



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

تعمیر و تکمیل کولاه ریسیم

مجلس شورای اسلامی و
وزارت راه و ترابری جمهوری اسلامی

موسسه تخصصی معماری و شهرسازی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تبیین و تحلیل سکولاریسم

نویسنده:

محمد علی داعی نژاد

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	تبيين و تحليل سکولاریسم
۷	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۲	فهرست مطالب
۱۵	مقدمه
۱۷	پیش گفتار
۱۹	فصل اول: نبوت عامه
۲۰	حکومت دینی را چگونه تعریف می کنید؟
۲۵	اساسا تقسیم حکومت به «دینی» و «غیردینی» را یک تقسیم اولی می دانید یا ثانوی؟
۲۸	آقای سروش معتقدند از حدیث معروف «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» استفاده می شود
۳۲	در حدیثی آمده است: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْعُلَمَاءَ عَلَى بَابِ الْأَمْرَاءِ، فَيُتَسَّ الْأَمْرَاءُ وَ...»
۳۵	آیا حکومت می تواند برای خودش تئوری پردازی کند؟ با توجه به این که حاکمیت...
۳۸	گاهی گفته می شود: وقتی حکومت دینی مطرح می شود، لازم است تنها یک قرائت...
۴۰	اجتهاد مستمر تنها توسط حاکمانی صورت می گیرد که در اداره ی...
۴۱	چه مکانیزمی پیش بینی شده تا آن اجتهاد مستمری که معتبر دانسته شده، در مقام اجرا و در اداره ی جامعه، موثر باشد؟
۴۱	در قانون اساسی، چه ضمانت اجرایی وجود دارد که حاکمیت از اندیشه های نواستفاده کند؟
۴۲	آیا شرط عدالت در فقهای شورای نگهبان یا در رهبری...
۴۸	در پاسخ پرسشی که مطرح شد، گفته شد که راه برطرف کردن چنین خطری...
۵۳	وقتی یک حاکم، خودش را منصوب از ولایت خدا می داند، به آسانی زیر بار
۵۵	گاهی گفته می شود: اگر ما حکومت دینی را مبتنی بر خواست و رضای خداوند و...
۶۳	از جمله مسائلی که در دموکراسی لیبرال مطرح است، «دولت پاسخ گو است»...
۶۴	از جمله مسائلی که امروزه مطرح است، تهاجم فرهنگی و بروز شبهات در جامعه می باشد...
۶۷	یکی از نگرانی ها این است که چرا کارگزاران حکومت، خودشان در مسیری...

- ۶۷ اساساً از دیدگاه اسلام طرح وسیع اندیشه های مخالف در جامعه مورد قبول...
۶۹ یکی از پرسش هایی که در رابطه با حکومت و اندیشه ی دینی مطرح است، مسئله ی...
۷۰ درواقع می توانیم بگوییم مردم اگر چه در استنباط اطاعت از حاکمان ...
۷۶ برخی می گویند: حکومت ها کاری و وظیفه ای بیش از رسیدگی به حاجت های...
۸۳ گفته می شود که حکومت های «توتالیتر»، حکومت هایی هستند که زمام همه...
۸۸ در تعالیم اسلامی، به این مسئله برمی خوریم که تقویت حاکمان جور...
۹۶ گاهی گفته می شود که ما یک نوع مشروعیت بیشتر نداریم و آن عبارت...
۱۰۲ مترجمان فارسی قرآن کریم...
۱۰۷ درباره مرکز

سرشناسه : داعی نژاد، محمدعلی، 1342-

عنوان و نام پدیدآور : تبیین و تحلیل سکولاریسم/محمدعلی داعی نژاد؛ تهیه کننده مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه.

مشخصات نشر : قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، 1383.

مشخصات ظاهری : ده، 165 ص.

شابک : 10000ریال:9646918581

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی: Analyse explanation of the Secularism.

یادداشت : عنوان روی جلد: پرسش ها و پاسخ هایی درباره ی تبیین و تحلیل سکولاریسم.

یادداشت : کتابنامه: ص. [157]-165؛ همچنین به صورت زیرنویس.

عنوان روی جلد : پرسش ها و پاسخ هایی درباره ی تبیین و تحلیل سکولاریسم.

موضوع : اسلام و دنیوی گرایی.

دنیوی گرایی.

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی .

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت.

رده بندی کنگره : 3/BP229/د2ت2

رده بندی دیویی : 297/489

شماره کتابشناسی ملی : 3 3 9 0 6 0 1

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

تقديم به

ص: 3

مراکز پخش:

قم: مدرسه ی عالی دارالشفاء، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، تلفن: 7748383 تهران: خ انقلاب، روبروی دبیرخانه دانشگاه،
ساختمان امیرکبیر (کتب جیبی) طبقه سوم، واحد 9. مؤسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر، تلفن: 6492693

کلیه ی حقوق چاپ برای ناشر محفوظ است

ص: 4

حکومت دینی چیست ... 3

اولی یا ثانوی بودن تقسیمی حکومت به دینی و غیر دینی ... 8

معنای حدیث لا بد للناس من اخیر... 11

معنای حدیث اذ رأیتم العلماء علی باب الامراء، فبئس الامراء... 15

مسئله ی اجازه ی حکومت برای تئوری پردازی... 18

مانع بودن حاکمیت یک قرائت از دین برای نوآوری اندیشه های دینی... 21

تأثیر اجتهاد افراد غیر حاکم بر حاکمیت... 23

مکانیز تأثیر اجتهاد نوین بر اداره ی جامعه... 24

ضمانت اجرایی موجود در قانون اساسی برای استفاده از نظریات جدید... 24

شرط عدالت فقیه، ضمانت اجرایی برای حاکمیت نظر حق... 25

رابطه ی بین الهی بودن مشروعیت و طرد سایر اندیشه های دینی... 32

فرق بین حاکم منتخب مردم و منصوب خداوند... 36

شبهه ی تناقض آمیز بودن تعبیر مردم سالاری دینی... 39

ص: 5

شعار دولت پاسخ گو در لیبرال دموکراسی... 46

طرح اندیشه ها و شبهات جدید در جامعه و رابطه ی آن با تهاجم فرهنگی... 47

عمل کارگزاران برخلاف هدف حکومت دینی، از زمره ی آسیب های 50

حرمت خرید و فروش کتب ضاله و مسئله ی آزادی بیان وانديشه... 50

شبهه ی عدم اثبات مشروعیت حکومت دینی به صرف پذیرش فقها... 52

اثبات لزوم اطاعت از حاکم اسلامی برای مردم... 54

مسئله ی لزوم رسیدگی حکومت ها به حاجت های اولیه ی مردم نه نیازهای ثانویه... 59

تأمین نیازهای اولیه و ثانویه، ویژگی حکومت های توتالیتر... 66

چرایی وارد شدن عالمان دینی در حکومت های جور... 72

نظریه ی تلازم مشروعیت با مقبولیت مردمی... 79

منابع... 85

ص: 6

عبدالحسین خسروپناه

جانشین مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه

ص: 7

پیش گفتار

فاضل عرفان

81/10/22

ص: 10

گفتگو با حجج اسلام آقایان عباس کعبی و محمد جواد ارسطا

درباره ی حکومت و اندیشه ی دینی (1) بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حکومت دینی را چگونه تعریف می کنید؟

