حکم استحباب را بار کرد؛ زیرا ملاک یاد شده از شارع تصریح نشده است؛ ولی می‌شود ادعا کرد که حنا در برابر رنگ‌های

امروزی، نوعی جلفی به خود گرفته و چنین تغییری در موضوع آن رخ داده است. مانند سدر که کار آن را امروزه انواع صابون‌ها با ضرر کم‌تری انجام می‌دهند و از طرفی مورد مخصّص نیست. اما ملاک استحباب هیچ یک از این احکام، برای ما قابل شناسایی نیست و یافتِ ملاک امری، متغیر از حکمت‌هایی است که برای آن گفته می‌شود؛ زیرا حکم بر اساس حکمت‌ها جعل نمی‌شود، بلکه حکم بر پایه‌ی ملاک، تشریح می‌گردد؛ مانند قصاص که ملاک آن برای ما قابل دسترسی و اندازه‌گیری نیست و برای همین، نمی‌توان آن را با حبس ابد جایگزین کرد.

این امر مانند حجامت است که امروزه سازمان انتقال خون آن را در شکل بهتری انجام می‌دهد، ولی استحباب حجامت تا ابد باقی است و یکی از روش‌های سالم‌سازی خون دانسته می‌شود؛ هر چند در گذشته روشی منحصر بوده است و می‌شود برای آن روش‌های جایگزین آورد؛ همان‌طور که حکم استحبابی انداختن حنک، ابدی است و هیچ‌گونه تغییری در حکم مثال‌های گفته شده وجود ندارد.

این که ما احکام اسلام را بر دو بخش کنیم: یکی حقیقت و گوهر آن و دیگری ظاهر و پوست آن، با سخن درویشانی که شریعت را پوستِ طریقت می‌گویند که چندان قابل اهمیت نیست، تفاوتی ندارد. آنان شریعت را از شریعه دانسته و برای کسی مناسب می‌دانند که توان وارد شدن به رودخانه‌ی طریقت را ندارد.

بر پایه‌ی این سخنان، باید بتوان گفت: اگر نماز جماعت دارای ظاهر و پوستی است - که همان هم‌خوانی جمعی آن است - و مغزی، که همان چاره‌جویی برای دیگر برادران دینی و مهربانی به آنان و پاسخ‌گویی به

احساسات و عواطف اجتماعی است؛ پس در این صورت اگر در نمازی برای هیچ برادر دینی چاره‌جویی نشود، آن نماز باید فاقد گوهر و ارزش گردد؛ در حالی که هیچ فقیه و عالمی چنین سخنی نمی‌گوید.

ما گفتیم هیچ مثالی برای احکام متغیر و انقضایی، در دین وجود ندارد و این تقسیم، از اساس باطل است و برای همین، نویسندگی محترم در کتاب‌های خود سه مثال یاد شده را با زحمت و با مدد گرفتن از سخن عالمانی چون فیض کاشانی آورده و مثالی دیگر برای آن نیافته است.

احکام اسلام هم در ناحیه‌ی محتوا و هم در جهت شکل، همواره ثابت است و تغییر تنها در موضوعات است که پیش می‌آید، نه در حکم. برای نمونه، آب جاری در گذشته بر زمین جریان داشت و امروزه با سیستم لوله‌کشی در دسترس مکلفان قرار گرفته است. یا ساخت مجسمه در منطقه‌ای که به بت‌پرستی آلوده است، حرام است؛ اما در منطقه‌ی توحیدی که شرکی در آن نیست، جایز است. همین‌طور است بالا آوردن قبر در دو منطقه‌ی یاد شده؛ یعنی در دو منطقه، موضوع حکم متفاوت است، نه خود حکم. حکم نیز هم منطقه‌ی محتوا را در بر دارد و هم نحوه‌ی شکل را و هیچ کسی نمی‌تواند در محتوا یا در شکل اجرای حکمی، دخالت داشته باشد و در آن تبدیل و تغییری راه دهد. اما در موضوعات می‌توان تصرف داشت و موضوع حرامی را به سوی موضوع حلالی سوق داد؛ برای نمونه، شراب نجس را می‌توان با جوشاندن دو سوم آن به سرکه‌ی پاک تبدیل کرد. یا سگ نجس را در نمک‌زار انداخت، که نمک حاصل از آن پاک است.

در پایان، خاطر نشان می‌شویم: این که نویسندگی محترم اجتهاد را در

عبادات تعطیل می‌داند، اشتباه است. عبادات، فصل معظمی از اجتهاد را به خود اختصاص داده است و کسی که مجتهد است، باید از قدرت استنباط خود در عبادات بهره بگیرد و تقلید را کنار بگذارد. هم‌چنین اختلاف فتوایی که در باب عبادات وجود دارد دلیل بر اجتهادی بودن این بخش از احکام است. البته در این جا باید خرده‌ای بر متفکر یاد شده گرفت و آن این که: وی با مثال آوردن تیمم و اجتهادی ندانستن آن، خواسته یا ناخواسته، تعریض به فقه دارد و شکستی بر حرمت و قداست این دانش وارد می‌آورد؛ در حالی که فقه، دانشی بسیار پیشرفته است که افزون بر مهارت‌های اکتسابی، باید ملکه‌ی قدسی داشت تا بتوان وارد حریم ملکوتی استنباط حکم دینی شد؛ ملکه‌ای که ما از آن در کتاب «جامعه‌شناسی عالمان دینی» سخن گفته‌ایم.

تمامی احکام اسلامی، اعم از محتوا و شکل، باید از خود اسلام گرفته شود. اسلام با ادعای جامعیت و خاتمیت، نیاز به غیر و هرگونه واردی را - از هرگونه تمدنی که باشد - از خود برداشته است و اگر کسی تغییری حس می‌کند، یا تبدلات موضوع است و یا پیرایه‌هایی است که توسط مدعیان کارشناسی فقه به آن وارد شده است. اجتهاد نیز در زمینه‌ی شناخت موضوعات بسیار اهتمام دارد و شناخت موضوع، یکی از ارکان سه‌گانه‌ی اجتهاد است.

احکام اسلام تغییرناپذیر است؛ اما ممکن است این احکام در زمانی منعطل یا تعطیل شود و چنین امری به معنای تغییر در حکم نیست؛ چرا که گفتیم احکام اسلام در هر دوره‌ای باید رده‌بندی شود و تنها احکامی که قدرت بر اجرای آن است، فعلیت می‌یابد؛ زیرا هیچ حکمی بدون قدرت

به فعلیت نمی‌رسد. برای نمونه، حکم اعدام زنی که قاتل مرد است و لزوم پرداخت نصف دیه، در صورتی که با فشارهای بین‌المللی مواجه شود و فشارها سبب شود که مردم از دین خسته و ناامید از دین گردند، چون قدرت اجرای آن وجود ندارد، وجوب پیدا نمی‌کند و اجرای آن کنار گذاشته می‌شود؛ اما این حکم تا قیامت باقی است و چنانچه نظام اسلامی به مرحله‌ای از بازدارندگی برسد که بتواند فشارهای بین‌المللی را دفع کند و پاسخ گوید، اجرای این حکم، واجب است و دیگر نمی‌شود نسبت به اجرای آن کم‌ترین اهمالی داشت.

البته ما احکامی ثانوی داریم که پیشامد موضوعی خارجی سبب می‌شود حکم اولی آن نادیده گرفته شود؛ چرا که شرایط جدید، موضوعی تازه را آفریده است و مراجعه به احکام ثانوی، به معنای تغییر در احکام اولی نیست؛ مانند حکم نماز جمعه که وجوب آن برای زمان حضور امام معصوم است و اگر کسی در ظهر روز جمعه، نماز ظهر بخواند، تعریض به امام معصوم دارد؛ اما همین نماز در زمانی که حاکمی جائز و ظالم ندا دهد، مشروع نیست و نماز ظهر، وجوب عینی پیدا می‌کند. یا با حضور حاکم عادل صاحب شرایط در نماز جماعت، وجوب تخییری می‌یابد و این شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی است که موضوع حکم را تغییر داده است، نه خود حکم را؛ یعنی ما در این جا سه موضوع متفاوت داریم: نماز جمعه با حضور امام معصوم، نماز جمعه با حضور حاکم جائز و نماز جمعه با حضور حاکم عادل صاحب شرایط.

تقسیم احکام دین به ثابت و متغیر یا به محتوا و شکل و یا به حقیقت و پوسته، نوعی هُرهری‌گروی و هرج و مرج را در این خصوص پیش

می آورد و دانشی پیچیده را در سطح یک خرافه تنزل می دهد. چنین تقسیمی راه را برای ورود انواع تغییرها، تحریفها و بدعتها فراهم می آورد. برای نمونه، زنان می توانند بگویند پوشش برای پوشاندن بدن از دید نامحرم است و ما در خانه ای که نامحرمی نیست، می توانیم عریان به نماز بایستیم. یا لزوم جهری بودن قرائت در نماز صبح و مغرب و عشا برای مردان، برای زمانی بوده است که تاریکی شب همه جا را فرا می گرفته و مردان نماز را بلند می خوانده اند تا به ترس دچار نشوند یا نامحرمی به آنان برخورد نکند؛ اما امروزه با وجود روشنایی برق، می توان نماز را آهسته گزارد.

احکام اسلامی، دارای علتی مُحدث است که همان وحی است. این علت محدث، تا زمانی که علت محدث دیگری نیامده باشد، باقی است و فرض آن است که دین اسلام خاتمیت دارد و نبوت و وحی دیگری نخواهد آمد؛ بنابراین علت محدث دیگری که بتواند حکمی را تغییر دهد، وجود نمی یابد و تمامی احکام اسلامی تا قیامت، ابدی و جاوید است.

از سوی دیگر، نمی توان با برشمردن حکمتها، به جعل حکم دست زد. مراجعه به حکمتها یا ملاک حکم، سبب می شود دامنه ای آگاهی مجتهد نسبت به علت حکم گسترده شود، اما قدرت تشریح به مجتهد نمی دهد و فهمی که مجتهد از ملاک دارد - به سبب آن که ناقص است و توان وی در آگاهی، محدود است - نمی تواند سبب جعل حکم گردد؛ بلکه تلاش وی برای فهم ملاک، فهم او را از علت حکمی که شارع داده است، بالا می برد؛ برای همین، در فقه، ملاک شناسی شهرتی ندارد و

فقیهان بیش‌تر بر سندهای شرعی حصر توجه می‌کنند. ولی ما شناخت ملاک حکم را از ارکان فقه می‌دانیم؛ زیرا در پرتو آن، علت احکام به صورت نسبی - و نه به صورت احاطه‌ی تام - مورد شناسایی قرار می‌گیرد تا فقهی عوامانه در تعبد و به تقلید از سند نداشته باشد و راه را برای تحقیق ملاک احکام می‌گشاید، اما به انجام نمی‌رساند؛ مگر در علت‌هایی که از ناحیه‌ی شارع به آن تصریح شده باشد و علت منصوص باشد، که در آن می‌توان با تنقیح مناط، حکم را از آن موضوع به موضوعی دیگر سرایت داد.

کسی که بدون شناخت ملاک و به صرف مراجعه به اسناد، حکمی می‌دهد دارای قدرت استنباط نیست، بلکه به تطبیق سند بر مصداق دست زده است و تطبیق حکم بر مصداق، به معنای استنباط نیست. شناخت ملاکات احکام، راه را برای عرضه‌ی علمی احکام به جهان مدرن می‌گشاید؛ اما نه به آن معنا که راه را برای ایجاد تغییر در احکام هموار می‌کند؛ زیرا احکام اسلامی تغییرناپذیر است و احاطه‌ی ما بر ملاک‌ها به صورت تمام و با اشراف کامل نیست تا بتوان بر اساس آن برای موضوعی به انتقال حکم جعل شده دست زد؛ خواه آن ملاک در امور عقلایی باشد یا در احکام تمام شرعی - مانند طهارت و نجاست یا تیمم - که در این گفته آمده است.

مشکل نویسنده‌ی محترم این است که اندیشه‌ی نادرست یاد شده را از زیربناهای اعتقادی خود قرار داده است؛ به‌گونه‌ای که ایشان حتی نبوت را برآمده از نیازهای متغیر انسان و معلول آن برشمرده و تفاوت پیامبران را در شکل اجرا - که امری غیر از گوهر و جوهر دین است - دانسته است؛ چنان‌که می‌آورد:

«نبوت، معلول نیازمندی‌های بشر به بیان الهی است. از آن‌جا که اصول فکری و اصول عملی‌ای که پیامبران به آن دعوت می‌کرده‌اند، یکی بوده و همه‌ی آن‌ها مردم را به یک سو و یک هدف دعوت می‌کرده‌اند، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت دین - که نامش در منطق، اسلام است - تأثیری نداشته و تفاوت و اختلاف تعلیمات انبیا با یک‌دیگر از نوع اختلاف برنامه‌هایی است که در یک کشور هرچند وقت یک بار به مورد اجرا گذاشته می‌شود و همه‌ی آن‌ها از یک قانون اساسی الهام می‌گیرند. تعلیمات پیامبران در عین پاره‌ای اختلافات، متمم و مکمل یک‌دیگر بوده است و شکل اجرایی یک اصل کلی نیز در شرایط گوناگون متفاوت می‌شود. بسیاری از اختلافات در روش انبیا از نوع تفاوت در شکل اجرا بوده است، نه در روح قانون و این که قرآن با اصرار زیاد، دین را یکی می‌داند و فقط یک شاهراه قایل است و اختلاف شرایع و قوانین را مربوط به خطوط فردی می‌داند، مبتنی بر همین اصل فلسفی است.^۱»

نبوت هیچ‌گاه معلول نیاز بشر نیست و این پیامبران نیستند که از نیازهای امت خود تأثیر می‌پذیرند و بر اساس آن وحی می‌آورند، بلکه این امت‌ها هستند که ظهور پیامبر خویش می‌باشند. پیامبران همواره مکتبی برتر از سطح فکری امت‌ها می‌آورده‌اند و علت رشد آن‌ها بوده‌اند و نبوت است که سطح اندیشاری امت‌ها را تعیین می‌کند و هر امت به میزان بزرگی و عظمت پیامبر خویش رشد و ارتقا دارد و چنان‌چه امتی مشکلات بسیار داشته باشند، این امر نشانه‌ی آن است که پیامبر آنان در مکتب توحید درجه‌ای عالی و ممتاز ندارد و در قیاس با توحید پیامبران

۱- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۵۴.

اولوالعزم و اولیای چهارده معصوم علیهم السلام مرتبه‌ای پایین دارد و همین تنزل مرتبه که امری نسبی است و بلندای آن تنها برای حضرات چهارده معصوم علیهم السلام ثابت است، سبب بروز کاستی‌هایی در امت آن پیامبر می‌شود. این امر منافاتی ندارد با این که تمامی پیامبران، دارای اصل عصمت می‌باشند.

از لحاظ فلسفی و با نگاه به حقیقت خارجی، این امت‌ها هستند که ظهور و معلول انبیا می‌باشند. انبیای الهی سَمَتِ معلوم و مربی امت را داشته‌اند و معلم، علت متعلم است - نه معلول آن - و میان پیامبر و امت خود تناسب میان علت و معلول برقرار است و تفاوت درجه و مرتبه‌ی انبیای الهی در توحید، سبب شده است هر شریعتی، وحی متناسب با آن پیامبر و در نتیجه با آن امت داشته باشد. تناسب آن نیز تناسب فاعل و قابل است و امت‌ها نقش قابلی در وحی داشته‌اند، نه فاعلی؛ برای همین نمی‌توانند سَمَتِ معلوم داشته باشند. پس باید گفت پیامبران علت و سبب رفع نیازمندی‌های بشر، متناسب با موقعیت و درجه‌ی خود بوده‌اند؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چون جامعیت و خاتمیت در نبوت، ولایت و توحید داشته‌اند، ختم پیامبران و اولیای الهی تا قیام قیامت گردیده‌اند و امت ایشان تنها نقش قابلی برای پذیرش معارف و وحی ایشان را دارد و قابل نمی‌تواند فاعل برای خود و علت خویش باشد؛ بلکه امت‌ها زمینه‌ی قابلی دارند برای فاعلیت فاعل، که همان وحی است.

اشتباه دیگر عبارت یاد شده، آن است که میان یکتاپرستی و پرستش خداوند تفاوت نگذاشته و حقیقت و گوهر دین تمامی انبیای الهی را یکی، و آن پرستش خداوند می‌داند؛ در حالی که چنین نیست، بلکه

آنچه میان انبیای الهی وحدت داشته، عنوان یکتاپرستی و توحید بوده است؛ اما این عنوان، حقیقتی تشکیکی دارد که دارای تشخیص‌های گوناگون است. یکتاپرستی، با تشخیص‌های گوناگونی که دارد، لُب و گوهر تمامی ادیان آسمانی است و این امر با وحدت و فردیت و تشخیص شریعت و دین به معنای پرستش، تفاوت دارد.

هر پیامبری برای خود محتوایی متفاوت از توحید با تشخیصی متمایز داشته است: یکی مانند حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به دنیا بیش‌تر اهتمام داشته است تا به امور معنوی. یکی مانند حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به امور معنوی و ملکوتی توجه نموده است. یکی مانند حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام دینی داشته که به اصول و زیرساخت‌ها اهمیت می‌داده است و اصول و مبانی شریعت وی میان تمامی پیامبران مشترک است و حتی اصول آن، ریشه‌ی دین اسلام است؛ برخلاف آموزه‌های حضرت موسی یا حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام که ریشه‌ی دین اسلام شناخته نمی‌شود. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز دینی جمعی و ختمی داشته‌اند و امت هر یک از انبیا با توجه به تشخیصی که داشته‌اند، تغییر می‌کرده است؛ چرا که یکتاپرستی آنان دارای انواع مختلف با تشخیص‌های متفاوت - از تشخیص دنیوی، تشخیص روحی، تشخیص اصولی و تشخیص جمعی - بوده است و این صبغه‌های متفاوت، دارای تشخیص است؛ به این معنا که مشابه ندارد و در عین حال، همانند اعداد دارای وحدت شخصی است؛ بدون آن که دین بعدی، ادامه‌ی قبلی باشد؛ زیرا تشخیص پیامبر بعد متمایز از پیامبر پیشین بوده است.

دین و نبوت مانند ساختمان نیست تا هر پیامبری بنای بخشی از آن را عهده‌دار شده باشد و هر یک، کار دیگری را تکمیل کرده باشند؛ بلکه هر

پیامبری ساختمان‌ی جدا را از نو کلنگ زده است؛ بنابراین نباید گفت تفاوت پیامبران در مسایل جزئی و در شکل و ساختار است، بلکه تفاوت آنان در محتوا و در اساس است. تفاوت اسلام با دیگر ادیان، در آن است که هم جمعیت دارد و هم خاتمیت، و با آن که در منطقه‌ای خاص نازل شده است، ولی مقام نزول آن متمایز از مقام استمرار آن است و رمز استمرار و جاودانگی آن، در فرازمانی بودن این دین است.

هر یک از شرایع الهی برای خود فرد بوده و وحدت داشته و مانند ادیان دیگر نبوده است و با آمدن دین بعدی، دین پیشین باطل می‌شود و قابلیت و مشروعیت اجرای خود را از دست می‌دهد؛ چرا که هر دین، وحدت شخصیت دارد، وگرنه در صورت اشتراک آنان، باید کسی که به دین قبلی ایمان دارد، پاره‌ای از دین را داشته باشد؛ در حالی که چنین نیست و آن که آخرین دین الهی را نمی‌پذیرد، هیچ بهره‌ای از دین ندارد و تمامی کردار وی - هر چند بر اساس شرایع پیشین باشد - اعتباری ندارد و باطل است. بر اساس آنچه گذشت، گفته‌ی زیر از استاد شهید درست نیست:

«تعلیمات پیامبران در عین پاره‌ای اختلافات، متمم و مکمل یک‌دیگر بوده است.»^۱

تعلیمات انبیای الهی، از اساس با هم اختلاف دارد و اختلاف آنان پاره‌ای نیست؛ بلکه اختلاف آنان به تشخیصی که داشته‌اند باز می‌گردد و این اختلاف تشخیص، برآمده از نحوه‌ی یکتاپرستی و حقیقت‌شناسی آنان

۱. همان.

بوده است. با آن که تمامی آنان یکتاپرست می‌باشند، اما تفاوت در درجه و مرتبه دارند و این تفاوت تشکیکی، برآمده از محتوای توحید آنان است. پیامبران چون وحدت شخصیت داشته و هر یک متمایز از دیگری بوده‌اند، تاریخ و امت ماندگاری نداشته‌اند و با آن که انبیای فراوانی داشته‌ایم، اما نام کم‌تر از پنجاه نفر از آنان را می‌دانیم و شریعت و امت آنان به انقراض رفته و حتی تعلیمات آنان ناشناخته مانده است؛ برای مثال، با توجه به روایت: «اطلبوا العلم ولو بالصین»^۱، باید گفت: چنینان باید دانش خود را از پیامبرانی گرفته باشند که برای ما ناشناخته می‌باشند؛ زیرا این انبیای الهی بوده‌اند که ریشه‌ی دانش درست بشر در هر منطقه‌ای می‌باشند.

آن‌چه یاد شد - یعنی تقسیم احکام اسلام به محتوا و شکل و به احکام ثابت و متغیر - یکی از پایه‌ای‌ترین و کلیدی‌ترین مباحث در نظرگاه استاد شهید است و برای همین است که هرگونه خبط و خطایی در آن، به اشتباه در تمامی مسایل مبتنی بر آن منجر می‌شود. متأسفانه این اشتباه در نوشته‌های استاد شهید وجود دارد و برخی از مهم‌ترین بحث‌های اعتقادی ایشان را به انحراف برده است. برای نمونه، ایشان در بحث از وحی، به ابتدای همین تقسیم است که وحی را بر دو قسم تشریعی و تبلیغی تقسیم می‌کند و می‌گوید:

«وحی، رهنمون‌هایی دارد که از دسترس حس، خیال، عقل، علم و فلسفه بیرون است و چیزی از این‌ها جانشین آن نمی‌شود؛ ولی وحی‌ای که چنین

۱. روضة الواعظین، ص ۱۱.

خاصیتی دارد، وحی تشریحی است، نه وحی تبلیغی. وحی تبلیغی برعکس است و در اختیار عقل، علم و فلسفه قرار می‌گیرد و تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه‌ی عقل، علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده که خود بتواند عهده‌دار دعوت، تبلیغ، تعلیم، تفسیر و اجتهاد در امر دین خود شود و ظهور علم و عقل و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت، خود به خود به وحی تبلیغی ختم می‌گردد و علما جاننشین چنان انبیاپی می‌گردند.»

ادعای این عبارت، آن است که بشر می‌تواند روزی از وحی تبلیغی بی‌نیاز شود. ما تقسیم وحی به تشریحی و انبایی - و نه تبلیغی - را قبول داریم؛ ولی این دو نوع وحی، تفاوت ماهوی ندارد و هر دو از یک منبع و سیستم برخوردار است. اما وحی انبایی، تابع وحی تشریحی است و خود نمی‌تواند شریعتی را ایجاد و تأسیس کرده و تشریح داشته باشد، ولی نمی‌شود بدون شریعت و دین باشد و به ضرورت، تابع آخرین دین الهی معتبر است. نبوت انبایی تنها عهده‌دار هدایت است و افزون بر علم و فلسفه و دیگر نیازها، به شریعت الهی ختمی هم هدایت دارد؛ اما نمی‌شود شریعتی نو و تأسیسی داشته باشد.

گفتیم نبوت بر دو قسم تشریحی یا انبایی است؛ ولی نام‌گذاری یا ترجمه‌ی نبوت انبایی به تبلیغی، درست نیست؛ زیرا در نبوت انبایی چنین نیست که همیشه صاحب آن، مأمور به تبلیغ باشد؛ بلکه گاه فقط برای خود صاحب انبا، خبر و هدایت است؛ بنابراین تغییر اصطلاح انبایی به تبلیغی، خطای در نام‌گذاری یا ترجمه است.

خطای دیگر این عبارت، آن است که وحی انبایی، آن گونه که این متفکر عزیز ادعا دارد - می‌تواند در راستای علم، فن، صنعت و هنر قرار

گیرد و از سنخ آن باشد؛ در حالی که چنین نیست. وحی، منبعی الهی دارد و علم نزول یافته از خداوند است که به صورت لدنی، اعطایی و موهوبی به پیامبران الهی داده می‌شود؛ بدون آن که پیامبری در وصول آن زحمت و رنجی کشیده باشد؛ برخلاف علوم و فنون که اکتسابی است.

وحی به اراده‌ی الهی مبتنی است و خداوند آن را به هر کسی که بخواهد، به صورت موهوبی می‌بخشد. وحی، امری نزولی و دهشی است. نه اکتسابی و گرفتنی. و هدایت عمومی و آگاه‌سازی تمامی افراد جامعه را پی‌گیر است و به خودی خود، شریعت و نیز گاه تبلیغ را با خود دارد؛ اما تفاوت در این است که گاه شریعت جاری را با خود دارد و گاه خداوند، شریعتی تأسیسی را همراه آن می‌سازد. وحی در تمامی موارد خود، خالی از شریعت نیست و تقسیم وحی بر دو قسم تشریعی و انبایی، به این معنا نیست که وحی انبایی دارای شریعت نیست، بلکه به این معناست که وحی تشریعی، شریعتی تازه تأسیس را با خود دارد.

اشتباه دیگری که در این عبارت وجود دارد، این است که وحی انبایی اکتسابی دانسته شده است که با رشد علم می‌توان به آن رسید و بر این اساس، عالمان می‌توانند جانشین انبیا در این وحی باشند. وحی انبایی، دهشی است و هیچ عالمی نمی‌تواند وحی انبایی را اکتساب کند؛ هر چند وحی انبایی امری فرازمانی و برای تمامی زمان‌هاست و تعطیل‌بردار نیست، اما امری تمام دهشی است و زمینه‌ی اکتساب ندارد و هیچ عالمی که دانش را به اکتساب تحصیل کرده باشد، در این زمینه جانشین هیچ پیامبری نمی‌شود و نمی‌تواند جای او را بگیرد. نبوت تشریعی، حرکتی افقی دارد، ولی نبوت انبایی، حرکت در عمق و ژرفا به صورت عمودی

است. عالمان دینی نمی‌توانند چیزی از پیش خود بر شریعتی که نازل شده است بیفزایند و امری بیاورند که در دین نبوده است، بلکه آنان هرچه تحقیق کنند، تنها حرکتی عمودی در ژرفا و عمق دین دارند و هرچه در علوم دینی پیش روند، به فراتر از دین و ماورای وحی انبایی نمی‌رسند و همواره ترجمانی صادق از دین هستند - نه پدیدآور آن - و چنین نیست که برای نمونه، عالمان واجد علم تحصیلی و اکتسابی، از آموزه‌های صاحبان وحی انبایی بی‌نیاز شوند و دینی منهای وحی انبایی پیدا کنند و نمی‌شود عالمان اکتسابی متأخر، با علم خود از واجدان وحی انبایی سابق، رشد بیش‌تری نمایند و بهتر از آنان شوند؛ که اگر عالمی چنین پندارد، به پیرایه‌هایی گرفتار است که نام آن را دین و اعتقاد گذاشته است.

هیچ یک از اقسام وحی - اعم از تشریعی و انبایی - در اختیار بشر نیست؛ بلکه وحی با تمامی اقسامی که دارد حقیقتی تمام الهی است و علم، فلسفه و فن، حقیقتی جدا از وحی دارد. وحی در این که موهوبی است، مانند عقل، حکمت، معرفت، ولایت، اخلاق و رزق است که در هیچ یک از آن‌ها اکتساب دخالتی ندارد و از پیش برای هر یک از افراد بشر به میزانی تعریف و تقدیر شده است. البته تمامی این موارد، به صورت کلی دارای اقسامی از عادی و غیر عادی است. وحی با نبوغ نیز تفاوت دارد. برخی عنایتهای خاصی دارند و نابغه می‌شوند، اما وحی هیچ زمینه‌ی بشری ندارد و صاحبان وحی با نوابغ متفاوت می‌باشند.

به صورت کلی باید بگوییم: وحی بر دو قسم باطنی و ظاهری است. وحی باطنی - که به برخی از بندگان عنایت می‌شود - گاه به ظهور نمی‌رسد و کسی از آن خبردار نمی‌شود و گاه به فرمان خداوند به ظهور

می‌رسد و صاحب آن ادعای نبوت و رسالت دارد. وحی ظاهری بر دو قسم انبایی و تشریعی است. وحی تشریعی نیز یا افزون بر نبوت، دارای رسالت است یا فقط نبوت را دارد. وحی تشریعی دارای ارسال نیز یا دارای عزم است یا فاقد آن است.

به هر روی، تقسیم‌ی که استاد شهید از وحی دارد، با آنچه در توضیح آن دارند، از حقیقت وحی بیگانه است و استفاده از اصطلاحی خاص در معنایی جدید است؛ معنایی که حقیقتی برای آن نیست و با وحی الهی سازگاری ندارد.

وحی برای هدایت است و علم، صنعت، فلسفه، احکام دین و دیگر نیازهای بشر را می‌تواند پاسخ‌گو باشد و همین وحی، افزون بر این موارد، می‌تواند شریعتی نو تأسیس و احکامی نوین را در قالب مکتبی تازه ارائه دهد؛ یعنی تشریح داشته باشد.

وحی، قدرتی باطنی و درونی و محتوایی هدایتی است که می‌تواند در شکل‌ها و قالب‌های مختلفی ظهور داشته باشد. می‌تواند از سنخ کلام باشد یا چهره‌ی زنده کردن مرده به خود گیرد و در قالب معجزه‌ای فعلی درآید؛ یعنی معجزه نیز از مراتب وحی است. وحی، حقیقتی بسیار گسترده است که می‌شود تشریح، ارسال و تبلیغ را در خود داشته باشد و به آن نیز منحصر نیست؛ همانطور که دامنه‌ی وحی برای هر پیامبری متمایز از دیگری است و گاه موقت و گذرا و گاه پایدار، دائمی و ماندگار است و هیچ چیز بشری نیز نمی‌تواند جایگزین آن شود. عالمان پیرو آن نیز تنها می‌توانند به کشف، ترجمه و مصرف آن برسند و آن را حمایت و تبلیغ کنند، نه آن که تأسیس و تولیدی از خود داشته باشند. علم و اختراع،

هر مقدار هم که رشد داشته باشد، نمی‌تواند حتی به کف وحی برسد، تا چه رسد به آن که روزی از آن بی‌نیاز شود. تنها چیزی که می‌تواند رقیب وحی شود، تنها خود وحی است؛ یعنی وحی بعدی می‌تواند از وحی پیشین سبقت بگیرد. در حالی که وحی خود را با زمان و مکان وفق می‌دهد و نحوه‌ی توفیق و سازگاری و شکل و ساختار بخشیدن به آن نیز برآمده از خود وحی است، نه از اندیشه‌های بشری.

وحی چنانچه فرازمانی باشد، برای هر زمانی سخن و هدایت متناسب با آن را دارد و چیزی را فروگذار نکرده است؛ البته گزاره‌های آن را باید با نظام اجتهاد و استنباط و با تحقیق ژرف و عمیق و نیز با انس گرفتن با متن وحی و داشتن ملکه‌ی قدسی به دست آورد. البته در اجتهاد، ما «عرف» را یکی از منابع مهم شریعت می‌دانیم. عرف در نظر ما دارای اصطلاح خاص است و نباید آن را با عرف، که اصطلاح علم حقوق است، خلط کرد. عرف، همان متفاهم عملی مردم است که برآمده از طبع اولی آنهاست و توضیح آن را در پیش آوردیم. این بدان معناست که مجتهد اگر موضوعی نوظهور را بررسی و در شریعت یکی از احکام تکلیفی چهارگانه را برای آن نیابد، امری مباح است. آنچه در بررسی حکم یک موضوع مهم است، آن است که مخالفت با شریعت نداشته باشد؛ اما لازم نیست شریعت برای آن حکم داشته باشد تا موافقت آن موضوع با شرع احراز گردد، بلکه احراز عدم مخالفت، برای مباح بودن آن کافی است.

اجتهاد و به دست آوردن حکم دین هم در شکل و هم در محتوا لازم است و چنین نیست که خداوند دست بشر را در شکل، رها نموده باشد تا

هر شکلی می‌خواهد بزند و هر طرحی می‌خواهد بیاورد. بشر باید شکل، شیوه و روش هر چیزی را همانند محتوا، از شریعت بخواهد. نویسنده‌ی محترم می‌نویسد:

«اگر قانون باشد که الزاماً همیشه در نوشتن از دست، و در سوار شدن از اسب، و در روشنایی از چراغ نفتی، و در پوشیدن از منسوجات استفاده کرد، چنین قانونی به مبارزه با علم، توسعه، تمدن و احتیاجات ناشی از آن برخاسته است.»

اسلام اگر برای تأمین نیازهای گفته‌ی شده، روشی خاص آورده باشد، باید به همان گردن نهاد، ولی آنچه در این متن آمده تغییر در موضوع است، نه در شکل و میان موضوع و شکل تمایز است. اسلام برای هر موضوعی حکم دارد و آنچه در این متن آمده، نه محتوای اسلامی دارد و نه شکل آن چنین است؛ بلکه قانونی است فرضی. اما اسلام برای همین موارد نیز هم در محتوا و هم در شکل قانون دارد. احکام محتوایی و شکلی نگارش و نشر، خود کتابی مستقل در دین است؛ همان‌طور که احکام عبور و مرور و ارتباطات و نیز پوشش، هر یک بابتی مستقل را به خود اختصاص داده است؛ بدون آن که احکام آن با رشد علم و توسعه منافاتی داشته باشد. موضوعات می‌تواند نوپدید باشد؛ اما حکم هر موضوعی، هم در محتوا و هم در شکل باید از شریعت گرفته شود و بشر نمی‌تواند بریده از شریعت به استفاده از محتوا و شکل هیچ موضوعی رو آورد. پدید آوردن موضوعات در دست بشر است، اما محتوا و شکل آن نمی‌تواند دخالتی در حکم داشته باشد و چارچوب و مرزهای آن را باید در سیستم اجتهاد و نظام علمی استنباط، از شریعت فرا بگیرد.

یکی از شارحان فلسفه‌ی صدرایی و تابعان مکتب تفسیری علامه، احکام اسلامی را بر دو قسم نظامی و عبادی دانسته و ریشه‌ی این تقسیم را به دو بعدی بودن انسان - که یکی فطرت و دیگری طبیعت است - باز گردانده و گفته است:

«فطرت آدمی ثابت است و احکام مرتبط با آن نیز ثابت می‌باشد؛ مثل عقاید و اخلاق و بُعد متغیّر او مربوط به طبیعت اوست؛ مانند: زیست، مسکن و تغذیه که احکام به تناسب آن متغیر می‌شود.»

ایشان احکام متغیر را در جایی دیگر دو بخش دانسته‌اند: بخش نخست، احکام متغیری که تابع احکام ثابت است و از آن به دست می‌آید. برای نمونه، حد سرقت از احکام ثابت است؛ اما این که پیوند دست قطع شده‌ی دزد جایز است یا نه، حکمی متغیر است که از حکم ثابت آن قابل استنباط است. بخش دوم، احکام متغیری است که ارتباطی به احکام ثابت ندارد، اما از محتوا و اصول آن احکام ثابت به دست می‌آید؛ مانند اداره‌ی کشور. این بخش، همان احکامی است که نویسنده آن را در تقسیم‌ی دیگر، به احکام نظامی تعبیر آورده است؛ یعنی احکامی که به نظم و امور جامعه مربوط است و در دایره‌ی علوم قرار می‌گیرد.

در نقد کلام ایشان باید گفت: در تقسیم، هیچ یک از اقسام نباید در قسم دیگر داخل باشد و احکام نظامی را نمی‌توان از احکام عبادی جدا کرد؛ زیرا احکام عبادی خود دارای نظم، انتظام و جمعیت است و نمی‌شود عبادتی را فرض کرد که نظامی نداشته باشد؛ وانگهی احکام فراوانی است که نه عبادی است و نه نظامی؛ از این رو، این تقسیم، تمامی احکام را در بر نمی‌گیرد و شمول و فراگیری ندارد.

اما این که احکام را به ثابت و متغیر تقسیم کرده‌اند، از اساس اشتباه است؛ زیرا اسلام دارای هیچ حکم متغیری نیست و مثال پیوند دست دزد، حکمی دارد که همیشه ثابت است و هیچ گاه هم تغییر نمی‌پذیرد. پیوند دست دزد به نظر ما جایز است و ارتباطی به عنوان قطع دست سارق ندارد. مسکن، پوشاک و دیگر نیازهای بشری نیز حکم نیست؛ بلکه مصداق است. البته دخالت در طبیعت، به معنای اختراع یا کشف موضوع، در اختیار بشر است، اما هر موضوعی در اسلام دارای حکمی است و حکم آن را باید از شرع گرفت و چنانچه هیچ حکم تکلیفی چهارگانه برای آن در شرع یافت نشود، این بدان معناست که موضوع نوپدید مباح و بدون حکم تکلیفی است. نوظهور بودن موضوع، به معنای مجاز بودن آن نیست؛ بلکه باید احراز نمود که شریعت با آن مخالفتی ندارد. تغییر و تبدل یا تغییر و تبدیل نیز تنها در زمینه‌ی موضوعات است و احکام، ثبات ضروری دارد و هیچ گونه تقسیمی از این ناحیه نمی‌پذیرد. یکی از متکلمان محترم، ریشه‌ی بحث احکام ثابت و متغیر را در غرب از ناحیه‌ی مقدمه‌ای می‌داند که بر کتابی باستان‌شناسی نوشته شده است. ایشان می‌نویسد:

«دین مسیحیت هیچ حکم اجتماعی ندارد؛ چون احکام اجتماعی، متغیر است و نمی‌شود برای زندگی بشری که متغیر است، حکمی آورد که ابدی باشد؛ بنابراین، شریعت حکمی در مسایل متغیر اجتماعی ندارد.»

ایشان در ادامه پذیرفته است:

«احکام به تبع صورت و طینت آدمی بر دو نوع ثابت و متغیر است. برای مثال، بخشی از مسایل اخلاقی و شؤون اجتماعی و قوانین مدنی و جزایی، که

از اصول فطری و غرایز ثابت انسانی مایه می‌گیرد، در تمامی جوامع یکسان است و در اسلام نیز ثابت و تغییرناپذیر است؛ اما قوانین و احکامی که درباره‌ی حکومت اسلامی است - مثل نوع مناسبات یک حکومت با کشورهای دیگر یا تجارت یک کشور با کشورهای دیگر - چون شرایط متغیری دارد، دارای احکام متغیری است؛ مانند قضیه‌ی تحریم تنباکو که به‌خاطر پیشامد اوضاع خاص و تغییر در احوال، حکم تنباکو تغییر کرد و حرام شد.»

نویسنده‌ی محترم با آن که مثال روشنی از قضیه‌ی تحریم تنباکو آورده است، اما توجه ندارد که این موضوع است که با ضمیمه شدن مقتضیات زمانی و مکانی به تنباکو، تغییر یافته و سبب شده حکمی ثانوی پیدا کند؛ وگرنه حکم اولی آن - که برای تنباکویی است که استعمار بر آن دست نگذاشته است - تا ابد باقی است. این امر مانند قضیه‌ی تقسیم اراضی در زمان ستم‌شاهی است که حضرت امام خمینی علیه السلام آن را مجاز ندانستند و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، همان را عمل نمودند. در چنین مواردی شرایط زمانی و مکانی با موضوعی همراه می‌شود و آن را از موضوع اولی خود باز می‌دارد و به موضوعی ثانوی تحویل می‌برد، که البته در جنس یکسان هستند، اما فصل مقوم آن‌ها به لحاظ همان شرایط زمانی و مکانی تغییر کرده است؛ مانند بخاری که از ادرار نجس بلند می‌شود، اما نجس نیست و موضوع «بخار» غیر از موضوع «ادرار» است و موضوع آن تبدل پیدا کرده است. احکام ثانوی نیز در پی تبدل موضوع پیش می‌آید؛ مانند سجده بر برگ انگور که در مناطقی که استفاده‌ی خوراکی دارد، دارای اشکال است؛ اما در مناطقی که چنین استفاده‌ای ندارد، می‌شود بر آن

سجده کرد یا مانند حکم غنا و موسیقی در زمان حضرات معصومین علیهم السلام که خلفای جور بر آن دست گذاشتند و آن را به خدمت جبهه‌ی باطل درآوردند. ما ماجرای تلخ آن را در کتاب «فقه غنا و موسیقی» آورده‌ایم. علامه طباطبایی رحمته الله را باید ریشه‌ی طرح دوگانگی احکام دانست و به تبع ایشان بوده است که دیگر عالمان نامبرده - به‌ویژه آنان که افتخار شاگردی محضر علمی ایشان را داشته‌اند - به تفکیک احکام دینی روی آورده‌اند تا بتوانند راهی پیدا کنند تا میان تمدن علمی بشر - با مظاهر تغییرپذیری که دارد - و شریعت ثابت، به‌گونه‌ای جمع کنند. ایشان در تفسیر گران‌قدر المیزان، عقیده‌ی خود را در این خصوص، در عبارتی طولانی چنین توضیح می‌دهند:

«فإن العقائد والمعارف الإنسانية على نوعين: نوع يقبل التحوّل والتكامل، وهو العلوم الصناعيّة التي تستخدم في طريق ترفيع قواعد الحياة الماديّة وتذليل الطبيعة العاصية للإنسان... ونوع آخر لا يقبل التحوّل وإن كان يقبل التكامل بمعنى آخر، وهو العلوم والمعارف العامّة الإلهية... والحاصل أنّ المجتمع البشري لا يحتاج في سيره الارتقائي إلا إلى التحوّل والتكامل يوماً فيوماً في طرق الاستفادة من مزايا الطبيعة، وهذا إنّما يتحقّق بالبحث الصناعي المداوم وتطبيق العمل على العلم دائماً، والاسلام لا يمنع من ذلك شيئاً...»