*کعبی: برای این که به تعریف حکومت دینی برسیم، ابتدا حکومت و جلوه های آن را بیان می کنیم که اساسا حکومت چیست و چه وقت وجود خارجی پیدا می کند؟ نظریه پردازان علوم سیاسی در حوزه ی مطالعات اندیشه ی سیاسی، می گویند: آن گاه حکومت به وجود آمده است که سه عنصر، سه رکن و سه جلوه وجود داشته باشد: (2)

1. اقتدار (Authorite): به این معنا که يك گروه به نام فرمان روایان، در لباس قدرت سیاسی، امر و نهی کنند؛

2. وجود ساختار (Structur)؛ این امر و نهی ها باید از مجاری نهادها و

ص: 3

-
- 1- این گفتگو در پی گفتگویی صورت پذیرفته است، که با آقای عبدالکریم سروش انجام شده و در تاریخ 1/6/79 در روزنامه ی ایران به چاپ رسیده است. مطالب این نوشتار می تواند پاسخی به اظهارات ایشان درباره ی جایگاه اندیشه ی دینی در حکومت دینی تلقی شود.
- 2- ر.ک: بنیادهای علم سیاست، صفحه 92، و نیز سیاست های مقایسه ای، صفحه 62.

قوای عمومی، به شکل مستقیم صورت بگیرد؛

3. وظایف؛ که باید برای حکومت ترسیم شود (Fonction).

اگر این سه عنصر یا رکن وجود و نمود پیدا کند، می گویند حکومتی به وجود آمده است؛ یعنی يك مجموعه کارگزار و فرمان روا که مظهر قدرت سیاسی هستند و امر و نهی های هدف مند دارند، در قالب قوای عمومی و نهادهای سیاسی به وجود آمده است. بنده فکر می کنم که حکومت دینی و غیردینی از این نظر که در آنها، باید امر و نهی و ساختاری وجود داشته باشد و وظایفی را دنبال کند، با هم در دو رکن اول مشترکند و تفاوتی وجود ندارد و اختلاف در رکن سوم یعنی «وظایف حکومت» است وظایفی را که برای حکومت های غیردینی - خواه بر اساس نظریه ی قرارداد اجتماعی باشند یا دیگر نظریه ها - ترسیم می کنند از این قرار است: [\(1\)](#)

1. ایجاد نظم و امنیت عمومی؛

2. تحقق پیشرفت آبادانی یا توسعه؛

3. تحقق عدالت اجتماعی که این، هدف نهایی حکومت هاست. (اما حکومت دینی در بخش وظایف، افزون بر نظم و امنیت و پیشرفت و آبادانی، به يك مقوله ی سومی به نام «هدایت» و این که جامعه به تعالی بایسته و قرب الهی برسد، پرداخته است؛ به بیان دیگر، در بخش وظایف حکومت دینی نظم، امنیت و پیشرفت آبادانی، که در حکومت های غیردینی

ص: 4

1- ر.ك: بنیادهای علم سیاست، ص 239؛ به نقل از گارنر P.316_317. Garner, introduction to...

نیز مفروض است اهدافی ابتدایی هستند و افزون بر آن، هدفی میانی اش تحقق عدالت اجتماعی و هدف نهایی اش کمال انسان و نوع نگاه به اوست، که در بطن اندیشه ی دینی خوابیده است، آن نگاه وظایف ویژه ی حکومت

دینی به صورت خیلی مختصر در بند 6 اصل 2 قانون اساسی آمده است و می گوید: کرامت و ارزش والای انسان و آرزوی توأم با مسئولیت او در پیشگاه خدا، باید همراه با کتاب و سنت، نظر علما و مجتهدان و پیشرفت و توسعه باشد. پس اگر ما سیستمی ترسیم کنیم که یک ورودی و یک خروجی و برنامه و چارچوبی داشته باشد؛ ورودی این سیستم داده های وحی است که بر اساس اجتهاد فقها به دست می آید و برنامه ی آن بر عهده ی کارگزاران نظام است که همان نظم و پیشرفت و آبادانی و هدایت جامعه به سوی کمال مطلوب می باشد. خروجی سیستم، انسان کرامت یافته ی آزاد توأم با مسئولیت و احساس بندگی در برابر خداست. بنابراین تفاوت حکومت دینی و غیردینی در وظایف حکومت هاست.

البته قوانین و مقررات الهی و رهبری حکومت برای تحقق همین وظایف، شکل و جلوه ی ویژه ای دارد که با حکومت غیردینی متفاوت است؛ به تعبیر دیگر، ما باید بین حکومت متدینان و حکومت دینی فرق بگذاریم؛ چرا که حکومتی ماهیت دینی دارد که در آن، هم امر و نهی الهی جهت تحقق وظایف حاکم باشد و هم مجریان خاصی به موجب این اوامر و نواهی در رأس کار قرار گیرند.

و در یک جمع بندی باید گفت: در بخش وظایف، غایت نظریه ی قرارداد اجتماعی و دیگر نظریه ها تحقق نظم و امنیت است، و پس از آن،

پیشرفت و آبادانی را هم مطرح می کنند. اما در حکومت دینی، افزون بر نظم و پیشرفت و آبادانی، مسئله ی فکر و اندیشه و نوع نگاه به انسان و کمال او نیز مطرح است و به اصطلاح، وظایف مهم فرهنگی نیز در حکومت دینی مطرح می باشد، ولی حکومت های غیردینی، نسبت به مقوله ی اندیشه و فکر و فرهنگ، حداقل اعتراف می کنند که ما حکومت های بی طرفی هستیم. (1) در حکومت دینی، راه مستقیم یا غیرمستقیم معنا می یابد؛ لذا می بینیم در اصل سوم قانون اساسی حکومت جمهوری اسلامی، شانزده وظیفه برای حکومت مشخص شده که مهم ترین و شاخص ترین وظیفه ی حکومت این گونه آمده است: «ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه ی مظاهر فساد و تباهی» که این مطلب معنا و مفهوم خود را در حکومت های غیردینی از دست می دهد؛ چرا که در آن جا این را حداکثر در آداب و رسوم و اخلاق اجتماعی، ترجمه و تفسیر می کنند و به سان يك وظیفه ی مستقل که باید به آن رسید و مطلوب است، در آن حکومت ها وجود ندارد.

*ارسطا: تعریفی که بنده می توانم برای حکومت دینی ارائه بدهم، صرف نظر از اصطلاحاتی که در علوم سیاسی وجود دارد، تعریفی است که در محتوا با تعریف آقای کعبی یکی می شود.

بنده فکر می کنم که يك حکومت را باید با سه عنصر مد نظر قرار داد:

ص: 6

1. مبنای حاکمیت؛ برای مثال ممکن است يك حکومت بر مبنای حاکمیت الهی، یا مردمی و یا زور و غلبه استوار باشد؛ از این میان، ما آن حکومتی را حکومت دینی می دانیم که بر مبنای حاکمیت الهی استوار باشد.