وأمّا الأحكام الجزئية المتعلقة بالحوادث الجارية التي تحدث زماناً وزماناً وتتغيّر سريعاً بالطبع كالأحكام الماليّة والانتظامية المتعلقة بالدفاع وطرق تسهيل الارتباطات والمواصلات والانتظامات

البلدية ونحوها فهي مفوضة إلى اختيار الوالي ومتمصدي أمر الحكومة... وهذه أحكام وعزمات جزئية تتغير بتغير المصالح والأسباب التي لا تزال يحدث منها شيء ويزول منها شيء غير الأحكام الإلهية التي يشتمل عليها الكتاب والسنة، ولا سبيل للنسخ إليها. وليبانه التفصيلي محل آخر»^۱

سخن مرحوم علامه، طولانی است و ما تنها منتخبی از آن را آورديم. تمامی تعبیرهای که پیش از این در نقل قول‌های گذشته آمد، به نوعی برگرفته از میزان است. خلاصه‌ی کلام یاد شده این است که علوم و معارف بر دو نوع است: دانش‌هایی که تحوّل و تکامل می‌پذیرد؛ مانند علوم، فنون، صنعت و ریاضی که پیشرفت بشر به آن وابسته است و دیگر، علوم و معارفی که تحوّل‌پذیر نیست، و در عین حال، نوعی تکامل را دارد؛ مانند علوم و معارفی که در خصوص مبدا و معاد است. این معارف، عهده‌دار تعیین خطی مشی عمومی بشر است و اثری از جزئیات و گوشه و کنارهای زندگی بشر در آن نیست.

اسلام، اجتماع خود را بر مبنای این معارف کلی بنا گذاشته و اختلاف امروز و دیروز، تنها در سلسله شؤنی ظاهری و صوری است و ارتباطی به اصول کلی و شؤن اساسی اسلام ندارد و تغییر تنها در مصادیق است، نه در مفاهیم کلی. برای مثال، انسان در زندگی محتاج لباس و غذاست. انسان دیروز و انسان امروز، هر دو این نیازها را داشته دارد و اختلاف تنها در مصادیق، وسایل و ابزارهاست که انسان به وسیله‌ی آن آلات مادی، نیازهای خود را برطرف می‌کند و برای نمونه، تأمین تغذیه می‌کند تا رفع گرسنگی کند.

۱- تفسیر میزان، ج ۴، ص ۱۱۸ - ۱۲۱.

اعتقادات و قوانین کلی اسلام که مطابق با خواسته‌ی فطرت و برای سعادت‌مندی آمده است، با تحولات نوظهور، اعتبار خود را از دست نمی‌دهد، اما احکام جزئی - که مربوط به حوادث زودگذر است، از قبیل احکام مالی و انتظامی که مربوط به دفاع، حقوق، ارتباطات و امور شهروندی است - به نظر والی و حاکم وابسته است. والی، مثل مرد در خانواده است و می‌تواند احکام جزئی را با تغییر علل و اسباب و مصالح تغییر دهد؛ احکامی که غیر از احکام کلی تغییرناپذیر است.

حکم؛ خواه کلی باشد یا جزئی، باید مستند به شرع باشد. بشر نمی‌تواند در احکام جزئی دخالتی داشته باشد و تغییر و تبدیلی در آن ایجاد کند یا برای خویش اختیار تشریح داشته باشد. بشر تنها می‌تواند در موضوعات دخالت داشته باشد؛ اما دخالت وی باید بر اساس خط‌کشی‌ای باشد که از شرع می‌گیرد و روش تغییر موضوع و نیز موضوع نوپدید نیز حکمی دارد که نمی‌شود از آن سر برتافت. در این میان، تفاوتی ندارد که از امری کلی یا جزئی و از محتوا یا شکل بهره ببرد. بشر می‌تواند خالق و آفریننده‌ی بی‌نهایت موضوع باشد؛ اما هر موضوع نوظهوری که بیاورد، باید حکم آن را از شرع بگیرد. حاکم یا والی نیز در این میان نقشی ندارد و او نیز مانند دیگر افراد جامعه، مکلف به فراگرفتن حکم از منبعی شرعی است. حاکم، تنها نقش مجری را دارد، نه جعل و قانون‌گذاری. والی یا مرد خانه هر دو باید حتی در امور جزئی، مطیع و پیرو دین باشند؛ برای مثال، مرد نمی‌تواند همسر خود را از گزاردن نماز منع کند؛ چرا که دین، چنین ولایتی به او نداده است. اما می‌تواند مانع بیرون رفتن او از خانه شود؛ چرا که شرع او را در این رابطه بر زن والی و حاکم قرار داده و

البته شرایطی برای نفوذ ولایت مرد لحاظ کرده است تا مرد بر زن، ظلم و ستم وارد نسازد.

به هر روی، والی و مرد خانه، هر دو متشرع هستند؛ نه قانون‌گذار و مشرع. طبیعت به خودی خود دارای تحول است؛ اما این تحول، در زمینه‌ی موضوعات است و هر موضوعی که پیشامد کند، حکمی از پیش تعیین شده در شرع دارد و باید آن حکم را از طریق نظام علمی و روشمند اجتهاد، به دست آورد. این حکم، قابل تغییر نیست؛ هرچند اگر قدرت بر اجرای آن نباشد، به فعلیت نمی‌رسد و تعطیل می‌گردد.

بشر اگر بخواهد از چیزی بهره برد، باید در موضوع آن، چنان ایجاد تغییر کند که به حکم مجاز شرع برسد و در ضمن، بهره‌ای را نیز که می‌خواهد ببرد. برای نمونه، شراب در اسلام حرام است؛ اما می‌شود در موضوع شراب دست برد و نوشیدنی مجاز و حلالی ساخت که نشاط‌آور و مفرح باشد و به تعبیر قرآن کریم «شَرَاباً طَهُوراً»^۱ باشد؛ زیرا ما در جای خود به اثبات رسانده‌ایم آنچه در بهشت، اعطایی است، در دنیا نیز قابل کشف و اختراع است و باید دانش و ابزار آن را تولید کرد و به دست آورد. نقد تمامی مواضع کلام مرحوم علامه، از آنچه در بحث‌ها و نقدهایی که بر تابعان ایشان گذشت، به دست می‌آید و نیازی به تکرار آن نیست.

نقد نظریه‌ی تقسیم دین به ذاتی و عرضی

برخی افراد، گزاره‌های دینی را به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم کرده‌اند. مدعی این نظریه، این که حقوق زن و مرد یا عبد و آزاد باید

مساوی باشد را امری حقوقی و مسلم و از عرضیات دین گرفته است؛ در حالی که ما گفتیم حقوق، قرارداد اجتماعی نیست؛ بلکه باید با مطالعه‌ی فلسفی، از وجود و پدیده‌های آن و از روابط و ملازماتی که دارند، کشف شود و در این جهت، تابع فلسفه است. نویسنده بدون توجه به این نکته، گفته است:

نابرابری‌های حقوقی فراوانی در اسلام وجود دارد. این نابرابری‌ها از مسلمات فقه اسلامی است. حال سؤال این است که این نابرابری‌های حقوقی جزو ذاتیات اسلام است یا جزو عرضیات اسلام؟ پاسخ صریح من این است که: جزو عرضیات است.

تمام نظام حقوقی اسلام جزو عرضیات اسلام است. پیامبران الهی - از جمله پیامبر اسلام ﷺ - نه برای تغییر سطح معیشت مردم قیام کردند و نه برای تغییر سطح معرفتشان. هیچ رسولی از رسولان الهی به مردم نگفت: ایهاالناس! شما زمین را ساکن می‌دانید، در حالی که زمین متحرک است. یا نگفت که شما معتقدید قلب مرکز ادراک است، در حالی که مغز مرکز ادراک هست. یا نگفت خون ساکن است. این‌ها هم‌چنان که طب، فلسفه و ریاضی به مردم نیاموختند، سطح معیشتی مردم و شیوه‌ی تولیدشان را تغییر ندادند؛ یعنی جامعه‌ی روستایی را به شهری یا جامعه‌ی ماقبل صنعتی را به صنعتی بدل نکردند و تکنولوژی، بهداشت و معماری نیاوردند. کار مهمی که پیامبران کردند، آوردن معنا و محوری تازه برای زندگی بود؛ نه نحوه‌ی تازه‌ای از زندگی. گفتند: اگر تجارت می‌کنید، ازدواج می‌کنید، حج می‌روید، قربانی می‌کنید، دوستی می‌ورزید، جنگ می‌کنید، همه را معطوف به کانون معنایی تازه و به خاطر آن انجام بدهید: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^۱.

وی مسایل حقوقی را از دین و شریعت بیرون می‌برد؛ زیرا آن را از ذاتیات اسلام نمی‌شمرد. به نظر ایشان مسایل حقوقی، اموری عرضی است که از خارج به دین تحمیل شده است. ما می‌گوییم اسلام، حکمی عرضی ندارد و تمامی احکام آن داخل در حقیقت آن و ذاتی است و طرح بحث ذاتی و عرضی در احکام اسلام، ناشی از نشناختن تغییر و تبدلی است که در موضوعات است و همین امر، نقطه‌ی شروع انحراف از بحث است.

مراد نویسنده از عطف به کانون معنایی تازه، دخالت اسلام در محتواست. در حالی که ما گفتیم شکل و محتوا هر دو باید سنخیت داشته باشد و شکل نیز باید همانند محتوا از اسلام گرفته شود؛ وگرنه شریعت چنانچه فقط بخواهد محتوا را تغییر دهد، از شریعت به حکمت و اعتقاد تبدل پیدا می‌کند و دیگر دین به معنای روش زندگی نیست؛ همان‌طور که واژه‌ی دین به معنای روش است و ابواب گسترده‌ی فقهی، تمامی از شکل و از روش‌های زندگی می‌گوید که وی آن را عرضی می‌خواند. اما اشتباهی که نویسنده‌ی مذکور مرتکب شده، این است که وی احکام ارشادی دین را دلیل بر عرضی بودن آن‌ها دانسته و گفته است:

«همه‌ی مورخان و فقها گفته‌اند نود و نه درصد احکام اجتماعی اسلام امضایی‌اند و در جامعه‌ی عربی سابق وجود داشته‌اند؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر همان آدابی که در جامعه‌ی عربی جاهل بود، صحه گذاشته و به دنیا مشروعیت بخشیده و با تغییر و تبدیلاتی، به درون شرع اسلام آورده است.»

در نقد این گفته باید به دو نکته‌ی بسیار مهم توجه داشت: یکی آن که حکم عقل، هم در مستقلات عقلی و هم در حقوق فطری، کاشف از نظر

شرع است. عقل، موهبتی الهی است و فاهمه‌ای به انسان می‌بخشد که می‌تواند در یافت حقیقت امور، مورد تمسک قرار گیرد؛ اما قدرت آن به گونه‌ای است که حتی شریعت برای ارشاد به حکم آن آمده است و نمی‌شود شریعت، حکمی خردستیز داشته باشد؛ چرا که عقل، همان امر خارجی و حقیقی را انتزاع، کشف و فهم می‌کند. شریعت نیز برخاسته از تکوین و حقیقت خارجی است و بر اساس معیارهای حقیقی حکم می‌دهد؛ به گونه‌ای که با در دست داشتن معیار حکم و شناخت موضوع، می‌توان به کشف حکمی که هر موضوع دارد، نایل آمد؛ حکمی که شرع به آن ارشاد دارد. چنین نیست که شرع، دارای احکام تأسیسی غیر مطابق با واقع و حقیقت آدمی و محیط پیرامونی او باشد. شریعت، واقعیت خارجی را موضوع قرار می‌دهد و عقل، امور حاکی از آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. عقل، حاکی به امور شرعی است و امور شرعی، همان محکی و واقعیت بیرونی است. ما دین را به معنای روش - که همان سیر طبیعی هر چیزی است - می‌دانیم و بر این اساس، هر پدیده‌ای هرچند غیر بشری باشد، دارای دینی فطری است؛ به این معنا که سیری را که مقتضای نهاد و ساختار آفرینش اوست، دنبال می‌کند. البته باید میان واژه‌ی «دین» و «شریعت» تفاوت قایل شد. دین، امری عمومی و برای تمامی پدیده‌هاست؛ در حالی که شریعت، ویژه‌ی آدمی است.

نکته‌ی دوم این است که: شرع در موارد «عرف»، حکم ارشادی دارد. البته «عرف» در نزد ما معنایی دارد متفاوت از آنچه حقوق‌دانان می‌گویند، که بحث آن را در جلد نخست این کتاب آوردیم. عرف همواره به امضا و تأیید شارع می‌رسد و هیچ امر عرفی‌ای نیست که حکمی

تأسیسی برای آن آمده باشد؛ از این رو، آنچه تأسیس در عرف خوانده می‌شود، به تسامح در تعبیر و خلط میان عادات، آداب، رسوم و سنت‌ها مبتلاست؛ یعنی آنچه عادت، سنت یا رسم جامعه‌ای بوده است، به اشتباه عرف خوانده می‌شود. نمی‌شود شریعت در موردی عرف را رد کند و حکم برخلاف آن داشته باشد؛ اما شرع عادات، رسوم و سنت‌ها را تخطئه می‌کند؛ چنانچه سنت ربا یا استفاده از شراب را مردود اعلام می‌کند. عرف به خودی خود، حجیت دارد و همانند امور ضروری و بدیهی است که قیاس خود را همراه دارد و همه آن را شایسته و معروف می‌شناسند. در واقع عرف، ارزشی است که برای نشان دادن ارزش آن، نیاز به آوردن قیدی نیست؛ مانند احترام به پدر و مادر، که همه آن را عرف و امری مستحسن می‌دانند؛ یعنی عرف، وصفی است که بر عملی خارجی اتصاف دارد و به سبب همین اتصاف - که با انضمام مغایر است - دایمی می‌گردد. عرف، هیچ صفتی را اعم از ساده و متقابل (مانند خوب و بد) نمی‌پذیرد و خود، صفت شیء خارجی بوده و معقول ثانی فلسفی است و وصفی انضمامی نیست تا معقول اولی گردد. از آنجا که عرف، صفتی طبعی است، هیچ‌گاه تغییر نمی‌پذیرد و حتی شریعت نمی‌تواند حکم آن را تغییر دهد؛ برای همین است که تمامی عرف‌ها را امضا می‌کند و در موضوعات و مصادیق عرفی، حکمی تأسیسی ندارد. عرف با ذات و حقیقت اشیا و به تعبیر ما با طبیعت شیء در ارتباط است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿حُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^۱؛ امر به عرف،

امر به واقعیات حقیقی و طبیعی است و برای همین، قرآن کریم به تبیین «عرف» و «معروف» نمی‌پردازد؛ چرا که عرف برای بشر امر مجهول و ناشناخته‌ای نیست و همان طبایع سالم بشری است که همه آن را می‌دانند. قرآن کریم معروف را سند و دلیل قرار می‌دهد که لزوم پیروی دارد: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّئْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾^۱؛ یعنی امری است که مورد پذیرش دین است. معروف، همان عرف است که وصف مقابل ندارد و آنچه به عنوان مُنكَر آمده است عادات، سنت‌ها و رسوم مردود است. دقایق و ظرایف بحث عرف پیش از این در جلد نخست، به تفصیل توضیح داده شد.

با حفظ این دو نکته می‌گوییم: این که احکام اسلام در موضوعات عرفی، تأسیسی نیست و ارشادی است، به معنای عَرَضِي بودن آنها نمی‌باشد؛ چرا که این احکام، مستند به عرف است و عرف به صورت ذاتی دارای حجیت است و چیزی که حجیت ذاتی دارد، داخل در حقیقت و ذات شرع است و امری تحمیلی و عرضی بر آن نمی‌باشد. گذشته از آن که تقسیم احکام شرعی به ذاتی و عرضی، تقسیمی اشتباه و نقطه‌ی شروع انحرافی بزرگی در دین است؛ چنان‌چه آن را پیش از این یادآور شدیم.

اما احکامی که به تدریج نازل شده است - مانند حرمت شراب یا تأیید برده‌داری - سیاست مبارزه با سنت‌ها در آن است؛ زیرا اعلام حرمت شراب در یک مرحله، سبب بازتاب منفی در جامعه و خیزش‌های

انکارآمیز نسبت به اصل اسلام می شده است. هم چنین اعلام حرمت برده داری به صورت صریح، سبب وارد آوردن فشار مضاعف اقتصادی بر بدنه‌ی اجتماع می گردیده است؛ از این رو، با برده داری در برنامه‌ای مدوّن و درازمدت - مانند قرار دادن آزاد کردن برده به عنوان خصلی برای کفارات و فرهنگ نمودن مستحسن بودن آزادسازی بردگان - مبارزه شده است.

اما مخالفت‌ها با آنچه در جامعه است، تنها در محدوده‌ی سنت‌ها، رسوم، عادت و آداب است که شمار آن نیز فراوان نیست و اصل این است که عقلا به صورت اولی در شؤون زندگی خود درست عمل می کنند و اموری که درست و مباح است، نیاز به تشریح و تأیید ندارد.

ما در فقه گفته ایم «مباح» جزو تکالیف نیست. تکلیف شرعی در چهار امر دایر است و قسم مباح، داخل در تکالیف قرار نمی گیرد؛ همان طور که عقل در امور مباح، حکمی ندارد و در این امور، سلیق است که خود را نشان می دهد؛ اما سلیقه در امور مباح سبب خوبی یا بدی چیزی نمی شود. دلیل این که ما احکام تکلیفی را در چهار امر «واجب، حرام، مستحب و مکروه» منحصر می دانیم و مباح را حکم تکلیفی نمی شمیریم، همین است؛ زیرا خداوند در مورد مباحات، اهتمامی نداشته است و انجام یا ترک آن، به سلیقه و مزاج فرد باز می گردد و شارع نخواسته است در آن موضوع، تکلیفی را ایجاد کند.

عقل نیز برای مباحات ملاکی ندارد تا برای آن حکمی به خوبی یا بدی داشته باشد و اگر جامعه در جایی سنت، رسم، عادت یا ادبی داشته که ناپسند بوده است، شرع با دخالت در آن، این امر را خاطر نشان کرده

است؛ البته شمار احکام تأسیسی دین بسیار فراوان است و چنین نیست که نود و نه درصد احکام، ارشادی باشد. برای مثال، طهارت و نجاست، امری تأسیسی در دین است، نه ارشادی در حالی که این باب صدها مسأله دارد و این کثیفی و تمیزی است که عقلاً آن را می‌فهمند، نه طهارت و نجاست که امری متمایز از آن است. طرح پاکی و نجسی، پدیده‌ای شرعی است که تنها فقه عهده‌دار بیان احکام آن است و در مقابل، ادراک تمیزی و کثیفی، امری عقلایی است که افزون بر دین، بهداشت نیز از آن سخن به میان می‌آورد.

هم‌چنین است مسایل بی‌شماری که نحوه‌ی نمازگزاردن دارد که تمامی تأسیسی است و در این مسایل، گاه میان حکم وضعی با تکلیفی، تفاوت قایل شده است؛ چنان‌چه تعیین میزان آب کر و احکامی که دارد، چنین است. آن‌چه گفته شد، تنها در چند باب نخستین فقه است و هیچ بابی در فقه نیست که احکامی تأسیسی نداشته باشد؛ هرچند هر بابی درصدی متغیر با باب دیگر در این زمینه دارد.

گویی نویسنده از فقه، ابواب آن و احکامی که دارد، اطلاعی ندارد. اگر وی دست‌کم به یک رساله‌ی توضیح المسایل مراجعه‌ای گذرا و سطحی داشت، چنین ادعایی نمی‌کرد. وانگهی به نظر می‌رسد هدف نویسنده، نه بحث منتظم علمی، بلکه یافتن نقبی است برای این که بتوان بسیاری از احکام دین را تغییر داد؛ امری که به تحریف و بدعت در دین می‌انجامد. وقتی به ادعای نویسنده نود و نه درصد احکام عرضی باشد؛ به این معناست که می‌توان نود و نه درصد احکام را در پیشامد حوادث گوناگون تغییر داد و آن‌چه تغییر نمی‌پذیرد، یک درصد است که شاید همان هفده رکعت نماز روزانه و روزه‌ی ماه مبارک رمضان باشد.

البته وی قایل است که اگر دین در سوئیس نازل می‌شد، ما امروزه باید نماز را به زبان آنان می‌خواندیم، نه به زبان عربی؛ چرا که زبان نماز نیز عرضی آن است. البته هیچ‌گاه با اگرها چیزی رویش ندارد؛ چنانچه اگر خاله‌ها مرد بودند دایمانی قلدر می‌شدند. اسلام دین آگری و تعلیقی نیست؛ بلکه دینی است ثابت که به تعبیر فلسفی، تشخص دارد و به این معناست که محال است در منطقه‌ای غیر از عربستان نازل شود؛ زیرا نزول در عربستان در ماهیت و تشخص آن دخیل است و چنانچه این دین در سوئیس نازل می‌شد، دیگر دین اسلام نبود؛ همان‌طور که اگر نویسنده‌ی محترم نزد استادی کارآموده و دانشمند، فقه و دیگر علوم دینی را فرا می‌گرفت، شارحی توانا می‌شد؛ ولی شخصیت نویسنده، با این اگرها تغییری نمی‌پذیرد.

باید خاطرنشان شویم نزول دین اسلام در عربستان به معنای محدود بودن به آن منطقه نیست؛ زیرا عربستان منطقه‌ی نزول آن است، نه منطقه‌ی استمرار آن، و استمرار دین منطقه‌ای دارد به وسعت تمامی جهان و زمانی دارد تا قیامت و به تعبیر دقیق، دینی فرازمانی و ابدی است که حکم تمامی موضوعات پایدار و گذرارا به ادعای جامعیت و خاتمیتی که دارد، بیان کرده است؛ اما کشف این حکم، نیاز به اجتهاد درست، منطقی و علمی دارد.

نقد نظریه‌ی تفکیک ارزش‌ها از روش‌ها

بحث در حکومت از نوع «جمهوری اسلامی» بود. گفتیم اسلام همان‌طور که محتوای حکومت را تعیین می‌کند، در شکل آن نیز دارای حکم است؛ اما کشف این احکام نیاز به اجتهاد و استنباط دارد. در برابر،

یکی از نویسندگان معاصر، میان ارزش‌ها و روش‌های اسلام تفکیک نهاده و گفته است:

«در قرآن حکومت‌هایی به غیر از شیوهی بیعت و شورا وجود دارد که تأیید شده است؛ مثل حکومت داوود و سلیمان. بنابراین مسأله‌ی اصلی حکومت از نظر قرآن، عدالت است نه شیوهی حکومتی، نه انتخاب و انتصاب و شورا و مانند آن.»

این نویسنده دقت نمی‌کند که حکومت انواع بسیاری دارد، اما این که شکل حکومتی اسلام کدام است، نیاز به تحقیق دارد و این که از حکومت بلقیس یا پیامبران قدیس بنی اسرائیل در قرآن کریم سخن گفته شده است، در صورتی به معنای تأیید آن به عنوان شکل حکومتی مورد نظر اسلام بود که خود حکمی برای آن نمی‌آورد. اسلام برای خود حکومت اسلامی دارد که بر چهار پایه‌ی مهم مشروعیت، تخصص، عدالت و مقبولیت استوار است. از سویی، تمام احکام اسلامی کلی و دایمی یا به تعبیر دقیق، ضروری است و تغییر فقط در ناحیه‌ی موضوع است و با تغییر موضوع، حکم ضروری موضوع نوظهور، فعلیت می‌یابد، نه آن که حکم موضوع گذشته با حفظ همان موضوع، تغییر یافته باشد. اما باید به تغییر موضوع توجه داشته باشیم که با ظرایف و دقایق فراوانی پیچیده می‌شود تا به خلط در احکام دچار نشویم.

هم‌چنین وی دقت نمی‌کند که منظور از دین اسلام، دینی است که پیامبر اکرم ﷺ آورده و «اسلام» اصطلاح خاص است که بر شریعت آن حضرت اطلاق می‌شود. همان که آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

الإِسْلَامُ^۱ از آن سخن می‌گوید و شریعتی فرد و متشخص است که دیگر تکرار نمی‌پذیرد و جایگزین ندارد و البته چون دینی جامع و خاتم است تعلیق، تعطیل، تعدّد و تغییر نمی‌پذیرد. اما «اسلام» که بر دیگر پیامبران الهی اطلاق شده است در معنای لغوی آن و به معنای تسلیم بودن به کار رفته است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^۲.

اسلام مصطلح با خصیصه‌ی مرتبه و مورد، مطرح است و اسلام عام - که به معنای تسلیم شدن به یکتاپرستی و توحید است - بدون این خصیصه است. چنان‌چه حکمی با این اصطلاح، اسلامی دانسته شود، به این معنا نیست که در شریعت پیامبر اکرم ﷺ اعتبار دارد؛ چرا که وحدت یکتاپرستی - که البته نگاهی سطحی است و هر پیامبری در مرتبه‌ای خاص از توحید تعین و تشخص دارد - به معنای وحدت شریعت و نیز وحدت دین نیست. «اسلام»، «شریعت» و «دین» سه امر متمایز است؛ چنان‌چه گفتیم، حتی کافر نیز می‌تواند دین به معنای «پرستش» و برنامه‌ی طبیعی زندگی داشته باشد و هر پیامبری «اسلام» به معنای یکتاپرستی دارد. وحدت اسلام، اخص از وحدت دین است و افزون بر پرستش، یکتاپرستی دارد؛ اما شریعت، اشتراکی نیست. شریعت، وجودی فرد و متشخص دارد و نمی‌شود دو شریعت مانند هم باشد. شریعت در مصداق کثرت‌بردار نیست، وگرنه در مفهوم می‌شود تمامی شرایع را وحدت بخشید و یکی دانست؛ در حالی که شرایع مختلف، مصادیق متعدد و بیگانه از هم دارند و مثل مفهوم عدد هستند.

۱- آل عمران / ۱۹.

۲- آل عمران / ۶۵.

هر شریعتی برای خود تشخیصی دارد و فرد است. این امر، همانند واژه‌ی «مُحَصَّل» است که اگر با خصیصه‌ی مرتبه مطرح شود، دانشجوی دانشگاه متمایز از دانش‌آموز ابتدایی است و هیچ یک از این دو نمی‌توانند در جای هم قرار گیرند. اما بدون این خصیصه، بر هر دو اطلاق محصّل می‌شود؛ ولی این بدان معنا نیست که یکی بتواند در جای دیگری بنشیند. شریعت اسلام، وجودی منحصر به فرد دارد و برای همین است که تعلیق بر نمی‌دارد و نمی‌شود آن را با «اگر» همراه ساخت و فرض نمود در جای دیگر با خصوصیات و شرایط مکانی و زمانی آن نازل شود.

زبان عربی نیز قالب و شکل اسلام است که متأثر از هویت و حقیقت آن است و نمی‌شود این شکل را از آن محتوا جدا کرد. این خود اسلام است که به خود، شکل و قالب داده و این گونه تشخیص یافته است و کلی وحدتی است، نه منتشر و انتشاری؛ بنابراین هرگونه تغییر در زبان اسلام، سبب می‌شود دین، حقیقت خود را از دست بدهد و چیز دیگری شود. اسلام، بدون قالب نازل شده در آن، معنا ندارد و مهمل می‌شود؛ چرا که امکان هیچ گونه تغییر و تبدیل یا تعددی در آن - به جهت فرد بودن آن - نیست. این نکته را پیش از این نیز توضیح دادیم و نیازی به تفصیل آن نیست و مهم این است که به معنای فلسفی اصطلاح «تشخص» دقت شود.

وقتی اسلام یک دین فرد و متشخص باشد، وحدت آن ذاتی است و به این معناست که نمی‌شود حتی یک حکم را از آن برداشت؛ زیرا ایمان نداشتن، حتی به یک حکم اسلامی، به بی‌ایمانی به کل آن منجر می‌شود؛ خواه این حکم مربوط به ارزش‌ها باشد یا به روش‌ها. شریعت اسلام، هم بیانگر ارزش‌هاست و هم روش‌ها را بیان می‌دارد. اما بشر با تغییر در

موضوعات، می‌تواند روش‌ها را تغییر دهد و می‌تواند چنان در موضوع دخالت و تصرف کند که ضمن استفاده‌ی لازم و مورد نظر خود، موضوع و روشی را بیافریند که مورد تأیید دین است؛ چنان‌که می‌تواند شراب طهور را کشف و طراحی کند.

بشر می‌تواند با طراحی سیستم‌ها و خصوصیات متفاوت و با تغییر در موضوع، به رشد و تعالی و ترقی برسد؛ رشدی که مخالفی با اسلام نداشته باشد. اما نمی‌تواند میان محتوا و شکل، تفکیک و تفاوت قایل شود و شکل‌ها و روش‌ها را در اختیار خود بگیرد و هرگونه که میل و هوس او اقتضا کرد، به تغییر و تبدیل آن روی آورد. اسلام به دلیل وحدت و تشخیصی که دارد، بریده و رها از شکل و قالب، قابل تصور نیست. اسلام اگر پوشش را تأیید کرده است، این نحوه پوشش (پوشش تمامی بدن به جز دست تا مچ و گردی صورت برای بانوان به دور از جلفی و بشره‌نمایی) در حقیقت آن دخیل است و آن را برای تمامی بشر در تمامی اعصار می‌خواهد. البته احکام اسلام باید رده‌بندی شود و چنین نباشد که کسی از میان بی‌شمار احکام اسلام، تنها پوشش آن را بگیرد و در بقیه‌ی احکام به پیروان دیگر ادیان و مکاتب شباهت جوید. کسی می‌تواند پوشش خاص اسلام را داشته باشد که در بیش‌تر احکام به صورت عملی، مسلمان باشد و اسلام از او هویدایی و آشکاری داشته باشد.

چنین دگراندیشانی وحدت دین را تصور نمی‌کردند و میان وحدت دین با کثرت موضوع - که متأثر از زمان و مکان و طبیعت متنوع است - تفاوت نمی‌گذاشته‌اند. شریعت، تنوع‌بردار و تغییرپذیر نیست و اسلام همیشه و در هر زمانی همان اسلام است که بیش از هزار سال پیش نازل

شده است، بدون این که به آن زمان محدود باشد، بلکه گستره‌ی آن فرازمانی است و هر کثرتی را تابع روش‌ها و شکل‌های از پیش طراحی شده‌ی خود می‌نماید؛ نه این که تابع کثرت‌های نوپدید باشد.

اسلام به لحاظ وحدت و تشخیصی که دارد هر فردی را در هر گوشه‌ای از دنیا و در هر زمانی که باشد، تابع خود می‌سازد و همه را به شکل گرفتن از قالب خود دعوت می‌کند و قابلیت آن را ندارد که دیگران آن را به قالب خود خواسته‌ی خویش درآورند. اسلام هر یک از پیروان خود را فارغ از این که با چه زبانی سخن می‌گویند، به گزاردن نماز با قرائت عربی می‌خواهد و آنان را حتی در ذبح حیوان به سوی یک قبله دعوت می‌کند و به همه‌ی آنان ایمان به توحید خداوند و نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ولایت حضرت امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام را شرط می‌نماید و تمامی آنان را تابع ساختار وحدتی خود قرار می‌دهد. وحدت شریعت تنها یک قالب و شکل و روش را به آن داده است و لازم دارد همه تابع آن شوند. البته هر موضوعی برای خود روشی دارد و تغییر در موضوع به تغییر در روش می‌انجامد؛ اما حکم آن روش و موضوع را باید از اسلام خواست و چنین نیست که اسلام تعیین حکم در موضوع یا روشی را به دست بشر سپرده باشد. اسلام حتی اگر به سوئیس برود، سوئیسیان را به شکل خود در می‌آورد و آنان را ملزم می‌کند عربی بیاموزند تا بتوانند نماز خود را به عربی بگزارند؛ همان‌طور که حضرت امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام دارای یک شخصیت است و چنانچه به کشورهای غربی بروند، نه پایون استفاده می‌کنند و نه کراوات؛ بلکه عمامه‌ای که دارند، برآمده از وحدت شخصی شریعت بوده و تغییرناپذیر است. هم‌چنین اسلام در زمینه‌ی اقتصاد، دارای روش و نظامی معین است

که متأسفانه تاکنون اجتهادی نگردیده و به صورت بکر در آموزه‌های دین مانده است. خوش‌بختانه ما این توفیق را داشتیم تا آن را تحقیقی سازیم و احکام اقتصادی مورد نظر اسلام را با روشی که مورد تأیید آن است، استنباط و طراحی نماییم؛ سیستمی که همیشه ثابت است و اولیای دین علیهم‌السلام در صدر اسلام با همان سیستم، فعالیت اقتصادی داشته‌اند.

هم‌چنین این که نویسنده از صیغه‌ی نکاح به زبان عربی مثال می‌زند، ما در جای خود گفته‌ایم: حکم دین چنین است که نکاح حتی به معاطات و بدون گفتن صیغه نیز انجام می‌پذیرد و عربیت شرط صیغه‌ی نکاح نیست. شریعت، به عربی خواندن نماز اهتمام و حساسیت نشان داده و آن را حکم خود دانسته، اما عربی بودن صیغه‌ی نکاح را خیر؛ بلکه شریعت بر آن است که حتی می‌شود آن را بدون صیغه و با عملی که بیانگر تحقق زوجیت باشد - به گونه‌ی معاطات - آورد.

این که دین، دارای احکامی ثابت و تغییرناپذیر است، به معنای استکباری و ناسازگار بودن آن نیست؛ چرا که ثبوت بر اساس سیستم و به شیوه‌ای نظام‌مند و بر اساس حقایقی است که طبیعت بر آن بنیان نهاده شده است. سیستم اسلام، نظامی طبیعی و بر اساس ملاک‌ها و معیارهای خارجی و حقیقی است. این مانند آن است که معده غیر از خوراکی‌ها و آشامیدنی‌های سالم را نمی‌پذیرد و خوردن چیزهای ناسازگار، سبب بیماری، مسمومیت یا مرگ می‌شود. در چنین جایی، معده به استکبار و ناسازگاری متهم نمی‌شود؛ چرا که حرکت بر اساس سیستم طبیعی آن نبوده است. بلکه کسی که ماده‌ای غیر خوراکی یا سمی را خورده است، به استکبار و ناسازگاری متهم می‌شود.

اسلام سیستمی دارد که حکم هر موضوعی را از درون خود تولید می‌کند و هیچ حکمی را از خارج نمی‌پذیرد و برای هر موضوعی نیز حکم دارد؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۱. ما در کتاب «آیه آیه روشنی» گفته‌ایم: «قرآن کریم کتاب تمامی دانش‌هاست. این کتاب، هم دانش‌های معنوی و غریب را در خود دارد و هم دانش‌های تجربی و حِرَف و فنون را. قرآن کریم بهترین کتاب روان‌شناسی است. این تنها کتاب آسمانی، داروخانه‌ای است برای شفای تمامی بیماری‌های روانی. قرآن کریم پزشکی را در خود دارد. این کتاب، پیشرفته‌ترین تدبیرهای سیاسی را با خود دارد. آخرین کتاب وحی، آخرین دستاوردهایی را که دانشیان آینده به آن می‌رسند، در هزار و چهارصد سال پیش گفته است. مهندسی تغذیه در قرآن کریم چنان مدرن است که هنوز که هنوز است، بشر امروز ابزار و فن‌آوری‌های تهیه‌ی خوراکی‌های آن را در اختیار ندارد. فرمول‌هایی که در این کتاب آمده، هنوز کشف نشده است. «دانش زندگی» که علم منسوخ امروزیان است، در این کتاب آمده است.» ما در تفسیر گسترده‌ی خویش به نام «تفسیر هدی» این گزاره را که قرآن کریم کتاب تمامی دانش‌هاست، به تفصیل بحث کرده‌ایم و علاقمندان به این بحث، می‌توانند به آن تفسیر نوآور مراجعه نمایند.

تشخص و وحدت اسلام چون بر اساس حقیقت‌ها و نظام طبیعی است، منافات با عقل، علم و خرد جمعی ندارد. البته اگر این امور به عصمت خود باقی و ارزش صدق داشته باشد؛ یعنی معرفت و باور

صادق موجهی را ارایه دهد که مطابقت با حقیقت و نفس امر داشته باشد و پیرایه و ناآگاهی به جای علم و عقل ننشسته باشد. بنابراین اسلام هیچ‌گونه ناسازگاری با علم، عقل و عرف ندارد؛ همان‌طور که عقل، علم و عرف همواره خود را تابع دین و وحی می‌داند و از این ناحیه، هرگونه ناسازگاری که باشد، یا از این جهت است که علم و عقل، عصمت خود را ندارد یا از این ناحیه که حکمی غیر دینی و پیرایه‌ای، حکم دین دانسته شده و اشتباه در فهم دین و در اجتهاد پیش آمده و نادرستی به جای دین درست ننشسته است.

خلاصه آن که: این ادعا که ما در حکومت‌داری باید فقط ارزش‌ها را از دین بگیریم و دین در رابطه با روش‌ها باید به صورت الزامی ساکت باشد - زیرا تغییرپذیری آن جایی برای اظهار نظر شرع نمی‌گذارد - ادعایی است که حتی با نگاهی به رساله‌ی توضیح المسائل می‌توان نادرستی آن را دریافت. آیه‌ی شریفه‌ی ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^۱ و نیز روایت: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي» یا «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» لزوم تبعیت و پیروی از روش‌ها را بیان می‌دارد. نگاه به باب‌های رساله‌ی توضیح المسائل - از تقلید و طهارت و نجاست تا معاملات، جهاد، ارث، قصاص، حدود و دیات و تا احکام مردگان - گویای این امر است؛ همان‌طور که شریعت، داشتن صرف محتوای یکتاپرستی را دلیل بر مسلمانی نمی‌داند و گفتن شهادت به زبان را، که شکل ایمان است، شرط آن می‌داند؛ چنان‌چه روایت: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» این معنا را

می‌رساند و مسلمانی را هم به شکل و هم به محتوا می‌داند و شکل آن را نیز خود شریعت ارایه می‌دهد. آداب و مستحبات بسیار فراوانی که در غیر امور عبادی رسیده است، شاهی برای ادعاست؛ چنانچه نیت را در تحقق امور عبادی دخالت می‌دهد، اما در مسایل توصلی - مانند طهارت - نیاز به نیت نیست و اگر لباس متنجسی توسط باد در حوضی بیفتد و آب تمامی آن را فرا بگیرد، بدون نیاز به فشار، پاک می‌شود و البته این حکم را نیز شرع بیان کرده است و چنین نیست که ما بتوانیم از ناحیه‌ی خود و بدون توجه به خواست شرع، به آن روش بدهیم.

تمامی شرایع، شکل و محتوای خود را ارایه داده‌اند و هر یک نیز در محتوا و در شکل تشخص، فردیت و وحدت داشته‌اند، اما وحدت و تشخص دین اسلام به محتوا و شکل خود، ابدیت و جاودانگی بخشیده است؛ شکل و محتوایی که اگر مورد تعلق قدرت مکلف باشد، فعلی و منجز می‌گردد و در ارایه‌ی آن نیز به هیچ منبع بیرونی - مانند علم و تجربه - نیاز ندارد.

با توجه به آنچه گفته شد، چه بی‌راه است که کسی بگوید:

«حکومت دینی، حکومتی است که ارزش‌ها و آرمان‌هایش را از دین، اما

نحوه‌ی مدیریتش را از علم اخذ می‌کند.»

قرآن کریم منبع تمامی دانش‌هاست و شریعت، احکام تمامی موضوعات را درون خود دارد. اما اگر کسی مجتهد نباشد و توان استنباط نداشته باشد، به جای آن که فهم خود را متهم کند، دین را متهم می‌کند که ناقص است و باید روش مدیریت خود را از علوم بشری تکدی نماید. شریعت اگر شریعت درست خداوند باشد و به پیرایه‌ها آلوده نشده باشد

ثابت، استوار، درست، کامل و تمام است و نیاز به هیچ منبع دیگری ندارد؛ هر چند منابع دیگر می‌توانند همسو با دین، به ارایه‌ی تحلیل برای آگاهی و دوری از تقلید صرف مکلفان، مدد رسان باشند.

نوشته‌هایی که از برخی دگران‌دیشان و یا حتی از بعضی عالمان حوزه در این زمینه در دست است، بیش‌تر کلی‌گویی‌هایی است که مصداقی ندارد. نوشته‌های دگران‌دیشان به تأثر از غربیان، بیش‌تر به عبارت‌پردازی و لفاظی مشغول است تا ارایه‌ی اندیشه و استدلال.

به هر روی، سخن ما این است که محتوا و شکل و نوع حکومت، در شریعت اصالت دارد و باید شکل حکومت را از آن گرفت و نمی‌شود جامعه‌ی مسلمان در طراحی شکل حکومت دخالت نمایند؛ بلکه باید شکل حکومت خود را با استفاده از نظام اجتهاد علمی، از شریعت بگیرند؛ چنان‌چه ما پیش از این، ارکان چهارگانه‌ی حکومت اسلامی را بیان داشتیم.

متأسفانه اصول، قواعد و قوانین حکومت اسلامی هنوز منقح نگردیده است و ما برخی از آن را در کتاب بسیار گسترده‌ی ولایت فقیه آورده‌ایم. برای نمونه در آن‌جا گفته‌ایم: حاکم در نظام اسلامی باید شخص و مقید به وحدت باشد و قوای سه‌گانه، زیر نظر او، حکم مشاور را دارند و قانون، جنس حکومت است. بنابراین نمی‌شود حکومت را به صورت شورایی اداره کرد و نیز حکومت همانند عبادت در نهاد، ماهیت و حقیقت شریعت است و نمی‌شود برای حکومت معنایی مستقل از شریعت لحاظ کرد.

یکی از تابعان لجنه‌ی کیان نیز نظریه‌ی تفکیک میان ارزش‌ها و روش‌های دین را چنین آورده است:

«گویی قرآن تعیین شیوه‌ها و نظام‌های حکومت را در شأن دین و وحی نمی‌داند، بلکه تعیین ارزش‌های مربوط به حکومت، در شأن اوست. عده‌ای قایلند در اسلام فقط ارزش‌ها وجود دارد و شکل‌ها و روش‌ها به تناسب شرایط مادی و معنوی است؛ لذا بعضی شکل‌ها در متون دینی مربوط به آداب و رسوم مردم آن زمان بوده است؛ مثل مسایلی راجع به حکومت و قضاوت. کسانی که تفکیک بین ارزش‌ها و روش‌ها قایلند، تشریح الهی را در مسایل مربوط به نظام سیاسی، به معنای قانون‌گذاری مصطلح امروز می‌دانند که در شرایط عینی و کاربردی معین، تجسم ارزش‌های دینی تحقق پیدا می‌کند.»

ما قایلیم شریعت تمام احکام اولی، ثابت و پایدار برای هر موضوعی را دارد. شریعت افزون بر ارزش‌ها، روش‌ها را نیز بیان داشته است. درباره‌ی شریعتی که نحوه‌ی طهارت و نجاست را با تمام اقسام آن بیان نموده و از روش رفتن به سرویس بهداشتی تا روش جهاد و نوع حکومت‌داری را بیان داشته است و فقه آن، تمامی، بیان روش‌هاست، چگونه می‌توان مدعی شد فقط به بیان ارزش‌ها محصور است. این سخن همانند شترسواری دولا دولا در روز روشن است.

نقد نظریه‌ی تنزیل حکومت از شأن امامت

بررسی تاریخ و سیره‌ی ائمه‌ی شیعه علیهم‌السلام از امام حسین علیه‌السلام به بعد نشان می‌دهد آن حضرات در زمان حضور خود برای تشکیل حکومت تلاشی نداشته‌اند؛ به این معنا که آن حضرات علیهم‌السلام حکومت وقت را تأیید نمی‌کردند و با حاکمان همراه نمی‌گردیدند و نیز اقدامات علمی و فرهنگی آرام داشتند؛ زیرا آنان به علم امامت خود می‌دانستند با توجه به

قدرت محدود و فداکار نبودن و وفای اندک پیروانی که دارند، هر تلاشی برای تشکیل حکومت ناکام می ماند و به بن بست می رسد و لطمه‌ی شدید به جامعه‌ی تشیع وارد می آورد و چه بسا سبب انقراض امامت می شود؛ از این رو، هر داعیه‌ای را فرو می گذاردند و تنها به جهاد فرهنگی و علمی می پرداختند و در نهایت اگر اندک قدرتی می یافتند، به کارهای مخفی و زیرزمینی رو می آوردند؛ چرا که حفظ امامت واجب فعلی بوده، اما نبود قدرت، تشکیل حکومت را فعلیت نمی داده است. این بدان معنا نیست که پرداختن به امر حکومت، شأن اولیای الهی نبوده است؛ چنان که یکی از مسؤولان وقت نظام جمهوری اسلامی در سخنرانی خود آورد:

«ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیل دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدای انسان و جهان است و تنزل دادن مقام پیامبران به حدود مارکس‌ها، پاستورها، گاندی‌ها یا جمشید، بزرگ‌مهر و حمورابی، دور از شأن خداست. به قرآن که نگاه می کنیم، می بینیم احراز حکومت یا سلطنت از طرف حضرت خاتم‌الانبیاء و بعضی از پیامبران یهود، عمومیت به همه‌ی پیامبران نداشته است و با توجه به تعداد کثیر انبیای غیر حاکم، این امر یک امر استثنایی محسوب می شود و اصولاً «نبوت» و «حکومت» دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت، با دو منشأ و یا دو مبنای مختلف غیر قابل تلفیق در یکدیگر بوده است، و در آن مراجعه و مصالحه و مشورت با مردم را شدیداً منع، بلکه مذمت می کند و عدم توسل رسولان خدا به قدرت، با مقدم داشتن تشکیل جامعه‌ی ایمانی بر تعلیم و تربیت افراد ایمانی را مشاهده می کنیم، ولی می دانیم آیات جهاد و دفاع، صرفاً برای دفاع و استقرار امنیت و آزادی است، نه برای تهاجم و تصرف.»^۱

۱- مجله‌ی کیهان اندیشه، شماره‌ی ۲۸، ص ۴۸.

گوینده گویا از این که خداوند به بندگان خود عشق وافر دارد و از این که مترصد است تا کاری برای آنان به حکمت و مصلحت انجام دهد، غافل است. خداوند اگر نمی‌خواست با مردمی که می‌آفریند باشد، ناسوت را خلق نمی‌کرد و به آن عنایتی نداشت و خود را به آن نمی‌آلود. ابلاغ پیام وحی در هر موضوعی که باشد، شأن خداوند است و در این رابطه حتی از مثال زدن به پشه ابا ندارد؛ چنانچه می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^۱.

حق تعالی در هر کاری به صورت مستقیم دخالت دارد و راهنمایی و هدایت بندگان را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^۲ و حتی پیامبر اکرم ﷺ را از دخالت در آن دور می‌دارد و شأن آن را منحصر به خود می‌سازد. در جای دیگر می‌فرماید: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيَلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^۳.

ما می‌گوییم حق تعالی در تمام ناسوت حضور دارد. او در تمامی جمادات و در قلب و دل و عقل، فکر و اعضا و در آتش نمرود، در بوستان ابراهیم، در آتش فلغل، در آتش هیزم و در سردی برف و خلاصه در همه

۱- بقره / ۲۶.

۲- قصص / ۵۶.

۳- انفال / ۱۷.

جا هست. هر آنچه فکر کنیم، حق در آن هست. در اکسیژن هوا نیز هست؛ چرا که اکسیژن هوا ریخته شده و نزول اوست و هر نزولی باز اوست، همان‌گونه که انزال آدمی، جمع شده‌ی اوست و تمام خصلت‌های پدر و مادر در نطفه موجود است. نطفه‌ای که تنها یک اسپرم آن جنین می‌شود. حال، انزال حق و جمع شده و کوچک شده‌ی حق چیست که همه‌ی صفات خدا در اوست؟ قرآن کریم بزرگ‌ترین نازل شده‌ی حق است و حضرات چهارده معصوم علیهم‌السلام بالاتر از قرآن کریم می‌باشند؛ زیرا آنان قرآن متحرک و ناطق‌اند و نوشته‌شده‌ی آنها و صورت مکتوبی ایشان، قرآن کریم است، و هر دو (قرآن کریم و عترت) امانت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند و چون عترت، قرآن متحرک و زنده است، از قرآن کریم اهمیت بیش‌تر و جایگاه والاتری دارد و این‌ها همه تنزیل خداست. اما اگر می‌خواهیم از حق‌کشی‌ها، حق‌خوری‌ها و ظلم و ستم‌ها بگوییم، باید آرام و آهسته سخن گفت و آن را مخفی نمود. ظلم‌هایی که قلب هر انسان را به درد می‌آورد؛ مثل کشتار دسته‌جمعی بوسنیایی‌ها، گورهای دسته‌جمعی عراقی‌ها، حتی کشتن فرزند مادری که به تنها فرزند خود دل بسته و پزشکی آن را برای تنظیم و کنترل جمعیت جامعه، سقط نموده است. وقتی پزشکی کنترل جمعیت جامعه را در ذهن دارد، دلی بی‌رحم دارد و خدا طاق‌ت این بی‌رحمی را ندارد. خدا حتی طاق‌ت له‌شدن خاشاک پاییزی را زیر پای مردم ندارد؛ پس باید آرام و بی‌صدا قدم برداشت، سبک حرکت کرد، شاید زیر آن خاشاک، حشره‌ای غذای فرزندان خود را حمل می‌کند یا آن خاشاک، غذای کرمی است. آدمی باید آرام قدم بردارد؛ زیرا خداوند دل‌نگران گام‌های بلند و محکم اوست.

خداوند در همه‌ی ناسوت هست و با غصه‌ها، دردها، آلام، ناراحتی‌ها و دل‌نگرانی‌های پدیده‌های خویش همراه و نیز در شادی‌های آنان شریک است. او ناسوت را آفریده است تا معشوق خویش - آدمی - را در آن با تمامی حالاتِ زیر و بم و سپید و سیاهی که دارد، همراهی نماید. اما گوینده‌ی یاد شده، فارغ از هرگونه معرفت توحیدی و ماجراهای آن، قصه می‌پردازد و سخن می‌راند. درست است که پیامبران بزرگ الهی از مقوله‌ی افراد برجسته و نوابغ نیستند و این سخن درست است که آنان برتر از حمورابی‌ها و پاستورها می‌باشند و آنان برگزیده‌ی خداوند هستند که دانش لدنی و اعطایی از ناحیه‌ی او دارند، اما چنین نیست که حکومت شأن آنان نباشد؛ زیرا خداوند خود آنان را مأمور به تشکیل آن نموده است، اما توان و قدرت آن را نیافته‌اند. در قرآن کریم، ۲۰۸ مورد واژه‌ی «حکم» به کار رفته و پیامبری نبوده است که حکمی متناسب با خود نداشته و برای اجرای آن امر نشده باشد. حکومت، معنایی جز فرماندهی بر امت خود ندارد؛ چنان‌چه به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: ﴿وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا خُدُودًا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾^۱.

حکومت برای پیامبران الهی یک کمال بوده است؛ چرا که در سایه‌ی آن، اجرای عدل و قسط می‌کرده‌اند: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^۲.

۱- اعراف / ۱۴۵.

۲- حجرات / ۹.

انبیای الهی چون از جانب پروردگار نبوت، هدایت عمومی و ولایت بر امت خود داشتند، در همه چیز حق دخالت می‌یافتند و برای افراد جامعه، هم هدایت می‌آوردند، هم سلامت و هم حکومت و در تمامی شؤون مردم اولویت داشتند؛ چنان‌که در رابطه با ولایت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»^۱.

حکومت در نهاد شریعت است و خارج از هویت نبوت نیست. اما اگر حکومت شاهان را در نظر داشته باشیم، حکومت آنان با قلدری، استکبار و زور چیرگی می‌یابد و چنین چیزی شأن هیچ انسان آزاده‌ای نیست. ولی ما از حکومت اسلامی سخن می‌گوییم که محتوا و شکل آن را باید از شریعت اسلام گرفت. حاکم اسلامی، تمامی قوانین را از وحی دارد و نمی‌شود آن را از کسی مانند حمورابی‌ها، چنگیزها یا ناپلئون‌ها نسخه‌برداری کرد و ایده‌ها و نظرهای آنان را اجرایی ساخت. برای همین است که نمی‌شود حکومت افراد عادی را با حکومت صاحبان وحی تلفیق کرد.

باید توجه داشت هدف بعثت انبیا، به صورت اولی هدایت مردم است و هدایت در بعضی مواقع به حکومت‌داری توسط شخص نبی نیاز دارد. بر این اساس، می‌شود نبی فرد دیگری را که صاحب شرایط و دارای مشروعیت است و از شخص نبی پیروی دارد، به حکومت برگزیند و خود تنها تبلیغ دین را انجام دهد. هدف و غایت انبیا از حکومت خود، تفوق بر افراد جامعه نبوده است؛ بلکه آنان می‌خواسته‌اند مردم را هدایت کنند و

چنانچه تشکیل حکومت در هدایت مردم نقشی نداشته است، به آن نمی‌پرداخته‌اند. به تعبیر دیگر، نبوت نخستین کار - و نه هدف - پیامبران است؛ در حالی که حکومت وصف غایی حاکمان است. پیامبران، امت را با تربیت محبت‌محور و ولایت‌مدار، و با تبلیغ، مطیع خداوند می‌سازند و هدایت آنان را می‌خواهند و معلم امت خویش می‌گردند؛ اما حاکمان، به قدرت تیغ است که افراد جامعه را سرسپرده‌ی خویش می‌خواهند و تسخیر آنان را می‌طلبند و مستکبران و مستبدانه بر مردم حاکم می‌شوند. فرد یاد شده در پایان می‌آورد:

«می‌دانیم آیات جهاد و دفاع صرف؛ برای دفاع و استقرار امنیت و آزادی است، نه برای تهاجم و تصرف.»

از ایشان باید پرسید: مگر دفاع و استقرار امنیت و آزادی، شأن حکومت نیست و این امور بخشی از وظایف حکومت نمی‌باشد؟! گویی ایشان حکومت را برای تهاجم و تصرف می‌خواهند. البته حکومت اسلامی در صورتی که قدرت داشته باشد و پیام خود را ابلاغ کرده باشد، می‌تواند با مانعان به صورت ابتدایی درگیر شود و حمله‌ی پیشگیرانه و بازدارنده و نیز حمله برای توسعه‌ی خود داشته باشد و منطقه‌ای را قُرُق‌گاه خود قرار دهد. در صدر اسلام نیز شریعت بعد از وصول پیام خود و تبلیغ آن، جنگ‌هایی داشته است. این جنگ‌ها تجاوز نیست؛ بلکه تصفیه و پاکسازی جامعه و توسعه‌ی دین بوده است؛ وگرنه چنانچه شریعت به حکومت کاری نداشت، انبیای الهی باید در خانه‌ی خود می‌نشستند و بحث علمی می‌کردند و در هر پیشامد اجتماعی، عزلت و کناره‌جویی پیشه می‌کردند و به دربار شاهان و حاکمان نمی‌رفتند و به

مبارزه با ستم و ظلم نمی پرداختند و آن را به مردم عادی وا می گذاشتند و شأن خود را از این امور، منزه و برتر می دانستند. اما قرآن کریم می فرماید: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ اٰنتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلٰی الظَّالِمِيْنَ»^۱ یا امر می نماید: «وَإِنْ نَكَثُوا اٰيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْا اِنَّهُمْ اَلْكٰفِرِيْنَ اِنَّهُمْ لَا اٰيْمَانَ لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ»^۲.

جای تعجب است که چنین گویندگان و نویسندگانی این گونه به حریم شریعت خداوند نزدیک می شوند و به راحتی نظریه پرداز آن می گردند، بدون آن که مبانی لازم آن - به ویژه تحصیل در نزد استادی کارآموده - را داشته باشند؛ چرا که مهم ترین امر در تحصیل علوم دینی، استاد است و تحصیل این علوم بدون استاد محوری، راه به جایی نمی برد. ما مقام شاگرد و محصل علوم دینی را از استاد وی می شناسیم. کسی که در علوم دینی استاد نداشته باشد چنین انحراف می سازد:

«قرآن تا آن جا به کار دنیای ما می پردازد که وسیله ساز حیات آخرت و تقرب ما به خدا باشد. در قرآن تربیت و تزکیه ی شخص مورد نظر است و آخرت و خدا هدف است. در این جا - یعنی در احکام دنیوی - دولت و مردم مورد نظرند و تأمین دفاع، سلامت، امنیت و ترقی مملکت به لحاظ زندگی دنیایی هدف است. قرآن نمی گوید که ما نیازها و مسایل زندگی دنیا را کنار بزنیم و تلاش و ترویج لازم در جهت تأمین معاش و لوازم زندگی شخصی و خانوادگی اجتماعی به عمل نیاوریم؛ بلکه به آن ها ارزش فوق العاده داده است و از این جهت می توان گفت که قرآن و رسالت پیامبران نسبت به امور دنیایی ما، نه

۱- بقره / ۱۹۳.

۲- توبه / ۱۲.

بیگانه است نه بی‌نظر و بی‌اثر. آنچه از این باور عاید انسان‌ها می‌گردد، محصول فرعی محسوب می‌شود و به طور ضمنی به دست می‌آید؛ بدون آن که اصل و اساسی باشد یا به حساب هدف بعثت و وظیفه‌ی دین گزارده شود. تعلیمات انبیا و امامان، که از این نظر آزاده‌اند، مثل مسایل زندگی، حکومتی و آموزشی، در عین ارزنده و ممتاز بودن، جزو دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^۱ نمی‌گردد.»

برداشت‌گوینده‌ی یاد شده از شریعت، بسیار ناقص و انحرافی است. وی دنیا را برای آخرت انسان‌ها می‌خواهد و دنیا را به معنای مسایل فردی و فرعی می‌گیرد؛ زیرا می‌پندارد شریعت برای جامعه‌ی بدوی بوده و محصور در آن است. دنیا زمینه‌ای فردی نیست و می‌تواند در شکل قدرت و سیستم اجتماعی و حکومتی نمود یابد. همان‌طور که سعادت در آخرت با وحی به دست می‌آید، سلامت دنیا نیز با وحی تأمین می‌شود و سلامت دنیا پیش‌نیاز سعادت آخرت است. کسی که در دنیا سلامت نداشته باشد، نمی‌تواند به سعادت آخرت نایل شود. سعادت آخرت از کوچه پس‌کوچه‌های فردی عبور نمی‌کند، بلکه از سطح بزرگراه جامعه می‌گذرد. روش انبیا این است که بندگان خداوند را از دنیا به آخرت برسانند؛ اما این نیست که از دنیا کوچه‌ای فردی و فرعی را در پیش روی مردم بگذارند، بلکه دنیای وسیعی را - که متن جامعه را در خود دارد - پیشتازی می‌نمایند و آن را در برابر انسان‌ها قرار می‌دهند. جامعه‌ی بدوی، زمینه‌ی نزول شریعت بوده است؛ اما استمرار آن، گستره‌ای وسیع دارد و سیستم اجتماعی شریعت، در استمرار آن است، نه در زمینه‌ی نزول.

این تفکر است که سیاست شریعت منهای آخوند را کلید زده است و آبادی دنیا را به کارگزاران، و سعادت آخرت را به روحانیت وا گذاشت. این افکار آلوده از این جا ناشی می شود که فردی که تخصص در حوزه ی نفت دارد، به صرف داشتن سِمَت سیاسی، دست به قلم ببرد و در دین پژوهی کتاب بنویسد و تخصص محوری را پاس ندارد و بپندارد این مهندسان هستند که دنیای مردم را آباد می کنند و از روحانیت کاری بر نمی آید. البته باید دقت داشت که از روحانیتی کار بر می آید که تخصص در دین داشته باشند، نه مدعیانی که در تحجر و ناآگاهی به سر می برند و یا هم چون کاهنان معابد، به بند دنیا طلبی و جمع ثروت و ستم بر مردم گرفتار باشند. ما می گوئیم اسلام دین تمامی دانش ها - اعم از انسانی و تجربی - است. قرآن کریم هر تر و خشکی را در خود دارد؛ چنان که می فرماید: ﴿لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۱. افزون بر دانش ها، زندگی هر انسانی در قرآن کریم است و چیرگی بر دانش تغال با قرآن کریم، می تواند برای هر انسانی آینده نگری داشته باشد. هر کسی می تواند شناسنامه ی خود را در این کتاب الهی جست و جو کند و نسخه ی هدایت خویش را در آن بیابد و پاسخ نیازهای اساسی خود را از آن بجوید. قرآن کریم ماجرا و سرنوشت هر انسانی را در خود دارد و برای هر کسی از آینده ی وی می گوید و هر کسی تمامی سرمایه ی عمر و موجودی خود را می تواند از این کتاب آسمانی جویا شود؛ چنان که خداوند هر پدیده ای را مثلی می داند که قرآن کریم یاد کرد آن را با خود دارد: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ

فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا^۱؛ و به راستی در این قرآن از هرگونه مثلی گوناگون آوردیم، ولی بیش تر مردم جز سرانکار ندارند.

قرآن کریم کتابی علمی، آکادمیک، کاربردی و نسخه‌ی زندگی هر کسی است؛ به شرط آن‌که به صورت علمی، روشمند و کاربردی مورد استفاده قرار گیرد؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾^۲؛ آیا در معانی قرآن نمی‌اندیشند؟

قرآن کریم راه چاره‌جویی و درمان هر آسیبی را با خود دارد. امراض روحی و بیماری‌های جسمی بشر با استفاده از آیات قرآن کریم قابل شناسایی و درمان است. این امر، منحصر به مشکلات زمینی نیست؛ بلکه آسمان‌ها را نیز شامل می‌شود؛ همان‌گونه که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾^۳؛ ای گروه جنیان و انسیان، اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان‌ها و زمین به بیرون رخنه کنید، پس رخنه کنید، ولی جز با به دست آوردن تسلطی، رخنه نمی‌کنید.

قرآن کریم شناسنامه‌ی تمامی پدیده‌های هستی است و سرگذشت تمامی حوادث و حکایت‌های تمامی رخدادها را هر کسی و هر چیزی را می‌توان از آیات آن به دست آورد: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^۴. تفسیری، تفسیر قرآن کریم است که به چنین ظرافت‌هایی رسیده

۱. اسراء / ۸۹

۲. نساء / ۸۲

۳. الرحمن / ۳۳

۴. انعام / ۵۹

باشد. این گونه است که قرآن کریم کتاب ثبت تمامی کردار هر کسی است و می توان آن را آینه‌ی وجود خویش قرار داد: ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^۱؛ به گونه‌ای که همین کتاب برای امروز بسنده است و به چیزی غیر از آن نیازی نیست: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ﴾.

قرآن کریم شناسنامه‌ی تمامی پدیده‌های هستی و حتی خود هستی است. حضرت حق - تبارک و تعالی - در قرآن کریم شناسنامه دارد و سوره‌ی توحید، شناسنامه‌ی خداوند متعال است و غیر از خداوند در آن نیست؛ همان‌طور که شناسنامه‌ی حضرت زهرا علیها السلام سوره‌ی کوثر است. در واقع چنین است که هر آیه‌ای کد و شناسه و بیان حقیقت چیزی است. آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۲ گوناگونی آیات را بیان می‌کند و این‌که با وجود قرآن کریم، به کتاب دیگری نیاز نیست و هر دانشی در همین کتاب نهفته است.

قرآن کریم شناسنامه‌ی اصلی هستی و تمامی پدیده‌های آن است؛ به‌طوری که اگر قرآن کریم، آن قدر که باید، باز شود، روشن می‌گردد که هیچ ذره‌ای از هستی بدون شناسنامه‌ی قرآنی نیست. این است معنای: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.

مراد از ﴿كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ همین قرآنی است که در دست ماست و ماجرای هر ترو خشکی و سرنوشت هر پدیده‌ی عینی و علمی‌ای در همین کتاب آمده است و واژگان همین قرآن مکتوب است که از تمامی حقایق حکایت دارد و همین آیات ملفوظ است که دارای تفسیر و نیز تأویل می‌باشد.

۱. اسراء / ۱۴.

۲. انعام / ۵۹.

تفسیر و تأویل، وصف باطن و حقیقت خارجی قرآن کریم نیست، که آن در جای خود ظاهری است که تفسیر بر نمی‌دارد و اصلی است که به جایی بازگشت ندارد.

حقایق تمامی پدیده‌ها و خداوند هستی را باید در همین کتاب نوشته شده جست‌وجو نمود؛ کتابی که هم محتوا را بیان می‌دارد و هم شکل‌ها را. کتابی که هم از ارزش‌ها می‌گوید و هم از روش‌ها. کتابی که هم احکام عبادی را دارد و هم احکام نظامی. کتابی که هم شریعت را دارد و هم حکومت. نگاهی به کتاب «آیه آیه روشنی» که ما در تحقیق برخی از آیات قرآن کریم نگاشته‌ایم، بهترین دلیل بر این مدعاست. البته کشف، اختراع و تحقیق در موضوعات در دست بشر است، نه مبانی و احکام. چنین نیست که شریعت و وحی، از علوم تجربی بریده باشد؛ چنانچه کتاب توحید مفضل برخی از بنیادهای این دانش‌ها را - به سبب ضرورت و لزومی که پیش آمد و به اندازه‌ی فهم بشر آن روز و عقول آن مردمان و به تناسب جامعه و نه به اندازه‌ی دانش و حیانی امام صادق علیه السلام - بیان داشته است. البته چنین هم نیست که شریعت فقط از علوم تجربی و انسانی یا مدیریت و حکومت، که مد نظر این نویسندگان و گویندگان است، گفته باشد؛ بلکه هدایت معنوی و سعادت آخرت را نیز هدف خود قرار داده است. دین به لحاظ اولی برای هدایت انسان و جامعه آمده است؛ اما مراد از هدایت، تنها در حوزه‌ی امور عبادی، معنوی و اخروی نیست؛ بلکه هدایت معنایی بسیار عام و گسترده دارد؛ به این معنا که وحی و شریعت می‌تواند برای علم انسانی و تجربی پیشتازی داشته باشد؛ اما علم به خودی خود متصدی هدایت نیست و زمینه‌ی رشد و فن‌آوری جامعه را

در خود دارد. می شود علم، هدایت معنوی و الهی بیاورد و می شود سبب گمراهی گردد یا بی طرف باشد. هدایت و حیانی نیز می تواند راهنمای علم گردد و تولید علم نماید. علم درست با شریعت بی پیرایه تعارض و تقابل ندارد، اما تفاوت دارد. هم شریعت می تواند به مدد علم رود و راهنمای آن شود و هم علم می تواند زمینه‌ی فهم شریعت را ارتقا دهد و نیز به دخل و تصرف در موضوعات، موضوعی بیافریند که مخالفتی با شریعت نداشته باشد و نیازهای سالم بشر را تأمین کند. هدایت، فاز و مرتبه‌ی برتر آگاهی است و علم در مرتبه‌ی پایین تری است. انسان، دارای سه مرتبه‌ی نفسانی، عقلانی و روحی است. وحی، کرامات و مغیبات مربوط به باطن انسان و مرتبه‌ی روح است که اولیای الهی به آن وصول می یابند.

چنانچه علم یا عقل با شریعت تعارضی داشته باشد، یکی از آنها مشکل دارد: یا علم و عقل عصمت خود را ندارد و یا پیرایه‌ای نام شریعت به خود گرفته است. البته اگر در زمان حضور معصوم باشد، و معصوم بی واسطه سخنی را بفرماید، این علم و عقل است که متهم می باشند و اشتباه به حتم از ناحیه‌ی آنان است؛ اما در زمان غیبت، احتمال آلودگی شریعت به پیرایه و خطای در اجتهاد می رود و احتمال اشتباه در هر دو طرف وجود دارد. پیرایه‌های دینی یا خطای در علم و عقل، بیش تر برآمده از تمایلات نفسانی است که به عمد ایجاد مغالطه می کند؛ زیرا علم درست و عقل سلیم نمی تواند با شریعت بی پیرایه تعارضی داشته باشد؛ چرا که هر دو طرف، بر اساس حقیقت‌ها و ملاک‌های واقعی سخن می گویند. اما این نفس آدمی است که بسیار چموش است و همواره با شریعت یا با علم و عقل درگیر می شود.

شریعت اگر بی‌پیرایه و دور از دخالت امور نفسانی پیروان آن باشد، بر عصمت و حیانی خود باقی است و وحی همواره بر عقل و علم برتری دارد و سِمَت رهبری و هدایت آن‌ها را دارد؛ ولی چنانچه شریعتی به پیرایه‌ها آلوده باشد، تا بُرد نفسانی تنزل می‌یابد و از علم و عقل که مرتبه‌ی متوسط است تنزل می‌یابد، و این علم و عقل است که بر آن حاکم و چیره می‌شود. البته علم و عقل نیز اگر به تمایلات نفسانی آلوده شود، مرتبه‌ی توسط خود را از دست می‌دهد و به مرتبه‌ی تمایلات نفسانی تنزل می‌کند و چنانچه شریعت با علم و عقل هر دو تنزل داشته باشد، دو امر متقابل می‌گردد که نیاز به تحلیل و بررسی برای یافت گزاره‌ی صادق دارد. ما ارزش تحلیل‌های عقلی را در جلد نخست این کتاب، توضیح دادیم و نحوه‌ی حل و گذر از تعارض عقل با شریعت را در آن جا بررسی‌دیم.

به هر روی، فردی که در تمایلات و امور نفسانی خود گرفتار است و مرتجع، دگم، متعصب، ناآگاه یا کم‌سواد است، نمی‌تواند قدرت تحلیل عقلی و بررسی علمی این گزاره‌ها را داشته باشد و هر چیزی را در مرتبه، جایگاه و لاین خود ببیند. چنین کسی به بند پیرایه‌ها یا دام گزاره‌های نادرست و کاذب گرفتار شده و زمین می‌خورد؛ چراکه نفس تربیت‌نشده با عقل و وحی سازگاری ندارد؛ هرچند عقل، شاگرد وحی است و وحی سمت استادی بر آن دارد.

البته شریعت را باید در دو لایه دید: یکی شریعت و حیانی که بدون پیرایه بوده و عصمتی است، و دیگری شریعت اجتهادی، که احتمال آلودگی به خطای مجتهد و پیرایه‌ها را دارد. شریعت اجتهادی را باید

حکیم دین پژوه - یعنی مجتهد حکیم - به دست آورد. فقیهی که حکمت ندارد، همانند حکیم بدون فقه - که البته نمی‌شود بر چنین کسی اطلاق حکیم کرد - به گمراهی مبتلا می‌شود و شریعت را به پیرایه‌ها می‌آلاید. این فقیه حکیم است که در زمان غیبت می‌تواند حاکم شریعت شود، نه فقیه بدون حکمت که شریعت و جامعه را به گمراهی می‌برد؛ چرا که نمی‌تواند ظاهر را در کنار باطن در دست داشته باشد. فقیه حکیم می‌تواند حقه‌بازی‌های نفس را تشخیص دهد و به حقیقت وصول داشته باشد و در آن‌جا میان «عقل و علم» با «شریعت و وحی» تعارضی نمی‌بیند. علم می‌تواند با کشف و اختراع موضوعات جدید، به وحی تازگی و تبلور دهد؛ چرا که عقل و علم می‌تواند حرکت عمودی در ژرفای وحی داشته باشد. تازگی وحی به معنای این است که بشر، کشفی تازه از آن داشته باشد، نه آن که وحی به صورت تازه و جدید نازل شود.

وحی نیز راهنمای تمامی علوم، اعم از فیزیک، شیمی، تجارت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، سیاست و دیگر علوم تجربی و انسانی است. ما مدعی هستیم که قرآن کریم کتاب تمامی دانش‌ها - اعم از شناخته شده و ناشناخته - است و حتی در قیامت چیرگی علمی خود را دارد. هر بخش از آیه‌ای را باید به کشوری و به دانشگاهی داد تا با تحقیق علمی، دانش نهفته در آن را کشف کنند. ما برای نمونه در کتاب پنج جلدی «دانش استخاره» تنها یک دانش قرآن کریم را استخراج نموده و اصول و قواعد استخاره با قرآن کریم را دانشی ساخته و برای نخستین بار در جهان اسلام، منطق فهم استخاره را از قرآن کریم استخراج کرده‌ایم.

همان‌طور که قرآن کریم به ارتقای دانش‌ها کمک می‌کند، علم و دانش

هم می‌تواند به مدد دینداری و شریعت آید. برای نمونه، شریعت امر به غسل نموده است و علم برای تحقق آن، بهداشتی‌ترین و پیشرفته‌ترین حمام‌ها را طراحی می‌کند و آبی که بر سر او می‌ریزد، چون دانه‌های مروارید از پایین پای او به فاضلاب می‌رود. یا شریعت، امر به روزه دارد و علم تغذیه می‌تواند به روزه‌دار توصیه کند در این ماه از چه غذاهایی استفاده کند تا بیمار نشود و دستگاه گوارش او آسیب نبیند و نیز افراد ناتوان و ضعیف چگونه توانایی و قدرت خود بر روزه را بازیابند. یا در جهاد، هدف اسلام آن است که نخست تبلیغ و ابلاغ داشته باشد و با انکار طرف مقابل، باید تا آن‌جا که می‌شود تدبیری اندیشید که درگیری، آسیب‌های کم‌تری وارد آورد و کودکان و زنان صدمه‌ای نبینند و کشته‌ها فراوان نشود. علم می‌تواند برای تحقق این منظور، با اختراعات خود، جنگ‌ها را مدرن، الکترونیکی یا سایبری سازد و این هدف دین را به صورت شفاف، عملی سازد.

خاستگاه تعارض علم و عقل با دین

نباید غفلت شود که خاستگاه تعارض علم یا عقل با دین، در «غرب» است و موضوع آن «دین مسیحیت» است؛ دینی که از دو ناحیه مورد تحریف واقع شده است: یکی از ناحیه‌ی انواع پیرایه‌های برآمده از امور نفسانی عالمان مسیحی و متولیان کلیسا، و دیگری از ناحیه‌ی برنامه‌های مدوّن ضد معنویت و دین‌ستیزانه‌ی ارباب لائیک سیاست و اقتصاد. در حالی که دین اسلام با آن که مورد هجمه‌ی تحریف‌گران، وضّاعان و بدعت‌گزاران بوده است، اما نظام اجتهاد شیعی به مدد ملکه‌ی قدسی که مجتهد باید داشته باشد، نوری الهی می‌یابد که می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد.

مراد ما از شریعت، اسلام علوی و شیعی دوازده امامی است، نه هر آیین و مذهبی. هم‌چنان که مراد ما از وحی، تنها قرآن کریم است که باور داریم هم در صدور و هم در دلالت، بسیاری از آیه‌های آن قطعی است، نه ظنی. قرآن کریم کتاب تمامی دانش‌هاست و عقلی ربوبی و علمی لدنی و ماورایی است. ما علم و عقل سلیم را وحی انسانی می‌شمیریم؛ زیرا میان وحی ربوبی و وحی انسانی - که با هوس‌ها و امور نفسانی آلوده نشده است - تعارضی نیست. مراد ما از وحی و شریعت، قرآن کریم و شریعت فرقه‌ی ناجی شیعی است. ما مدافع دیگر فرق، مذاهب و ادیان نیستیم و برای آن‌ها اعتبار کلی قایل نمی‌شویم؛ هرچند به صورت موجه‌ی جزئی، گزاره‌های درستی دارند، ولی ما متولی هیچ یک از آن‌ها نیستیم و میان مباحث آنان با این بحث، نباید خلط و آمیختگی ایجاد کرد.

منظور از علم نیز تمامی علوم تجربی، انسانی، فنون، حرف و هنرها و حتی علم‌های بشری در حوزه‌ی متافیزیک و روح‌شناسی است - و نه صرف تجربه - و در یک کلمه، تمامی انکشافات و دستاوردهای بشری در رشته‌های مختلف است که روز به روز توسعه می‌یابد؛ هرچند نام‌گذاری علم - اگر جهت علم آن لحاظ شود، نه خاستگاه آن - به انسانی، تجربی، اسلامی و همانند نام‌گذاری برخی از موسیقی‌ها به «اصیل اسلامی»، اشتباه می‌باشد و علم برای تمامی بشر، اعم از کافر و مسلمان و در هر رشته‌ای، علم است؛ بدون آن که منطقه و جغرافیا بتواند در هویت آن دخالتی داشته باشد. البته هرچه جنبه‌ی آزمایشی علوم بیشتر باشد، دقت آن بالاتر می‌رود و ضریب خطای آن کاهش می‌یابد؛ چنان‌چه علوم تجربی، سلسله مراتب تخصصی و کارشناسی و زمینه‌ی آزمایشگاهی و

تست دارد و غیر متخصص در جای متخصص سخن نمی‌گوید و نظریه نمی‌دهد، از این رو از اتقان بیش‌تری برخوردار است؛ اما در علوم انسانی گاه نوآموزی به جای استادی کارآموده در رسانه‌های عمومی نظریه‌پردازی می‌کند.

نقد نگاه حداقلی به شریعت

یکی از بحث‌های دامنه‌دار که برخی از متفکران در حوزه‌ی فقه اسلام مطرح کرده‌اند، این است که: آیا دین در خصوص علوم و فنون و هم‌چنین جامعه و حکومت و نیز حتی برای فرد، دارای بیان حداقلی است یا حداکثری؟ به این معنا که آیا حکومت تشکیل شده نباید مخالفت و مغایرتی با اسلام داشته باشد؟ - که در این صورت، امری سلبی می‌گردد - یا باید موافقت اسلام را با طرح حکومت و مقرراتی که وضع می‌شود، به دست آورد؟ که در این صورت، بیانی ایجابی و اثبات‌گر را می‌طلبد؛ چنان‌چه یکی از آنان می‌نویسد:

«موضوعات و احکام مطرح شده در دین دو قسم‌اند: بعضی ذاتی و بعضی عرضی. چنان‌چه این تقسیم‌بندی را نکنیم، مجبوریم تمام موضوعات مطرح شده را بررسی کنیم؛ آن هم به یک دید. اما این تقسیم‌بندی اخیر به ما کمک می‌کند که در چه موضوعاتی باید دقیق باشیم و در چه موضوعاتی لازم نیست دقیق باشیم.

علت ذکر این عرضی‌ها به خاطر آداب و رسوم و محیط اجتماعی عربستان و غیره است.

گفتیم یکی از تقسیمات کمال دین، بینش حداقلی و اکثری است، که می‌گوییم اگر دید حداکثری داشتیم نسبت به کمال دین و خواستیم نظام اجتماعی دایر

کنیم، دو نتیجه می‌گیریم: یکی این که نظاممان را بر اساس آن برپا می‌کنیم؛ نتیجه‌ی اول. و دوم، فقط یک نظام می‌توانیم دایر کنیم؛ اما اگر طبق نظر حداقلی بینش داشته باشیم، نتیجه‌ی معکوس می‌دهد، که اولاً نظاممان فقط بر اساس آن‌ها نیست و اگر بخواهیم که نسبتی بین نظاممان با آن حداقل‌ها ایجاد کنیم، باید نظاممان را طوری تنظیم کنیم که فقط معارض با آن‌ها نباشد، و در ثانی، یک نظام تنها نخواهد بود و چند نظام می‌توانیم برپا نماییم.»

پیش از این گفتیم تقسیم احکام دینی بر دو قسم ذاتی و عرضی اشتباه است و طبیعی است که تمامی مباحث مبتنی بر این تقسیم - از جمله طرح بحث رویکرد حداقلی و حداکثری - به انحراف و گمراهی رود. دین برای هر موضوعی حکمی دارد. هیچ موضوعی نیست که در دین حکمی نداشته باشد؛ چنانچه آیه‌ی شریفه‌ی: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»^۱ احکام تمامی موضوعات و پدیده‌ها را شامل می‌شود و رسول اکرم ﷺ نیز در خطبه‌ی حجة الوداع فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي لَمْ أَدْعُ شَيْئاً يَقْرَبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَبَأْتُكُمْ بِهِ»^۲.

ما به جای طرح این بحث، باید از حاکمیت «اصالت اباحه» یا «اصالت حذر» (اصالت منع) بحث کنیم. فقیهان متقدم، موضوع این بحث را افراد و مکلفان قرار می‌دادند، نه حکومت؛ چرا که حکومت برای فقیهان شیعی دور از دسترس بوده است. اما بحث یاد شده را می‌توان در تمام احکام از جمله بحث حکومت طرح نمود.