2. روش ها و شیوه های حکومت؛ در روش ها و شیوه هایی که يك حکومت برای دست رسی به اهداف خود پیش می گیرد، شیوه هایی را برای انجام وظایف خودش مورد استفاده قرار دهد که با شریعت مغایر نباشد. بی گمان ما این چنین حکومتی را حکومت دینی می دانیم؛ برای مثال، در تقسیم قدرت و واگذاری وظایف به افراد و مشخص کردن این که هر کسی چه سمتی می تواند داشته باشد، و افراد با چه شرایطی می توانند دارای سمت های خاص بشوند، اندیشه ی دینی حرف های زیادی برای گفتن دارد. در صورتی که از شیوه های دینی استفاده شود، ما آن را از این نظر حکومت دینی می دانیم.

3. اهداف؛ در يك حکومت غیردینی، هدف ممکن است برقراری نظم، یا تأمین آزادی انسان ها باشد؛ بیشترین همتی که ممکن است آن حکومت به خرج بدهد، این است که هدفشان برقراری عدالت اجتماعی باشد؛ لیکن هدفی که مورد نظر حکومت دینی است تنها برقراری نظم و عدالت اجتماعی نیست؛ بلکه هدف بالاتری دارد و آن هدایت انسان هاست. حکومت دینی، دنیا را بریده ی از آخرت نمی داند؛ بلکه آن را در ارتباط با آخرت مدّ نظر قرار می دهد و بر این اساس، اهدافش تأمین کننده ی دنیای انسان ها، بر مبنای عدالت، و نیز تأمین کننده ی آخرت انسان ها هستند. خلاصه این که ما حکومتی را حکومت دینی می دانیم که در مبنای و روش ها

اساسا تقسیم حکومت به «دینی» و «غیردینی» را يك تقسیم اولی می دانید یا ثانوی؟

اساسا تقسیم حکومت به «دینی» و «غیردینی» را يك تقسیم اولی می دانید یا ثانوی؟ این پرسش از این رو است که به باور برخی، حکومت در تقسیم اولیه، به «دموکراتیک» و «غیردموکراتیک» و حکومت دموکراتیک نیز به حکومت دینی و غیردینی تقسیم می گردد. (1) نظر شما در این مورد چیست؟

*کعبی: این تقسیم به مقسم و چگونگی تلقی و پیش فرضی که می تواند وجود داشته باشد، بستگی دارد.

این آقایان اغلب تقسیم بندی سنتی معروف «ماکس وبر» در مورد مشروعیت را مبنا قرار می دهند که مشروعیت را به سه دسته ی سنتی، کاریزما و عقلانی تقسیم می کنند (2) و تنها نوع حکومت عقلانی را حکومت دموکراتیک می دانند و حکومت های دیگر را یا در قالب سنتی و یا در قالب کاریزما ترسیم می کنند، سپس با پیش فرض دفاع از دموکراتیک، نگاهی مقایسه ای به حکومت ها می اندازند و در آن نگاه می گویند: چه حکومتی با دموکراسی می سازد یا نمی سازد. در واقع تقسیم آن ها تقسیم قانونی است، در حالی که - در این جا - اگر ما با يك پیش فرض به جلو بیاییم و بگوییم تنها حکومتی که می شود به شکل عقلانی و منطقی از آن دفاع کرد، حکومت

ص: 8

1- عبدالکریم سروش روزنامه ی ایران، 1/6/79

2- جامعه شناسی ماکس وبر، ص 6، 24.

دینی است، آن گاه حکومت‌ها را در نگاه مطلوب خودمان به دینی و غیر دینی تقسیم می‌کنیم و سپس دموکراسی را با دین مقایسه می‌نماییم. پس تقسیم ما به نگرشی بستگی دارد که ما از حاکمیت و ماهیت حکومت عقلانی و منطقی داریم؛ بنابراین، در این جا نیز يك تقسیم بندی، با يك پیش فرض دیگر مطرح است.

*ارسطا: بنده فکر می‌کنم سخن مطرح شده، بر این اساس که تقسیم حکومت به دینی و غیر دینی تقسیم ثانوی باشد، ابراز شده است. لیکن با در نظر گرفتن يك نکته که از آن غفلت شده است، ما می‌توانیم تقسیم حکومت را به دینی و غیر دینی تقسیم اولی بدانیم و آن نکته این است: ما معتقدیم که انسان در دنیا به حال خودش رها نشده است و در دنیای جدای از آخرت زندگی نمی‌کند؛ تمام اعمال انسان، گذشته از آثار دنیوی در آخرت نیز آثاری دارد و این بر يك جهان بینی استوار است که ما در آن، وجود خدا را باور داریم. بر اساس این دیدگاه، می‌توانیم هر يك از مسائل اجتماعی و حکومت را به دینی و غیر دینی تقسیم کنیم؛ یعنی حکومتی متصف به حکومت دینی است که واقعیت وجود خدا و دستورهایی که از ناحیه ی او صادر می‌شود و تکلیف‌هایی که در رابطه با خداوند و بشریت در این دنیا دارد، مدّ نظر قرار داده است. گاه نیز يك حکومت این نکته‌ها را مدّ نظر قرار نداده است؛ از این رو به حکومت غیر دینی توصیف می‌گردد. در واقع کسی که حکومت را به حکومت دموکراتیک و غیر دموکراتیک تقسیم می‌کند، يك پیش فرض را در نظر گرفته و برای خود ثابت دانسته است و بدون این که

آن پیش فرض را مطرح کند، این تقسیم را انجام داده است و آن پیش فرض این است که حاکمیت از آن مردم می باشد و اصل این است که مردم به حاکمیت مشروعیت می بخشند. حال باید بحث کرد که آیا يك حکومت، منشأ حاکمیت را مردم می داند تا دموکراتیک باشد، یا منشأ حاکمیت را مردم نمی داند تا حکومت غیر دموکراتیک باشد. این پیش فرضی است که او برای خود ثابت دانسته و این تقسیم را انجام داده است؛ سپس می گوید: در پرتو این که ما حکومتی را بر حاکمیت مردمی مبتنی بدانیم، ممکن است این حکومت، صبغه ی دینی به خود بگیرد و ممکن است نگیرد؛ در حالی که این سخن، يك طرفه به قضاوت رفتن است. پس از تقسیم، ما باید در همان پیش فرض ها سخن بگوییم که چرا ما باید حاکمیت را از آن مردم تلقی کنیم؟ بلکه اندیشه ی دیگری هم در حاکمیت وجود دارد و آن این است که حاکمیت از آن خداوند است.

نکته ی دیگر این که: به نظر بنده این تقسیم بندی دقیق نیست و اشکال فنی دارد، زیرا حکومت دموکراتیک یعنی حکومتی که بر مبنای دموکراسی باشد. حال باید دید که تعریف خود «دموکراسی» چیست؟ در مورد دموکراسی دست کم سه بینش وجود دارد: لیبرالیستی، مارکسیستی و اسلامی. اگر ما دموکراسی را بر اساس بینش اسلامی تعریف کنیم، آن گاه تقسیم اولی (حتی بر اساس همین دیدگاهی که ایشان ارائه داده) تقسیم حکومت به دموکراسی دینی و غیر دینی خواهد بود. نویسنده کلمه ای را به کار برده که محل تعریف های گوناگون است و کسی که از کلمه ی «دموکراسی» استفاده می کند، ابتدا باید مشخص کند که بر اساس چه تعریفی

آن را به کار می برد تا پس از آن، تقسیم خود را ارائه دهد.