اصالت حذر می‌گوید: تصرف در هر چیزی به صورت اولی ممنوع

۱- انعام / ۵۹.

۲- الکافی، ج ۵، ص ۸۳.

است؛ مگر آن‌که اذن خداوند در استفاده از آن احراز شود. در برابر، اصالت اباحه می‌گوید: استفاده از هر چیزی مباح است؛ مگر آن‌که مخالفت خداوند در استفاده از چیزی ابلاغ شود.

در بحث‌های اصولی ثابت کرده‌ایم که اصالت حذر و منع، اساس درستی ندارد و خداوند ملک خود را مسخر بشر نموده و او را بر استفاده از آن تشویق کرده است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾^۱؛ ای گروه جنیان و انسیان، اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان‌ها و زمین به بیرون رخنه کنید، پس رخنه کنید؛ ولی جز با به دست آوردن تسلطی، رخنه نمی‌کنید.

خداوند، تمامی ناسوت و حتی عوالم ماورایی را برای تسخیر بشر آزاد قرار داده است و منطقه‌ی ممنوعه و خط قرمزی در این رابطه ندارد و هر جا ممنوعیتی جزئی را لازم دیده، آن را با وحی ابلاغ نموده و خطوط بهره بردن از تمامی پدیده‌های ناسوتی را مشخص کرده است.

بر اساس اصل مالکیت تسخیری بنده‌ی اطاعت‌پذیر، خداوند مالک حقیقی هر چیزی است و بندگانِ اطاعت‌پذیر به اندازه‌ی توان، استعداد و سعی و تلاشی که دارند، می‌توانند پدیده‌های ناسوتی و طبیعی را در اختیار بگیرند و چون مالکیت آنان تسخیری است - و نه حقیقی - این مالکیت، با مرگ از دست می‌رود و این پدیده‌ها به وارثان منتقل می‌شود. مالکیت تسخیری، مالکیتی نیست که حقیقت و عینیت داشته یا کلی و

۱. الرحمن / ۳۳.

ذاتی باشد؛ برای همین است که بنده نمی‌تواند تصرفات غیر تسخیری در آن نماید. برای نمونه، این اختیار را ندارد که مالی را که در ملکیت اوست، اسراف یا تبذیر کند، یا تکاثر و زیاده‌روی در جمع مال داشته باشد؛ چنانچه در حسابرسی خمس، موارد اسراف و هزینه‌های دور از شأن، جزو مؤونه به شمار نمی‌آید و بر پایه‌ی آن نمی‌توان به حق خمس تجاوز کرد. هم‌چنین چون مالکیت به شکل تسخیری است، می‌توان فردی را که از اموال خود به‌درستی استفاده نمی‌کند، محجور از تصرف کرد. احکام احتکار و ممنوعیت تراکم و تکنیز - یعنی تبدیل مال به گنج - نیز از همین مالکیت ناشی می‌شود و برای همین است که اسلام سیاست انتشار و توزیع اموال را در اقتصاد دارد.

اصالت حذر می‌گوید: برای هر گونه بهره‌وری و استفاده‌ای، باید نخست از خداوند اذن گرفت و حکم آن را از شریعت خواست. طبق این دیدگاه، نحوه‌ی گرفتن احکام الهی موضوعیت دارد؛ نه طریقت. اما اصالت اباحه می‌گوید: اصل این است که در هر گونه استفاده‌ای از تمامی مظاهر طبیعت و ناسوت، آزادی وجود دارد و چنانچه شریعت نحوه‌ی خاصی از استفاده‌ی چیزی را خواسته باشد، باید آن را ابلاغ کند. طبق این دیدگاه، چگونگی‌ فرآگیری احکام، طریقت دارد، نه موضوعیت و مهم آن است که مکلف، به‌گونه‌ای به واقع مصیب باشد و وصول یابد.

گویاترین چهره‌های اصالت منع، خوارج بودند که آیه‌ی: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^۱ را شعار خود ساخته بودند و می‌گفتند هر چیزی باید به اذنِ الله باشد که برخی از رسانه‌ها مظاهر امروزی آنان را با طنز «آقا اجازه» و تکیه

کلام «این کار را نکن، اون کار را نکن»، مورد نقد و تمسخر قرار می‌دادند. گرایش به اصالت حذر، بیش‌تر ریشه در بدفهمی از برخی منابع دینی و پایین بودن سطح آگاهی‌های علمی و نداشتن قدرت تحلیل و استنباط و نیز ریشه در احتیاط‌گرایی افراطی برخی از عالمان دارد که می‌پنداشتند برای استفاده از هر چیزی باید اذن داشت و حتی برای موضوعات مباح پاسخ‌گو بود.

گفتیم اسلام و متن قدسی و وحیانی آن - قرآن کریم - تمامی دانش‌ها را در خود دارد. احکامی که اسلام در مسایل اجتماعی و حکومتی دارد، بیش‌تر ارشادی است و عقل و عرف - که اصطلاح خاص این کتاب است - از منابع مهم و معتبر در استنباط احکام هستند. البته باید به این موضوع نیز - که پیش‌تر خاطر نشان شدیم - توجه داشت که مباح، حکمی تکلیفی نیست و لازم نیست که شرع، امور مباح را به عنوان تکالیف شرعی برای مکلفان فهرست نماید و نیز تکالیف بر محور علم و قدرت قرار دارد و چنانچه تکلیفی ابلاغ نداشته باشد یا قدرت مکلف به آن تعلق نگیرد، منجز نمی‌شود و به صورت تعلیقی باقی می‌ماند. هم‌چنین دین، دارای گزاره‌هایی کلی و هدایت عام و اصولی و اساسی است که هیچ فعلی نباید با آن‌ها مخالفت داشته باشد. افزون بر این، باید توجه داشت یکی از اصول اساسی اسلام، دوری از قبض، انقباض، تنگ‌نظری و سخت‌گیری بر بندگان است؛ چنانچه می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۱.

به صورت کلی قانون طبیعی، آن است که به سوی وسعت و

گشاده دستی پیش رود؛ چنان که خداوند می فرماید: ﴿وَالسَّمَاءُ بَنِينَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾^۱. هر مکتبی که منع را اصالت دهد، ضمن شکستن حرمت خود در انظار عمومی و ایجاد ترس و رعب در دل‌ها و ایجاد مکتب‌گریزی، محکوم به شکست، فروپاشی و تلاشی است؛ چنانچه امروزه برخی از آنچه در جوامع اسلامی به نام اسلام طرح می‌شود، سلیقه‌های ناموزون با زمینه‌های نادرست و مخالف با سلیقه مردم و ذائقه‌ی جامعه بوده و از شریعت نیست. سلیقه‌هایی که هم به شریعت و هم به مردم جامعه - که ذائقه‌ی آنان نماد خرد جمعی است - ضررهای جبران‌ناپذیری وارد آورده است.

اگر بخواهیم این بحث را در حکومت به صورت مصداقی مورد بحث قرار دهیم، باید بگوییم شریعت اسلام نوع حکومت، محتوا و شکل آن را خود مشخص کرده است و در این امور باید مطابقت کامل با شریعت داشت. برای همین است که اسلام در حکومت، دارای خیرگان و افراد متخصص در شناخت احکام شریعت است، ولی کارشناسان مؤسس و بنیان‌گذار که قدرت جعل، طراحی و تولید فکر از ناحیه‌ی خود را دارند، نه آن که توان فهم مراد حق تعالی را داشته باشند، نمی‌پذیرد. متأسفانه، امروزه کارشناسانی خبره که احکام شریعت را در زمینه‌ی حکومت مورد تحقیق قرار داده باشند، نمی‌شناسیم و این حوزه از میدان‌های مهجور در میان علوم اسلامی است. کارگزاران نیز به صورت سلیقه‌ای و ساندویچی به اجرای آن چیزی می‌پردازند که می‌پندارند مصلحت اقتضا می‌کند، در

حالی که احکام شریعت را در دست ندارند؛ وگرنه آنان از قوانین شفافی سخن می‌گفتند که قابل اجرا باشد و بتواند اعتماد مردم را نیز جلب کند تا مردم نیز اعتقاد پیدا کنند و به این قضاوت نرسند که رفتارهای حاکمان سلیقه‌ای و تست‌نشده است.

اسلام در محتوا و شکل حکومت دارای بیان اثباتی است و این امر، مطابقت حکومت با احکام را می‌طلبد. این که گفته می‌شود باید ساز و کاری طراحی کرد که مخالفتی با اسلام نداشته باشد، برداشت منفی‌گرایانه از اسلام بوده و به معنای ناتوانی شریعت از ارایه‌ی حکم در این زمینه است.

اسلام چون در حکومت، روشی اثباتی دارد و نوع حکومت را خود مشخص کرده است، مکلف باید با آگاهی از آن در همان مسیر حرکت کند و به احکام مورد ابتلای خود عمل کند و مجتهد در صورتی که نتواند حکم موضوعی را در این زمینه به دست آورد، ناچار به اصول کلی مراجعه می‌کند؛ چرا که مراجعه به اصل، در جایی است که دلیلی یافت نشود و مجتهد علم و آگاهی به آن نیابد و یکی از اصول کلی، «اصل اباحه» است که شرح آن گذشت. اصلی که حکم‌ساز نیست، بلکه مستمسکی است برای موردی که دلیلی اثبات‌گر بر یکی از احکام تکلیفی چهارگانه نباشد. چیزی که در این بحث، باعث خلط بسیار شده است، تفاوت نگذاشتن میان موضوع و مصداق با حکم است. برای نمونه، آیا اسلام نحوه‌ی موفقیت در آزمون کنکور را توضیح داده است؟ این که موضوع چگونه باشد، بر اساس مالکیت تسخیری در اختیار بنده است و او هر گونه که بخواهد می‌تواند آن را طراحی و تنظیم کند، اما حکم موضوع

منحصر به خداوند است و هیچ موضوعی نیست که در شریعت حکمی نداشته باشد.

اما آنچه برخی به نام «منطقة الفراغ» می‌گویند و برای برخی موضوعات حکمی قایل نیستند، از اساس باطل است و طرح درست، آن است که بگوییم احکام تکلیفی منحصر در چهار امر است و «مباح» مورد تعلق حکم شرعی قرار نمی‌گیرد؛ یعنی خود شریعت مطابق با مالکیت تسخیری، در هر موضوعی که حکم نداشته باشد، به بندگان اذن استفاده از آن را داده است. بنابراین تا دامنه‌ی قیامت عرصه و قلمرویی پیش نمی‌آید که اسلام برای آن حکمی نداشته باشد؛ بلکه اسلام هدایت جامعه‌ی بشری را در تمامی زمینه‌ها، از کلی و جزئی بر عهده دارد. البته باید توجه داشت که ما از مقام ثبوت شریعت سخن می‌گوییم، اما این که در زمان غیبت، آیا مجتهدان صاحب شرایط، فرایند درست اجتهاد و تحقیق را پی می‌گیرند یا نه؟ و این که تا چه مقدار می‌توانند به استنباط احکام اسلام نایل آیند، مربوط به مقام اثبات بوده و مورد بحث ما نیست و نباید میان این دو مقام خلط کرد. البته ما بحث‌های این موضوع مهم را در کتاب «جامعه‌شناسی عالمان دینی» آورده‌ایم.

مجتهد نیز در زمینه‌ی احکام شرعی، مؤسس یا مخترع نیست و تنها سعی و تلاش وافر و نهایی خود را، به ضمیمه‌ی ملکه‌ی قدسی‌ای که دارد، برای کشف حکم شرعی به عنوان ناظری محترم و بدون دخالت دادن هیچ گونه انگیزه‌ی نفسانی یا سلیقه‌ی شخصی، به کار می‌برد و ممکن است در این تلاش خود، مصیب یا مخطی باشد؛ چنانچه خیام گوید:

جمعی متفکرند اندر ره دین

قومی به گمان فتاده در راه یقین

می‌ترسم از آن که بانگ آید روزی:

کای بی‌خبران، راه نه آن است و نه این!
 اسلام از ناحیه‌ی اجتهادهایی که به اصطلاح، استغراغ و سع و وسعت
 نظر نداشته یا خالی از ملکه‌ی قدسی بوده، به پیرایه‌های فراوانی دچار
 شده است و این پیرایه‌ها را نباید حکم شریعت پنداشت. چهره‌ی اسلام،
 به‌ویژه قرائتی که اسلام را بسیار خشن نشان می‌دهد، چهره‌ی تحریف
 شده از شریعت است. ما باید اسلام را در چهره‌ی حضرت امیرمؤمنان علیه السلام
 ببینیم که خانواده‌ای فقیر را به صورت ناشناس مورد لطف و مهربانی قرار
 می‌دهد و پسرک آن خانواده را بر پشت خود سوار می‌نماید. شریعتی که
 چنین پیشوایانی دارد، نمی‌تواند خشن باشد. خاستگاه خشونت‌هایی که
 در بین دین‌داران به‌ویژه فرقه‌های تکفیری است، حاکمیت خلفای جور
 می‌باشد. ما بحث خشونت‌گرایی را در جلد دوم «تفسیر هدی» با عنوان
 «چهره‌ی عشق» به تفصیل آورده‌ایم و آن را منافی با آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿بِسْمِ
 اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ که چهره‌ی عشق و شعار مرحمت در اسلام است،
 دانسته‌ایم.

منابع تاریخی دینی، نیاز به تحقیق با نگرشی نو و علمی و بازبینی و
 بازاندیشی دقیق دارد و نیازمند تحلیل و تفسیر با هدف کشف محتوا و
 شکل شریعت - بدون دخالت انگیزه‌های نفسانی و سلايق - است.

آن‌چه گذشت، خلاصه و چشم‌اندازی از بحث «حداکثری و حداقلی»
 است. تحلیل این بحث، می‌طلبد که برخی از آرای موجود، مورد بررسی
 و نقد قرار گیرد تا چهره‌ی نظرگاه مختار، آفتابی شود.

عبارت یکی از کسانی که نگاه حداقلی به احکام شریعت دارد، با
 اندکی تلخیص و تصرف چنین است:

اگر قوانین به گونه‌ای طراحی شود که بر خلاف نظر کارشناسی فقهی نباشد، کافی است؛ چرا که قانون اساسی مغایر نبودن قانون با «موازین اسلامی» را می‌خواهد، نه موافق بودن با «فتاوی‌ای مشهور فقها». هم‌چنین قانون اساسی «مغایر نبودن» موضوع با احکام اسلام را مطرح نموده است که «مغایر نبودن» غیر از «مطابق بودن» است. «مغایر» امری عدمی و «مطابق» امری وجودی است و امر عدمی با نبود دلیل بر وجود، ثابت می‌گردد؛ اما اثبات امر وجودی، نیاز به ارایه‌ی دلیل اثباتی دارد. برای مثال، فتوای جواز قربانی در غیر منا - که مخالف فتوای اجماعی فقیهان است - با آن که مطابق اسلام نیست، مغایر آن هم نیست.

در نقد این دیدگاه، لازم است نخست برخی از واژه‌های آن را توضیح دهیم. مطابقت قوانین با اسلام، هماهنگی کامل میان دو امر وجودی - یکی قانون و دیگری شریعت - است؛ همان‌طور که مخالفت میان دو امر وجودی است، ولی مغایر نبودن قانون با اسلام، نیاز به عدمی بودن طرف دوم دارد و این بدان معناست که ساز و کاری طراحی شده است که چون حکم شریعت در آن موضوع در دست نیست، نمی‌توان اثبات کرد که غیر اسلام است. بر این اساس مطابق نبودن، یعنی مخالف و مغایر بودن؛ اما مطابقت نداشتن به همراه اضافه و ترکیب است و مغایر بودن، عبارتی بسیط است؛ مانند نابینایی که مرکب است و کوری که بسیط است. بنابراین مغایرت عدم تطابق است. هم‌چنین است مخالف و مغایر نبودن، که به معنای مطابقت داشتن است.

به هر روی مغایر بودن، تعبیر بسیط موافق نبودن است که تعبیری مرکب و عدمی است و دو طرف وجودی را لازم دارد و مغایر نبودن که مرکب و عدمی است؛ یعنی موافق بودن.

بنابراین، چنانچه اسلام برای موضوعی حکمی داشته باشد، جایی برای احراز عدم مغایرت - که در رتبه‌ی انتزاع از مطابق بودن و بعد از آن است - وجود ندارد؛ بلکه باید مطابقت آن را اعتبار کرد که تعبیر اثباتی آن است. این که نویسنده‌ی محترم می‌آورد: «مغایر، غیر از مطابق نبودن است» اشتباه است؛ چرا که این دو تعبیر، همانند کور و نابیناست که در معنا با هم تمایزی ندارد - بلکه در مصداق، مطابقت دارد - و تمایز آن دو، تنها در شکل تعبیر است، که یکی بسیط و دیگری مرکب است.

هم‌چنین این که تعبیری عدمی در متن قانون اساسی آمده است، اشتباهی دیگر است؛ زیرا تا واژه‌ای اثباتی در دست است، نباید از واژه‌ای که منتزاع از آن است، استفاده کرد؛ زیرا واژه‌ای بار علمی دارد که مثبت باشد. واژه‌ی عدمی، تنها جعل ذهن و انتزاع آن است.

توجه شود تعبیر تخالف با تغایر، تفاوتی دارد و آن، شدت شقاق و تقابل در تخالف است و تغایر نسبت به تخالف، عام و خاص مطلق است و دو امر متغایر، همانند دو امر متفاوت - که شدت تقابل در آن نسبت به تغایر کم‌تر است - مانعة‌الجمع نیست؛ برخلاف دو امر متخالف.

هم‌چنین تغایر در احکام، در صورتی معنا دارد که اصل بر اباحه گذاشته شود، نه بر حذر، که در آن صورت فقط تخالف تصویر می‌شود. با توجه به تغایر معنایی که میان تخالف و تغایر است، می‌شود گفت موافقت علم اجمالی لازم است، ولی مخالفت با آن نه؛ اما نمی‌شود گفت مغایرت با علم اجمالی ممکن نیست. تفاوت مغایرت با عدم موافقت، مانند مغایرت حرام با کراهت و نیز وجوب با استحباب است؛ اما میان آن دو، تخالف نمی‌باشد؛ چرا که شدت تباین میان آن دو نیست. البته تخالف،

نهایت تباین و بُعد را که در تضاد است، لازم ندارد و پایین‌تر از آن است.

این نویسنده در ادامه می‌آورد:

«ما معتقدیم همه چیزمان باید اسلامی باشد، ولی اسلام جامعه‌ی بشری را به

خودش واگذار کرده است؛ به‌جز در جایی که خداوند خود دخالت کرده است.

تقنین هم غالباً عرفی است و بر این اساس دخالت اسلام حداقلی است.»

درست است که ما اعتقاد داریم؛ همه چیز باید اسلامی باشد، اما

چنین نیست که اسلام، جامعه‌ی بشری را به خود واگذار کرده باشد.

خداوند همان‌طور که در عالم تکوین، تفویض ندارد و گفته می‌شود: «ربِّ

لا تکلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر»^۱، حق دخالت

در عالم تشریح را نیز به کسی نداده است. اسلام برای هر موضوعی

حکمی دارد که بحث آن گذشت. هم‌چنین نحوه‌ی استنباط و چگونگی

اجتهاد و چشم‌انداز متدولوژی تحقیق در احکام اسلامی و دورنمایی که

دارد، پیش از این بیان شد و چارچوب نظام‌مند و روشمند آن خاطر نشان

گردید و نیازی به تکرار آن نیست. آری، تنها موضوعات است که خداوند

هرگونه تصرف و دخالتی در آن را به صورت مالکیت تسخیری و در

چارچوب احکام هدایتی که دارد، به انسان و انهاده است. البته بسیاری از

احکام دینی، ارشادی است؛ ولی ارشادی بودن برخی از احکام، به

معنای توان دخالت انسان در آن احکام نیست؛ چرا که همان احکام نیز بر

اساس امور طبیعی و مطابق با قوانین حاکم بر ناسوت و جسم و روان

آدمی است و نیاز به کشف دارد، نه جعل. بنابراین، قانون‌گذاری در هیچ

۱- الکافی، ج ۲، ص ۵۸۱.

موضوعی عرفی نیست، تا چه رسد به آن که گفته شود غالباً عرفی است. هم‌چنین استفاده از واژه‌ی «غالباً» در مقایسه‌ی میان عرف و قانون اشتباه است؛ چرا که رابطه‌ی آن دو، عام و خاص من وجه است و نقطه‌ی اشتراک احکام اسلامی، که منحصر در چهار حکم است، با عرف - البته عرف در اصطلاح حقوق‌دانان که از منابع شریعت به شمار نمی‌رود و با شرایطی مورد تأیید است - چندان فراوان نیست.

به هر روی، سخن ما این است که شریعت اسلام تمامی حیات و زندگی بشری را در اختیار گرفته و اصطلاح حداقلی و حداکثری برای شرایع دیگر و مخصوص اندیشمندان غربی است که شریعت مورد نظر آنان تمامیت و خاتمیت ندارد.

نقد نظریه‌ی تکلیف‌محوری فقه

برخی از حلقه‌های غرب‌گرا می‌گویند: در حکومت دموکراسی، اصل بر حقوق مردم است و قانون و حکومت حق‌مدار است؛ اما در حکومت اسلامی که قوانین از شریعت گرفته می‌شود، به مردم به عنوان مکلفان نگاه می‌شود و حکومت و فقه، تکلیف‌مدار است و اگر حقی برای مردم در نظر گرفته می‌شود، از آن جهت است که تکلیف اقتضا دارد؛ بنابراین حکومت در اسلام بر اساس تکلیف‌محوری است که با حقوق بشر و قانون برآمده از آن و نیز عدالت‌سازگاری ندارد. جمعی از نویسندگان، بحث یاد شده را چنین تقریر کرده‌اند:

«اساس تفکر سنت‌گرایان اسلامی، شریعت‌مداری و تکلیف‌گرایی است و آن‌ها بر همین اساس به تحلیل مسایل سیاسی و اجتماعی و دیگر مسایل مرتبط با قانون‌گذاری و اداره‌ی جامعه می‌پردازند؛ اما جریان روشن‌فکران اسلامی به

تبع جریان‌های فکری برخاسته از مدرنیته، حکومت و قانون‌گذاری را مبتنی بر حق - و نه تکلیف - دانسته و از همین منظر نیز احکام سیاسی اجتماعی اسلام را تحلیل و بررسی می‌کند. به این بیان، در جهان جدید، سخن گفتن از حقوق بشر دلپسند و مطلوب می‌افتد؛ چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آن که طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند.

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان تاریخ بشر را به دو دوره‌ی سنتی و مدرن تقسیم کرد. انسان گذشته یا ماقبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان مُحِقّ». از نگاه آن‌ها علم فقه کنونی، علمی تکلیف‌مدار است، نه حق‌مدار و از این رو، با گفتمان حاکم بر جهان جدید هماهنگی و هم‌خوانی نداشته و یکی از دلایل مهمی که در جهان جدید، درک مفهوم ولایت فقیه و حکومت اسلامی را برای مخالفان و موافقان دشوار کرده، همین است. حکومت ولایت فقیه، حکومت مبتنی بر تکلیف است؛ در حالی که ذهنیت بشر جدید و اکثر فلسفه‌های سیاسی جدید، حکومت را مبتنی بر حق می‌دانند؛ یعنی آدمیان واجد حقوق، کسانی را به منزله‌ی حاکمان بر می‌گزینند و در استیفای حقوق خود می‌کوشند و حکومت هم مکلف به تأمین مصالح عام است.^۱

یکی از نویسندگان غرب‌پژوه با اصل قرار دادن حکومت دموکراسی، و مقایسه‌ی اسلام با آن، در کتاب «ادب قدرت، ادب عدالت» می‌آورد: «تکلیف‌اندیشی فقیهان هم که تکلیفش از همه چیز روشن است. قانون، قائمه‌ی یک جامعه‌ی عادلانه است و چیزی است که رضای عامه در آن منظور

۱- قانون‌گذاری نظام جمهوری اسلامی (بررسی آسیب‌ها و بایستگی‌ها)، ص ۱۳۳.

شده است. معنای تکلیف‌اندیشی فقیهان فقط این نبود که به حق نمی‌اندیشیدند و بیش‌تر به تکلیف می‌اندیشند، بلکه معنایش این است که حکم خدا در گرو قطع و یقین یک نفر است و دیگران در این امر مشارکتی ندارند؛ یعنی اگر فقیهی به قطعیتی رسید، این قطع و یقین حتماً حکم خداست. اگر شما مرید و مقلد او باشید، قطع او در حق شما نیز تکلیف‌آور است. البته فقیه باید عادل، صادق و منصف باشد، اما همین که به قطعیتی رسید، دیگر تمام است و حکمش حکم خداست. این مفهوم قطع، که هم در فقه اهل سنت وجود دارد و هم در فقه شیعیان، مفهوم غریبی است و نتایج عجیبی از آن بیرون می‌آید. این بسیار مهم‌تر از آن است که سؤال کنیم فقه ما حق مدار است یا قانون‌مدار. ببینید که این مفهوم چه قدر با قانون‌اندیشی به معنای جدید، که در آن رضایت خلق شرط است، فاصله دارد. طبعاً وقتی با قانون‌اندیشی چنین فاصله‌ای دارد، با عدالت هم فاصله پیدا می‌کند؛ زیرا قانون، بهترین تجلی عدالت در عالم خارج است؛ به شرط آن که بخواهید آن را مستقر کنید.»

این که نویسنده حکومت دموکراسی را اصل قرار می‌دهد، گویی بیش‌تر بازخورد گره‌های حاصل از آزارها و جورهایی است که در زندگی خود دیده است. با صرف‌نظر از روان‌کاوی چنین نوشته‌هایی، در بررسی این گفته، نخست باید یادآور شد اسلام دینی جامع است که ادعای خاتمیت و هدایت در تمامی زمینه‌ها را دارد؛ بنابراین نباید آن را در بخش احکام و فقه خلاصه نمود و نیز فقه آن، معنایی بسیار عام دارد. فقیه، نخست باید حکیم (دارای مجموعه‌ای از علوم درهم تنیده به همراه ملکه‌ی قدسی برای یافت حقیقت) باشد و سپس وارد فقه شود تا فقه را به‌درستی بیابد و در شبکه‌ی تحجر و تنگ‌نظری و سلايق شخصی گرفتار نیاید.

اگر اسلام به صورت مجموعی و با گزاره‌های اعتقادی و اخلاقی‌ای که دارد، در نظر گرفته شود، تکلیف‌مدار نیست. تکالیف بخش اندکی از حقیقت دین اسلام را تشکیل می‌دهد. اسلام حکومت را تنها بر اساس فقه مرسوم و رایج با اصطلاح خاصی که دارد، طراحی نکرده است، بلکه تمامی دانش‌ها، از جمله فقه را در آن دخالت داده است. اسلام نگاهی مدیریتی به حکومت دارد - نه فقهی در اصطلاح خاص و رایج آن - و ولایت فقیه که در آن مطرح است ولایت فقه به معنای خاص آن به عنوان یک دانش نیست؛ بلکه ولایت فقه به معنای اعم است که تمامی گزاره‌های معرفتی، اخلاقی، احکام و حتی احساسات و عواطف را شامل می‌شود و ولی فقیه سمت هدایت پدیده‌ها به خیر خود آن هم با نیروی عشق را دارد؛ عشق و مهرورزی در نیل تمام پدیده‌ها به خیر و کمال ویژه و طبیعی خود، که حرارت لازم برای آن را از ملکه‌ی قدسی خویش و عنایت حق تعالی می‌گیرد. ما چگونگی این معنا را در سه کتاب «چهره‌ی عشق»، «محبوب عشق» و «محبوبان و محبان» توضیح داده‌ایم.

فقه در اصطلاح: «دانش دریافت مراد و معنای گفته‌پردازِ قدسی به گونه‌ای نظام‌مند و به مدد ملکه‌ی قدسی از ظهور و پدیداری دلیل دینی (کتاب، سنت و دیگر منابع مورد تأیید شریعت) است؛ خواه دریافت مراد شریعت در گزاره‌های اعتقادی و معرفتی باشد یا در داده‌های اخلاقی یا فقهی دین». بنابراین، دانش فقیه، دریافت باید و نبایدها و هست و نیست‌ها را در بر می‌گیرد. شاهد بر این معنا، روش عملی فقیهان دوره‌های نخستین است که پیش از طرح بحث‌های فرعی دین، از اصول بنیادین آن سخن به میان می‌آوردند و چه بسا بیش‌تر از آنچه به فروع دین بپردازند،

به گزاره‌های اعتقادی پرداخته‌اند و همین امر، تأییدی است بر این که اگر فقه در معنای عام آن لحاظ شود و به همراه دیگر دانش‌ها - به ویژه حکمت - ارایه شود، به بستر تحجر فرو نمی‌غلند و این توهم را که فقه، تکلیف‌مدار است، القا نمی‌کند. گرچه فقه اهل تحجر و ظاهرگرایان، که فقط بر فقه و اصول بسنده می‌کنند، مشقت‌آور و سختی‌زاست، اما همان را نیز نمی‌توان تکلیف‌محور خواند. مراد ما از فقه، فقه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و فقه قرآن کریم است؛ چنان‌چه فقه در روایتی نبوی چنین معنا شده است:

«أَلَا أُتَبِّئُكُمْ بِالْفَقِيهِ كُلِّ الْفَقِيهِ؛ قَالُوا: بَلَى، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: مَنْ لَمْ يَقْنَطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَ لَمْ يُؤْمَنْهُمْ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ، وَ لَمْ يُؤْيَسْهُمْ مِنْ رُوحِ اللَّهِ، وَ لَمْ يَدْعِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى مَا سِوَاهُ»^۱؛

- آگاه باشید، آیا شما را از ویژگی‌های فقیه کامل و تمام، آگاه بگردانم؟ آن‌ها در پاسخ گفتند: بله، ای پیامبر خدا، حضرت فرمود: فقیه کامل و تمام کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید، و از مکر خدا در امان، و از امن و آرامش الهی مأیوس نکند و قرآن کریم را در اثر رغبت و میل به غیر آن، ترک ننماید.

بنا بر آنچه گذشت، نمی‌توان گفت اسلام تکلیف‌مدار است؛ همان‌طور که نباید آن را حقوق‌مدار - به اصطلاحی که در علم حقوق مطرح است - دانست؛ بلکه اسلام را باید شریعت‌مدار خواند و از آن‌جا که متن و منبع اصلی شریعت، قرآن کریم است که کتاب معرفت، اخلاق و احکام است، باید اسلام را قرآن‌محور دانست.

۱- نضد القواعد، ص ۶. این روایت را کلینی در کتاب الکافی، ج ۱، ص ۳۶، با اندکی اختلاف در عبارت، نقل کرده است.

از سوی دیگر، قرآن کریم نیز تکلیف‌مدار نیست و گزاره‌های فقهی یک بُعد از ابعاد فراوان این کتاب آسمانی است که در قیاس با ابعاد دیگر، نمی‌توان تکالیف و احکام یاد شده در آن را محور گزاره‌های جامع این کتاب الهی دانست که کتاب تمامی دانش‌های شناخته شده و ناشناخته است. گزاره‌های فقهی اسلام در قیاس با گزاره‌های دیگر علمی که در خود دارد، چنان اندک است که این توان را ندارد که چنان برجسته و بزرگ شود که تمامی ابعاد دین اسلام را تحت شعاع خود قرار دهد و محور آن واقع شود؛ بلکه فقه و احکام تکلیفی، مرتبه‌ای نازل از حقیقت بلند اسلام است. فراوانی از گزاره‌های اسلام تکلیف‌آور نیست. هم‌چنین بسیاری از بحث‌های فقهی، موضوعی طبیعی دارد و مکلف را محور بحث قرار نمی‌دهد؛ هر چند تکلیف را بیان می‌دارد؛ مانند بحث انفال که موضوع آن معادن و زمین‌های بایر است.

به هر روی، اسلام را نباید در تکلیف محصور ساخت و آن را به تکلیف معنا کرد. فقه را نیز فقط در تکلیف دید؛ بلکه هم اسلام و هم فقه، اعم از تکلیف است. اسلام از حقوق نیز بحث کرده است و نامه‌ی حضرت امیرمؤمنان علیه السلام به جناب مالک اشتر رضی الله عنه و رساله‌ی حقوق امام سجاد علیه السلام مشهور است. اسلام نه تنها حقوق بشر را بیش از آنچه در مجامع بین‌المللی و کشورهای دموکراسی مطرح است بیان داشته، بلکه از حقوق دیگر پدیده‌ها - مانند حیوانات، گیاهان و حتی آب، باد، آتش، معادن و سنگ‌ها - به صورت منطقی سخن گفته و بسط و تفصیل حقوق را در قالب فلسفی آورده است؛ اما با این وجود، حقوق‌مدار هم نیست. اسلام شریعتی جامع، کلی، سعی و فرازمانی است که هر تر و خشکی را

بیان داشته است، ولی نیاز به طراحی سیستم استنباط و مدیریت دانش و اجتهاد دارد تا اصول و فروع اسلام به دست آید و قوانین حکومتی آن شناخته شود.

از سویی دیگر، نباید فقه را دستوری پنداشت که تکلیف‌آور و دارای امر و نهی الزامی یا ترجیحی است؛ بلکه باید‌ها و نبایدهای فقهی - که به صورت امر و نهی است - در محتوایی توصیفی ظاهر می‌گردد و حرکت در مرز مشخصی است که به سلامت و سعادت انسان پایان می‌یابد. گزاره‌های توصیفی دین را فقیهی می‌تواند استخراج، تدوین و تنظیم کند که سیرتی پاک داشته باشد و در پرتو انس با قرآن کریم، عارف به قرآن کریم گردد. تنها چنین کسی است که می‌تواند با معرفت، نقشه‌ی مهندسی زندگی را به گونه‌ای ترسیم کند که سلامت، کرامت و متانت آدمی را تضمین کند و به زندگی و حیاتی که سراسر عزت، سربلندی، رشد و بالندگی است و شایسته‌ی انسان و اقتضای وجودی و استعدادی اوست، تحقق بخشد.

گزاره‌های و حیانی قرآن کریم و شریعت، جنبه‌ی توصیفی دارد و ارائه‌دهنده‌ی حقایق هستی و پدیده‌های آن است و نباید آن را از سنخ باید‌ها و نبایدهای مصطلح دانست. درست است که بخشی از آموزه‌های شریعت در شکل باید‌ها و نبایدها تجلی دارد، ولی این رویه‌ی ظاهر آن است و در باطن خود از حقیقتی توصیف‌پذیر حکایت دارد. برای مثال، اگر شریعت امر به نماز می‌کند، برای آن ملاک و حکمت ارائه می‌کند. هم‌چنین درست است که خداوند قادر و توانای مطلق و مالک هر پدیده‌ای است، ولی هیچ‌گاه در ناسوت، زور و اجبار و قهر را چیرگی

نداده است و همگان را با قضیه‌هایی توصیفی و تحلیلی و با تفکر و فلسفیدن در دقایق عقلی، به خود فرا می‌خواند. اما متأسفانه ارتجاع خلفای عرب در هزاره‌ی اول اسلام و سلاطین فارس، دین را دستوری و فرمانی ساخت و دانش حکمت و فلسفه‌ی احکام را در دو جلد کتاب *علل الشرایع* شیخ صدوق رحمته الله علیه منحصر و مهجور نمود. این امر، سبب عدم اقبال عمومی به شریعت و مؤلفه‌های آن شد. دین فرمانی، تهدید به عذاب و ترس از جهنم را اساس دعوت به شریعت قرار می‌دهد و حال آن که اگر شریعت به شیوه‌ی توصیفی خود باقی مانده بود و در آن شکل ظاهر می‌شد، عشق و محبت ولایی و مهرورزی پیشوایان معصوم، آن را ترسیم می‌نمود.

باید تأسفی دیگر نیز خورد و آن این که اگر از دید روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، نگاهی به جامعه‌ی اسلامی شود، با آن که تبلیغ و ارایه‌ی دین فرمانی انحرافی بزرگی است، اما مشکل دیگر آن است که در ارایه‌ی آن نیز بسیار بد عمل شده است؛ به طوری که دینی پراز منع و نهی که هیچ گونه راه‌کار عملی واقع‌گرایانه را به دنبال ندارد، به عنوان شریعت اسلام - که سرتاسر عشق و محبت است و حتی تکالیف آن نیز مهرورزانه است - ارایه می‌شود.

از مشکلات عمده‌ی دین‌شناسی جوانان در حال حاضر، روش بد تبلیغ، آن هم از شریعت انحرافی دستوری، آمرانه و تحکم‌آمیز از دین می‌باشد که گریز از تمامی دین را - حتی از بخش‌هایی که تبلیغ نمی‌شود - موجب می‌شود. این امر باعث می‌شود جامعه به لجاجت، سرکشی، جبهه‌گیری و مقابله بر خیزد؛ بدون آن که دین حقیقی را بشناسد. نباید

تمامی مشکلات جامعه را در فقر اقتصادی منحصر کرد؛ بلکه سرکشی نیز در پی تبلیغ بد از دین، به آن افزوده شده است. در حال حاضر، دین دستوری سبب شده است چهره‌های واقعی برخی افراد از ترس ظاهرگرایان پنهان شود و جامعه به رخنه‌ی نفاق پنهان‌کرکسان فرصت طلب و دوچهرگان نقاب‌دار گرفتار شود که خطر و ضرر آن از کفر آشکار بیش‌تر است.

به هر روی، ما می‌گوییم علت اصلی عقب‌ماندگی شریعت اسلام در دنیا این است که دین توصیفی، فرمانی شده و دین فرمانی نیز بیش‌تر در امور منفی و نواهی منحصر گردیده است، و به همین جهت، برخی مشی دین‌گزیزی پیش گرفته‌اند و به دین ظاهرگرایان خشک‌مغز - که دین را به تبعیت از شاهان قلدر و زورگو دستوری و آمرانه ساخته‌اند - اقبال چندانی نشان نمی‌دهند و اگر آنان، روزی چیره شوند، دین‌گزیزی به صورت اصل و اجماع درمی‌آید. برخی نویسندگان و متفکرانی که از متن اصیل اسلام آگاهی ندارند، با نگاه به این شریعت انحرافی و بدآموز، از تربیت زورمداران‌هی خلفای خشک‌مغز عرب و شاهان قلدرمآب فارس، گزاره‌های آن را مورد هجوم قرار می‌دهند و آن را تکلیف‌محور می‌خوانند. فقه‌ظاهرگرا حتی حقوق را نیز به تکلیف تبدیل می‌کند و حق مدیریت مرد را تکلیف ریاست او بر زن و خانواده، و حق شرکت در انتخابات را به وظیفه تبدیل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر تعیین شخص خاصی را وظیفه بدانند، انتخابات در نظام اسلامی معنا نمی‌یابد؛ چرا که وقتی تعیین کسی وظیفه شد، به او حکم می‌دهند؛ ولی انتخابات، انتخابات است و نمی‌شود آن را فرمالیته و شکلی برگزار کرد، وگرنه مضحک می‌شود. البته

انتخاب در اسلام باید دارای ملاک باشد؛ زیرا نوعی تعاون اجتماعی است که زمینه‌ی معرفتی دارد؛ به این معنا که یک شهروند مسلمان باید نسبت به دیگران و جامعه اهتمام داشته باشد و تلاش نماید که فرد اصلاح را برگزیند؛ به گونه‌ای که اگر در نامزدهای معرفی شده، کسی صلاحیت نداشته باشد، نمی‌توان در انتخابات شرکت کرد. از آن سو، اگر چند نامزد، شرایط مقرر در قانون را داشته باشند، حق مردم در انتخاب آزاد یکی از آن‌ها محفوظ است؛ همان‌طور که مردم مؤمن در انتخاب یکی از فقیهان صاحب شرایط برای امر ولایت آزاد می‌باشند؛ به شرط آن که اعلامیت یکی از آن‌ها احراز نشده باشد. مرد نیز در خانه هم حق دارد و هم تکلیف و نمی‌تواند در برابر عیال خود بی‌تفاوت باشد. از سویی منزل نیاز به مدیریت دارد و مرد را - که بیش‌ترین مسؤولیت زندگی بردوش اوست - به عنوان والی و مدیر خانه که قوام منزل به اوست، معرفی می‌کند و برای او ترکیبی از حق و تکلیف قرار می‌دهد و دیگران را ملزم به اطاعت‌پذیری و مسالمت با او می‌کند، و تمسک به فرمان و دستور، تنها در موارد ضعف و ناتوانی است؛ وگرنه مدیر مقتدر که نیاز به تألیف قلوب دارد، هیچ‌گاه از گزاره‌های توصیفی به فرمانی و دستوری تحویل نمی‌رود.

اسلام، شریعتی معرفت‌محور است که امری برتر از حق یا تکلیف است. اسلام پیروانی می‌خواهد که شریعت را فهم کنند و با عقلانیت است که به آنان معنویت می‌دهد. عقلانیت در تدبیر امور منزل و معنویت‌خواهی، زندگی همراه با سلامت در دنیا و فرجامی سعادت‌خیز را موجب می‌شود. معرفت و عقلانیت، محور سنجش هر گزاره و کرداری در اسلام است. اسلام پذیرش معجزه را منوط به حجیت عقل ساخته و

اعجاز خود را که دلیل حقانیت آن است، از سنخ معرفت آورده و کتاب و حیانی را دلیل بر صحت و درستی خود قرار داده است و حتی کم‌ترین عبادتی را با معیار معرفت و عقلانیت به سنجش می‌گذارد، نه با عمل به تکالیف؛ چنان‌که کتاب عقل و جهل اصول کافی، دلیل بر این مدعاست و ما از آن همه، تنها روایت زیر را می‌آوریم که بهترین پاسخ و بیدارباش را در تشخیص محور اسلام و احکام و قوانینی که دارد، به نویسنده‌ی متنی که گذشت، می‌دهد:

«علي بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فلان من عبادته ودينه وفضله؟ فقال: كيف عقله؟ قلت: لا أدري، فقال: إن الثواب على قدر العقل، إن رجلاً من بني إسرائيل كان يعبد الله في جزيرة من جزائر البحر، خضراء نضرة، كثيرة الشجر، ظاهرة الماء، وإن ملكاً من الملائكة مرّ به فقال: يا ربّ، أرني ثواب عبدك هذا، فأراه الله تعالى ذلك، فاستقله الملك، فأوحى الله تعالى إليه: أن أصحابه فأتاه الملك في صورة إنسي فقال له: من أنت؟ قال: أنا رجل عابد بلغني مكانك وعبادتك في هذا المكان فأتيتك لأعبد الله معك، فكان معه يومه ذلك، فلما أصبح قال له الملك: إن مكانك لنزه، وما يصلح إلا للعبادة، فقال له العابد: إن لمكاننا هذا عيباً فقال له: وما هو؟ قال: ليس لربّنا بهيمة، فلو كان له حمار رعيناه في هذا الموضع، فإنّ هذا الحشيش يضيع، فقال له ذلك الملك: وما لربّك حمار؟ فقال: لو كان له حمار ما كان يضيع مثل هذا الحشيش،

فأوحى الله إلى الملك: إنما أثيبه على قدر عقله»^۱؛

- سلیمان گوید: به امام صادق علیه السلام عرض داشتم: فلانی چه عبادت، دین و فضلی دارد! امام فرمود: عقل او چگونه است؟ عرض داشتم: نمی‌دانم. امام فرمودند: ثواب و پاداش را به اندازه‌ی عقل و با معیار خرد می‌دهند، نه به مقدار حال و شور. همانا مردی از بنی اسرائیل خداوند را در جزیره‌ای دریایی که سرسبز و خرم بود، عبادت می‌نمود. آن جزیره، درختانی بسیار و آبی فراوان داشت. فرشته‌ای از آن مکان می‌گذشت که او را دید. فرشته به خداوند عرض نمود: آیا ثواب این بنده را به من می‌نمایانی؟ خداوند آن را به وی نشان داد. فرشته، آن را اندک و ناچیز یافت. خداوند به فرشته وحی نمود: با او همراه شو. فرشته به صورت انسانی درآمد و در آن جا فرود آمد. مرد به او گفت: کیستی؟ فرشته گفت: من مردی عابد هستم که چون آوازی مرتبه و عبادت تو در این مکان به من رسید، به نزد تو آمدم تا خداوند را با تو پرستش و عبادت نمایم. فرشته در آن روز با او بود. فردای آن روز، فرشته به آن مرد گفت: منزلگاه تو چه سرسبز و خرم است! فقط برای عبادت شایسته است! مرد عابد به او گفت: اما این جا عیبی دارد! فرشته گفت: چه عیبی؟ گفت: برای خداوند ما چارپایی نیست، اگر برای او الاغی بود، آن را در این مکان می‌چرانیدیم. همانا سبزه‌ها در حال از بین رفتن است. فرشته گفت: برای پروردگار تو الاغی نیست؟ گفت: اگر برای خداوند الاغی بود، مثل چنین سبزه‌هایی از بین نمی‌رفت. خداوند به آن فرشته وحی فرستاد: همانا من به میزان عقل او به او پاداش داده‌ام.

متأسفانه مشکل جامعه‌ی اسلامی همان‌طور که در نوشته‌ی

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

نویسنده‌ای که ذکر وی گذشت، نمود یافته است، این است که معیار و محک ارزش کردار، گفتار و افکار دیگران، عقل و معرفت آنان قرار نمی‌گیرد و شور و حال برآمده از تکلیف‌محوری، معیار و محک قرب معنوی افراد و گزینش آنان قرار می‌گیرد. وقتی شور حاصل از تکالیف، فراوان و عقل اندک باشد، یک میلیارد مسلمان نمی‌توانند در تأمین هزینه‌ی زندگی خود توانا باشند. البته، منظور ما عقلی است که آدمی را به قرب الهی نزدیک کند. عقلی که با آن، خداوند ستایش می‌شود و سلامت دنیا و سعادت آخرت را به همراه دارد. مسلمانی که در تأمین هزینه‌ی زندگی خود درمانده است، چگونه می‌تواند سلامت دنیا را داشته باشد و کسی که در دنیا سلامت ندارد، چگونه به سعادت آخرت دست می‌یابد؟ یک میلیارد مسلمان، اسیر دست غریبان هستند. آنان توان بالایی در مقابله با مسلمانان ندارند؛ بلکه این مسلمانان هستند که سست و ضعیف می‌باشند. کسی که عقل ندارد، نه تنها در برابر دشمن از او کاری نمی‌آید، بلکه در برابر دوستان نیز نمی‌داند چه می‌کند. انسان باید سعادت دنیا داشته باشد تا به آخرت دست یابد و این دو، بدون قدرت تحلیل و توان عقلی، به دست نمی‌آید.

معرفت از سنخ آگاهی، و حق یا تکلیف از سنخ عمل است و علم و آگاهی که مربوط به نیت و امری قلبی و معرفتی است، همواره بر عمل پیشی و برتری دارد. این معرفت است که قالب حق یا تکلیف به خود می‌گیرد و در چهره‌ی آن دو ظاهر می‌شود؛ چنانچه چهره‌های متفاوت دیگری مانند انفاق، ایثار، گذشت، محبت و عشق نیز دارد.

جامعه در صورتی اسلامی می‌گردد که نخست در آن، شناخت و

معرفت اسلامی ترسیم شود و آگاهی‌های عمومی با سطوح مختلف و رده‌بندی لازم تبلیغ شود. اسلام، شریعت معارف است و فقیه اگر معرفت نداشته باشد، فقه را در ظاهری خشک قالب می‌بندد. اگر اسلام با همان جامعیتی که دارد، ارایه شود، جامعه‌ی انسانی آن را نسخه‌ی مدرن زندگی سالم دنیایی می‌یابد و علم با تمامی پیشرفت‌هایی که دارد، چنین شریعتی را مؤید خود می‌شناسد و خردورزان و اندیشمندان هم آن را عقلایی و هماهنگ با نهادهای طبیعی می‌بینند که در مجاری طبیعی حرکت دارد. برای همین است که شریعت بی‌پیرایه چنانچه به درستی تبیین شود، کم‌ترین مخالفتی می‌یابد و به جای اصل قرار دادن حکومت دموکراسی و مقایسه‌ی اسلام با آن - که نویسنده‌ی این متن به آن مبتلاست - اسلام به عنوان مهم‌ترین و درست‌ترین منبع معرفتی بشر، اصل قرار داده می‌شود و کاستی‌های حکومت دموکراسی در پرتو مقایسه با آن، به دست می‌آید. اسلام دین شناخت و معرفت است. اسلام را باید از طریق معارفی که دارد، به جوامع مختلف شناساند؛ نه از طریق رساله‌های توضیح‌المسائل که گزاره‌های اولی و اساسی را در خود ندارد و در مسیر معرفت اسلام جزو ایستارهای پایانی شریعت می‌باشد، نه ایستگاه نخستین. به هر روی، این اسلام ظاهرگرایان است که قرائتی مزاجی است، نه حقیقت شریعت. در تبلیغ دین باید بر قرآن کریم سرمایه‌گذاری کرد که اگر در تفسیر آن، مزاج‌ها و سلایق دخالت داده شود، مخاطب با دقت و تأمل خویش، آن را درمی‌یابد و چه بهتر است که تنها بر متن قرآن کریم به عنوان تنها کتاب اصیل معرفت حصر توجه شود و جز از قرآن کریم گفته نشود. بزرگ‌ترین اشکال نویسنده‌ی یاد شده آن است که خود به تحقیق بر

منابع اصیل اسلام نپرداخته و در این زمینه نتوانسته است اجتهاد داشته باشد و همان‌طور که در فلسفه‌ی غرب، راه تقلید از فلسفیان غربی را پیش گرفته و نقل‌پرداز نوشته‌های آنان شده است، در شناخت اسلام نیز به منابع دست دوم و گفته‌های فقیهانی مراجعه داشته است که ظاهرگرا بوده‌اند. وی اگر خود به شناخت اسلام - آن هم تنها از متن قرآن کریم - بسنده می‌کرد، امید بود راه صواب و حق را می‌یافت و دایره‌ی معرفتی خود از اسلام را در پرتو این کتاب هدایت روشن می‌ساخت. اما وی استادی توانا در شناخت اسلام نداشته و در این حوزه سطحی‌نگر شده است و نتوانسته است دقایق و ظرایف شریعت بی‌پیرایه را بیابد. البته وی در بعضی مواقع به پیرایه‌هایی آزار دهنده رسیده است، اما معرفت سطحی‌اش، وی را چنان ضعیف ساخته که نتوانسته است پیرایه بودن آن را تشخیص دهد و به جای مبارزه با آن پیرایه، با شرعی پنداشتن آن، تمامی شریعت و احکام آن را با عبارتی دین‌ستیز، مورد هجوم قرار داده است. وی اگر دقت می‌کرد که احکام شریعت دارای مراتب متفاوت است - یکی شریعتی و حیانی که نزد حضرات چهاره معصوم علیهم‌السلام می‌باشد و دیگر، شریعتی که نزد فقیهان و مجتهدان غیر معصوم، اما عادل است و احتمال خطا و اشتباه در مورد آنان می‌رود حتی اگر ادعای اجتهاد آنان صادق باشد - در این صورت، شریعت را بر مدار حکم یک فقیه ترسیم نمی‌کرد و با نادیده گرفتن معارف و مبانی روشن و گویایی که قرآن کریم دارد و برای تمام خردورزان قابل فهم است، فتوای یک فقیه را تمامی دین و قانون خداوند نمی‌پنداشت. بسیاری از آن‌چه فقیهان می‌گویند، چنین نیست که تنها فهم یک فقیه باشد، بلکه عقلا، عرف و عقل جمعی نیز آن

را تأیید می‌کند و دقت‌های عقلی و فلسفی نیز بخشی از آن را می‌یابد. هم‌چنین نویسنده‌ی محترم ادعا دارد حرکت در مسیر قانون که تجلی رضایت مردم است، به عدالت نزدیک‌تر است تا حرکت بر اساس نظر یک فقیه. این سخن برای حکومت‌های دموکراسی درست است، اما در حکومت اسلامی، عدالت امری محتوایی است که تخصص‌ها آن را تحقق می‌بخشد و فقیه به عنوان یک متخصص، رأی می‌دهد که به عدالت نزدیک‌تر است؛ به‌ویژه آن که وی باید عادل باشد و با خویش‌ن‌داری، سلیقه‌های نفسانی و مزاجی را در فتوایی که دارد، دخالت ندهد.

حکومت اسلامی جامعه‌ای را اداره می‌کند که خدامحور است و رضایت خداوند را عدالت می‌داند. هم‌چنین صرف رضایت جمعی مردم، دلیل بر درستی قانون و نزدیک بودن آن به عدالت نیست؛ مگر آن که دسترسی به منبع وحی و اجتهاد و استفاده از آن ممکن نباشد. تغییر قوانین و تحول دایمی و فراگیر آن‌ها، تأییدی بر نادرستی بسیاری از قوانین بشری است؛ در حالی که احکام اسلامی ثابت و دایمی است؛ چرا که از وحی سرچشمه می‌گیرد. البته این که می‌گوییم حکومت اسلامی خدامحور است، به این معنا نیست که مردم‌ستیز است؛ چرا که خداوند عاشق تمامی بندگان خویش است و آنان را عیال خود می‌داند و نمی‌شود حکومتی خدامحور باشد و در عین حال مردمی (همراه با پذیرش مردمی) نباشد، تا چه رسد به آن که ضد مردم باشد یا آنان را رها سازد.

فلسفه‌ی حکومت در اسلام خدمت درست و صادقانه به خلق خداست که همان حرکت در معجاری و ساختارهای طبیعی سلامت و خیررسانی به مردم است و نمی‌شود حکومت اسلامی عملی داشته باشد

که مورد رضایت مسلمانان تابع آن نباشد. البته می‌شود حکومتی نام اسلام را داشته باشد، اما از محتوای اسلام چیزی در آن نباشد و به نام اسلام بر شهروندان ظلم و ستم وارد آورد؛ اما چنین مردم‌آزاری‌ها و استبدادها از حاکمانی است که اسلام را نمی‌شناسند و به اسلام انحرافی‌ای هم که می‌شناسند، عمل نمی‌کنند و به جای آن، هوس‌های نفسانی خود را بر مردم چیره ساخته‌اند. نباید به صرف استناد حکومتی ستم‌گر به اسلام، آن را از شریعت اسلام دانست؛ چنان‌چه حکومت پادشاهی عربستان چنین است و شیوخ آن خود را ولی امر مسلمین می‌نامند و نوامیس شریعت را در هر نقطه‌ای از جهان که بتوانند هتک می‌کنند و قتل شیعیان و فتنه‌انگیزی در هر جای جهان را با عوامل تکفیری، بر خود روا می‌دانند.

ظلم‌های برآمده از صرف عنوان شریعت، سبب شده است برخی متفکران که آزار و اذیت را بر گرده‌ی خویش و ناامنی را با عمق جان خود ذوق کرده‌اند، اندیشه‌ای ضد دینی پیدا کنند و به صراحت حکومت مبتنی بر رضایت مردم را به عدالت نزدیک‌تر بدانند تا حکومت خدایی. البته اگر حکومتی به نام دین، ستم‌پیشگی نماید، حکومت دموکراسی بهتر از آن است؛ زیرا مردم در حکومت‌های دموکراسی، هم امنیت و آزادی بیش‌تری دارند و هم دین‌ستیزی را با کردار خود برای مردم ایجاد نمی‌کنند؛ هرچند سیاست دین‌ستیزی را دارند، ولی حکومت‌های مستبدی که به نام خدا بر مردم ظلم می‌رانند، مانند حکومت اربابان کلیسا، هر ندای مخالفی را پیش از بلند شدن نخستین صغیر حرف آن، گلو می‌بریدند و حنجره می‌دریدند، ولی سخن ما با این نویسنده‌ی محترم در

مقام ثبوت دین است و مهندسی دینی آن هم از نوع اسلامی و با محتوای ولایی را موضوع بحث داریم، نه مقام اثبات و این که دین چگونه و با چه فرایندی فهمیده شده و دینی بودن آن ادعا گردیده و چگونه اجرایی شده است، سخنی دیگر است. در طول تاریخ هر حکومت مدعی دین‌مداری، برای خود، سازی از دین زده و بزمی پیرایه از شریعت - که خوشایند نفس‌های حاکمان بوده - آراییده است و شریعت بی‌پیرایه و ولایی در غربت و مهجوریت خود باقی است؛ همان‌طور که مقام اثبات حکومت‌های دموکراسی با مقام ثبوت و شعارهای آرمانی‌ای که دارند تفاوت بسیار دارد.

دولت‌ها مردم خود را مورد استثمار قرار می‌دهند و امکانات مردم را به آنان نمی‌دهند و بودجه‌ها را در جنگ‌های طمع‌ورزانه و سلطه‌طلبانه و به نفع کارتل‌های اقتصادی هزینه می‌کنند و برای مردم خود بحران مالی می‌آفرینند. پرونده‌ی حکومت‌های دموکراسی نیز پاک و بدون عیب و مورد رضایت مردم نیست؛ هرچند حکومت دموکراسی از حکومت استبدادی منتسبان به دین - که به شریعت عمل نمی‌کنند و تابع هواهای نفسانی خود هستند - بهتر است؛ چرا که آن حکومت‌ها توسط مردم به صورت محدود مهار می‌شوند و همین، سبب می‌گردد که ظلم کم‌تری به مردم وارد شود.

در مطالعه‌ی عبارات متن مورد بحث توجه شود که ما در بخش پیش، از عدالت اجتماعی و برتری ولایت شیعی بر آن سخن گفتیم که آن چه در آن‌جا گذشت، نقد دیگری است که بر نویسنده وارد است. افزون بر این، وی قطع فقیه را با چهره‌ای ناخوشایند مورد بحث قرار می‌دهد. ما در

کتاب «دانش زندگی» از اهمیت یقین و نقش محوری آن در سلامت زندگی سخن گفته‌ایم. آن چه در آن کتاب آمده است، نقد دیگری است که متن یاد شده به آن مبتلاست. سخن گفتن از نقدهای وارد بر این متن، ما را از هدف خود که بررسی نظام «جمهوری اسلامی» است، دور می‌سازد، اما نقد دیگری که در این جا باید بر نظریه‌ی تکلیف‌محوری فقه آورد، توجه به این مطلب است که گزاره‌های شریعت، حتی گزاره‌های فقهی آن، توصیفی است - و نه دستوری - و از آن جا که هم حقوق و هم تکالیف از مجاری طبیعی و تکوینی گرفته می‌شود، منشأ حقوق و منبع تکلیف، به یک آبشخور باز می‌گردد و تکالیف و حقوق قابل بازگشت به یک‌دیگر هستند. بر این اساس، تفاوتی ندارد که گفته شود فقه حقوق‌محور است یا تکلیف‌گرا؛ هر چند اصل این قضیه از اساس باطل است و فقه، نه حقوق‌گراست و نه تکلیف‌مدار؛ بلکه در اصل، معرفت‌محور است. البته فقهی که منطق، فلسفه، عرفان، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، معاشناسی و دیگر دانش‌ها را همراه داشته باشد و به دام ظاهرگرایی و تحجر گرفتار نیامده باشد؛ وگرنه فقه دستوری و آمرانه‌ی فقیهان ظاهری، تکلیف‌گرا و خشک است و حس اجتماعی، مردمی، تجربی، احساسی و عاطفی در آن نیست و فقیه چون جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و نیز خداشناسی مدرن ندارد، حکم خداوند را با حس خود و حواس اجتماعی ادراک نمی‌کند و مصونیت در فتوا یا اجتهاد کامل و تمام ندارد.

پس سخن ما این است که اسلام، تنها در چهره‌ی فقیه - به معنای رایج آن - نیست؛ بلکه فقیه اسلامی کسی است که در کنار حکیم، فیلسوف، عارف و دیگر اندیشمندان باشد تا بتواند متصدی جامعه شود و فتوا

بدهد. حکومت دینی، حکومت فقیهان نیست؛ وگرنه حکومتی ناقص و فقهی عامیانه‌گر و تعصب‌مدار و استبدادی می‌شود. حکمت، درایت و معرفت، باید در فقه تبلور یابد تا چهره‌ی جامع و کامل شریعت اسلام، خود را آشکار سازد و به فقیه توان مدیریت اجتماعی بخشد.

هم‌چنین باید گفت قانون چنان‌چه حق‌محور باشد و مردمی که آن را پذیرفته‌اند، مسلمان باشند و جامعه اسلامی باشد، حق خداوند را نیز لحاظ می‌کنند و نمی‌شود که چنین حقوقی خدامحور نباشد. از این رو، حق‌محوری قانون از این ناحیه به تکلیف‌گرایی باز می‌گردد؛ چرا که همان مردم پذیرفته‌اند که قانون‌گذاری، حق خداوند است نه مردم، و از این ناحیه هیچ تفاوتی میان حکومت اسلامی و حکومت مردمی و دموکراسی در ساختار تکلیف و حق نیست تا بحث شود که یکی به عدالت نزدیک‌تر است و دیگری نه و هرگونه نادیده گرفتن حق خداوند، حتی در مسایل عبادی، تجاوز به حق است که دموکراسی آن را بر نمی‌تابد. حکومت‌های سکولار نیز حق خدا را محفوظ می‌دانند و حرمت‌شکنی ادیان را از باب احترام به انسان نمی‌پذیرند؛ یعنی چون انسان را محترم می‌دانند، خدای او را هم محترم می‌دارند.

حکومت اسلامی باید فقه و قانون خود را از خبرگان و کارشناسانی جامع بگیرد؛ کارشناسانی که سِمَت مؤسس ندارند و کاشف قانون الهی می‌باشند و چون عصمت ندارند، نظر و فتوای آنان و حیانی نیست و احتمال خطا در آن می‌رود و حکومت برآمده از آن، حکومت معصوم نیست، بلکه حکومت مجتهدان عادل صاحب شرایط به اعتبار تخصصی است که دارند.

آنچه گفته شد در مقام ثبوت است؛ ولی در مقام اثبات، تجربه نشان داده است حکومت‌های دینی - منظور حکومت‌های کلیسا و مانند آن است که تاریخ تجربه‌ی حکومت آنان را دارد - استبدادی‌تر از حکومت‌های دموکراسی است و نباید این مقام را با مقام ثبوت و مهندسی اسلام بی‌پیرایه و شیعی خلط کرد که کم‌ترین ظلم و ستمی، سبب از بین رفتن عدالت و منعزل شدن مقام مسؤول می‌گردد و هرگونه تصرف و دخالت وی بر ذمه و عهده‌ی او می‌ماند و روز قیامت باید پاسخ‌گوی آن باشد.

در حکومت‌های دینی آلوده - که شرایط لازم و تعیین شده از ناحیه‌ی حق تعالی برای حکومت دینی در حاکمان نیست - زمینه برای خودارضایی سیاسی مهیاتر است. این امر، به‌ویژه در کارگزاران سیاسی که به خودشیفتگی دچار می‌شوند و در برابر، بسیاری را به خودباختگی مبتلا می‌سازند، بیش‌تر مشهود است. آنان به احکام و مسایل شرعی اعتنایی ندارند و به هر شیوه‌ای در پی خودارضایی سیاسی هستند؛ اما چنین مسایلی به اصل شریعت اسلام و مقام ثبوت آن ارتباطی ندارد. آنچه در این زمینه بسیار مهم است، آگاهی و سطح شناخت جامعه است. جامعه باید آگاهی‌محور باشد؛ زیرا آگاهی و معرفت است که محور حقوق و تکلیف و تعهدات قرار می‌گیرد و به بشر تمدن و تربیت می‌دهد. اشتباه دیگری که نویسنده‌ی این متن دارد، آن است که می‌پندارد منبع حقوق در اسلام نظر یک فقیه است. منابع حقوق را پیش از این بیان کردیم و قرآن کریم، سنت، عقل و عرف را از مهم‌ترین منابع آن برشمردیم. هیچ فقیهی نیست که منابع شریعت یا حقوق را منکر شود؛ بلکه مشکلی که در

میان برخی از فقیهان وجود دارد، نداشتن توان تبادل نظر و گفت‌وگو است و این مشکل، مربوط به مقام اثبات دین است، نه به مقام ثبوت آن، که مورد بحث ماست.

برای نمونه، بحث «منابع حقوق مردم در حکومت اسلامی»، در زمان مشروطیت شدت بسیاری گرفت و میان علامه نائینی و مرحوم شیخ فضل‌الله نوری اختلاف نظر پیش آمد. آیت‌الله نوری به‌جز شریعت اسلام منبعی برای حقوق قایل نبود، اما علامه نائینی دلایل برون دینی - مانند عقل جمعی عقلا - را از منابع حقوق مردم می‌دانست و حق آزادی را برای آن مثال می‌آورد. وی معتقد بود عقل جمعی تا زمانی که مغایر با شرع نباشد، منبعی مجاز برای حقوق است.

در آن زمان‌ها بحث حکومت مشروع یا مشروط از توابع این موضوع بود. کسانی که حاکمیت را ویژه‌ی پروردگار می‌دانستند، هیچ شرطی برای آن قرار نمی‌دادند و می‌گفتند مردم باید اطاعت‌پذیری مطلق از خداوند و رسول او داشته باشند؛ برخلاف کسانی که حکومت را مشروط می‌ساختند تا بتوانند استبداد سلطنت را مهار سازند.

اختلاف عالمان در آن زمان سه عامل اساسی داشت: یکی آن که برخی از فقیهان و مجتهدان آن عصر، شناخت کافی از مباحث اجتماعی نداشتند و در استنباط شریعت - به دلیل حصر توجه به فقه و اصول و نداشتن جامعه‌شناسی و روان‌شناسی - به صورت تک بعدی به موضوعات حادث شده در آن زمان می‌نگریستند و به اصطلاح منطقدانان جدید، به مغالطه‌ی تحویلی‌نگری گرفتار شده بودند و هر یک جزئی از یک موضوع را به جای تمام موضوع نگاه می‌کرده‌اند و نگاه

اشرافی به آن نداشتند و بر این اساس، شکاف میان برخی از فقیهان، تنها برآمده از نوع تعبیری بود که داشتند و درگیری آنان مبنایی و محتوایی نبود و خود به اختلاف تعبیر و درگیری لفظی میان خود التفاتی نداشتند.

مشکل دوم آنان، نداشتن توان گفت‌وگو و دیالوگ و ارایه‌ی استدلال بوده است. آنان نمی‌توانستند در یک مجلس بنشینند و با هم بحث کنند. هر استادی تنها با شاگردان خود ارتباط داشت. برخی از فقیهان انتظار داشتند کسی بر روی نظر آنان نظری نیاورد و از دیگران فقط اطاعت‌پذیری را می‌خواستند؛ هرچند خود مردمانی مهربان، متواضع و شایسته بودند، ولی مشکل رفتاری آنان این بود که نمی‌توانستند سخن بشنوند و سخن بگویند و بحث به عصبانیت و دعوا منجر می‌شده است که البته می‌شود همان قطعی که در این سخن آمده است مبنای آن باشد، ولی قطع و یقین، طریق اتخاذ دارد و روشمند است؛ همان‌طور که منابع حقوق و طریق کشف و استنباط علمی آن در اسلام شناخته شده است و چیزی نیست که سبب جنجال میان فقیهان شود؛ هرچند خالی از اختلاف نظر نیست که مقتضای هر علمی - از جمله فقه - چنین است. آوردن لفظ مشروعه یا مشروطه، نگاه به یک موضوع از دو زاویه‌ی متفاوت است، بدون آن که در محتوای آن تفاوتی باشد؛ زیرا رجوع به شرع نشان می‌دهد اسلام برای حکومت شکل و محتوایی خاص قایل است و آن را مشروط نموده است و موضوعی مانند آزادی نیز در آن مطرح است؛ چنانچه قصاص قبل از جنایت را نمی‌پذیرد. شریعت عقل و عرف - اصطلاح خاص - را از منابع خود قرار داده و بسیاری از امور عقلایی را پذیرفته است و حکومت مشروعه در نهایت با دقت در چگونگی حکومت اسلامی، به حکومت مشروطه می‌انجامد.

اختلاف و شکاف میان فقیهان عصر مشروطیت چنان عمیق بوده است که مرحوم نوری وصیت می‌کند وصیت‌نامه‌ی او را در مجلسی بگشایند که مرحوم آخوند خراسانی و سید محمد طباطبایی در آن باشند؛ چرا که این دو فقیه برجسته و وارسته‌ی آن عصر نمی‌توانستند با هم نشست مشترک و گفتمان داشته باشند. در نهایت نیز آنان پشت به پشت هم می‌نشینند و آن وصیت‌نامه خوانده می‌شود. گویند شیخ شهید در آن وصیت‌نامه نوشته بود: اختلاف شما دو بزرگوار به دیگران جرأت داد مرا به دار اعدام بکشند.

بزرگ‌ترین شگردهای سیاست‌مداران آن است که با رقیبان خود نشست دارند، به آنان دست می‌دهند و برای آنان لبخند می‌زنند؛ در حالی که سیاست‌پیشی گرفتن از رقیب خویش را حتی در همان مجلس دنبال می‌کنند. قدرت سخن گفتن و داشتن گفتمان از شگردهای سیاسی بسیار مهم است و کسی که چنین توانی ندارد، چنان‌چه به صحنه‌ی سیاسی کشانده شود، آسیب می‌بیند.

مشکل نداشتن توان گفتمان در برخی فقیهان، به روحیه‌ی انزواطلبانه‌ی آنان باز می‌گردد که همواره بر آن بوده‌اند که از هر کسی دوری گزینند و در زاویه‌ای فارغ از هرگونه مزاحمتی به تحقیق علمی خود مشغول باشند. ریشه‌ی انزواطلبی آنان نیز احساس خطری بوده است که از ناحیه‌ی مانعان و ظاهرگرایان ستم‌پیشه یا ناآگاه داشته‌اند. عالمان همواره از ناحیه‌ی مخالفان مذهبی خود - مانند حاکمان اهل سنت و نیز برخی از ظاهرگرایان - ظلم دیده‌اند. عالمان شیعی از زمان فراگیر شدن حکومت معاویه به غربت مبتلا شدند و با پیشامد حادثه‌ی کربلا دچار

چنان شوکی گشتند که برای سلامت خود راهی جز غربت، گوشه‌نشینی و تقیه نمی‌یافتند. طبیعی است فرد منزوی، بخشی از قدرت تحلیل خود را از دست می‌دهد و نمی‌تواند در قوه‌ی فهم خود تمامی جوانب یک موضوع را بسنجد و بر آن اشراف کامل یابد؛ وگرنه عالمان دینی از قدیسان روزگار می‌باشند، ولی زخم‌هایی که از جهات گفته شده بر آنها وارد آمده است، سبب شده که نتوانند با دیگران گفت‌وگو برقرار کنند.

البته برخی از عالمان ظاهرگرا به بیماری حسادت، بخل، بغض، غرور، تکبر و مانند آن، گرفتار هستند که در یک مجلس با دیگری نمی‌نشینند. چنین کسانی نظر خود را چنان اصل قرار می‌دهند که هر نظر مخالفی را با ارتداد و کفر برابر می‌دانند و چماق تکفیر یا دست‌کم تفسیق آنان برای زدن بر سر مخالفان همواره بلند است و هر کسی را مقلد و تابع خود می‌خواهند - نه رقیب یا مخالف - و با کسی که مخالف نظر آنان چیزی بگوید، زود قهر می‌کنند و یا او را نفرین و لعن می‌گویند.

به هر روی، سخن این است که مشکلاتی که در زمان مشروطیت یا بعد از آن در میان عالمان دینی بوده است، بیش‌تر به این امور - به‌ویژه نداشتن قدرت گفت‌وگو - باز می‌گردد، تا به فهم شریعت، و این مشکلات نفسانی و گرفتاری در شکل و غفلت از محتوا بوده است که بسیاری از امتیازات شریعت را در جامعه از بین برده است و فردی چون نویسنده‌ی یاد شده، که از اسلام تنها اطلاعاتی سطحی دارد، چنین مسایلی را دیده و به جای نقد عالمان دین و ضعف سیاسی برخی از آنان، به اشتباه، شریعت و قدرت مدیریت و حکومت آن را زیر سؤال برده است؛ یعنی وصف متعلق موصوف را به موصوف می‌دهد و به جای دیدن فرزند، پدر را بازخواست

می‌کند و مقام اثبات دین را به جای مقام ثبوت آن می‌نشانند و به جای نقد دین‌داران، به دین، هجوم می‌آورد.

دین در مقام ثبوت و تا آن‌جا که در چهره‌ی حضرت امیرمؤمنان علیه السلام و دیگر پیشوایان معصوم آن دیده می‌شود، چنان عاشقانه با بندگان خداوند رفتار می‌کند که هر گبر و کافری را به صفای غوطه در آن به غبطه و می‌دارد؛ چنان‌چه حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در زمان حکومت خلفای جور، مرجع علمی دشمنان خود بودند و حاکمان جور در حکومت‌داری، از ایشان مشورت می‌گرفتند.

اما آن‌چه بعد از این نکته قابل توجه است، اختلافی است که میان فقیهان پیش می‌آید. برای حل این مشکل به صورت عاجل، حکومت می‌تواند نظر برجسته‌ترین آنان را ملاک قرار دهد یا نظر کسی را که اقبال عمومی و مردمی دارد و یا نظر مسن‌ترین فقیهان را برگزیند و برای آن شرط سنی قایل شود. ولی برای حل دائمی آن، نیاز است کارگروهی از نخبگان و خبرگان تمامی دانش‌های مرتبط با موضوع، آرای اختلافی را ببینند و استدلال‌های هر یک را بررسی کنند و با توجه به مناسبت بهترین رأی با وضعیت جامعه و درصد موفقیت اجرایی شدن و نتیجه‌بخش بودن آن، یکی را برگزینند و آن را قانون سازند؛ چرا که فقه نیز همانند دانش‌های دیگر یک علم است و همان‌طور که دیگر علوم، خالی از اختلاف انظار نیست، فقیهان نیز با اختلاف در مبنا یا بنا، به فتوایی متفاوت می‌رسند و همان‌طور که آن علوم دارای داوری به تجربه و آزمایش و یا به کمیسیون است، فقه نیز می‌تواند در پرتو نشست‌های مشترک، میان فقیهان، نظام داوری داشته باشد. با توجه به این نظام است

که تعدد آرای فقیهان صاحب شرایط، مشکلی در اجرایی شدن احکام اسلامی پیش نمی‌آورد و می‌توان آن را به نظر واحدی رساند و در این صورت، هیچ فرد بدانندیشی به بهانه‌ی اختلاف فقیهان، تعطیلی اجرایی ساختن احکام شریعت را تبلیغ نمی‌کند.

برای تحقق این مهم، باید بانک‌های اطلاعاتی بسیار قوی داشت و دلایل هر یک از گزاره‌های دینی، تاریخ و پیشینه‌ی آن و آرای فقیهان، و نیز آرای فلسفیان، عارفان، مفسران، کلامیان، مورخان، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، دین‌پژوهان، حقوق‌دانان، ادیبان، صاحبان ادیان و ملل دیگر و تمامی درس‌های خارج و دیگر علوم اسلامی را به‌روز جمع‌آوری کرد. و چنین نباشد که برای استنباط احکام، تنها بر نظر فقیهان بسنده شود، و سپس تحلیل و بررسی مجموع آرای دانشمندان مختلف در یک موضوع را به ذهن‌های محققان نابغه و نظریه‌پردازان و صاحبان مغز متفکر سپرد تا آنان با تبادل افکار و هم‌اندیشی، زمینه‌ی وحدت در فقه و نیز در دیگر علوم اسلامی را فراهم آورند و تشتت موجود را با تهیه‌ی ساختار گفته شده، از میان بردارند. این کار در صورتی که در حوزه‌ی علوم اسلامی و انسانی انجام پذیرد، امری فراتر از داوری در علم است و در ترمیم مشکلات علمی و مستندسازی احکام شریعت، بهتر از آن نتیجه می‌دهد؛ هر چند تمامی این ساختار، فن دینی را نتیجه می‌دهد، نه علم دینی را که قوام آن به ملکه‌ی قدسی اعطایی به برخی از متخصصان شناخت دین است. ما تفاوت‌های «علم دینی» با «فن دینی» را در کتاب «جامعه‌شناسی عالمان دینی» آورده‌ایم. به هر روی، بعد از به دست آوردن نظر تخصصی این کارگروه، باید روند اجرایی شدن آن را در جامعه، به صورت محدود

آزمایشی ساخت و چنانچه نتایج مطلوبی داشت و کاستی و نقصی در آن مشاهده نشد، آن را به عنوان قانون تصویب کرد.

ساختار جمهوری اسلامی

محتوای حکومتی ایران بعد از رفراندوم جمهوری اسلامی در دوازدهم فروردین ماه ۱۳۵۸، بر پایه‌ی احکام اسلامی شکل گرفت و ساختار آن را قانون اساسی بیان کرده است. ما قانون اساسی را محور ادامه‌ی بحث، برای شناخت و بررسی نظام «جمهوری اسلامی» قرار می‌دهیم. بر پایه‌ی آن‌چه در قانون اساسی آمده است، ساختار حکومت ایران هِرمی، و در رأس آن، نهاد رهبری است. رهبری، خلعت ولایت فقیه را داراست. البته رهبری بر اساس قانون اساسی در رأس این هرم است؛ وگرنه بالاتر از رهبری، دین اسلام است. حکومت باید اسلامی باشد و رهبر، تنها متصدی حکومت اسلامی است.

در این جا قصد آن نداریم تا قانون اساسی را به نقد بگذاریم، بلکه تنها می‌خواهیم ساختار نظام جمهوری اسلامی، به‌ویژه نظریه‌ی ولایت فقیه را بر اساس آن تبیین و ارزیابی کنیم؛ وگرنه باید در جای خود برسید که به عنوان نمونه، آیا قانون اساسی، نقطه‌ی شروع مناسبی دارد یا خیر؟ و نیز جای این تحقیق خالی است که متن قانون اساسی با متن قانون اساسی چند کشور پیشرفته‌ی حقوقی مقایسه و تطبیق گردد. هم‌چنین با قانون مشروطه نیز مقایسه شود و در پرتو آن، نکته‌سنجی و ارزشیابی گردد. هم‌چنین باید دقت شود آیا قانون اساسی، متنی آرمان‌گرایانه دارد یا از واقعیت‌هایی دست‌یافتنی می‌گوید؟ آیا این قانون از اموری گفته است که

قابل تحصیل است یا مباحثی دارد که به هیچ وجه موضوع نمی‌یابد؟ اگر قانون اساسی به دقت بررسی شده شود، به دست می‌آید که آیا برخی از اصل‌های آن تداخل دارد یا نه؟ آیا با وجود نهاد رهبری، نیازی به نهاد ریاست جمهوری هست یا خیر؟ و چه تفاوتی میان این دو نهاد وجود دارد؟ و مسئولیت‌های آنان چگونه متمایز و تفکیک می‌شود؟

مکتبی بودن جمهوری اسلامی

مهم‌ترین اهداف جمهوری اسلامی در مقدمه‌ی قانون اساسی آمده است. این مقدمه به مطالب زیر اشاره کرده است: شعارهای انقلاب و آرمان‌های آن، ماهیت نهضت انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی، خشم ملت به نظام ستم‌شاهی، هزینه‌ای که ملت برای ایجاد حکومت پرداخته است، شیوه‌ی حکومت در اسلام و ولایت فقیه عادل، این که اقتصاد وسیله است نه هدف، تبیین جایگاه زن، ضرورت مکتبی بودن ارتش و دین‌مداری آن.

این مقدمه هم‌چنین از قوای سه‌گانه و وسایل ارتباط جمعی نیز سخن گفته، و در تمامی موارد، منویات انقلاب اسلامی را بیان کرده است. اما نقطه‌ی شروع این مقدمه، نخستین صفتی که برای «انقلاب اسلامی» می‌آورد «مکتبی بودن» است و خاطر نشان می‌شود نهضت مشروطه و ملی شدن صنعت نفت، به دلیل مکتبی نبودن، ناکام ماندند و شکست خوردند:

«ویژگی بنیادی این انقلاب، نسبت به دیگر نهضت‌های ایران در سده‌ی اخیر، مکتبی و اسلامی بودن آن است. ملت مسلمان ایران پس از گذر از نهضت ضد استبدادی مشروطه و نهضت ضد استعماری ملی شدن نفت، به این تجربه‌ی

گران بار دست یافت که علت اساسی و مشخص عدم موفقیت این نهضت‌ها،

مکتبی نبودن مبارزات بوده است.»

مکتبی بودن نخستین ویژگی نظام جمهوری اسلامی است. انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی را نباید نتیجه‌ی دو نهضت مشروطه و ملی شدن نفت دانست؛ زیرا این دو نهضت، به واقع شکست خوردند و ادامه نیافتند، بلکه کنار گذاشته شدند. ولی این شکست، مقدمه‌ای برای بیداری اسلامی در ملت ایران یا مکتبی گردیدن آنان شد و تأثیرات فراوانی در عبرت‌گیری از تاریخ و پیشگیری برای ابتلای دوباره به اشتباهات آن شد. مهم‌ترین علل شکست این دو نهضت، اختلاف، تشتت، بی‌نظمی، نداشتن برنامه برای هدایت آن و نبود سیستم رهبری جامع بوده است و این که می‌خواست بر پایه‌ی سیستم فرهنگی مختلط غربی اسلامی اداره شود؛ از این رو، ویروس استعمار داخلی و خارجی، از همین نقب توانست به آن نفوذ کند و آن را به شکست برساند. تمامی این علل را می‌توان در کلمه‌ی «مکتبی نبودن» جمع کرد و آن را از لحاظ ثبوتی عامل شکست این دو نهضت دانست. باید توجه داشت که مکتبی بودن باید بر پایه‌ی مکتب درست باشد، نه مکتبی که به تجدد بدون منطق یا تحجر آلوده شده است؛ وگرنه مکتب درست، دارای سیستم سالم و کارآمد است که می‌تواند مانع شکست خود شود. مکتب نیاز به کشف سیستم سالم تعبیه شده در داخل آن دارد؛ وگرنه می‌شود مکتبی باطل باشد و سال‌ها دوام داشته باشد، به‌خاطر این که سیستماتیک عمل می‌کند. «مکتبی بودن» در این عبارت، مشروط بر آن است که مکتب در مرتبه‌ی نخست، اسلامی و به اقتضای فرهنگ اسلام، سپس مردم‌گرا باشد که آزادی، برابری، برابری و تناسبات را بشناسد و رعایت کند.