آقای سروش معتقدند از حدیث معروف «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» استفاده می شود

آقای سروش معتقدند از حدیث معروف «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» استفاده می شود که حاکمیت نیکان یا بدان مجاز است؛ (1) و می گویند: «به فرموده مولا امیر المؤمنین علیه السلام؛ «جامعه از داشتن حاکمان نیکوکار یا بدکار ناگزیر است. چرا که وظیفه حکومت جز انتظام بخشیدن امور کلان جامعه نیست و برای چنین انتظامی مردان نیک یا بد مومن یا کافر میتوانند به کار گماشته شوند و این معلول انتخاب مردم است که بدان را بر خود حاکم کنند یا نیکان را لکن در یک جامعه دینی که بنابر مشارکت سیاسی مردم در امور است. قاعدتا کسانی به قدرت میرسند که به ارزش های جامعه احترام می گذارند.» اینک پرسشی که مطرح میشود این است که آیا از این حدیث می توان چنین استفاده ای کرد؟

*کعبی: همان گونه که روشن است، حدیث تنها اصل نیاز انسان به قانون و حکومت را بیان می کند، نه بیشتر. بیانگر آن است که زندگی اجتماعی، بدون قانون و اصل حکومت، پیش نمی رود، و این مطلب که وظیفه ی حکومت، انتظام بخشیدن به زندگی انسان است و این کار، هم از انسان نیک و بد بر می آید، این قضاوتی ارزشی و نگاهی ویژه به حکومت و وظایف حکومت است.

ص: 11

ابتدا باید دید که وظیفه یا «نگاه فونکسیونالیستی»⁽¹⁾ به حکومت چیست؟ از این حدیث درصدد بیان، وظایف حکومت نیست؛ چرا که می فرماید: بر مردم است که برای خود امیر داشته باشند؛ چون زندگی اجتماعی بدون امیر و زمامداری پیش نمی رود؛ اما وظیفه ی زمامدار همان گونه که ایشان می گوید، انتظام بخشی است یا فراتر از آن، که مانند مسائل اخلاقی و اجتماعی و فرهنگی را نیز شامل شود، حدیث از بیان این مطلب ساکت است. و این قضاوت ارزشی که بگوییم ماهیت حکومت، خوب و بد نمی شناسد و سپس به حدیث استناد کنیم، کار درستی نیست. چگونه يك زمامدار بدکردار می تواند عدالت اجتماعی را تحقق بخشد؟

نکته ی بعد این که: وقتی شاهد حدیث و به تعبیری، شأن نزول آن را در نظر بگیریم، می فهمیم که این حدیث درباره ی کسانی است که اصل پذیرش حکومت را نفی می کردند؛ یعنی اگر عقل بین پذیرش قانون و بی قانونی دایر مدار باشد حکم می کند قانون بد از بی قانونی بهتر است؛ اما این که بین حاکم بد و حاکم خوب فرقی نباشد، يك قضاوت ارزشی است که از حدیث، به طور مطلق و عموم، فهمیده نمی شود.

*ارسطا: همان گونه که جناب آقای کعبی فرمودند، شأن نزول حدیث نشان می دهد که در مقام بیان این مطلب نیست. بنده عرض کنم که پیش از

ص: 12

1- فونکسیونالیسم (کارکردگرایی)، الگویی در سیاست های مقایسه ای است که دانشمندان علوم سیاسی در توصیف ساختارها، مکانیسم ها و کارکردها در جوامع گوناگون، از آن بهره ی بسیاری برده اند؛ ر.ک: سیاست های مقایسه ای، ص 19.

شان نزول، ما می توانیم دلیل های دیگری ارائه کنیم که این گونه استناد به حدیث، کاملاً نارواست.

نکته ی اول این است که باید دنباله ی حدیث را نگاه کرد. حضرت امیر علیه السلام وقتی می فرماید: «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»⁽¹⁾ در ادامه ی آن می افزاید که حکومت برّ و شخص نیکوکار روشن است که حکومت خوبی است، ولی چرا حکومت فاجر را مطرح می کند؟ حضرت می فرماید: حکومت فاجر، بر بی حکومتی ترجیح دارد؛ به این دلیل که در سایه ی حکومت فاجر، به واسطه ی برقراری نظم، افراد مؤمن نیز به بخشی از حقوق خود می رسند؛ در حالی که در يك کشور بی حکومت، چون هرج و مرج وجود دارد، هیچ کس نمی تواند حتی به گوشه ای از حقوق خود دست یابد و هر کس زورمندتر است بر دیگران مسلط می شود؛ در نتیجه تمام افراد جامعه ضرر خواهند کرد.

نکته ی دوم این است که این کلام از حضرت امیر صادر شده است. امیرالمؤمنین کسی بود که از حکومت خودش که حق بود و در روایات بسیاری به حقانیت آن اشاره شده، صرف نظر کرد زیرا اصل اسلام را در خطر دید و صبر کرد تا در فرصتی مناسب حکومت حق مدار خویش را استقرار بخشد. اگر به راستی ملاک این بود که هر کسی - هر چند فاجر - می تواند در رأس قدرت قرار بگیرد، دلیلی نداشت که حضرت برای این کار مبارزه کند و تا زمانی که برایش احراز نشد که اصل اسلام در خطر است، از

ص: 13

1- شرح نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ی 40، بند 1.

آن دست نکشید؛ لذا وقتی حضرت پس از سه خلیفه حکومت را به دست گرفت، در خطبه ی معروف شقشقیه، باز به حقانیت خود و حکومتش و این که تنها او سزاوار آن است، اشاره می کند. ومی فرماید: «چه زمان در صلاحیت من برای حکومت شك و تردید به وجود آمد که مرا با بعضی دیگر مقایسه کردند؛ در همان شخص اول که به حکومت رسید من به مراتب افضل بودم.»⁽¹⁾ باز ایشان از این رو که هیچ گاه حکومت شخص فاجر را نمی پذیرفت، در مقابل معاویه ایستادگی کرد و جنگ طولانی مدت صفین رخ داد. اگر حضرت حکومت فاجر را می پذیرفت، چرا با معاویه جنگ کرد؟ در حالی که مردم شام از زمانی که چشم باز کردند او را دیدند و پذیرفتند؛ بنابراین، اگر این استنباط درست باشد، می بایست حضرت در برابر حکومت معاویه صبر می کرد؛ چون مردم شام معاویه را پذیرفته بودند؛ حتی به حضرت پیشنهاد شد که در مقابل معاویه با نرمش برخورد کند تا پس از به قدرت رسیدن، او را بر کنار کند؛ ولی حضرت نپذیرفت و فرمود: من حاضر نیستم که در حکومت من، حتی برای يك روز شخص ظالمی بر مردم حاکم باشد.