چنین نظامی است که موفق می‌گردد. البته در پیش گفتیم که حیات اسلام در حیات مردمی است که دارد و نمی‌شود میان این دو تفکیک قایل شد. این مقدمه برای انقلاب اسلامی سیری طبیعی در تاریخ قرار می‌دهد؛ زیرا چنین نیست که این انقلاب با کودتایی طراحی شده در زمانی اندک به منصفی ظهور رسیده باشد؛ بلکه روند مستمر مردمی در تاریخ داشته است. مقدمه‌ی گفته شده، با گزارشی از پیشینه‌ی انقلاب اسلامی شروع می‌شود تا چگونگی نگارش قانون اساسی را شرح دهد و از این حیث، ایرادی قانونی بر آن وارد نیست و نباید آن را به حالت داستان‌سرایی و رمان‌نویسی متهم کرد.

انقلاب اسلامی با مجاهدت مادرانی به دست آمده است که کودکان خود را در آغوش داشتند و شتابان به سوی میدان نبرد و لوله‌های مسلسل می‌شتافتند و میدان ژاله‌ی آن، برای تاریخ ماندگار شده است. این انقلاب از خون طلبه‌هایی بی‌پناه و مردمی مظلوم برپاست که کماندوها آنان را با مسلسل به رگبار بستند و قتل عام کردند. انقلابی که با تحمل سختی‌های فراوان از زندان‌های انفرادی و شکنجه، دردهای جانبازان و خون‌های بسیار به دست آمده است.

اما این پیشینه‌شناسی، آینده‌نگری ندارد و نمی‌گوید این قانون چه تکلیفی را عهده‌دار است و می‌خواهد چه اموری را ساماندهی، ترمیم، رد یا طراحی کند.

هدف حکومت اسلامی

قانون اساسی در بیان شیوه‌ی حکومت در اسلام که بر پایه‌ی نظام ولایت فقیه است می‌نویسد:

«حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست؛ بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی، راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید.»

حکومت، نوعی هم‌گرایی مردمی بین اقوام و مللی است که آن را برای ترقی پذیرفته‌اند. بر این اساس، هرگونه اختلاف قومی و ملیتی با بنیاد حکومت ناسازگار و جرم است. از منویات قانون اساسی این است که هم‌گرایی مردم چنان قوت گیرد که قومیت‌ها اساس این ملت نباشد. این هم‌گرایی باید تمام قومیت‌ها را پوشش دهد، نه آن که آنان را در یک قوم استحاله سازد. تمامی اقوام باید برپا باشند، ولی پیش از قومیت خود، خویش را ایرانی بدانند.

در حکومت اسلامی وصول به «الله» هدف است و هر امری، حتی اقتصاد، وسیله است نه هدف؛ آن هم وسیله‌ی ارتقا، کمال و سلامت، نه وسیله برای مسخ انسانیت آدمی و بیماری او. هم‌چنین اقتصاد در حکومت اسلامی، وسیله‌ای بسیط نیست؛ بلکه با مجموعی از اسباب است که راه درست را شکل می‌بخشد. برای همین است که قانون اساسی تصریح می‌کند:

«در تحکیم بنیادهای اقتصادی، اصل رفع نیازهای انسان در جریان رشد و تکامل اوست، نه هم‌چون دیگر نظام‌های اقتصادی تمرکز و تکاثر ثروت و سودجویی.»

البته ما در اقتصاد، اصل را بر «کار» می‌دانیم، نه رفع نیازهای انسان یا تجمیع سرمایه. ما بحث‌های اقتصادی خود را در کتابی مستقل و گسترده

آورده‌ایم؛ به‌گونه‌ای که اقتصاد اسلامی تاکنون به‌گونه‌ی گفته‌شده، مهندسی و بسط نیافته است. ما پی‌گیر دیگر مطالب این مقدمه نمی‌شویم. در چیدمان این مقدمه، رعایت ترتیب و ترتب برخی مطالب نشده است و ارتش مکتبی - که باید متأخر از قوای سه‌گانه ذکر می‌شد - در ابتدا آمده و قوه‌ی قضاییه که حاکم بر دو قوه‌ی دیگر است، در پایان آمده است. هم‌چنین طراحی قوه‌ی چهارمی که نقش اتاق فکر را برای تمامی ارکان نظام داشته باشد و نیز یادکرد از مجلس شورای اسلامی و حقوق اقلیت‌های مذهبی، حقوق بشر، نحوه‌ی تعامل با سازمان‌های بین‌المللی و ارتباط بین‌الملل و نیز مسالمت، صلح و امنیت جهانی را فرونهاده است. بهتر بود عنوان «زن در قانون اساسی» به «خانواده در قانون اساسی» تغییر می‌یافت تا حقوق کودک را نیز در بر گیرد و هم‌چنین حصر توجه به جنسیت زن نشود، بلکه نقش «مادری» او نیز مورد اعتبار قرار گیرد؛ چنان‌که در فلسفه، سیاست مدن و مدیریت شهری در کنار سیاست منزل و مدیریت کارگروه‌ها می‌آید.

هم‌چنین از «حقوق ملت» ذکری به میان نیامده و به آن هیچ توجهی نشده است. البته این مقدمه قابلیت استناد قانونی ندارد و کم‌تر در نحوه‌ی نگارش و ویرایش علمی آن دقت شده است؛ به ویژه آن که قانون اساسی دیگر کشورها، چنین مقدمه‌ای نداشته تا مورد استنساخ قرار گیرد و ترتیب و ترتب و اهمیت امور در آن بازبینی شود و تنها قانون اساسی برخی کشورها، مانند لبنان، مقدمه‌ی کوتاهی - در این که لبنان کشوری مقتدر، آزاد و مستقل و برخوردار از هویت عربی است و برخی دیگر از مبانی آن نظام - دارد. هم‌چنین قانون اساسی دوره‌ی مشروطه‌ی ایران، در ابتدای

خود، فرمان مشروطیت را دارد که توسط مظفرالدین شاه صادر شده بود و آن قانون، مقدمه‌ای همانند قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی ندارد.

ولایت امر؛ ضامن سلامت کارگزاران

ما از ولایت فقیه و نقش وی در مشروعیت تمامی قوانین، بعد از این سخن خواهیم گفت. آنچه در این مقدمه آمده است، نگاه خاص به نقش تنظیم خطوط کلی دستگاه‌های قانونی و ارایه‌ی طریق به آنان برای ایمنی از انحراف است:

«بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه‌ی تحقق رهبری فقیه جامع‌الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه) آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد.»

قانون اساسی وقتی از فقیه جامع‌الشرایط سخن می‌گوید، «مرجعیت» فقیه - که مقبولیت مردمی دارد - از آن برداشت می‌شود؛ هرچند این نقص بر آن وارد است که تعریفی از «جامعیت» ندارد. «عدالت» نیز از عناوین مجهول در قانون اساسی است. این مقدمه، افزون بر شرایط جامع، مردم را عامل نفوذ حکم فقیه قرار می‌دهد؛ زیرا می‌گوید: «از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود.» اگر فقیه‌ی دارای شرایط باشد و در رأس هر م قدرت قرار گیرد، ولی با گذشت زمان، مردم با آن فقیه همراهی نکنند، خود به خود نفوذ خود را از دست می‌دهد و از اعتبار ساقط می‌شود. توجه شود که ما در این جا بر اساس گزاره‌های قانون اساسی سخن می‌گوییم، نه بر اساس اجتهاد از منابع دین. این متن می‌گوید: فقیه دارای شرایط تقلید، از ناحیه‌ی مردم، رهبر شناخته می‌شود و این معنا از

عبارت یاد شده قابل برداشت است که یکی از فقیهان صاحب شرایط نیاز به تنفیذ مردمی و پذیرش آنان به عنوان رهبر دارد تا رهبری وی اعتبار بیابد؛ همان‌طور که ریاست جمهوری برای مشروعیت خود نیاز به تنفیذ مقام رهبری دارد. عبارت یاد شده این معنا را به دست می‌دهد که صرف فقاهت، عدالت و دیگر شرایط لازم در جواز تقلید، سبب مشروعیت رهبری نمی‌شود و عقلانیت مردمی و تنفیذ جمهور است که به رهبری ولایت می‌دهد و آن را فعلیت می‌بخشد.

مقدمه‌ی حاضر در بحث شیوه‌ی حکومت در اسلام، آن‌جا که از نظارت دقیق و جدی از ناحیه‌ی اسلام‌شناسان عادل می‌گوید در داخل پرتز از آنان به «فقه‌های عادل» یاد می‌کند و اسلام را با فقه برابر می‌گیرد؛ بدون آن که تعریفی برای آن داشته باشد، در حالی که اگر مراد، دانش رایج فقه باشد، فقه یکی از دانش‌های اسلامی است و از دیگر دانشمندان دینی که صلاحیت نظارت بر برخی امور در حیطه‌ی تخصصی و علمی آنان است، غفلت شده است. البته این امر در مقدمه‌ی قانون اساسی است، و این اصول این قانون است که قابل استناد می‌باشد. ما نقد این مقدمه را فرو می‌گذاریم و اصول مرتبط با نظام جمهوری اسلامی را می‌آوریم.

حکومت جمهوری اسلامی

اصل اول قانون اساسی چنین است:

«حکومت ایران، جمهوری اسلامی است که ملت ایران بر اساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن، در پی انقلاب اسلامی نیرومند خود به رهبری مرجع عالی‌قدر تقلید؛ آیت‌الله العظمی امام خمینی، در همه‌پرسی دهم و یازدهم فروردین ماه یک‌هزار و سیصد و پنجاه و هشت هجری شمسی، برابر

با اول و دوم جمادی‌الاولی سال یک هزار و سیصد و نود و نه هجری قمری، با اکثریت ۹۸/۲ درصدِ کلیه‌ی کسانی که حق رأی داشتند، به آن رأی مثبت داد.»

اگرچه این اصل از آمار کسانی که حق رأی داشتند نمی‌گوید - بلکه آمار کسانی است که در فراندوم شرکت کردند - ولی فضای پر شور و نشاط و احساس مسئولیتی که در آن مقطع حساس و در ابتدای پیروزی انقلاب بر مردم حاکم بود و شور و شعفی که برای پیروی از رهبری حضرت امام خمینی علیه‌السلام داشتند، قاطبه‌ی مردم را به پای صندوق‌های رأی کشاند و مراد از «کلیه‌ی کسانی که حق رأی داشتند» به اصطلاح، «جُلّ» و غالب آنان است که حصر عمومی و حکمت می‌آورد، نه «کُلّ» مردم که حصر حقیقی و صد درصدی و علت تام باشد، که چنین فراندومی امکان وقوعی ندارد.

این عبارت بر اساس واقعیت آن زمان است و به‌درستی نوشته شده است؛ ولی اشکالی که در اصل یاد شده وجود دارد این است که «جمهوری اسلامی» با محتوایی که از آن زمان تاکنون ارایه شده است، به مردم تفهیم نگردیده بود و برای رفع این نقص، باید این اصل را مقید به زمان‌های محدود می‌کردند و برای نمونه، هر ده سال یک بار آن را به فراندوم می‌گذاشتند تا امری بر مردم تحمیل نگردد و جانب انصاف در حق آنان رعایت شود و آنان نظام «جمهوری اسلامی»، قوانین و نحوه‌ی کارآمدی و مشروعیت آن را با چشم خود مشاهده می‌کردند و نسبت به محتوای آن و عمل کارگزاران - که بر اساس قوانین استنباط شده از آن صورت می‌گیرد - با آشنایی کامل و شناخت درست قضاوت می‌کردند و

رای «آری» یا «نه» می‌دادند. این کار همانند اتهام است که بدون تفهیم، قابل پی‌گرد نیست.

این نقد بر انقلاب‌های روسیه و فرانسه نیز وارد است و آنان حقوق مردم را نادیده گرفتند و انقلابیون، فکر خود را به صورت نامحدود بر مردم خویش تحمیل کردند؛ بدون آن که مردم به محتوای کار آنان آشنایی کامل داشته باشند. این نقص با رفراندوم و همه‌پرسی دوره‌ای در پی بازنگری قانون اساسی و اصلاح و تکمیل آن یا در متمم قانون اساسی، قابل جبران است. البته اگر موقتی بودن همه‌پرسی در متن همین اصل مورد تصریح قرار می‌گرفت، انصاف و عدالت حاکمان و دوری آنان از تحمیل نوع حکومت بر مردم را محسوس می‌ساخت.

پایه‌های نظام جمهوری اسلامی

اصل دوم قانون اساسی آورده است:

«جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه‌ی ایمان به:

- ۱- خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او.
 - ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین.
 - ۳- معاد و نقش سازنده‌ی آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا.
 - ۴- عدل خدا در خلقت و تشریح.
 - ۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام.
 - ۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤولیت او در برابر خدا -
- که از راه:

الف - اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین

(سلام الله عليهم اجمعين):

ب - استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته‌ی بشری و تلاش در پیشبرد آن‌ها:

ج - نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری: قسط و عدل و استقلال اساسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند.»

این اصل با آن که از تشیع نامی نبرده است، ولی قرار دادن دو اصل عدل و امامت در متن آن، بنیان نظام جمهوری اسلامی ایران را بر پایه‌ی مکتب تشیع قرار می‌دهد.

وظایف دولت

اصل سوم قانون اساسی، وظایف دولت اسلامی را چنین شرح می‌دهد:

«دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در

اصل دوم، همه‌ی امکانات خود را برای امور زیر به کار ببرد:

(۱) ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه‌ی مظاهر فساد و تباهی:

(۲) بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه‌ی زمینه‌ها با استفاده‌ی صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر:

(۳) آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه، در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی:

(۴) تقویت روح بررسی و تدبر و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی و فرهنگی و اسلامی از طریق تأسیس مراکز تحقیق و تشویق محققان:

(۵) طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب:

- ۶) محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی؛
- ۷) تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون؛
- ۸) مشارکت عامه‌ی مردم در تعیین سرنوشت سیاسی اقتصادی اجتماعی و فرهنگی خویش؛
- ۹) رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه‌های مادی و معنوی؛
- ۱۰) ایجاد نظام اداری صحیح و حذف تشکیلات غیر ضرور؛
- ۱۱) تقویت کامل بنیه‌ی دفاع ملی از طریق آموزش نظامی عمومی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی و نظام اسلامی کشور؛
- ۱۲) پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه؛
- ۱۳) تأمین خودکفایی در علوم و فنون و صنعت و کشاورزی و امور نظامی و مانند این‌ها؛
- ۱۴) تأمین حقوق همه‌جانبه‌ی افراد، از زن و مرد، و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون؛
- ۱۵) توسعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه‌ی مردم؛
- ۱۶) تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه‌ی مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان.»
- اموری که در این اصل آمده، بر عهده‌ی دولت نهاده شده است؛ در حالی که تحقق این اهداف توسط دولت، اگر به معنای قوه‌ی مجریه گرفته شود، امری اجرایی نیست و باید آن را به نهادهای فرهنگی و مقتدر نظام و نیز نهادهای مردمی محول کرد؛ مگر آن که مراد از دولت، تمامی قوا،

نهادهای و سازمان‌های نظام - از مقام رهبری تا دیگر مقامات - باشد، که در این صورت، بهتر بود از واژه‌ی «نظام» به جای «دولت» بهره می‌برد. در این فرض نیز بیش‌ترین کارآمدی در این رابطه بر عهده‌ی قوه‌ی است که نقش مغز متفکر نظام و قدرت طراحی و برنامه‌ریزی را دارد و جای آن در قانون اساسی خالی است و نیز نقش مردم، سندیکاها و سازمان‌های مردم‌نهاد نادیده گرفته شده است. باید رابطه‌ی این سازمان‌ها با نظام اسلامی در قالب «وزیر مردم یا ملت» یا دست‌کم «وزیر کشور» حفظ می‌شد.

محوریت و حاکمیت موازین اسلامی

اصل چهارم قانون اساسی، موازین اسلامی را معیار تمامی تصمیم‌ها و عملکردهای نظام جمهوری اسلامی قرار می‌دهد:

«کلیه‌ی قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه‌ی اصول اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده‌ی فقهای شورای نگهبان است.»

این اصل، صراحت دارد کلیه‌ی قوانین باید اسلامی باشد و تشخیص آن را بر عهده‌ی شورای نگهبان نهاده است؛ ولی تشخیص اسلامی بودن قوانین، از ترکیب فعلی شورای نگهبان بر نمی‌آید. واژه‌ی «موازین اسلامی» تعریف نشده است و مشخص نیست که آیا با فقه برابر است یا نه؟ و حال آن‌که شورای نگهبان، تنها از فقیهان و حقوق‌دانان تشکیل یافته است. نخست باید به دست آورد آیا تنها فقه رایج، استاندارد، معیار و شائسی علوم اسلامی است یا خیر؟ هم‌چنین شورای نگهبان نیاز به کارگروه‌هایی قانونی متشکل از فقیهان، فیلسوفان، روان‌شناسان،

جامعه‌شناسان و عالمان دیگر رشته‌ها به تناسب حکم دارد که به صورت شورایی قدرت فتوا داشته باشند و فقیهان شورای نگهبان از آن شورای افتا تغذیه کنند و اقتدار اجتماعی‌ای که می‌تواند بر پایه‌ی موج‌سواری باشد، ملاک مشروعیت افتا قرار نگیرد تا تصمیمات این شورا ارگانیک علمی داشته باشد.

ما از این شورای افتا به قوه‌ی مفکره‌ی نظام یاد کردیم که جای آن در قانون خالی است. باید توجه داشت اتاق‌های فکر سازمانی، به دلیل نداشتن انسجام فکری و نظریه‌پرداز جامع، توان قدرت اندیشه‌ای را که از طرفی توسط قوه‌ای مستقل تولید می‌شود، و از سویی بر مبانی اسلام و علوم روز آگاهی دارد، نمی‌تواند با خود داشته باشد؛ آن هم اندیشه‌ای که هم ساختار حکومت و امور عملیاتی و قابل اجرا را می‌شناسد و هم توان تحلیل مردم و جامعه را دارد. تولیدات چنین قوه‌ای، تولید عقلی جمعی از متخصصان و کارگروه‌های گوناگون است. نظام اگر بخواهد به صورت علمی و بر پایه‌ی موازین اسلامی اداره شود، نیاز به طراحی چنین قوه‌ای برای ایجاد خوراک علمی و تولید اندیشاری لازم دارد و بدون آن، باید به فقیهانی مراجعه کرد که به صورت فردی تلاش علمی داشته‌اند؛ البته چنین تلاش‌های فردی‌ای نمی‌تواند مستند کار نظام با تمامی گستردگی جامعه‌ی آن قرار گیرد.

هم‌چنین در متن قانون اساسی، جایگاه حوزه‌های علمی نادیده گرفته شده است و جایی از این مسند علمی کشور - که نبض کشف اندیشه‌ی اسلامی را بر عهده دارد - سخنی به میان نیامده است. در اصل هفتاد و هفت، که از بازنگری قانون اساسی می‌گوید، از سه تن از اساتید

دانشگاه‌ها نام برده شده، ولی این مرکز به کلی و به صورت اصلی مورد بی‌مهری و غفلت واقع شده است. البته نحوه‌ی تعامل حوزه‌های علمی با نظام، باید در چارچوبی قانونی و در کارگروه‌های علمی و بر اساس تخصص شناخته شده مانند قدرت تألیف و نقد باشد - نه تخصص تأیید شده یا اجازات - تا سبب بروز تشتت و اختلاف نگردد.

مطابقت با موازین اسلامی نیز به معنای هماهنگی کامل با آن نیست؛ بلکه کافی است که قانون مخالف با اسلام نباشد، که البته بحث علمی آن را پیش از این و در همین فصل آوردیم. اصل نود و چهار نیز صرف انطباق را کافی می‌داند:

«کلیه‌ی مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود. شورای نگهبان موظف است آن را حداکثر ظرف ده روز از تاریخ وصول، از نظر انطباق بر موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و چنانچه آن را مغایر ببیند، برای تجدید نظر به مجلس بازگرداند. در غیر این صورت، مصوبه قابل اجراست.»

ولایت فقیه

قانون اساسی در اصل پنجم خود، مهم‌ترین نهاد نظام جمهوری اسلامی را - که مقام رهبری و ولایت فقیه است - عنوان می‌کند و ولایت امر و امامت امت را بر عهده‌ی او می‌گذارد:

«در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده‌ی فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.»

ولایت فقیه؛ استمرار امامت

اصطلاح «ولایت امر و امامت امت» دقت خود را دارد و مرام شیعی این نهضت را بیان می‌کند. حرکت مکتب شیعه بر پایه‌ی امامت است. شیعه با امام، هویت دارد و این مرام در زمان غیبت باید در جایی تجلی یابد؛ وگرنه در این عصر، مهمل و تعطیل می‌شود. تبلور امامت در زمان غیبت، «ولایت فقیه» است.

ولایت، امری باطنی است و امامت امت، امری مربوط به ظاهر و پیشوایی مردم است. امامت و ولایت، نوعی اشتباك میان خدا و مردم است. ولی به ساحت باطنی، که جانب خداست، اشاره دارد و امام به ساحت ظاهری - که با مردم مواجه است.

ولی فقیه تنزیل امام است و اختیارات وی نیز همانند اختیارات امام، ولی به تناسب تنزیل او، در دو مرتبه‌ی اجتهاد و عدالت است؛ زیرا امام دارای علم لدنی و عصمت است؛ اما ولی فقیه، مشروط به اجتهاد و عدالت است و تفاوت میان علم لدنی الهی با اجتهاد، و عدالت با عصمت، تفاوت میان نهایت و بی‌نهایت است.

ولی فقیه در زمان غیبت با زمان حضور تفاوتی ندارد؛ زیرا در زمان حضور امام، جامعه هم‌چنان نیازمند به فقیهان است. در زمان غیبت کبرا، معصوم با فرهنگ علمی خود و مدارک و منابعی که برای بیش از دو‌یست و پنجاه سال در دست است، در کنار شیعیان حضور دارد. همان‌طور که ولایت در عصر حضور برای افراد برگزیده، به معاونت یا نیابت بوده است، برای فقیهان صاحب شرایط در عصر غیبت نیز چنین می‌باشد. آنان در کنار حضور علمی حضرات معصومین علیهم‌السلام نقش معاونت و نیابت

معصوم را ایفا می‌کنند؛ همان‌طور که حضرت امیرمؤمنان علیه السلام تنها در شهر مرکزی و پایتخت جهان اسلام حضور داشتند و حضور فیزیکی در شهرهای دیگر نداشتند و مدارک علمی ایشان به دست افراد دیگر شهرها می‌رسید. بر این اساس، ترتب میان معصوم و ولی فقیه در زمان حضور و غیبت، تفاوتی ندارد و در هر دو عصر، جریان دارد؛ زیرا محتوای عصمت - که مدارک علمی معصوم است - موجود است. برای همین حضور علمی است که تقلید ابتدایی از فقیه در گذشته جایز است و دانش مکتوب وی با مرگ، از بین نمی‌رود.

رهبری ولی فقیه، تبلور مدیریت کلان است؛ از این رو، باید شخص و «فرد» صاحب شرایط و توانمند در علم، اجتهاد، مدیریت و عدالت باشد نه شورا؛ اما نظارت بر او، کار یک کارگروه و شورا و یک قوه‌ی اندیشاری مستقل است که توسط ولی فقیه تنفیذ می‌یابد. مجلس خبرگان در ساختار شناخته شده‌ی فعلی و مجمع تشخیص مصلحت نظام با ترکیب فعلی آن، توان انجام چنین مهمی را ندارند و این قوه باید متشکل از نیروهای توانمند علمی حوزه و نخبگان دانشگاه باشد که به صورت مستقل برای این قوه فعالیت داشته باشند.

البته در نظام‌های مردمی و سکولار، «نظام» محور حکومت است، نه ناظم. این ویژگی حکومت الهی است که «فرد» حاکم می‌گردد، نه نظام و سیستم. فرد است که کتاب قانون را معنا می‌کند و معلم جامعه است و هر جا رعایت این امر نشود، حکومت هویت اسلامی خود را از دست می‌دهد و به‌طور سیستماتیک توسط قدرت‌های سایه و صاحب نفوذ اداره می‌شود. آنچه در حکومت الهی سبب برتری و تفوق ناظم بر نظام

می‌شود، قدرت اجتهاد، فقاہت و عدالت اوست. البته این واژه‌ها نیاز به تعریف درست دارد تا تفاوت آن با دیکتاتوری مشخص گردد و دلنشینی و طراوت فضای آزاد ترسیم شده توسط دین و تفاوت آن با فضای اختناق استبدادی مشخص گردد. ما از این فضای آزاد و عاشقانه، در کتاب «چهره‌ی عشق» سخن گفته‌ایم.

شرایط گفته شده در این اصل، تعریف نشده و ضابطه و معیار هر یک از صفات آن نیامده است و اهمال خود را دارد؛ از این رو نیازمند تعریف، ضبط دقیق و استناد درست است.

قانون اساسی شرایط رهبری در اصل پنجم برای ولایت فقیه را با عناوینی مهمل یا مجمل گذرانده است؛ زیرا استاندارد برای آن تعیین نشده است و مرکزی علمی‌ای که شایستگی ممیزی، تبیین و اعلام آن را داشته باشند - به گونه‌ای که نقدی بر آن وارد نباشد - پیش‌بینی نگردیده است. این از اشکالات وارد بر قانون اساسی است که هیچ یک از صفات یاد شده برای رهبری، دارای یک استاندارد تعیین شده نیست. اصول یکصد و هفتم می‌گوید:

«خبرگان رهبری درباره‌ی همه‌ی فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند، او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت، یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند.»

آشفستگی وارد بر این اصل، به آشفستگی ساز و کار حوزه‌های علمی در

تعیین فقهیان صاحب شرایط تقلید و مرجعیت باز می‌گردد، که فاقد قاعده و امتحان است. هنوز در حوزه‌های علمی معلوم نیست ملاک تشخیص اعلم چیست و به چه کسی اعلم می‌گویند؟

اصل یکصد و نهم قانون اساسی در مقام شمارش صفات رهبری است و هیچ‌گونه توضیحی برای این صفات نمی‌آورد؛ چنان‌که می‌گوید:

«شرایط و صفات رهبر:

۱ - صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه؛

۲ - عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام؛

۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.

در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد، مقدم است.»

یکی از شرایطی که در این جا تبیین نشده است، اصطلاح «فقیه» است. ما محدوده‌ی این اصطلاح و تعریف آن را در بحث‌های پیش آوردیم. تعریف این واژه را در کتاب «جامعه‌شناسی عالمان دینی» تفصیل داده‌ایم. بر اساس آن بحث‌ها، فقیه صاحب شرایط در زمینه‌ی کار خود، این تخصص را دارد که احکام دینی را استنباط کند و استنباط احکام دینی، به مراتب از مدیریت جامعه سخت‌تر است. بنابراین درست است که مدیریت، علمی مستقل است، ولی فقیه‌ی که توان استنباط درست و همه‌جانبه‌ی احکام را دارد، اشراف بهتری بر علم مدیریت در حوزه‌ی نظر و مدیریت اجرایی در حوزه‌ی عمل دارد. پیشنهاد نظارت فقیه توسط مدیر نقد زیادتِ فرع بر اصل را پیش می‌آورد. هم‌چنین اسلام، دانش

مدیریت را در متن خود دارد و فقهی شرایط لازم برای ولایت را دارد که این دانش را از متن اسلام و از سیره‌ی حضرات معصومین علیهم‌السلام آموخته باشد. ضمن آن که میان حاکم نظام اسلامی - که مدیریت کلان جامعه را در دست دارد - با دولت‌مرد و کارگزاری که مدیریت‌های جزئی را در اختیار دارد، تفاوت است و نباید این دو را خلط کرد، که چگونگی آن را توضیح خواهیم داد.

اگر فقه به درستی معنا شود، چنان سلب اراده و اختیار نمی‌شود که از حوزه‌ی تخصصی علوم کنار نهاده شود و مدیریت و برنامه‌ریزی از آن حذف گردد و این‌گونه به انزوا برود که علم میدان‌دار شود و مدیریت و برنامه‌ریزی را از آن بریاید. فقه فقط قانون و بستری مجرد نیست، بلکه تحقق و حضور آگاهانه‌ی اجتماعی است. فقه شأنی کم‌تر از جامعه‌ی مدرن ندارد. برای شناخت ظرفیت فقه، نباید پیشنهادی حضور اجتماعی آن را که در غربت، مظلومیت و تقیه بوده است، دید؛ بلکه باید توان علمی آن را با مراجعه به منابع فقه مشاهده کرد؛ آن هم فقه به معنای اعم آن، که با تمامی علوم اسلامی درگیر است. چنین علمی را نمی‌شود مقابل علم قرار داد و میان فقه و علم ایجاد تعارض کرد.

مراد از فقه، فهم فقهی و توان استنباط است که در هر دوره‌ای پویایی دارد و زنده و فعال است. اداره‌ی جامعه باید به دست علم باشد و فقه، یکی از پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین دانش‌هاست که افزون بر امور اکتسابی، نیاز به قوه‌ی قدسی و عنایت الهی دارد و بر اساس آن قوه است که فقیه توان تولید علم می‌یابد؛ به‌ویژه علم دینی که قابلیت استناد به حق تعالی دارد.

تمامی علوم انسانی به فقیه نیازمندند؛ زیرا این فقیه قدسی است که می‌تواند برای تمامی آن‌ها تولید نظریه نماید. چنین فقیهی به مدد نیروی علمی و مدد قدسی خویش، قدرت مدیریت درست و عادلانه می‌یابد و چنین فقیهی، نه تنها قدرت مدیریت جامعه، بلکه قدرت مدیریت علوم فراوانی را نیز می‌یابد و همانند قرآن کریم می‌تواند سِمَت رهبری و هدایت علوم را داشته باشد. البته باید انصاف داد که در حال حاضر، میان مقام ثبوت و مقام اثبات و خارج این بحث، تفاوت فراوانی است و فقه با محتوای برخی فقیهان حاضر، کاستی‌های فراوان دارد؛ ولی کاستی بعضی فقیهان حاضر، به معنای کاستی فقه اسلامی نیست و نباید میان این دو خلط کرد.

ولایت فقیه؛ نظریه‌ی ناظم‌محور

ولیّ فقیه دارای ولایت است؛ زیرا وی ادامه‌ی ولایت امام معصوم و تنزیل اوست و ولایت فقیه تسریّ ولایت امام در زمان غیبت است و اعتبار او به اعتبار استنادی است که به امام دارد و چون امام شخص است، ولیّ فقیه نیز باید شخص باشد، ولی در حکومت‌های مردمی - که بریده از وحی، علم لدنی و عصمت است - نظام عقلایی، مدار امور است، نه ناظم. این بدان سبب است که حکومت مردمی به دیکتاتوری و استبداد نینجامد.

البته در نظام دینی، اگر ولیّ فقیه صاحب شرایط - که در برابر خداوند، شریعت و مردم مسلمان مسؤول است - یکی از شرایط خود را از دست دهد، حکومت وی دیگر دینی نخواهد بود و اصرار بر آن، دیکتاتوری است؛ زیرا دیگر از دین نمی‌گوید و از نهاد بشری و نفسانی خود است که حکم می‌آورد.

تفاوت میان حکومت دینی با غیر آن در همین نکته است که حاکم دینی هیچ گاه حکمی از نهاد نفسانی خود نمی آورد و در تمامی احکام باید لحاظ نظرگاه دین را داشته باشد؛ ولی در حکومت های غیر دینی، اگر حاکم تابع نظام نباشد، احکام را از خودرأیی و نفس استبدادگر خود استخراج می کند. بحث تفصیلی این مسأله را در جای خود آوردیم.

آنچه در زمان غیبت، می تواند بر مقام رهبری نظارت داشته باشد تا آن را از لبه ی تیز تیغ استبداد حفظ کند، تعبیه ی قوه ی چهارم در نظام است تا هم در انتخاب مقام رهبری و هم بر عملکرد وی حُسن نظارت را داشته باشد؛ زیرا آن شورای تخصصی، مقام علمی فقیهان را بر اساس دانش نوشته ها و داده های آنان می شناسد و مانع نفوذ موج سواران و صاحبان قدرت اجتماعی - که واقعیت دارند ولی خالی از حقیقت می باشند - در این سِمَت مهم می گردد و موجب می شود که تداوم امامت در زمان غیبت انضباط خود را بیابد. قوه ای که از خبرگان حقیقی انتخاب شده است و خبرگان آن بر پایه ی اجازات فرمایشی، دستوری و بر اساس رانت تعیین نشده باشد. در این صورت، حاکمان از طبقه ی دانشمندان دینی می باشند، نه صاحبان قدرت و امتیاز یا اهل سالوس و ریا و موج سوارانی که قدرت علمی و آگاهی لازم را ندارند و چهره ی دیانت به خود می گیرند. امید است این سخن بر کسی تند نیاید و بر آن خرده گرفته نشود که مسأله ی بسیار مهم «رهبری» در میان است که سلامت و سعادت جامعه ی اسلامی یا انحراف و تباهی آن به این مهم وابسته است. اهمیتی که ما آن را در کتاب «دانش زندگی» به تفصیل و از تمامی زوایایی که دارد، به تحقیق گذاشته ایم.

پیشینه‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه

بحث ولایت فقیه از دو جنبه‌ی «فقهی اسلامی» و «عقلی علمی» مورد گفتگو و نزاع است. ما بحث‌های فقهی آن را در کتابی مستقل آورده و خطوط اجرایی این نظریه را به تفصیل مورد دقت و استناد فقهی و استدلال عقلی قرار داده‌ایم. در این کتاب نیز برخی از مباحث مهم مربوط به ولایت فقیه را به صورت ارایه‌ی نظریه می‌آوریم و دلایل مطرح در آن کتاب را در این جا تکرار نمی‌کنیم تا سیر بحث - که بر مدار فلسفه‌ی حقوق و نیز حقوق اساسی است - حفظ شود.

«ولایت فقیه» از بحث‌هایی است که هر فقیهی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به آن پرداخته است. در این میان، بحث حاضر دچار افراط و تفریط با فاصله‌ی بسیاری شده است. برخی فقیه را سلطان تمامی انسان‌ها می‌دانند و بعضی نیز شأن فقیه را تنها بیان احکام و مسایل به صورت نظری دانسته و هرگونه اقدام عملی را از شأن او دور می‌شمارند و هرگونه حق و نفوذی را از او می‌گیرند. هم‌چنین فقیهان شیعی در زمان غیبت، همواره در ضعف و تقیه و غربت بوده‌اند؛ از این رو در پیشینه‌شناسی این بحث، نباید از نکته‌ی گفته شده غفلت کرد.

در این که فقیه نسبت به جامعه ولایت دارد، نزاع جدی نیست و انواع دلایل با آن همراه است؛ ولی سخن بر سر چگونگی تشخیص فقیه صاحب شرایط است که باید نظامی کارآمد ساز و کار لازم برای معرفی فقیهان صاحب شرایط را در اختیار گیرد و آن را با استانداردهای بالای علمی انجام دهد تا مرتبه‌ی هر فقیهی نسبت به فقیه دیگر به صورت ضابطه‌مند شناخته شود.

گرچه مرحوم آیت الله خوئی می‌گوید: برخی از روایات مورد استناد در بحث ولایت فقیه یا اشکال سندی دارد یا دلالتی^۱، اما توجه به جمع آن روایات، نطاق گویایی به دست می‌دهد، و آن این که: شیعیان در زمان غیبت، یله و رها نیستند و فقیه دارای شرایط، اگر نفوذ مردمی بیابد، متولّی امر آنان است. وانگهی، بسیاری از فقیهان در بحث‌های دیگر، به روایاتی استناد می‌کنند که ضعف سند دارد و ضعف سند آن را نادیده می‌گیرند و فتاوایی شاذ و نادر می‌دهند؛ چنان‌که این امر را می‌توان با مراجعه به کتاب‌های مرحوم آیت الله خوئی به دست آورد. ولی اندکی هم هستند که این بحث را سیاسی می‌سازند و با آن مخالفت می‌کنند.

آن‌گونه که «المیزان» آورده است، امر ولایت فقیه را نمی‌شود به جامعه و نهاد^۲؛ زیرا گفتیم تشخیص شرایط آن در حوزه‌ی تخصصی گروه علمی و خبرگان حقیقی است و افراد عادی چنین آگاهی‌هایی ندارند تا به انتخاب دست زنند. هم‌چنین اراده‌ی مردم و اختیار آنان را نباید سلب کرد و نقش تنفیذ (پذیرش و مقبولیت) مردمی در صلاحیت فقیه برای تولّی امور را نمی‌شود نادیده گرفت.

اختیارات فقیه، منحصر به فتوا و قضاوت نیست^۳ و مسأله‌ی حکومت بسیار بالاتر و مهم‌تر از فتوا و قضاوت و اگر گفته شود فقیه صاحب شرایط، که بیش‌تر در خدمت دین و مردم است، صلاحیت برای حکومت ندارد، به طریق اولی افراد عادی صلاحیت برای این مسأله‌ی خطیر - که

۱. التنیح فی شرح عروة الوثقی، ص ۴۱۹ و نیز: مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۵۳.

۲. المیزان، ج ۴، ص ۱۱۴.

۳. مرحوم نایینی، حاشیه‌ی مکاسب، ج ۱، ص ۲۱۴.

ولایت و حق تصرف بر جان، ناموس، آبرو و اموال مردم است - نخواهند داشت. اگر کسی بتواند ادعا کند که حکومت محدوده دارد، می‌تواند اطلاق را از ولایت فقیه بردارد؛ ولی محتوای این اطلاق توسط قوه‌ی چهارم که قوه‌ی نظریه‌پردازی است، تأمین می‌گردد و مانع از آن می‌شود که فردی غیر معصوم به استبداد بگراید. ضمن آن که بالاترین شرایط و سخت‌ترین استانداردها برای وی لحاظ شده و هم مقام ثبوت و هم اثبات را به صورت عقلایی و عقلانی اعتبار کرده است و با نظارت‌های بسیار دقیق که از سوی قوه‌ی مفکره انجام می‌گیرد، اجازه داده نمی‌شود فردی عادی که نفوذ اجتماعی و قدرت مالی یا سالوس و نفاق دارد، به رأس هر قدرت وارد شود؛ بلکه در هر دوره، آن را به بالاترین و ارزشمندترین و آگاه‌ترین فرد - که فقیهی توانا، کاردان و مدیر که مورد تنفیذ مردم است - می‌سپارد.

ضرورت تعبیه‌ی رکن چهارم نظام

در ترکیب سه‌گانه‌ی قوای نظام، کسی خود را مسؤول نمی‌داند و تنها رهبری است که احساس مسؤولیت دارد و باید به مردم پاسخگو باشد؛ برای همین، ناچار به دخالت در امور جزئی قوای سه‌گانه می‌گردد. ولی اگر قوه‌ی چهارم اندیشاری پایه‌ریزی گردد، تمامی مسؤولیت متوجه نظرگاه‌هایی است که آن قوه می‌دهد؛ مگر آن که نقص در اجرایی شدن آن نظریه مشهود باشد. در نظام جمهوری اسلامی، حاکم مدیر جامعه نیست، بلکه برنامه‌ریزی با دولت است و حاکم، قدرت تنفیذ و ارایه‌ی طریق دارد و سیاست‌های کلی نظام را طراحی می‌کند؛ چنان‌چه وظایف رهبری در اصل یکصد و دهم قانون اساسی آمده است.

در نظام اسلامی، مقتضیات حاکمیت را خداوند مشخص می‌نماید و رفع مانع در دست مردم است، که با تنفیذ (پذیرش) آنان محقق می‌شود.