*کعبی: ایشان حتما از وسیله ی باطل هم استفاده نکرده است تا دفع افسد به فاسد کند.

ص: 14

1- مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِي مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ؛ چگونه مردم مرا با اولی مساوی دانسته، درباره ی من شك و تردید نمودند. شرح نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ی 3، بند 9.

در حدیثی آمده است: «اذا رأیتم العلماء علی باب الامراء، فبئس الامراء و...»

در حدیثی آمده است: «اذا رأیتم العلماء علی باب الامراء، فبئس الامراء و بئس العلماء و اذا رأیتم الامراء علی باب العلماء، فنعم العلماء و نعم الامراء»؛ آقای سروش از این حدیث استفاده کرده اند که رابطه ی عالمان دینی با حکومت و حاکمان دینی باید رابطه ی خاصی باشد، و می گویند حکومت ها برای تبیین پایه های مشروعیت مردمی خود به تئوری پردازانی نیاز دارند که در حکومت نباشند و با حفظ استقلال بتوانند حکومت را یاری کنند به نظر می رسد آنچه به فهم صحیح تر این حدیث کمک میکند آشنایی با شان صدور و بیان آن است ایا به نظر شما از حدیث تقابل عالم دینی و حاکم دینی و کناره گیری آن ها از یکدیگر و به تعبیری بر حذر بودن و تبری جستن عالمان دینی از حکومت دینی برداشت می شود؟

*کعبی: جدای از این که روایت از نظر سند، قابل خدشه است؛ باید دید منظور از عالمان و امیران چه کسانی هستند؟ نکته این جاست که ایشان امیران را به معنای حاکمان، اعم از حاکم حق یا باطل، و عالمان را اعم از این که در چه اندیشه ای باشند و... گرفته است؛ در حالی که واژه ی علما در این جا به معنای عالمان دین، بلکه اخص از آن است؛ یعنی کسانی که زمامدار مردم هستند و مرجعیت دینی دارند، و منظور از امیران؛ حکومت گرانی هستند که حکومتشان ماهیت دینی ندارد.

این حدیث نشان می دهد که مراجع و عالمان دینی هیچ گاه نباید ستم پذیر و درباری باشند و در حاشیه ی دربار و قدرت و حکومت های ستم گر قرار بگیرند که این امری مذموم و ناپسند است. حال اگر شرایطی فراهم

شود که عالمان دینی خود امیر شوند و زمامداری را بر عهده گیرند؛ یعنی امیری که خود دانشمند دینی است و بر اساس قوانین و مقررات الهی حکومت می کند، آیا رفتن به نزد چنین امیری و همکاری با او که به واسطه ی آن، عدل در جامعه تحقق یابد، مذموم است؟ روایت بی گمان به این مورد عنایت ندارد؛ بلکه منظور، عالمانی هستند که در حاشیه ی قدرت سیاسی ظالمان قرار می گیرند، نه قدرت سیاسی عادل، که امری پسندیده است و در سیره ی ائمه اطهار علیهم السلام نیز این بحث شده است و در زمان غیبت، هر گاه علما احساس می کردند که در قالب يك حکومت می توان از قوانین الهی دفاع و مذهب اهل بیت علیهم السلام را ترویج کرد، با بعضی از حکومت ها هم کاری می کردند و الا این حدیث ناظر به حکومت ظالم است؛ چنان که در مذهب شیعه، یکی از گناهان کبیره این است که حکومت ظالم و فاجر را بپذیرند. *ارسطا: بنده فکر می کنم، با گذشت از سند این روایت، اگر به ظاهر عبارت نگاه کنیم، معنای روشنی از آن به دست می آوریم. می فرماید: اگر دیدید علما به در خانه ی امیران رفتند، پس بد امیران و بد عالمانی هستند، و هنگامی که دیدید امیران به در خانه ی علما رفتند، پس هم نیکو علمایی هستند و هم نیکو امرایی. منظور از علما در این جا، علمای دین است؛ زیرا می دانیم که علوم تجربی در اعمال حکومت و قواعدی که يك حکومت می تواند مورد استفاده قرار دهد، دخالتی ندارد. در این روایت با توجه به این که رابطه ی بین امیر و عالم را مورد توجه قرار می دهد، معلوم می شود

علمی مد نظر است که در امر امارت و حکومت دخالت داشته باشد و آن علوم دینی یا سیاسی یا حقوقی و یا غیر آن است که، دیو در هر مورد دیدگاه های خاص خود دارد؛ بنابراین، معنا این چنین می شود: اگر دیدید علمای دین به در خانه ی امیران رفتند، آن زمانی است که امیران در رأس قدرت و علما جیره خوار و تابع آن ها باشند، این جا باید گفت که هم بد امیرانی هستند و هم بد عالمانی؛ زیرا وقتی عالم دین تابع امیری شود، یعنی آن امیر در امارت خودش هیچ تقیّدی به دین ندارد و او کسی است که پیش می رود و عالمان دینی را پشت سر خود می کشد؛ یعنی از دین استفاده ی ابزاری می کند؛ زیرا این گونه عالمان، چهره ای غیر حقیقی از دین ارائه می کنند؛ بنابراین، چنین عالمانی، بد و مذمومند؛ چون دین خود را به دنیای خود فروختند، و چنین امیرانی بدند؛ چون به ضوابط دینی مقید نیستند، ولی اگر دیدید که دین نزد عالمان، چنین وضعی پیدا نکرده، بلکه امیران به خانه ی آن ها می آیند، تا از چگونه حکومت کردن بپرسند، (در این جا وصف مُشعر به علیّت است؛ یعنی عالم کسی است که علم خودش را در اختیار امیر می گذارد تا بر اساس آن حکومت کند؛ بنابراین، وقتی امیر می خواهد بپرسد که چگونه حکومت کند، نزد عالم می آید.) اگر این گونه دیدید، باید گفت که چه خوب عالمانی و چه خوب امیرانی هستند؛ زیرا در واقع، این جا حکومت در دست عالمان است و امیر يك مهره ی اجرایی است. و این حدیث به روشنی می گوید که امیران باید دنباله رو عالمان باشند.

آیا حکومت می تواند برای خودش تئوری پردازی کند؟ با توجه به این که حاکمیت ...

آیا حکومت می تواند برای خودش تئوری پردازی کند؟ با توجه به این که حاکمیت را در اختیار دارد، این امکان وجود دارد که از حاکمیت خودش سوء استفاده کرده، از عالمان دین که در اختیار دارد و به حکومت وابسته هستند استفاده ی ابزاری نماید، تا به نفع حکومت، تئوری پردازی بکنند؟

*کعبی: اصل تئوری پردازی برای حکومت، يك ضرورت اجتناب ناپذیر است؛ زیرا هیچ حکومتی از تئوری پردازانی که بتوانند مدیریت و تئوری پردازی و سازمان دهی کنند، خالی نیست و بدون آن ها پایدار نمی ماند. آقای سروش می گوید که علمای دینی نباید هیچ نقشی در حاکمیت و تئوری پردازی حکومت داشته باشند و مستقل نظر بدهند، تا این نقش و نظریه پردازی برای روشن فکران باشد و این خیلی عجیب است؛ زیرا هیچ حکومتی از اندیشه و نظام سیاسی اش جدا نیست. روشن فکران و تئوری پردازهایی که برای يك حکومت تئوری پردازی می کنند، محصول آموزش مراکز سیاسی همین حکومت ها هستند؛ از این رو هیچ حکومتی خارج از فضای حکومت دولت و نظام سیاسی خود، تئوری پرداز ندارد و نمی پذیرد؛ زیرا اصل وفاداری به يك حکومت و يك اندیشه ی سیاسی، به عنوان پیش فرض تئوری پردازی برای يك حکومت و يك نظام سیاسی است، منتها باید توجه داشت که سوء استفاده نشود؛ برای مثال گاهی حکومت مد نظر ما، حکومت سوسیال دمکرات هیتلر است که هیتلر امر و نهی می کند و تئوری پردازان و متفکران، امر و نهی او را تئوری پردازی می کنند، در این صورت، این تئوری پردازان در خدمت هیتلر هستند؛ ولی

گاه تئوری پردازانی هستند عادل و باتقوا که چشم داشت دنیوی ندارند. برای جلوگیری از سوء استفاده از قدرت سیاسی که همه جا ممکن است باشد، بحث دیگری مطرح می شود که ابزار کنترل قدرت سیاسی چیست؟ در این مورد گفته اند: عدالت و تقوا و صیانت نفس، مهم ترین ابزاری است که در نظام دینی مورد توجه می باشد.

ممکن است دنیا در نظر ما دین جلوه کند، ولی در پشت سر آن، دنیا پنهان شده باشد و ممکن است دنیا در هر لباس جلوه کند و مخصوص جماعت خاصی نیست؛ حتی روشن فکرانی هم که می گویند باید مستقل بود، ممکن است آن ها هم خواسته های ویژه ی خود را دنبال کنند. نتیجه این شد که در معرض اتهام قرار گرفتن، مخصوص به حکومتی ها نیست؛ چنان که غیر حکومتی ها نیز به نوعی دیگر در معرض اتهام هستند، و ممکن است تحت تأثیر گرایش های خاص، تئوری پردازی کنند.

*ارسطا: با توجه به نکته هایی که آقای کعبی فرمودند، بنده تنها يك نکته را اضافه می کنم و آن در خصوص مطلبی است که از قول بعضی نویسندگان نقل کردید که برخی ها گفته اند: حکومت های دینی بهتر است تئوری پردازی ها را به کسانی وا بگذارند که در ظاهر و باطن از تئوری های خود سود برند و توصیه کرده اند که حکومت های دینی هر چه قدر در خصوص این تئوری ها، خودشان سخن بگویند به نقض بی طرفی متهم خواهند شد. بنده می خواهم عرض کنم که در حکومت دینی ایران ما، فقهای ما در طول دوران بسیار طولانی فقه شیعه که از اوایل غیبت کبرا تا

زمان پیروزی انقلاب اسلامی ایران، این امکان را پیدا نکردند که يك حکومت دینی تشکیل دهند. می بینیم همه آن ها، ولایت فقیه را به عنوان سیستمی برای حکومت دینی، مطرح کرده اند.⁽¹⁾ اگر ما از مرحوم شیخ مفید شروع کنیم، ایشان کلماتی دارند که در آن به «سلطان الاسلام» تصریح شده است و سلطان الاسلام را فقهی جامع الشرایط می داند، تا برسد به فقهای دیگر، مانند محقق کرکی، مرحوم علامه ی نراقی، مرحوم صاحب قوانین، مرحوم صاحب جواهر و فقیهان دیگر. در تحقیق مختصری که در میان کلمات علما داشتیم، پنج نفر از فقها بر این مسئله ادعای اجماع کرده اند؛ آن هم ولایتی در حد تشکیل حکومت؛ بنابراین، اگر سخن این است که تئوری پردازان باید غیر مرتزقان و کسانی باشند که از این راه نفع نمی برند؛ ما يك پیشینه ی هزار و چند صد ساله داریم که فقهای از این امر منتفع نبودند، ولی در این مورد سخن گفته و تئوری پردازی دینی کرده اند.

*کعبی: بنده يك نکته اضافه کنم که عکس قضیه نیز هم صادق است؛ چون نویسنده ادعا می کند که تئوری پردازی های مربوط به دموکراسی، معمولاً توسط فیلسوفانی صورت گرفت که هرگز در حکومت دستی نداشتند؛ در حالی که در سابقه ی تئوری پردازی دموکراسی و این گونه مباحث، مانند آقای هابز، جان لاک و حتی منتسکیو - که برای جا انداختن مجلس سنا در فرانسه فعالیت کرد - دقیقاً برای دفاع از يك قشر جامعه که

ص: 20

1- ر.ک: پیشینه ی تاریخی ولایت فقیه.

سرمایه داران آن زمان بودند، یانهادینه کردن استبداد، و یا برای مقابله با حکومت دینی و تثبیت وضعیت مطلوب خودشان که متناسب با حاکم بود،

تئوری پردازی کرده اند.

گاهی گفته می شود: وقتی حکومت دینی مطرح می شود، لازم است تنها يك قرائت...

گاهی گفته می شود: وقتی حکومت دینی مطرح می شود، لازم است تنها يك قرائت از دین حاکمیت پیدا کند و حاکمیت چند قرائت در عرض یکدیگر، ممکن نیست، و وقتی قرار باشد يك قرائت از دین حاکمیت پیدا کند، تکلیف دیگر قرائت ها چه می شود؟ به تعبیر دیگر، آیا حاکمیت يك قرائت، سدی فراروی نوآوری و زایش اندیشه های دینی ایجاد نخواهند کرد؟

* کعبی: حاکمیت اندیشه دینی نه تنها سدی فراروی زایش اندیشه های دینی و نوآوری آن ها نیست، که خود محصول نوآوری و زایش و تلاقی برداشت های علمی متفاوت، در چارچوب موازین علمی مقبول می باشد. برای توضیح این امر باید توجه کنیم که بحث های تئوریک درباره ی حکومت دینی، در چارچوب موازین علمی و پیش از تشکیل حکومت دینی، کاملاً آزاد بوده است، اختلاف برداشت ها لازمه ی طبیعی تولید اندیشه و مقبول و معقول است و فکر نمی کنم مخالفی در این زمینه وجود داشته باشد؛ اما بحث، درباره ی تحقق عینی و عملی حکومت دینی در چارچوب يك جامعه ی سیاسی معین در يك مکان و زمان معین است. بدون تردید در این زمینه، در تمام جوامع سیاسی و در همه ی کشورها و ملت ها و در عرصه ی همه ی اندیشه ها و تئوری های علمی پیرامون