حکم انشایی خبرگان رهبری

خبرگانی که فقیهان صاحب شرایط را برای امر ولایت انتخاب می‌کنند (مراد رکن چهارم نظام است، نه مجلس خبرگان رهبری) افزون بر آن که باید حریت و صداقت داشته باشند، در اعلام خبره و اعلان آن، نقش گزارشگر و اخبار را ندارند؛ بلکه بعد از این که بر اساس خبرویت خود، شایستگی فقیه را می‌یابند، آن را در قالب حکم، انشا می‌کنند.

نقش خبره در اعلام فرد شایسته و دارای صلاحیت برای ولایت فقیه، نقش حاکم است و وی هم‌چون قاضی است که قضاوت می‌کند و حکم را انشا می‌کند نه کشف، و چون حکم وی انشایی است، پی‌آمدهای آن در روز قیامت گریبان‌گیر خود اوست و مسؤولیت آن متوجه خود شخص است؛ در حالی که گزارشگر صادق - که نقش راوی و خبردهی دارد - چنین مسؤولیتی ندارد؛ بلکه او تنها واقعه‌ای را نقل و گزارش کرده است. هم‌چنین فتوا به دلیل نیاز به انشایی که دارد، باید از مجتهد زنده گرفته شود؛ به شرط آن که وی در آن فتوا مقلد نباشد و عین فتوای پیشینیان را نقل نکند؛ زیرا انشا با تقلید، سازگار نیست و امری تولیدی است.

حکم چنین متخصصانی، همانند فتوای مجتهد است. مجتهد، فتوا را انشا می‌کند و چنین نیست که متن روایت را به جای فتوا نقل کند. البته اخباریان به جای انشای فتوا، به اخبار حکم رو آورده بودند. برای همین است که برخی از آنان متن منابع نقلی را به جای فتوا می‌آوردند و مقلدان خود را با کتاب‌ها مواجه می‌ساختند. رگه‌هایی از رسوبات اخباری‌گری هنوز در برخی بحث‌ها دیده می‌شود.

نظر خبرگان نیز اقتدار مردمی - به معنای مقبولیت و پذیرش عمومی -

نمی‌آورد و به دلیل اهمیت موضوع و لزوم حفظ آزادی مردم، این انتخاب مستقیم مردم است که به ولی فقیه نفوذ اجتماعی و اقتدار مردمی می‌دهد؛ زیرا محتمل است که جمع محدودی از خبرگان، مورد تهدید یا تطمیع قرار گیرند و حق انتخاب آزاد از میان فقیهان صاحب شرایط را با نادیده گرفتن فقیهی که صلاحیت لازم را دارد از مردم سلب کنند؛ در حالی که ممکن است کلید سلامت و سعادت مردم تنها در دست همان فقیه نادیده گرفته شده، باشد. هم‌چنین خبرگان یاد شده نمی‌توانند بر اساس مرجحات حقیقی، یکی را به صورت خاص تعیین کنند؛ هر چند انتخاب وی مسیر عزت و سربلندی کشور را رقم زند؛ زیرا همواره اختیار و آزادی مردم بر هر مصلحتی حتی مصلحت توسعه‌ی درست و ایمان‌مداری ترجیح دارد و این ایمان آزاد است که ارزش دارد و هرگونه جبر و سلب اراده‌ای - حتی در نهادینه کردن مسایل معنوی و ایمانی - فاقد ارزش و وجاهت است. توجه شود که بحث حاضر در موردی است که فقیهان صاحب شرایط متعدد باشند، وگرنه با انحصار در یکی، مردم تنها می‌توانند مقبولیت و اطاعت‌پذیری خود نسبت به وی را اعلام کنند یا از او روی برگردانند، که در صورت اخیر، معصیتی بزرگ را مرتکب شده‌اند.

نقد اشکال دور

درباره‌ی ساز و کار فعلی قانون اساسی - که رهبری، منتخب مجلس خبرگان است و صلاحیت مجلس خبرگان توسط شورای نگهبان تأیید می‌شود، در حالی که فقیهان شورای نگهبان (که تنها آنان حق رأی دارند، نه حقوق‌دانان این شورا) توسط رهبری انتخاب می‌شوند - برخی حقوق‌دانان اشکال دور را به طرح یاد شده وارد دانسته‌اند و تمامی

نهادهایی را که در انتخاب رهبری تأثیر دارند، دست‌نشاندهی وی می‌دانند. دور، ملاک ممتنعی دارد که تقدم شیء بر خود است. در مقام ثبوت، به دلیل اختلاف حیثیت هر یک از واحدهای ذکر شده، اشکال دور مرتفع است؛ زیرا در دور باطل، حیثیت واحد شرط است. هر یک از عناصر یاد شده، دور دارد، ولی دور معی و متوقف بر یک‌دیگر، که دور محال نیست. دور معی مانند قوام‌گیری و تکیه‌ی یک آجر بر آجر دیگر در چیدمان سقف است که هر یک دیگری را نگه می‌دارد، ولی حیثیت نگاه‌داشتن آنان متفاوت است و تقدم یکی، تأخر همان را موجب نمی‌شود. دور معی، ترتبی و تسلسلی، محال نیست.

آنچه گذشت در مقام ثبوت و از لحاظ علمی است؛ ولی در مقام اثبات، از دست رفتن عدالت یک عنصر، سبب از دست رفتن اعتبار تمامی آنان می‌شود و در این جا، نتیجه، تابع احسّ مقدمات است.

حق نظارت، تصرف و تصدی‌گری فقیه

ولّی فقیه نسبت به جامعه و در حکومت، ولایت دارد و نسبت به اموال مردم، متصدی است نه ولی.

در ولایت، توان نظارت نیز وجود دارد و فقیه، هم حق تصرف و هم حق توصیه دارد. ولایت فقیه با اقتدار شاهانه و مستبدانه تفاوت دارد. ولایت وی منوط به تشریح است و در هر موضوعی باید حکم شرع را کشف، انشا و اجرایی کند و در چارچوب شرع و فقه حرکت داشته باشد. بنابراین ولایت وی مشروط به شرایطی است که برای وی گفته می‌شود و آن شرایط است که به وی ولایت می‌دهد.

فقیه نسبت به امور اجتماعی و ملکیت‌ها و امور مالی جامعه، سبب

تصدی‌گری دارد و مالک اموال جامعه و بودجه‌های دولتی یا وجوهات شرعی نمی‌شود. دقت شود که می‌گوییم فقیه نسبت به جامعه و اموال، تصدی دارد. ولایت بر مردم، حاکمیت بر آنان است؛ البته تا زمانی که تمامی شرایط لازم در فقیه فعلیت دارد. ولی فقیه نسبت به اموال - چون در اختیار مردم است و مالکان آن مشخص است - وی تنها متصدی است و نسبت به اموال عمومی و خصوصی جامعه مالکیت پیدا نمی‌کند. اولویت بر جان و مال، به معنای تصدی‌گری و قرار دادن آن در مدار احکام شرعی است و فقیه نمی‌تواند خارج از چارچوب احکام شرعی، مالی را بگیرد. تصدی برای حفظ و سلامت اموال برای صاحبان آنهاست. تصدی به معنای مربی‌گری و اداره‌ی امور بر مشی تربیتی حق و روشی الهی و بر مدار احکام شریعت است، نه مالکیت؛ زیرا مالکیت حقیقی تنها برای خداوند است و پیش از این گذشت که پدیده‌های اطاعت‌پذیر، مالکیت تسخیری نسبت به دیگر پدیده‌ها دارند.

فقیه هم حق نظارت دارد، هم حق تصرف و هم حق تصدی‌گری. بر این پایه، سخن شهید مطهری که برای ولی فقیه تنها شأن نظارتی قایل شده است، نه حق دخالت و تصرف در امور و ولی فقیه را در حد یک داور ناظر مطلع که قدرت تصویب ندارد تنزل داده است، مردود است. وی می‌گوید: «ولایت فقیه به این معنا 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 به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند - نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه‌ی ایدئولوگ این است که به اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد.»^۱

۱. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۵.

«ولایت فقیه یک ولایت ایدئولوژیکی است. اساساً فقیه را خود مردم انتخاب

می‌کنند و این امر عین دموکراسی است.»^۱

این سخنان در فضای ابتدای انقلاب مطرح شده است و ممکن است هراس از متهم شدن به استبداد، سبب طرح آن باشد؛ وگرنه ولی فقیه حاکم است و نمی‌شود زیردستان وی حق حکم داشته باشند و خود او چنین نباشد. این نظریه با عنوان «ولایت فقیه» سازگار نیست. در فقه، ولی صغار و مجانین، حق تصرف مصلحت‌آمیز دارد؛ حال چگونه می‌شود فقیه که با شرایط سنگینی این سمت را دارا می‌شود - و با توجه به ملکه‌ی قدسی که دارد، نسبت به دیگر افراد، برتری حقیقی دارد و دیگران در قیاس با وی، نسبت به تشخیص خیر و شر خود ضعیف می‌باشند - حق تصرف و دخالت برای او لحاظ نشده باشد. ولایت فقیه، ادامه و تنزیل ولایت حضرات معصومین علیهم‌السلام است. ولی فقیه تمامی اختیارات آن حضرات را با تنزیل و به شرط اجتهاد درست و عدالت، داراست و این دو شرط نیز با وجود قوه‌ی مفکره‌ی نظام، تضمین می‌شود. ولایت فقیه، صرف سرپرستی نیست؛ بلکه حکومت و تصدی است. نظارت فقط شأنی از شئون فقیه صاحب شرایط است. البته فقیه در صورتی ولایت دارد، که از شئون ولایت خود و از چارچوب شرع خارج نشود و نمی‌تواند خودمختار و بر پایه‌ی هوس‌ها و امور نفسانی، تصمیمی داشته باشد. هم‌چنین چون شرایط کلی وی را خداوند تعیین می‌کند، انتخاب وی الهی است و چون نیاز به تنفیذ (پذیرش) مردمی دارد، وی انتخابی

۱. همان، ص ۸۶

مردمی از میان واجدان شرایط دارد و مردم می‌توانند دوره‌ی رهبری وی را محدود و موقت سازند و اگر خواستند، میان او و دیگر فقیهان واجد شرایط، یکی را بر می‌گزینند، اما چون ولایت برای فقیه امری اعطایی از ناحیه‌ی خداوند و بر پایه‌ی شرایطی است که خداوند آن را تعیین کرده است، نمی‌توانند اختیارات وی را - که تصمیم‌گیری بر اساس موازین شرعی است - محدود سازند و البته در هر موردی که شرع یا قانون اساسی مورد تنفیذ وی، تصمیم‌گیری به صورت همه‌پرسی را اجازه داده است، مردم حق دخالت دارند.

تفاوت ولایت فقیه با ولایت بر صغار و مجانین

لزوم رهبری و تبعیت از شخص واحدی که تخصص لازم در شناخت احکام الهی و توان مدیریت را دارد و عدالت خود را حتی با یک گناه از دست نمی‌دهد، حکم عقل جمعی و سیره‌ی عقلا در رجوع به متخصصان است. حکم عقل جمعی به غیر متخصصان حکم می‌کند که این مقام را نخواهند. تفاوت ولایت بر صغار و مجانین با ولایت بر مردم - که ما پیش از این، اشاره‌ای گذرا به آن داشتیم و وجه مشترک هر دو را ضعف دانستیم، بدون آن که از تفاوت این دو نوع ضعف بگوییم - در همین نکته است. ولایت بر صغار و مجانین از باب ناتوانی آنهاست و ولایت بر مردم، از باب لزوم حاکمیت از سوی و نخواستن این حاکمیت از ناحیه‌ی غیر متخصصان است و برای آنان امری ناخواسته است که عقل جمعی به آن حکم دارد و آنان با اراده‌ی خویش، این سمت را نمی‌خواهند و آن را به صاحب شرایط آن وامی‌گذارند و وی را می‌پذیرند؛ در حالی که صغار و مجانین اراده‌ای ندارند. صغار و مجانین

برای سرپرستی خود حق انتخاب ندارند و تا زمانی که جدّ، پدر یا مادر شرایط ولایت و سرپرستی را داشته باشد، حق حضانت به آنان می‌رسد، و این انتخاب را خداوند به صورت تعیینی آورده است. اما در ولایت فقیه، حق تعالی با بیان شرایط کلی، حق انتخاب در میان واجدان شرایط را - که در دوره‌ای می‌توانند به ده‌ها نفر برسند - به مردم داده است و عموم مردم با اراده‌ی جمعی خود (نه گروهی خاص) حق انتخاب و نیز موقتی نمودن یا انعطال دارند و تنفیذ یکی از فقیهان صاحب شرایط، امری عقلایی است، نه تعبدی (در این گزاره دقت شود تا با اصل این حکم که امری تعبدی است اشتباه نشود)؛ برای همین است که اگر یکی از اولیا برتر از ولی فقیه حاکم باشد، مردم می‌توانند تنفیذ خود را از او بردارند و حاکمیت را به ولی برتر دهند؛ برخلاف صغار و مجانین که هیچ‌گونه اراده و اختیاری در این دو زمینه از ناحیه‌ی خود ندارند و قیاس این دو ولایت مع الفارق است.

در پذیرش ولایت فقیه، حکم عقل جمعی و اراده‌ی جمعی مردم وجود دارد. البته برای ولی فقیه قانون، اسلام است که وی آن را با اجتهاد به دست می‌آورد؛ اما برای آن که ولی فقیه از اشتباه مصون باشد، نیاز به قوه‌ی نظری و پشتوانه‌ی اندیشاری دارد، که همان رکن چهارم نظام و نیروی تولید فکر و اندیشار است.

توجه شود که قانون اساسی، بیانگر احکام اسلامی است و نباید میان قانون اسلام و قانون اساسی تفاوت گذاشت و رهبری در چارچوب قانون اسلام اختیار دارد و اختیار وی حکمی است که اسلام برای هر موضوعی دارد. اگرچه مدیریت کلان جامعه از سوی معصوم به ولی فقیه سپرده شده

است، اما مجموع شرایطی که خداوند برای وی گذاشته است و نیز به خاطر مقبولیتی که مردم نسبت به او دارند، رابطه‌ای ولایی و محبت‌آمیز با مردم خود دارد و باید مجموع شرایطی که در وی هست، او را خادم مردم و عاشق صادق آنان سازد و مصداق «سید القوم خادمهم» نماید. او بزرگ قوم است، اما به آنان خدمت می‌کند و مسئولیت دارد. البته معرفی کسی که چنین خصوصیتی دارد، به عهده‌ی قوه‌ی مفکره‌ی نظام است که نقش ایدئولوگ را دارد و باید زمینه را از قبل برای عرضه‌ی تمامی فقیهان صاحب شرایط فراهم آورد و در عرضه‌ی آثار علمی آنان کوشا باشد و روند تبلیغات صحیح را که همان عرضه‌ی درست داشته‌های علمی و توان مدیریتی و قوت سیاست آنان است سامان بخشد.

ولی فقیه در زمان غیبت، حکم معلّم کتاب وحی و احکام الهی را دارد و این احکام بدون استاد توانمند آموزشی، ترویج و نهادینه نمی‌گردد؛ استادی که تخصص لازم برای مدیریت کلان تشیع را در حیطة نفوذ مردمی خود داشته باشد. البته وی افزون بر سِمَت استادی و مربی‌گری، توان آمریت و فرماندهی دارد و محدود به معلمی اجتماع نمی‌شود. عقل جمعی نیز حکم می‌کند چنین مدیریت کلان و مسئولیت خطیری برای آنان که شرایط گفته شده را ندارند، ناخواسته است و باید رهبری و حاکمیت فقیه صاحب شرایط و دارای قدرت نفوذ مردمی را بپذیرند و آن را به میل قلبی و احساسی و عاطفه‌ی دینی و شخصی خود پیوند زنند. ولی فقیه، شخصیتی است الهی که تحت تربیت شریعت واقع شده و نفس خود را مهار ساخته است و کم‌ترین چشمداشتی به امور مادی و دنیوی ندارد و برای خود هیچ نمی‌خواهد و باید هرگونه طمعی را از خود

برداشته باشد. ما در کتاب «سیر سرخ» سیر تربیت معنوی ولی را آورده و شرایط لازم علمی و فقهی او را در کتاب‌های دیگر توضیح داده‌ایم.

برتری کلی اسلام بر احکام جزئی

نکته‌ای را که در این جا لازم است در خصوص اختیارات ولی فقیه متذکر شویم، نظریات متفاوتی است که در کتاب‌های حضرت امام علیه السلام در این رابطه وجود دارد. این امر به شخصیت عقلانی حضرت امام علیه السلام باز می‌گردد که ایشان را مصلحت‌گرا ساخته بود و در نوشته‌های خود به اقتضای زمان و مکان سخن می‌گفتند و در کتابی برخی از اختیارات - مانند نظارت - را ثابت می‌کنند و در کتابی دیگر آن را تکمیل می‌نمایند و فقیه را سلطانی تمام عیار برای همگان قرار می‌دهند. مصلحت‌گرایی و پاسداشت عقل در حفظ اسلام و برتری آن بر احکام جزئی بود که توانست تمامی ملت را علیه نظام ستم‌شاهی برانگیخته و همراه سازد. برخلاف فقهی مانند حضرت آیت الله گلپایگانی که اسلام را با احکام آن برابر می‌دانست و در هیچ حکمی مصلحت‌گرایی نداشت و مغز دیانت را مطرح می‌کرد. ایشان اگر دویست سال دیگر نیز می‌آمدند همان نظریات فعلی را داشتند و میان فقهات و دیانت تفاوتی نمی‌گذاشتند؛ ولی اگر حضرت امام علیه السلام هم‌اکنون در قید حیات بودند، نظراتی غیر از آنچه سی سال پیش داشتند، مطرح می‌کردند؛ زیرا فقهات را با دیانت یکی نمی‌گرفتند و آن را بر پایه‌ی مصلحت و سیاست و به تعبیر ما «موضوع‌شناسی» می‌آوردند که البته ما در نظام فقهی خود، شناخت ملاک‌ها و معیارها (حکمت‌ها) را نیز بر آن افزوده‌ایم.

تفاوت میان نظام اسلامی و دولت اسلامی

در شناخت اختیارات ولیّ فقیه، باید میان نظام اسلامی با دولت اسلامی تفاوت گذاشت و اختیارات ولیّ فقیه را در چارچوب نظام اسلامی و بر معیار احکام الهی دانست. اداره‌ی دولت اسلامی با متخصصان علوم سیاسی، سیاست‌مداران و کارشناسان مربوطه است. نظام اسلامی، نوعی جهان‌شمول را نسبت به مسایل داخل و خارج داراست که حاکم آن، ولیّ فقیه است و دولت اسلامی، کوچک شده و تنزیل آن است با محدوده‌ای که برگرفته از نظام اسلامی است و در اختیار متخصصان قرار می‌گیرد.

دولت اسلامی موظف است بر طبق حکومت اسلامی مشی کند. تفاوت نظام اسلامی با دولت اسلامی، همانند تفاوت فتوای مجتهد با قضاوت قاضی است، که فتوا امری کلی است و قضاوت با مسایل جزئی درگیر است. فتوا باید جهان‌شمول، کلی و اجتماعی باشد و حکم در مورد جزئی خارجی و درگیر با جزئیات مصداق است. حاکم اسلامی فتوا و نظریه می‌دهد و دولت اسلامی آن را اجرایی می‌سازد و بر اساس آن حرکت دارد و تشخیص نحوه‌ی حرکت و تحقق آن با دولت است که سیاست می‌داند. بر این پایه، ولیّ فقیه می‌تواند بر همه‌ی کشورهای که در آن دارای نفوذ مردمی است، ولایت داشته باشد، اما هر کشور دارای دولتی مستقل باشد و بر اساس این طرح می‌شود جماهیر اسلامی را پایه‌ریزی کرد. حضرت امام خمینی علیه السلام که ابتدای انقلاب به قم آمدند و دولت موقت را تشکیل دادند، در مسیر همین مشی بودند و نیز می‌شود گفت که ایشان بر همین مبنا با دخالت روحانیت برای احراز پست ریاست

جمهوری مخالفت ورزیدند؛ زیرا روحانیان مطرح در آن زمان، سیاست لازم را نمی دانستند و زبان عرف بین الملل را نمی شناختند، ولی چون متخصصان دست اندرکار، به صورت غالبی وابسته به بیگانگان شدند و خیانت کردند، حضرت امام علیه السلام نیرویی مطمئن تر از روحانیت نیافتند و امور را رفته رفته به آنان سپردند؛ چنانکه فرمان دادند اسلحه های جمع آوری شده از شهربانی ها و ژاندارمری ها، به عالم برجسته ی هر منطقه که مقبولیت مردمی دارد، واگذار شود؛ زیرا عالمان دینی به کشورهای شرق و غرب و به بیگانگان وابسته نبودند و مزدور آنان و وطن فروش نمی شدند. خود حضرت امام علیه السلام نیز مجبور به ترک قم و اقامت در تهران گردید و میان نظام اسلامی و دولت، آمیختگی ایجاد شد. اگر طرح اولی حضرت امام خمینی علیه السلام اجرایی می شد، رکن چهارم انقلاب - که تشکیل هسته ی اندیشاری و قوه ی مفکره ی آن است - با هدایت حضرت امام خمینی علیه السلام در حوزه ی علمی قم شکل می گرفت و شور و شعور انقلابی در هم می آمیخت و انقلاب فرهنگی و نظریه پردازی همه جانبه و فقیهانه در تمامی حوزه های مورد نیاز، پایه ریزی می شد و امروز فقد و فقر نظریه در حوزه ی علوم انسانی پیش نمی آمد. ولی متعهد نبودن نیروهای متخصص آن زمان، این ضرورت را ایجاب کرد که حضرت امام خمینی علیه السلام و جمع همراه ایشان، نظام اسلامی و حکومت را به دولت اسلامی تحویل برند و خود به صورت مستقیم، به اداره ی امور بپردازند. تفکیک میان نظام اسلامی با دولت اسلامی، چهره ی نظام اسلامی را پایدار و دائمی می سازد. بدین ترتیب، چهره ی موقت در هیأت دولت شکل می گیرد و آسیب هایی که به سبب خامی سیاست ها پیش می آید،

متوجه دولت‌ها می‌گردد - نه نظام اسلامی - و محبوبیت حکومت اسلامی نیز تثبیت می‌گردد؛ ولی این خلط سبب می‌شود مشکلات برآمده از سیاست‌های اشتباه، متوجه نظام اسلامی گردد و چهره‌ی رهبری را در نظامی که تفکیک یاد شده صورت نگرفته است، خدشه‌دار سازد - و به قداست و محبوبیت آن - که سرمایه‌ای عظیم در فرهنگ شیعی است - آسیب وارد شود؛ زیرا هرگونه لطمه به این چهره، لطمه به اسلام است و سرافکنندگی دیانت را در پی دارد؛ هرچند رهبری باید چنان قدسی و نیز هوشمند باشد که با هدایت‌های خود، دولت اسلامی را از اشتباه دور دارد و نیز قوه‌ی مفکره‌ی نظام باید هم نقش تولید اندیشه و هم نقش نظارتی بر تمامی سیاست‌ها داشته باشد، ولی معصوم نبودن رهبری، خبرگان قوه‌ی مفکره و دولت‌مردان، احتمال خطا را روا می‌دارد و برای پرهیز از آن که احتمالی ضعیف نیست و احتمال خطا در جایگاه مسؤولیت مهمی چون رهبری امت اسلامی است، این تفکیک را ضروری می‌سازد.

در این طرح، رهبری تنها نظریه‌پرداز و ایدئولوگ نظام اسلامی نیست؛ بلکه حاکم نظام اسلامی است که به دولت، خطوط کلی راهبردی می‌دهد و افزون بر نظریه‌پردازی، دارای قدرت تنفیذ به دولت است؛ بدون آن که مقام رهبری به مقام یک رئیس‌جمهور یا قاضی تنزل یابد و در امور جزئی اجرایی و مصادیق - که سیاست‌گذاری آن با دولت است - دخالتی داشته باشد. ولی فقیه مقام استادی و معلمی برای دولت دارد و تمامی شؤون دولت را هم نظارت می‌کند و هم تصحیح، بلکه باید گفت ولایت فقیه فقط نظریه‌پرداز دستگاه دولت اسلامی نیست تا به صرف اندیشه و نقش معلمی وی بسنده شود، بلکه ولی فقیه سمت آمریت و عاملیت دارد و

چنین سمتی ایجاب می‌کند وی توان کاربردی و قدرت اعمال ولایت و فرماندهی داشته باشد. این امر، میان‌سالی فقیه صاحب شرایط را اقتضا می‌کند و هرگونه پیری مفرط و فرتوتی از یک سو یا جوانی و کم‌تجربگی از سوی دیگر، صلاحیت این کار را از او می‌گیرد.

در زمان امیرمؤمنان علیه السلام، آن حضرت حاکمیت واحد جهان اسلام را داشتند و استانداران، نقش دولت‌ها را ایفا می‌کردند و میان حاکمیت و مدیریت اجتماع تفکیک بود و مدیریت‌ها به متخصصان، دولت‌مردان و کارگزاران نهاده می‌شد. باید به محدودیت جغرافیایی جهان اسلام در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بدوی، ساده و بسته بودن اجتماع عربی آن زمان با گسترش مرزهای اسلام و پیشرفت‌های مدنی‌ای که تا حدودی در زمان حضرت امیرمؤمنان علیه السلام پیش آمده بود، توجه داشت تا ضرورت این تفکیک در جامعه‌ای بسیار گسترده و پیچیده، به دست آید. همانند قضاوت که در گذشته بر عهده‌ی اعلم نهاده می‌شد - زیرا موارد قضایی اندک بود - و امروزه ما حتی اجتهاد را برای قاضی شرط نمی‌دانیم؛ بلکه می‌گوییم قاضی را نمی‌شود از میان مجتهدان انتخاب کرد؛ زیرا مجتهد نمی‌تواند به قانونی که برخلاف نظر اجتهادی وی باشد، عمل کند.

میان حاکمیت و مدیریت جامعه باید تفکیک قایل شد و هر یک نیز باید شئون دیگری را پاس بدارد و بر خطوط ترسیم شده برای مقام خود حرکت داشته باشد. البته برای هر دو، مقام عدالت - به اقتضای مسئولیتی که به او سپرده می‌شود - مورد اعتبار است.

هم‌چنین اختیارات حاکم اسلامی بر اساس حیطه‌ی نفوذ مردمی وی هست و اگر وی چنان نفوذی داشته باشد که برای مثال، چندین دولت در

چند کشور مختلف از او اطاعت داشته باشند، وی نیاز به تشکیلاتی دارد تا بتواند چند دولت را در عرض هم هدایت و رهبری کند. در چنین شرایطی، تمامی دولت‌ها وابسته به وی و در خدمت او هستند و در حقیقت، رهبری چند تشکیلات دولتی مستقل برای چند کشور را به عهده دارد. تصور دقیق تفکیک درست میان این نظام و دولت اسلامی، سبب می‌شود برخی از اشکالاتی که متجددان بر نظریه‌ی ولایت فقیه دارند، موضوع خود را از دست بدهد و بحث آنان سالبه به انتفای موضوع گردد.

شخص بودن رهبری

رهبری در اسلام بر شخص استوار است، نه شورا. خداوند، یک شخصیت حقیقی است و پیامبر شخص است و امام نیز از امام مسلمین تا امام جمعه و جماعت و نیز قاضی، یک شخص است و در خانواده نیز شخص است که قیمومیت دارد و هیچ‌گاه حاکمیت متعدد در عرض هم را نمی‌پذیرد و شورایی نمی‌شود و تمامی بر مدار وحدت است. شورایی شدن رهبری، اختلافات و هرج و مرج در حاکمیت را موجب می‌شود. تخالف چند نفر با هم، برای جامعه بی‌آمدهای زیان‌بارتر از حاکمیت یک فرد مستبد است. تمامی ظواهر دینی و حکم عقل، حاکمیت شخص را بیان می‌دارد و حالت جمعی و شورایی آن را نمی‌پذیرد؛ چنانچه تمامی نهادهای بشری نیز دارای یک رئیس است و تمامی نهادهای عقلایی بر پایه‌ی وحدت فرماندهی و بر محور وحدت است؛ ولی وحدت فرماندهی، منافاتی با تعاضد قوا و مشورت با متخصصان ندارد. مقام وحدت فرماندهی، حتی در گروه‌های حیوانی نیز وجود دارد و امری منحصر به انسان نیست و این امر، طبیعی بودن آن را می‌رساند. ولی در

عالم انسانی، رؤسایی که قدرت را در دست گرفتند، چنان ظلم و جنایت بر بشریت وارد آوردند که دیگر مردم به ریاست یک نفر اعتماد و اطمینان ندارند و طرح شورایی کردن ریاست را می‌دهند و برای هر سازمانی «آنتی = ضد» آن را در نظر می‌گیرند تا به دیکتاتوری، قلدری و فساد نینجامد؛ ولی بر اساس طرح ما، قوه‌ی چهارم نظام، نقش نظارتی بر حسن انتخاب و عملکرد رهبری دارد و مانع از اجحاف و ظلم توسط این نهاد می‌شود.

اطلاق و تقیید ولایت فقیه

گفتیم ولایت به معنای حاکمیت و اداره‌ی نظام اسلامی، اگر در تاریخ فقه اسلامی به صورت مصداقی یا نظری پیشینه‌ی تفصیلی ندارد، برای آن است که شیعه پیوسته در غربت، قلت و تقیه بوده و قدرت برای تشکیل نظام اسلامی نداشته است؛ نه آن که چنین نظریه‌ای در دین نبوده است. همان‌طور که حتی شهید مطهری در کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» اگر نگوییم در تشخیص طرح نظام مبتنی بر ولایت فقیه اشتباه کرده است، باید بگوییم در فضای هراس از اتهام به دیکتاتوری و استبداد و از روی تقیه سخن گفته است، تا چه رسد به دانشیان گذشته که اوج مظلومیت را داشته‌اند و ولایت فقیهان را از مگوهای دینی می‌دانستند و هر جا فرصتی برای اعمال آن می‌یافتند، این تکلیف را اجرایی می‌کردند. بیان اصل ولایت فقیه، زمینه‌ای نداشته است، تا چه رسد که از اطلاق و تقیید آن سخن گفته شود.

ولایت فقیه مطلقه است؛ به این معنا که فقیه در هر زمینه و در هر بابی از احکام که قدرت نفوذ بیابد، آن را اجرایی می‌سازد، و مقید است، در صورتی که در زمینه‌ای - مانند اجرای حدود - شرایط و زمینه‌ی لازم را به

دست نیاورد. این اطلاق به گونه‌ای است که حتی اعلان جنگ ابتدایی، بر فرض قدرت فقیه و اطمینان به پیروزی وی، در هر جای جهان که باشد، جایز است. این اطلاق در چارچوب موازین اسلامی و با حفظ شرایطی است که خداوند برای ولی فقیه در نظر گرفته است و به استبداد، که ریشه در امور نفسانی دارد، منجر نمی‌شود؛ به‌ویژه که احکام و تصمیمات وی مدام توسط قوه‌ی مفکره‌ی نظام ارزشیابی و تست می‌شود و نیز احکام را بر مدار ملکه‌ی قدسی خود استنباط می‌کند که کم‌ترین شرط دارا شدن این مقام، وصول به عشق بندگان و نیروی دریافت خیر پدیده‌ها و حکمت است.

در نظریه‌ی ولایت فقیه - آن‌گونه که ما آوردیم - مهم این است که به دقت تصور شود. در این بحث، تصور موضوع بسیار مهم‌تر از تصدیق آن است؛ زیرا تا تصور درستی از این موضوع نباشد، ذهن به نیش و هم انواع تناقض‌ها آزرده می‌شود. شرایطی که خداوند برای ولی فقیه منظور داشته است، همانند شرایط لازم برای اعطای مدرک علمی به فردی و داشتن نصاب لازم برای احراز پست ریاست جمهوری (با طرحی که در کشورهای پیشرفته دارد) است که باید از سویی شرایط لازم را داشته باشد و از سویی دیگر مقبولیت مردمی را به دست آورد.

رابطه‌ی ولی فقیه با قانون اساسی

رابطه‌ی ولی فقیه با قانون اساسی، همانند رابطه‌ی پروردگار و اختیار انسان‌هاست. همان‌طور که خداوند انسان را دارای قدرت اختیار آفریده است و در اختیار آدمی تصرف و دخالت اقتضایی یا قانونی نمی‌کند و مانع کسی از انجام گناه نمی‌شود، در حالی که به گناه بنده نیز راضی نیست. رئیس دولت نمی‌تواند مطالبه‌ای بیش از ردیف بودجه (از دیوان

محاسبات در نظام‌های قدیم) داشته باشد. در حکومت اسلامی نیز این ولیّ فقیه است که قانون اساسی را تنفیذ می‌کند و مشروعیت می‌بخشد و حتی اختیارات خود و شرح وظایف کلی کشور را تحت این قانون تنفیذ می‌کند. چون قانون اساسی به تنفیذ رهبری است، او نمی‌تواند برخلاف تنفیذ نخستین خود در ورای قانون اساسی اقدامی داشته باشد؛ زیرا او با این تنفیذ، قدرت خود را به قانون اساسی واگذار کرده است و خود نیز باید بر اساس قانون اساسی حرکت کند و همان‌طور که قانون اساسی، همه را در برابر قانون برابر می‌داند، ولیّ فقیه با تنفیذ خویش، خود را در برابر قانون با همه برابر قرار داده است. در اصل یکصد و هفتم آمده است: «رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه‌ی مسؤولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.»

در این بحث، میان جنبه‌ی حقیقی و حقوقی فقیه نباید خلط کرد. کسی که ولیّ می‌شود، از حیث تخصصی که دارد، با دیگران در یک رتبه نیست و تنها از حیث حقوق انسانی با دیگران برابر است. کسی که توان اجتهاد و مدیریت دارد، با افراد عادی برابر نیست و اختلاف مراتب همیشه محفوظ است و نمی‌شود مراتب پدیده‌ها را نادیده گرفت؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱، ولیّ اختلاف مراتب با اختلاف طبقاتی تفاوت دارد. اختلاف مرتبه، امری طبیعی و اختلاف طبقاتی، امری تصنعی و غیر طبیعی و برآمده از اجحاف و ظلم است. برابری انسان‌ها غیر از نابرابری در امتیازاتی مانند سطح

دانش، تخصص، ثروت و سِمَت است و نمی‌شود انسان‌ها را که استعدادهای طبیعی متفاوتی دارند، بر یک مجرا و وزان آورد و تنوع طبیعی آنان را یکسان‌سازی کرد. در ولیّ فقیه نیز انتصاب از ناحیه‌ی خداوند برای کسی است که شرایط لازم را داشته باشد؛ اما پذیرش و انتخاب در میان واجدان شرایط، از ناحیه‌ی مردم است و مردم در انتخاب شخص فقیه صاحب شرایط غیر متعین، دخالت دارند. همان‌طور که گذشت اگر زمانی برسد که شرایط لازم تنها در یک نفر جمع شود که در آن صورت، تنفیذ مردمی بر یک نفر قرار می‌گیرد؛ ولی مردم اراده و اختیار خود را در پذیرفتن یا رد کردن وی از دست نمی‌دهند؛ هرچند رد آنان پی‌آمدی طبیعی دارد و آن، ابتلا به عوارض و عواقب گناهی است که مرتکب شده‌اند. آنان به فردی می‌مانند که غذایی منحصر برای وی نهاده شده است، اما از آن استفاده نمی‌کند که به صورت طبیعی گرسنه می‌ماند و از آن رنج می‌برد؛ چنان‌که ما پی‌آمدهای شوم کودتای سقیفه و ظلم به حضرت زهرا علیها السلام را تا به امروز برای جهان اسلام شاهد هستیم و بدبختی‌ها و فلاکت‌هایی که جهان اسلام - کشورهای سنی‌نشین - به آن مبتلا هستند، از عوارض طبیعی و مکافات ناسوتی همان ظلمی است که اصحاب کودتا داشته‌اند.

گفتیم قانون نمی‌تواند برتر از ولایت فقیه باشد؛ زیرا اصل در مشروعیت و حجیت قانون، ولیّ فقیه است و از سوی دیگر، ولی فقیه نمی‌تواند با تنفیذ اولی که نسبت به قانون اساسی داشته است، مخالفت کند؛ همان‌طور که خداوند در اراده‌ی بنده تصرفی ندارد و توان اختیارگناه را از او نمی‌گیرد.

ولی فقیه در صورتی بر قانون حاکم است که شرح وظایف فقیه در قانون اساسی ذکر نشود و تنفیذ ولی بر شرح وظایف خود نرود؛ زیرا اگر بخواهد به ورای قانون اساسی تمسک کند، تنفیذ خود را نقض کرده است. این گفته برای تمامی مواردی که مورد تنفیذ قرار می‌گیرد، صادق است و آنچه در قانون اساسی آمده است، برای ولی فقیه ایجاد چارچوب می‌کند؛ اما مواردی که در قانون اساسی نیامده است، ولی فقیه نسبت به آن در چارچوب موازین اسلامی اختیار دارد و اگر از موارد کلی باشد، می‌تواند دستور رفراندوم نسبت به آن صادر کند؛ که البته این امر با شرایطی، در قانون اساسی آمده است و ما در فضای نبود آن شرایط، سخن می‌گوییم.

قانون اساسی برای فقیه تعیین مسیر می‌کند تا مردم با شناخت کافی از آن، نظام خود را بشناسند و سپس آن را اختیار یا رد کنند؛ زیرا ولی فقیه بدون رجوع به آرای مردمی و مقبولیت اجتماعی، اقتداری ندارد. هم‌چنین رهبری باید از مسیر قانونی وارد شوون خود شود، وگرنه قانون اساسی قانونی مهمل می‌گردد. رابطه‌ی ولی فقیه با قانون اساسی، همانند رابطه‌ی معصوم با قرآن کریم است.

البته باید در نگارش قانون اساسی دقت عقلی لازم را داشت و آن را موقت کرد تا ایرادات آن - که با تجربه‌های زمانی به دست می‌آید - رفع شود. عظمت قانون اساسی به رفراندوم مردم و به تنفیذ ولی است؛ همان‌طور که قرآن کریم، کتاب وحی است و معصوم باید از آن اطاعت کند، ولی فقیه هم باید قانون اساسی را بپذیرد؛ زیرا مشروعیت آن به تنفیذ خود اوست.

اگر موضوعی در قانون اساسی نیامده باشد، می‌شود آن را با متمم قانون اساسی و رجوع به انتخابات و آرای عمومی، قانونمند ساخت. در جمهوری اسلامی، قدرت جمهور در تنفیذ ولیّ و اسلامیت آن با ولایت فقیه است و این دو، پا به پای هم اعتبار دارد؛ زیرا از سویی، ولایت بدون اقتدار مردمی ناکارآمد است و از سوی دیگر، فقیه بدون حضور و پشتوانه‌ی مردم، استقلال در تصرف ندارد.

شگردهای ولایت فقیه

اگر ولی فقیه دارای شرایط لازمی که در مرحله‌ی ثبوت برشمرده شده است، در مرحله‌ی اثبات نیز باشد، دین‌شناسی است که در رهبری خود دارای شگردهای ویژه‌ای است. برخی از اوامروى غرض در انشا دارد، نه منشأ؛ همانند فتوای قتل سلمان رشدی که غرض، مهار جوّ توهین به اسلام بود، نه قتل وی. برخی غلبه در منشأ دارد. هم‌چنین می‌شود غرض، هم با انشا و هم با منشأ باشد. متخصصان به صورت غالبی چنین شگردهایی را متوجه نمی‌شوند؛ مگر ولایت یا ملکه‌ی قدسی در آنان فعلیت داشته باشد و حکم صادر شده در حوزه‌ی ولایی او، امری تجربی باشد؛ در غیر این صورت، برای همگان پنهان می‌ماند تا زمانی که نتیجه‌ی خود را به دست دهد. در قانون اسلام نیز احکام «مگو» وجود دارد که کسی آن را در گفتمان نمی‌پذیرد، ولی در عمل، سیاستی پذیرفته شده است. یکی از این سیاست‌ها «ترور» است که در گفته به شدت نفی می‌شود، ولی در عمل، با پیشامد مورد آن، اجرایی می‌شود.

رهبری ولیّ فقیه در صورتی حقیقت دارد که مردم ناخودآگاه در مسیر هموار هدایت شوند و ناگاه بینند که پیروزی نصیب آنان گردیده بدون آن

که متوجه شوند چه شده است. هم‌چنین رهبری هیچ‌گاه در موضوعی به جهل متهم نمی‌شود؛ زیرا شأن وی ایجاب می‌کند که به صورت تخصصی، از هر امر لازمی آگاهی داشته باشد، ولی گاه مصلحت اقتضا دارد در امری دخالت ننموده و نظر خویش را اعلام نکند، بلکه آن را به کارشناسان یا آرای عمومی ارجاع دهد تا قابلیت ایجاد ضمیمه، تخصص و استناد بیابد. باید توجه داشت که این ارجاع سبب نمی‌شود کارشناس یا عموم بر ولی فقیه حاکم شوند؛ بلکه در این موارد، متخصصان یا جمهور، حکم ابزار و وسیله را برای او دارند که فقیه از آنان بهره می‌برد و در نهایت، تشخیص با خود فقیه است و سیطره و ولایت فقیه محفوظ است و در چنین مواردی نمی‌شود نسبت عدم علم یا جهل را به ولی فقیه داد؛ زیرا او شأنی دارد که حاکم بر جامعه است و نمی‌شود جهل داشته باشد و ارجاع وی در این گونه امور، ارجاع برای استناد یا تعاضد نظریه است، نه برای عدم علم. این بحث در باب مراجعات و ارجاعات فقیه به تفصیل آمده است.