ص: 21

حکومت، طی يك سازکار اجرایی تلاقی اندیشه ها و زایش و نوآوری اندیشه های متنوع در قالب قوه ی مؤسس و بنیان گذار اندیشه ها است و قانون اساسی، نتیجه ی مباحثات در قالب تلاقی اندیشه های متنوع و اندیشه ها و قرائت های علمی مقبول دیگر می باشد، بعد از حاکمیت قانون اساسی که خود محصول تضارب و تلاقی اندیشه ها با یکدیگر است باز نظریه پردازی سیاسی می تواند در قالب دکترین حقوقی و دکترین سیاسی زمینه ی بروز و ظهور بیابد، و در این زمینه باید توجه کنیم که در نهایت، برای این که جامعه نظم معینی بگیرد و مسائل عمومی آن تحقق یابد، اندیشه ی سیاسی تئوریزه شده باید در قالب اصول معین پذیرفته شده تبیین بشود؛ یعنی بدون وجود قانون اساسی هیچ اندیشه ی سیاسی، عملی نمی شود و برای این که در مجرای عمل قرار گیرد، آن اندیشه ی سیاسی که محصول تضارب آرا و زایش اندیشه هاست حاکم می شود، و البته خود این اندیشه ی حاکم، در چارچوب قانون اساسی، به گونه ای است که مانع زایش اندیشه ها نیست و در اصطلاح، تضارب اندیشه ها نه به عنوان اینکه حاکمیت پیدا کند، بلکه به عنوان ایجاد دکترین حقوقی، دکترین سیاسی که در حد خود کاملاً در عرصه ی تصمیم سازی مؤثر است، می تواند زمینه بروز و ظهور و حتی مطرح شدن در عرصه ی افکار عمومی و اندیشه ی حکومت گرا فراهم کند.

حکومت دینی آن اندیشه ای را که حاکم می داند به آن قطعیت و جزمیت نمی دهد که بگوید این قابل تغییر نیست و حتما همین حاکم است؛ چون ممکن است فرد این ارزشهای متفاوت باعث شود که اندیشه ی دینی حاکم

هم ترقی کند. حال باید ببینیم که عناصر سازنده ی قوه ی مؤسس حکومت دینی کدامند؟ عناصر سازنده ی قوه ی مؤسس حکومت دینی پذیرش ملت و اجتهاد مستمر فقهای امت براساس کتاب و سنت است.

واژه ی اجتهاد مستمر خود در بردارنده ی عنصر زایش و تولید اندیشه است و در قانون اساسی، واژه ی اجتهاد مستمر در اصل 2، بند 6، قسمت الف و ب آمده است. اجتهاد مستمر امضاء و تأیید زایش و نوآوری دینی، حتی در چارچوب قانون اساسی است.

اجتهاد مستمر تنها توسط حاکمانی صورت می گیرد که در اداره ی...

اجتهاد مستمر تنها توسط حاکمانی صورت می گیرد که در اداره ی جامعه تأثیرگذارند، یا این که اجتهاد مستمر از غیر حاکم ها نیز در حاکمیت اثرگذار است؟

* کعبی: واژه ی اجتهاد مستمری که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ذکر شده، باید از سوی شورای نگهبان تفسیر قانونی شود؛ اما در حدّ یک اظهار نظر شخصی و تفسیر علمی و نه تفسیر قانونی، عرض می کنم: این واژه ی اجتهاد مستمر، مطلق است و اعم از اجتهاد شورای نگهبان، یا ولی فقیه و یا اجتهاد مجتهدانی که در عرصه ی حکومت نیستند و در عرصه ی حوزه ها حضور دارند می باشند. و من طی بحثی که با بعضی از فقهای شورای نگهبان داشتم، همین امر را تأیید کردم که این جا اجتهاد مستمر به معنای اجتهاد انحصاری حاکمان نیست و این به خوبی می رساند که حتی قانون اساسی ما زایش به معنای نوع آوری دینی، در چارچوب موازین علمی پذیرفته شده و اجتهاد را قبول کرده است.

چه مکانیزمی پیش بینی شده تا آن اجتهاد مستمری که معتبر دانسته شده، در مقام اجرا و در اداره ی جامعه، موثر باشد؟

*کعبی: در قالب تئوری سازی، دکترین سیاسی، حقوقی و فقهی و تأثیرگذاری در عرصه ی تصمیم سازی؛ یعنی اجتهاد مستمر می تواند برای تصمیم گیری حاکمان زمینه و بستر فراهم کند؛ چون حکومت، دینی و بر مبنای قانون اساسی است؛ شریعت حاکم است. این برداشت های متنوع از شریعت اگر براساس موازین علمی باشد، بی گمان این نوع آوری ها و زایش دینی و تولید اندیشه می تواند اثر خود را در تصمیم گیری های حاکمان داشته باشد.

در قانون اساسی، چه ضمانت اجرایی وجود دارد که حاکمیت از اندیشه های نو استفاده کند؟

*کعبی: در قانون اساسی وجود شورای نگهبان - شش نفر فقیه و شش نفر حقوقدان - پیش بینی شده است همین شورای نگهبان «مرکز تحقیقات علمی شورای نگهبان» را تشکیل داده که از اندیشه های متنوع حقوقی حقوقدانان استفاده می کند و این اندیشه ها را به شورای نگهبان عرضه می نماید؛ و نیز مجمعی دیگر به نام «مجمع مشورتی فقهی شورای نگهبان» که در قم تشکیل داده و از اندیشه های فضلا و فقها استفاده می کند، افزون آنکه؛ خود فقهای شورای نگهبان بی گمان در خلأ زندگی نمی کنند. و اندیشه ی فقهی آنان، محصول مکانیزم اجتهاد است. این اجتهاد، یعنی نظریه پردازی فقهی براساس موازین علمی، حالتی مستمر دارد. در حوزه ها،

با تألیف و تحقیق با وجود بحث های زنده ی حوزوی؛ بالاخره يك مجتهد آگاه به مقتضیات زمان نمی تواند چشم خود را به روی زایش اندیشه ی مثبت در چارچوب موازین علمی مقبول ببندد، بلکه به قطع و یقین از آن متأثر می شود.

آیا شرط عدالت در فقهای شورای نگهبان یا در رهبری...؟

آیا شرط عدالت در فقهای شورای نگهبان یا در رهبری برای خودش ضمانت اجرایی نیست که نظریه حق را حاکم سازند؟

* کعبی: فقیه بودن آن ها اقتضا می کند که اندیشه های دینی آماده شده براساس موازین علمی مقبول و هم مکانیزم اجتهاد را مورد توجه قرار دهد. همان گونه که مستحضر هستید، خود رهبری هم جلسه ی فقهی مستمری دارند که هفته ای يك بار و با حضور صاحب نظرانی تشکیل می شود که بعضی از این صاحب نظران از حوزه ها هستند و مسئولیت رسمی حکومتی هم ندارند.

يك نمونه بارز در عرصه ی تولید اندیشه ی سیاسی در چارچوب موازین علمی پذیرفته شده و استفاده از آن در حکومت دینی، يك مرکز تحقیقات علمی در مجلس خبرگان رهبری است که محصول کارش مجله ای به نام «حکومت اسلامی» است که صاحب نظران حوزوی و دانشگاهی در قالب تضارب آرا در آن قلم می زنند و در سطح عموم هم منتشر می شود و بی گمان تأثیرگذاری خاص خود را در اندیشه ی حاکمان در این عرصه خواهد داشت.