به هر روی، ولی فقیه به سبب فقاقت و درایتی که دارد، در تشخیص حکم، کسی به او نمی‌رسد و در تشخیص موضوع، نیاز به مشورت پیدا می‌کند؛ ولی در صدور حکم برای یک موضوع، وی گاه شگردهایی مگو دارد که در توان فهم هیچ متخصصی نیست. این همانند کار برخی از رجال غیب است که قرآن کریم نمونه‌هایی از برخورد آن با حضرت موسی ع‌ل‌یه‌ال‌س‌لام را آورده است. در چنین مواردی نمی‌توان به متخصص و کارشناسی که به شگرد کار علم ندارد، رجوع داشت. آنان باید وقتی این شگرد را بیابند که کار به پایان رسیده باشد؛ همانند قضیه‌ای است که مولوی در حکایت

کسی که ماری را در خواب بلعید و حکیمی او را مرتب می‌زد و به دویدن وامی‌داشت و موادی گندیده به او می‌داد تا بخورد، شاید استفراغ کند و مار را برگرداند و تا مار را برنگرداند، وی ندانست چرا مورد ضرب و شتم و اهانت او قرار گرفته است. رهبری حقیقی را کسی دارد که قدرت طراحی و شایستگی انجام چنین شگردهایی داشته باشد؛ بی آن‌که کسی خط وی را بخواند، نه آن‌که تنها به اداره‌ی امور در حد ناظر محترم، آن هم به صورت معمولی می‌پردازد و احکامی معمولی می‌دهد و البته نتیجه‌ی کار هر رهبری، با توجه به موج‌هایی که در جامعه می‌آفریند، بعد از چند دهه قابل ارزیابی و سنجش است.

تنفیذ مردمی

تنفیذ مردم، حلقه‌ی واسط میان مقام ثبوت و اثبات بحث ولایت فقیه است. انتخاب (مقبولیت) مردمی، مقام ثبوت ولایت فقیه را به مقام اثبات می‌کشاند و به آن، توان اجرایی و اقتدار اجتماعی می‌دهد. توجه شود امامت و حاکمیت برای امام معصوم، امری موهبتی از ناحیه‌ی خداوند است و مراد از تنفیذ مردمی، پذیرش مردمی است که اگر آن را نپذیرند، معصیت کرده‌اند. نفوذ اجتماعی امام با مردم است، اما امامت منصبی الهی است که مردم در اعطا و اخذ آن دخالتی ندارند. تنفیذ مردمی هیچ‌گاه به اجبار نیست و حضرات معصومین علیهم‌السلام هیچ‌گاه خود را به مردم تحمیل نکرده و این سمت اجتماعی را استبدادی نساخته‌اند. ولی ردّ امام بر حق، ردّ بر خداوند است و استحقاق عذاب دارد؛ همان‌طور که در زمان غیبت، تنفیذ فردی که صلاحیت لازم برای ولایت بر امور مردم را ندارد، سبب استحقاق عقاب می‌شود و جامعه با انتخابی

ناشایست و منزوی ساختن صاحب حقی، خود را از سلامت و سعادت محروم می‌سازد و لعن و طرد الهی را به صورت طبیعی خریدار می‌شود و به عوارض و مکافات‌های آن - از جمله پیشامد قتل‌های ظالمانه - نیز مبتلا می‌گردند.

تنفیذ مردمی برای هر یک از فقیهان صاحب شرایط که صورت گیرد، به فقیه، قدرت اعمال ولایت در حیطه‌ی مقبولیت مردمی می‌دهد؛ براین اساس، اگر مردم دو منطقه، هر یک ولایت فقیه‌ی صاحب شرایط را تنفیذ کنند، هر دو فقیه می‌توانند دو حکومت مستقل داشته باشند و دخالت یکی در منطقه‌ی مقبولیت دیگری، سبب از دست رفتن عدالت وی می‌شود و هر دو باید یک‌دیگر را به رسمیت بشناسند. تنفیذ مردمی نیز نباید بر اساس تبلیغات غیر واقعی و جنجال و هزینه‌ی پول‌های هنگفت و اعمال نفوذ برخی گروه‌ها و جناح‌های سیاسی به دست آید، که تمامی این‌ها منافی با شرط عدالت است، بلکه این قوه‌ی چهارم نظام است که باید با بی‌طرفی کامل و بر اساس منطق علمی، زمینه را برای معرفی فقیهان صاحب شرایط و رساندن صدای آنان به گوش مردم، فراهم آورد. این کار هم‌اینک از برخی جوامع مطرح - به دلیل نداشتن نظام معتبر علمی، کانالیزه و هم‌چنین فرو جناحی بودن آن جوامع - ممکن نمی‌شود. در بحث ولایت فقیه، مشکل در مقام ثبوت آن نیست، بلکه در تشخیص مصداق خارجی و اثبات فقیه صاحب شرایط است که لازم است با تعبیه‌ی قوه‌ی مفکره و با نظامی علمی برای تشخیص استانداردهای لازم آن اقدام شود.

برای عصر غیبت، شرایط عامی که فقیه را اعتبار می‌بخشد، بیان شده

است و تشخیص مصداق آن، با کارگروهی علمی است تا مقام ثبوت رهبری را به مقام اثبات آن، بر پایه‌ی مقبولیت مردمی، پیوند دهد. مردم هر منطقه می‌توانند تحت ولایت فقیهی که شرایط لازم را داشته باشد، به اداره‌ی امور خود بپردازند. بر این اساس، تشکیل جماهیر اسلامی، طرحی مورد تأیید است.

حوزه‌ی نفوذ و مرز اقتدار هر یک از فقیهان صاحب ولایت را عرف و جامعه و محدوده‌ی نفوذ مردمی فقیه تعیین می‌کند و این امر به صورت کامل عقلایی و مردمی است و تابع پذیرش عرف و جامعه است که برای هر فقیهی، حریمی مستقل بر اساس مقبولیتی که دارند قرار می‌دهد و این جامعه و مردم هستند که تعیین می‌کنند فقیهان متعدد دارای قدرت باشند یا یک فقیه.

البته تنفیذ مردمی تنها در حوزه‌ی اقتدار اجتماعی فقیهان است و آنان حق انتخاب دارند، نه انتصاب. افراد جامعه نمی‌توانند در شرایط تعیین شده برای فقیه و حتی مرجحات دخالت کنند و شرطی را از آن حذف یا شرطی را از پیش خود به آن بیفزایند؛ وگرنه حکومت فقیه از محتوای اسلامی بیرون می‌رود و به حکومت مسلمانان تبدیل می‌شود و چنین حکومتی مستند به شریعت نیست.

توجه شود شرایط عامی که برای فقیهان گفته می‌شود، بحثی علمی و تخصصی است و این شرایط بیش از آن است که در بیش‌تر کتاب‌ها آمده است و آن شرایط برای اداره‌ی جوامع محدود و بسته می‌باشد. احاطه بر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، از شرایطی است که باید برای ولایت فقیه منظور گردد و نباید آگاهی وی به آگاهی‌های فقه مصطلح محدود باشد؛

بلکه لازم است فقه به معنای عام آن مورد لحاظ قرار گیرد که مجموعه‌ای از دانش‌های اسلامی، انسانی و آگاهی بر شناخت موضوع و ملاک حکم را می‌طلبد. شرایط قاضی نیز شرایط گذشته نیست و افزون بر شرایط پیشین، محدوده‌ی آگاهی‌های وی باید گسترده‌تر باشد.

خداوند برای حاکمیت اسلامی، سیستمی را به صورت کلی طراحی کرده که نحوه‌ی اجرای آن را به عقلا و نهاده است و مهم این است که در چگونگی اجرای این سیستم و نظام، احکام مورد لحاظ خداوند استیفا شود؛ ولی سبک آن قابل انعطاف به روش‌های عقلایی است.

در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، مردم بعد از انتخاب و پذیرش فقیهی از میان فقیهان صاحب شرایط، اراده و اختیار خود را از دست نمی‌دهند و ولی فقیه در امور بسیار مهم و کارهای عمده‌ی مربوط به اداره‌ی کشور می‌تواند پس از شفاف‌سازی کامل نسبت به موضوع پیشامد، از مردم خود با رفتارندوم، نظرخواهی کند و با آنان مشورت داشته باشد. تصمیم برای جنگ، صلح، مسایل کلان مورد اختلاف با دولت‌های دیگر، مانند انرژی هسته‌ای و نیز سیستم حذف یارانه‌ها در شکل کالا و تبدیل آن به یارانه‌ی نقدی، از این‌گونه امور است. مسئولیت این تصمیمات، اگر به صورت مستقیم بر عهده‌ی خود مردم گذاشته شود، پی‌آمدهای آن متوجه خود آنان است. ضمن آن که نسل فعلی نمی‌تواند برای نسل بعدی تصمیم‌گیری نماید و هر نسل مسئولیت حوادث زمان خود را عهده‌دار می‌گردد. بهتر است ولی فقیه در امور کلان اجتماعی مسئولیتی از ناحیه‌ی مردم متوجه خود نسازد. اصل ششم قانون اساسی نیز می‌گوید:

«در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکا آرای عمومی اداره شود از

راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر این‌ها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.»

«امور کشور» هرچند تعبیری مبهم است، ولی کارهای عمده و کلان کشور را در بر می‌گیرد؛ چنان‌چه «و نظایر این‌ها» انتخابات و مراجعه به آرای عمومی را به موارد گفته شده منحصر نمی‌سازد. اصل یکصد و دهم نیز فرمان همه‌پرسی را سومین وظیفه از مجموع وظایف رهبری می‌داند. فردی که عصمت ندارد، شایسته است به تنهایی زیر بار تصمیم‌گیری برای چنین مسؤولیت‌های کلان و خطیری نرود و مسؤولیت آن را به تمامی آحاد کشور واگذار کند، تا با رفتارندوم‌های درست، شفاف و در قالب سیستمی که قابلیت نظارت داشته باشد و بدون القاءات تبلیغی تحریک‌کننده و در چارچوبی علمی و در بستر مناظرات بین تمامی صاحبان تخصص و صداهاپی که آگاهی اجتماعی و ادعای آن را همراه دارند، توزیع کند. انجام چنین رفتارندوم‌هایی در کشور اسلامی، نه تنها منافاتی با ولایت رهبری ندارد، بلکه معاضد، پشتیبان و پشتوانه‌ی مقام رهبری قرار می‌گیرد؛ زیرا چنین رفتارندوم‌هایی با خواست خود او یا با اجازه‌ی وی صورت می‌پذیرد.

تشخیص این که آیا کاری از امور کلان و عمده‌ی کشور است - همان‌طور که در قانون اساسی پیش‌بینی شده است - با رأی دوسوم از وکلای مردم در مجلس شورای اسلامی است. توجه شود که تصمیم‌گیری در این گونه امور با مردم است و تنفیذ و اعلان آن با مقام رهبری است؛ چنان‌که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی آمده است و رهبری حق مخالفت با

آرای عمومی را دارد، ولی باید بتواند در صورت مخالفت، تمامی مسؤولیت تصمیمی را که اتخاذ می‌کند، بر عهده بگیرد و در صورت شکست و ناکامی، به تمامی مردم پاسخگو باشد و حقوق از دست‌رفته‌ی آنان را که از وی طلبکار می‌شوند، استیفا کند. مقام رهبری می‌تواند نظر تخصصی خود را در این گونه امور، پیش از انجام فراندوم بیان دارد و اگر مردم به آن رأی ندادند، تسلیم خواسته‌ی آنان شود و خود را با مردم درگیر نکند؛ زیرا فلسفه‌ی جعل وی، خدمت صادقانه به مردم است و اگر مردم از خدمت صادقانه‌ی وی آزرده شوند، زمینه‌ای برای آن نمی‌ماند و خدمت در نظرگاه عرف و جامعه، به خیانت تعبیر می‌شود؛ زیرا ولایت، هیچ گونه زمینه‌ی استبدادی ندارد و همواره اقتدار خود را از مردم دارد و فقیه، ولایت خود را در اعلام فراندوم و تنفیذ آن اعمال می‌دارد. بر این پایه، فراندوم چون به امر ولایی انجام می‌شود، منافاتی با ولایت ندارد؛ بلکه به تقویت بُعد انتخاب مردمی و اقتدار اجتماعی وی می‌انجامد.

چنین طرحی شذوذات و زمینه‌های استبداد و خودمختاری را برمی‌دارد؛ گرچه این طرح، هزینه‌ی فراندوم را بر بودجه‌ی کشور تحمیل می‌کند، ولی نتیجه‌ی ارزشمند آن، با توجه به آن که در کارهای کلان و عمده است، ارزش هزینه کردن را دارد.

ساختار رهبری کشور به عهده‌ی ولی فقیه است و حتی در امور کلان و عمده‌ی کشور، که با فراندوم و همه‌پرسی انجام می‌گیرد، باز این رهبری است که آن را تنفیذ و تأیید می‌کند و ولایت امر و امامت امت - که در یک کلمه «رهبری» است - با او می‌باشد؛ ولی اقتدار رهبری، همواره مردمی است. وی هیچ گاه نمی‌تواند به اتکای نیروی نظامی بر مردمی که او را

نمی‌خواهند، حاکمیت داشته باشد؛ زیرا دین، اجبار و اکراه مردم را در بحث ولایت نمی‌خواهد؛ چنان‌که حضرت امیرمؤمنان علیه السلام با کودتای سقیفه کنار گذاشته شد و آن حضرت به زور متوسل نشدند و هر جا میان قاطبه‌ی مردم و ولیّ فقیه، یا جمهوریت و اسلامیت نظام تعارضی پیش آید، جانب مردم و جمهور لحاظ می‌شود. البته در صورتی که مشکل ناشی از تصور موضوع باشد و با هیأت علمی داوری و کارشناسی مربوط، قابل حل باشد، به متخصصان مراجعه می‌گردد. اقتدار اسلام به جمهوریت است، نه به نیروی نظامی و استبداد؛ هر چند ولیّ فقیه بر حق باشد. در چنین مواقعی، ولیّ فقیه باید خود کناره‌گیری کند؛ بدون آن که قطره‌ی خونی از کسی ریخته یا شیشه‌ای شکسته شود. این امر به اصالت رأی مردم در برابر وحی نمی‌انجامد؛ زیرا اصالت وحی بر فعلیت امامت است که به ضرورت، پایدار می‌باشد؛ نه به مقام اعمال آن، که نیاز به اقتدار و نفوذ اجتماعی و مقبولیت مردمی دارد.

اقتدار جامعه - به معنای حاکمیت جامعه - با مردم و جمهور است و وحی و ولایت، به فعلیت رهبری ارتباط دارد، نه به اقتدار او، و اگر مردم دانسته و به عمد با ولیّ فقیه مشروع مخالفت کنند، معصیت کرده‌اند و اگر به سهو و اشتباه مبتلا باشند، مستضعف و معذورند و در هر دو صورت، ولیّ فقیه حق تمسک به زور ندارد؛ زیرا دین برای مردم است و اگر مردم با زور از دست روند، مردمی نمی‌ماند تا دین برای آنان باشد.

انتصاب الهی و انتخاب و مقبولیت مردمی

انتصاب الهی فقیه در مقام فعلیت، و انتخاب و پذیرش مردم در مرحله‌ی اعمال ولایت فعلی است، و به دلیل اختلاف در مرتبه، میان این

دو هیچ گونه تناقض‌نمایی، عدم تناسب و پارادوکسی نیست و این بدان معناست که تا انتخاب و مقبولیت مردمی نباشد، فقیه اقتداری برای حاکمیت خود ندارد.

مردم چون باید شرایط ولایت را در فقیه احراز کنند، حق نظارت بر ولی فقیه را به توسط متخصصان و کارشناسان - که همان قوه‌ی مفکره‌ی نظام است - دارند و این نظارت نیز مشروط به اذن فقیه نیست؛ بلکه حقی است که خداوند برای آنان با جعل شرایط لازم قرار داده است و آنان برای احراز این شرایط و بقای آن، نیازمند این نظارت مستمر می‌باشند؛ بدون این که مشروعیت این نظارت را از ولی فقیه گرفته باشند، بلکه مشروعیت آن از ناحیه‌ی خداوند است؛ چنان‌که خداپرستی، مشروط به اذن ولی فقیه نیست و همان‌طور که اصل ولایت فقیه مجعول خداوند است، این حق نیز از طرف خداوند برای مردم جعل شده است. نصب و عزل در عرض هم است. نصب در اختیار حق تعالی است و برای مردم حق عزل پیش نمی‌آید؛ زیرا فقیه‌ی که یکی از شرایط را از دست دهد، به خودی خود منعزل می‌شود؛ بدون آن که نیاز به عزل باشد و مردم می‌توانند منصب حاکمیت و رهبری را از فقیه‌ی که شرایط خود را از دست داده و بر حکومت خود اصرار می‌ورزد، با اعتراض‌های خود بگیرند، تا آن را به فقیه صاحب شرایط واگذار کنند.

بحث تنفیذ فقیه، بحثی عقلایی است و تمامی مردم بر این مشی رفتار می‌کنند و در این زمینه میان حکومت‌های دینی و غیر دینی تفاوتی وجود ندارد. نقش مردم در تنفیذ، تصدیق قدرت و ولایت است - نه کشف قدرت - و تصدیق، نوعی آمریت در نهاد خود دارد؛ همانند تصدیق معلم برای شاگردی که امتحان خود را درست داده است.

نصب الهی در مورد ولایت فقیه، به معنای فعلیت آن با حصول شرایط لازم است و خبرگان یا قوه‌ی مفکره، کشف خبره بودن و وجود شرایط لازم و سپس انشای اعلان آن را بر عهده دارند و نقش مردم، تصدیق است.

حق نظارت مردم بر فقیه، به خاطر انسان بودن آنها و حقی طبیعی (طبیعت فرد) نیست، بلکه این حق، از شهروند بودن (طبیعت اجتماع) آنان پدید می‌آید و افرادی که به صورت مدنی و شهروندی و گروهی زندگی می‌کنند، در قبال هم متعهد و مسؤول می‌گردند، نه افرادی که فرد و بدوی زندگی می‌کنند، با آن که انسان می‌باشند.

اگر به نقش تنفیذ مردم به دقت نگریسته نشود، نظریه‌ی ولایت فقیه، که نظریه‌ی حکومت اسلام برای عصر غیبت معصوم است، با نظریه‌ی حکومت مسلمانان - نظیر آنچه در کشور پاکستان است یا حکومت مشروطه که نقش مردم به کلی مغفول واقع شده بود و مشروطه‌خواهان آن را به شاه، و مشروعه‌خواهان آن را به عالمان دینی اختصاص می‌دادند - خلط می‌شود.

حکومت اسلامی سیکلی دارد که از خداوند شروع می‌شود و به مردم ختم می‌گردد و نگاه از بالا به پایین است. ولی در حکومت مسلمانان، مردم یک حکومت تشکیل می‌دهند و می‌توانند فقیه یا غیر او را در رأس قدرت قرار دهند و نگاه از پایین به بالاست. ماهیت حکومت مسلمانان با دموکراسی تفاوتی ندارد؛ هرچند همانند پاکستان عنوان جمهوری اسلامی داشته باشد. در حکومت اسلامی، اصل خداوند است و فقیه حلقه‌ی واسط میان خداوند و مردم است و مردم، نقش تنفیذی (پذیرشی) دارند و نقش آنان مغفول قرار نمی‌گیرد. اگر حکومت، مبتنی بر

مردم باشد و آنان اصل قرار گیرند، آنان هستند که برای اسلامی یا غیر اسلامی بودن آن تصمیم می‌گیرند.

حکومت اسلامی در مقام ثبوت، از تبار انبیای الهی ﷺ و به روش آنان است و در مقام اثبات، اگر با مقام ثبوت خود منطبق نباشد، تنها حکومت مسلمانان و حکومت مردمی می‌شود. مقام ثبوت ولایت فقیه، بحثی ندارد، و مهم تحقق آن در مقام اثبات است که اگر نسیم خوش آن بر کشوری وزیدن گیرد، عطر عشق و رایحه‌ی خدمت صادقانه و وصول هر شهروندی به خیر خود آن هم به عشق، مشام هر منصفی را به وجد می‌آورد و لذت معرفت دینی و حاکمیت ولایی را به آنان می‌چشاند.

در مقام اثبات، حاکمیت باید در اختیار مردم باشد و مردم اصل باشند و پس از مردم، کشور و بعد از آن، دین مورد اعتبار قرار گیرد. این حق به مردم داده شود که اگر آنان می‌خواهند، دین حاکم شود و اگر نمی‌خواهند، به نظر آنان احترام گذاشته شود. دین، نهالی است که در دل مردم و کشور رشد می‌یابد و تا مردم و کشور نباشند، دینی نخواهد بود. در چنین طرحی، مردم نقشی سمبلیک و فانتزی ندارند؛ بلکه نقش مؤثر خود را می‌یابند. دین در صورتی ظهور دارد، که مردم با آن باشند. دین، تنها با ساخت مساجد و بناهای دینی و اجرای مراسمات مذهبی ظهور نمی‌یابد؛ بلکه حیات دینی در دل‌های مسلمانان بروز می‌کند و اگر مردم با دینی همراه نباشند، آن دین، حیات خود را در میان آنان از دست داده است.

باز خاطر نشان می‌شویم در این نظریه، مردم نقشی در جعل ولایت برای فقیه ندارند و ولایت، فرایند و مرتبه‌ای طبیعی است که برخی موفق می‌شوند آن را به اعطای الهی داشته باشند. ولی حاکمیت دینی فقیهان

صاحب شرایط، فعلی و شکوفاست و در فعلیت خود، نیازی به جعل مردمی نیست؛ ولی تنفیذ آن به دست مردم است و فقیهی قدرت اعمال ولایت می‌یابد که برگزیده‌ی مردم باشد.

حاکمیت فقیه توسط شخص معصوم به او داده شده است، اما اعمال ولایت، نیاز به تنفیذ مردمی دارد. ولایت فقیه، دارای دو ممیزی حقی و خلقی است. ممیزی الهی آن، مجموع شرایطی است که خداوند به صورت کلی قرار داده است. ممیزی دوم، ممیزی خلقی است که تنفیذ مردمی در مرحله‌ی اعمال و فعلیت است که در صورت انحصار فقیه صاحب شرایط، ردّ وی معصیت است و در صورت تعدّد، مردم همانند اختیاری که در انتخاب خصال کفاره دارند، باید یکی را برگزینند، ولی هیچ فقیهی حق اجبار مردم برای پذیرش ولایت خود را ندارد و مردم در زمینه‌ی رد یا پذیرش فقیه، همواره اختیار دارند؛ چنان‌که حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در کودتای سقیفه، بدون آن که غاصبان را تأیید کنند، از آنان کناره گرفتند و دست به شمشیر نبردند.

تنفیذ مردمی به صاحب ولایت، ولایت نمی‌دهد یا ولایت وی را تکمیل نمی‌کند و تنها در قدرت بر اعمال ولایت نقش دارد؛ اما ولایت در نهاد فقیه، فعلیت باطنی دارد و فعلیت خارجی آن با همراه شدن قدرت مردمی است و چنان‌که قدرت مردمی با اختیار خود آنان همراه نگردد، فقیه نباید به زور متوسل شود؛ بلکه باید خود کنار رود؛ زیرا تکلیفی برای اقامه‌ی حکومت ندارد. اما اگر مردم تمامی فقهیان صاحب شرایط را رد کنند و هیچ یک را نپذیرند، معصیت کرده‌اند. اقتدار فقیه به قبول مردم است، اما ولایت وی به رضایت آنان نیست؛ بلکه امری طبیعی است که در نهاد او به اذن الهی محقق شده و فعلیت یافته است.

پیروی از فقیه صاحب شرایط، تکلیف است؛ اما افراد جامعه این اختیار را دارند که از این تکلیف تخلف کنند. البته تخلف آنان معصیت است. آزاد بودن در پذیرش امری، منافاتی با وجوب آن ندارد؛ چنان که در تمامی تکالیف چنین است. آزاد بودن انسان به طبیعت اختیار و اقتدار طبیعی وی، و تکلیف، به وجوب الهی و اراده‌ی خداوند باز می‌گردد. اگر فقیهانی توان ولایی خود را عرضه کنند، بر جامعه واجب است یکی از آنان را بپذیرد، ولی توان معصیت از آنان گرفته نمی‌شود و این اقتدار مردمی، دخالتی در شرعی بودن حکم وجوب اطاعت از ولی فقیه ندارد. انتصاب ولی از ناحیه‌ی حق تعالی یک کمال برای فقیه است و انتخاب مردمی و اقتداری که با او همراه می‌شود، وصف این کمال است. انتخاب مردمی، تنها برای فقیه قدرت اعمال می‌آورد، نه آن که ولایت وی را تحقق دهد؛ همانند ریاست جمهوری که نامزد این مقام باید شرایط لازم آن را داشته باشد و سپس مورد انتخاب مردمی قرار می‌گیرد.

هم چنین تنفیذ و مقبولیت مردمی، باید برای فقیهی باشد که تمامی شرایط لازم را داشته باشد و تنفیذ آنان در مورد فقیهی که حتی یک شرط از او مفقود باشد، به او مشروعیت نمی‌بخشد و این دیدگاه برخی از اهل سنت است که مقبولیت مردمی را سبب مشروعیت حاکم می‌دانند. توجه شود که فقدان یک شرط، فقیه را به خودی خود منعزل می‌سازد و اصرار بر این سبب در فرض گفته شده، فسق می‌آورد و حمایت مردمی از چنین کسی نیز معصیت است و عوارض گناه کنار گذاشتن امام حق را دامنگیر آنان می‌سازد. تشخیص فعلیت این که فقیهی شرایط لازم را دارد یا نه و تشخیص مصداقی معیار استانداردهای گفته شده، به عهده‌ی شورای

علمی قوه‌ی مفکره در زمان غیبت است و در زمان حضور امام، نصب امام با خداوند است و امام پیشین، امام بعدی را معرفی می‌نماید. آنچه در ترسیم نظریه‌ی ولایت فقیه گفتیم، هم قابل اجراست و هم سلامت آن را از هرگونه هوا، هوس، جهل و استبداد ضمانت می‌نماید و سبب می‌شود سکولاریسم در آن نفوذ نکند و به صورت عملی، این نتیجه گرفته شود که دین از سیاست جدا نیست؛ بلکه سیاست شأنی از دین است. اجرای این طرح نشان خواهد داد که مردم‌سالاری دینی، به معنای مقتدرسالاری نیست و سلامتی که در آن است، سلامت و سعادت زندگی را به مردم بخشیده و شایسته‌سالاری و رجوع به متخصص حقیقی و کارآزموده را ارج می‌نهد و حاکمان را خادمان مردم قرار می‌دهد. در این طرح، مشخص می‌شود کاستی‌ها به افراد باز می‌گردد، نه به دین. اگر کسی خود را «دین اسلام» جلوه دهد، عیب‌های وی به اسلام باز می‌گردد و اندیشه‌ی جدایی دین از سیاست، در تفکر اجتماعی جلوه می‌کند و نظام حاکمیت وی «جمهوری مسلمانی» خواهد بود، نه «جمهوری اسلامی» و آنچه پرعیب است جمهوری مسلمانان است، نه طرح مترقی «جمهوری اسلامی». میان این دو که یکی در مقام اثبات و دیگری مربوط به مقام ثبوت دین است، نباید خلط کرد؛ چنان‌که آمده است: «اسلام به ذات خود ندارد عیبی» و «هر عیب که هست، از مسلمانی ماست».



نمایه‌ی آثار حضرت آیت‌الله نکونام (مد ظله‌العالی)

- ۱- خدا انکاری و اصول الحاد
- ۲- رساله‌ی توضیح المسائل (۲ جلد)
- ۳- گزیده‌ی توضیح المسائل
- ۴- بلندای فقه شیعه (۹ جلد)
- ۵- احکام نوین
- ۶- احکام پزشکی
- ۷- مناسک حج
- ۸- تفسیر هدی (۵۰ جلد)
- ۹- دانش استخاره (۵ جلد)
- ۱۰- درآمدی بر دانش استخاره با قرآن کریم
- ۱۱- آیه آیه روشنی
- ۱۲- فقه غنا و موسیقی (۷ جلد)
- ۱۳- منطق موسیقی
- ۱۴- تاریخ تحلیلی موسیقی در اسلام
- ۱۵- زن مظلوم همیشه‌ی تاریخ (۴ جلد)
- ۱۶- تحریر التحریر (۳ جلد)

- ۱۷ - حقیقه الشریعة فی فقه العروة (۲ جلد)
- ۱۸ - سیر سرخ (۱۵ جلد)
- ۱۹ - محبوبان و محبان
- ۲۰ - محبوب عشق
- ۲۱ - چهره‌ی عشق
- ۲۲ - چشمه چشمه زندگی
- ۲۳ - گذرها و گریزهای جامعه
- ۲۴ - المسکة (۲ جلد)
- ۲۵ - کلیات دیوان نکو (۹ ج)
- ۲۶ - دیوان عشق و معرفت (۳ ج)
- ۲۷ - مقامات عارفان
- ۲۸ - صحیفه‌ی عشق
- ۲۹ - دانش زندگی (۲ جلد)
- ۳۰ - جامعه‌شناسی عالمان دینی
- ۳۱ - اقتصاد حوزه‌های علمی و شهریه‌ی دانش‌پژوهان دینی
- ۳۲ - دانش تفسیر، دانش تأویل
- ۳۳ - حجره‌های معنوی
- ۳۴ - زلال عرفان
- ۳۵ - دولت منجی
- ۳۶ - نمای رسالت
- ۳۷ - فرهنگ شریعت و ناسوت طبیعت
- ۳۸ - شمع زندگی
- ۳۹ - دو میعادگاه عشق
- ۴۰ - ساخت شعر

- ۴۱- یکتاپرستی
- ۴۲- سراب عرفان یا هبای منثور
- ۴۳- زن و زندگی
- ۴۴- یادنامه‌ی روحانیت
- ۴۵- پیدای پنهان
- ۴۶- درآمدی بر شناخت قرآن کریم
- ۴۷- امام حق؛ فاطمه علیها السلام، امام عشق؛ حسین علیه السلام
- ۴۸- زنجیره‌ی برابری و سلسله‌ی ستمگری
- ۴۹- شب، خلوت و آذرخش سکوت
- ۵۰- دنیای جنیان و نیرنگ آدمیان
- ۵۱- چگونه زیستن، چگونه مردن
- ۵۲- اقتصاد سالم، اقتصاد بیمار
- ۵۳- زبان بدن
- ۵۴- فرهنگ عرفان
- ۵۵- کتاب دوستی
- ۵۶- گفتمان قرآن‌شناخت
- ۵۷- سرود محبان
- ۵۸- حکایت عشق
- ۵۹- آزادی در بند
- ۶۰- دانش‌اندوزی و خشونت‌ورزی
- ۶۱- زن؛ پردیس زیبایی و تربیت
- ۶۲- انقلاب اسلامی و جمهوری مسلمانان
- ۶۳- قواعد هفت‌گانه‌ی سلوک الهی
- ۶۴- زندگی، عشق یا قانون

- ۶۵- طلبگی و تعهد کاری
۶۶- شوکران عصیان
۶۷- علی علیه السلام؛ ولایت مستصعب
۶۸- نوای اهل دل
۶۹- عنقای مهر
۷۰- فنای چهره
۷۱- هیمنان عشق
۷۲- درد هجران
۷۳- زلف آشفته
۷۴- حیرت ذات
۷۵- قصه‌ی گیسو
۷۶- خم ابرو
۷۷- دیار پرگار
۷۸- صبح نمود
۷۹- تیغ تقدیر
۸۰- گرداب توهم
۸۱- نگین هستی
۸۲- تمثال حق
۸۳- صاحب سلونی
۸۴- شام غربت
۸۵- عطر ختام
۸۶- شمع جمع
۸۷- جولان خیال
۸۸- چشم امید
۸۹- چشمه‌ی لطف
۹۰- دل پرچاک

- ۹۱- رونق گل
۹۲- رقص شمشیر
۹۳- دامن دهر
۹۴- نورو سرور
۹۵- چشم نگاه
۹۶- لطف قرار
۹۷- طبیعت رام
۹۸- دیار بی‌نشان
۹۹- مکافات عشق
۱۰۰- ناز معشوق
۱۰۱- شاهد تنهایی
۱۰۲- یار یار
۱۰۳- دم دل
۱۰۴- شور شیدا
۱۰۵- مست و خمار
۱۰۶- صفای دل
۱۰۷- گنج بی‌مکان
۱۰۸- هوای یار
۱۰۹- محضر ذات
۱۱۰- چهره چهره
۱۱۱- عاشق چالاک
۱۱۲- دولت تنهایی
۱۱۳- طغیان هوس
۱۱۴- خیمه‌ی بقا
۱۱۵- صاحب‌خانه
۱۱۶- ظهور پاک

- ۱۱۷ - طعمه‌ی طمع
 ۱۱۸ - افتاده‌ی گیسو
 ۱۱۹ - دف مرگ
 ۱۲۰ - قد پندار
 ۱۲۱ - کلبه‌ای در راه
 ۱۲۲ - نرگس مست
 ۱۲۳ - وحدت مستانه
 ۱۲۴ - قرب غربت
 ۱۲۵ - جنگ آب
 ۱۲۶ - آتش قهر
 ۱۲۷ - تمنای وصال
 ۱۲۸ - هیاهو
 ۱۲۹ - حریف معرکه
 ۱۳۰ - کاشانه‌ی امید
 ۱۳۱ - بلاپیشه
 ۱۳۲ - میثاق
 ۱۳۳ - سوز و ساز
 ۱۳۴ - راز و ناز
 ۱۳۵ - خون دل
 ۱۳۶ - قرب یار
 ۱۳۷ - نقد صافی
 ۱۳۸ - دیوان ولایت
 ۱۳۹ - پندهای رفتاری
 ۱۴۰ - گزاره‌های انسان‌شناسی
 ۱۴۱ - تدبیرهای سیاسی
 ۱۴۲ - حکمت‌نامه‌ی فلسفه

- ۱۴۳ - شگفتی‌های تن‌درستی و روح‌افزایی
- ۱۴۴ - همسران و مدیران کارآمد
- ۱۴۵ - تعامل نرم و دیجیتال
- ۱۴۶ - کتاب خدا
- ۱۴۷ - صفا نوشت حوزویان
- ۱۴۸ - آزاداندیشی حوزویان و استبداد طاغوتیان
- ۱۴۹ - حج؛ ابراهیمی یا سازمانی
- ۱۵۰ - دانش بسنده
- ۱۵۱ - آیین خردورزی
- ۱۵۲ - بشارت اکرم سَلَّمَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- ۱۵۳ - کوثر؛ نقطه‌ی هستی
- ۱۵۴ - پیامبر عشق؛ حسین عَلَيْهِ السَّلَام
- ۱۵۵ - مرگ و زندگی در ابدیت
- ۱۵۶ - خیمه‌ی سبز ظهور
- ۱۵۷ - چشم‌انداز عالمان دینی
- ۱۵۸ - پیام‌رسانی دینی
- ۱۵۹ - سیمای طلبگی
- ۱۶۰ - اصول و قواعد تبلیغ دینی
- ۱۶۱ - اصولی چه می‌گوید؟
- ۱۶۲ - اخباری چه می‌گوید؟
- ۱۶۳ - غیب، شب و بیداری
- ۱۶۴ - اسلام؛ هویت همیشه زنده
- ۱۶۵ - عصمت؛ موهبتی الهی
- ۱۶۶ - فلسفه‌ی نوین
- ۱۶۷ - مراتب ولایت
- ۱۶۸ - عوالم مینا

- ۱۶۹ - نغمه‌های عرفانی
 ۱۷۰ - نسخه‌ی عرفان
 ۱۷۱ - الگوهای اندیشه‌ی دینی
 ۱۷۲ - سیر اندیشه
 ۱۷۳ - اصول و قواعد تعبیر خواب
 ۱۷۴ - اخباری و اصولی چه می‌گویند؟
 ۱۷۵ - معاد جسمانی، حقیقتی دینی و فلسفی
 ۱۷۶ - معاد جسمانی
 ۱۷۷ - خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید
 ۱۷۸ - انسان و جهان زندگی
 ۱۷۹ - بایسته‌های دین پژوهی و معناشناسی دین
 ۱۸۰ - مدینه‌ی فاضله یا جنگل مدرن
 ۱۸۱ - نظام سلطه
 ۱۸۲ - چرایی و چگونگی انقلاب اسلامی
 ۱۸۳ - آسیب‌های اجتماعی
 ۱۸۴ - انقلاب اسلامی چالش‌ها و طرح‌ها
 ۱۸۵ - انقلاب فرهنگی
 ۱۸۶ - حوزه؛ چالش‌ها و طرح‌ها
 ۱۸۷ - نظرگاه‌های سیاسی
 ۱۸۸ - روحانیت و رهبری
 ۱۸۹ - برگی از آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی
 ۱۹۰ - دردمندی و مشکلات اجتماعی
 ۱۹۱ - عالمان دینی و ساده‌زیستی
 ۱۹۲ - عرفان و مقامات
 ۱۹۳ - حضور حاضر و غایب
 ۱۹۴ - القواعد الفقہیة

- ۱۹۵ - هدایت دینی
- ۱۹۶ - دایره‌ی هستی
- ۱۹۷ - بداهت معرفت خداوند
- ۱۹۸ - خداپرستی و فطرت
- ۱۹۹ - عارف و کمال
- ۲۰۰ - چارچوب سیر کمالات
- ۲۰۱ - خواب، شب و بیداری
- ۲۰۲ - آموزش مقامات موسیقی ایرانی
- ۲۰۳ - چارچوب نوین فقه شیعه
- ۲۰۴ - نفیر عشق
- ۲۰۵ - شیوه‌ی اجرای حدود
- ۲۰۶ - نوشابه‌های الکلی
- ۲۰۷ - سلطه‌سالاری مردان یا زنان
- ۲۰۸ - کاوشی نو در معجزه و کرامت
- ۲۰۹ - علمای راستین؛ رهروان پیامبران
- ۲۱۰ - آیات الاحکام و فقه القرآن
- ۲۱۱ - التمهید فی شرح قواعد التوحید
- ۲۱۲ - قرآن کریم و زمینه‌های اقتصادی
- ۲۱۳ - تحریف‌ناپذیری و حجیت قرآن کریم
- ۲۱۴ - فهرست موارد مذکر و مؤنث یا مرد و زن در قرآن کریم
- ۲۱۵ - درآمدی بر شناخت قرآن کریم
- ۲۱۶ - روش تفسیر از دیدگاه قرآن کریم
- ۲۱۷ - پیشوایان راستین اسلام
- ۲۱۸ - روش حضرات معصومین علیهم‌السلام و حرکت‌های انقلابی
- ۲۱۹ - ضرورت معرفت به مقام نوری اهل بیت علیهم‌السلام
- ۲۲۰ - کوثر؛ ناموس حضرت حق

- ۲۲۱- گفتگوهای صمیمی
 ۲۲۲- گفتگوهای اجتماعی
 ۲۲۳- پنج مقاله‌ی حکمی
 ۲۲۴- درآمدی بر علم اصول، رجال و درایه
 ۲۲۵- تاریخ همیشه زنده
 ۲۲۶- رهبران شیعه در عصر غیبت
 ۲۲۷- خاطره؛ نقشی بر چهره‌ی ذهن
 ۲۲۸- آفرینش انسان و ماتریالیسم
 ۲۲۹- التعلیقة علی المکاسب المحرّمة
 ۲۳۰- الفهرس الحدیث للفقہ الشیعی
 ۲۳۱- التعلیقات الفقهیة
 ۲۳۲- الرسائل التسع الفقهیة
 ۲۳۳- الرسائل السبع الاعتقادیة
 ۲۳۴- المباحث السنبوکیة فی الفنون الاصولیة
 ۲۳۵- الفهرس الحدیث لآیات الأحکام
 ۲۳۶- الولاية و الحكومة
 ۲۳۷- الغناء و الرقص
 ۲۳۸- علم الأصول و علمائه الخمسة
 ۲۳۹- الجسم البسيط و انقساماته
 ۲۴۰- حاشیه علی القواعد و الفوائد
 ۲۴۱- خمس الرسائل السیاسیة
 ۲۴۲- أسباب التنزیل
 ۲۴۳- لطافت باران
 و... و