نکته ی دیگر این که در این دو دهه، پس از پیروزی انقلاب اسلامی و

تکونین نظام جمهوری اسلامی ایران که محصول تضارب آرا پیرامون اندیشه‌ی حکومت دینی است، ما می‌بینیم که به سمت و سوی تولید اندیشه خیلی پیش رفتیم و اگر جریان تحول مباحث حکومت دینی را پیگیری کنیم، می‌بینیم که سال به سال بر این مباحث افزوده می‌شود و این، نتیجه‌ی تولید اندیشه و زایش محاوره اندیشه و اجازه بروز و ظهور دادن به اندیشه در عرصه‌ی نوآوری و زایش اندیشه است.

*اوسطا: در هر حکومتی، ناگزیر باید يك اندیشه حاکمیت داشته باشد و اگر این اندیشه به تعبیر امروز دارای قرائت‌های مختلف باشد و یا برداشت‌های گوناگونی از آن شده باشد، بیشتر از يك برداشت نمی‌تواند به عنوان برداشت مورد قبول حکومت، مطرح شود که حکومت بر اساس و مبنای او بنا نهاده شود؛ به ویژه این که اگر برداشت‌ها با هم اختلاف داشته باشند، در مواردی ممکن است تفاوت این برداشت‌ها چندان زیاد نباشد، بلکه اختلافشان در جزئیات باشد. اگر ما برداشت از جزئیات را قرائت بنامیم، در آن صورت قرائت‌های مختلفی که در اصل و اساس با هم مشترك هستند، ولی تنها در جزئیاتی که ضرری به مبانی و اصول نمی‌زند، اختلاف دارند، می‌توانند در محدوده‌ی يك حکومت مطرح باشند. برای توضیح بیشتر، دو نکته را متذکر می‌شوم:

نکته‌ی اول این که: ما نباید فکر کنیم که در يك حکومت، يك اندیشه‌ی خاص نمی‌تواند حاکم باشد؛ بلکه برعکس، باید بگوییم که لازم است در هر حکومتی يك اندیشه‌ی خاص مبنای حکومت قرار می‌گیرد. اگر

بخواهیم به زبان روز سخن بگوییم، وقتی به علوم سیاسی مراجعه کنیم، می بینیم که دانشمندان علوم سیاسی زمان ما، حکومت را بر اساس فلسفه ی سیاسی آن تقسیم می کنند؛ یعنی هر حکومتی بر اساس يك فلسفه ی سیاسی بنا نهاده شده است که در جامعه، در پی تحقق يك سری اهداف می باشد. آن اندیشه ای که حکومت بر مبنای آن بنا نهاده شده است و اهدافی که می خواهد به آن ها برسد و آن ها را در جامعه محقق سازد، در مجموع، فلسفه ی سیاسی يك حکومت را تشکیل می دهد، و براین اساس، حکومت ها را تقسیم می کنند؛ برای مثال حکومتی که بر اساس فلسفه ی لیبرالیسم بنا شده است، حکومت «لیبرالیستی» نامیده می شود یا حکومتی که براساس فلسفه ی سیاسی سوسیالیسم بنا شده، حکومت «سوسیالیستی» نامیده می شود و حکومت اسلامی نیز این چنین است؛ بنابراین، هر حکومتی بر اساس يك فلسفه ی سیاسی است. يك فلسفه ی سیاسی داشتن به معنای حاکمیت يك اندیشه در سطح آن حکومت است.

نکته ی دوّم این که: آیا حاکمیت يك اندیشه راه را بر روی اندیشه های دیگر می بندد یا خیر؟ در این مورد، باید بگوییم که تفاوت های اندیشه های دیگر با اندیشه های حاکم، به این بستگی دارد که در چه سطحی باشد؛ مثال بارز آن در حکومت اسلامی است که آیا برداشت های علما از احکام فقهی و اختلاف های آنان در فتواها به معنای اختلاف در اندیشه است؟ بی گمان فقهای ما در اصل و اساس با هم اختلافی ندارند، بلکه همه قائلند که منابع فقهی، کتاب، سنت، اجماع و عقل است. همه، ضروریات فقهی و اصول و مبانی فقهی را قبول دارند، با این حال، در برخی فتواها با هم اختلاف دارند.

اختلاف نظر آن‌ها در فتوا هیچ منافاتی با پذیرش مبانی ندارد؛ لذا ما شاهدیم که چه در صدر اسلام و چه در زمان حیات امامان و چه در زمان حاضر، ائمه و علمای ما هیچ‌گونه مخالفتی با این‌گونه اختلاف فتواها نداشته‌اند؛ حتی با برخی اختلاف‌هایی جزئی در مسائل عقیدتی هم مخالفتی نداشتند؛ مثل بعضی از مسائل توحید، نبوت و معاد... ما این اختلافات را هم در گذشته دیده‌ایم و هم در زمان حاضر شاهد آن هستیم؛ بنابراین، تا زمانی که در اصل و مبنا و اندیشه‌ای که در آن حکومت پذیرفته شده است، اختلاف نظری وجود نداشته باشد، اندیشه‌های دیگر کاملاً آزاد هستند. در این مقدار آزادی، جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست. بنده عرض خواهم کرد که بالاتر از این مقدار هم جا دارد. شما می‌بینید که در حکومت‌های غربی، اندیشه‌های مختلفی که در اصل و مبنا با آن‌ها متفقند (مانند اندیشه‌ای که چهار چوب لیبرالیسم را پذیرفته است و حداکثر اختلافی که با اندیشه‌ی رایج آن کشور دارد، در بعضی از جزئیات است) مجال طرح شدن را به طور کامل دارند و ابراز وجود می‌کنند که ممکن است طرفدارانی نیز داشته باشند، ولی اگر یک اندیشه با اندیشه‌ی مورد قبول حکومت، یا با فلسفه‌ی سیاسی منافات داشته باشد، آیا در این جا می‌توانیم بگوییم که صرف پذیرش یک فلسفه‌ی سیاسی، از بروز و ظهور و مجال پیدا کردن اندیشه‌های دیگر که در مبانی با آن مخالف است، ممانعت می‌کند؟ بنده می‌گویم که این چنین نیست که اگر ما در جامعه‌ی دینی یک قرائت خاص از دین را پذیرفتیم، به این نتیجه برسیم که قرائت‌های دیگر مجال بروز و ظهور ندارند و اساساً نباید مطرح شوند و جلو مطرح شدن آن‌ها را بگیریم. قرائت‌های دیگر از دو حال خارج

نیستند: یا آن‌ها در اصول با ما موافقند و در فروع و جزئیات با ما اختلاف دارند، گفته شد که در مطرح شدن آن هیچ مانعی نیست، و یا این است که این برداشت‌ها با اصل اندیشه‌ی سیاسی که مورد قبول حکومت بوده و حکومت بر اساس آن بنا شده، مخالفت دارد. محور بحث، در صورت دوم است که آیا حاکمیت یک قرائت در حکومت دینی مانع پذیرش اندیشه‌های دیگر می‌شود؟ پاسخ آن چنان که پیش تر گذشت، منفی است. و شاهد آن، زمان امیرالمؤمنین علیه السلام است؛ در زمان حکومت آن حضرت، خوارج که از اساس با حکومت ایشان مخالف بودند، نه تنها ابراز عقیده می‌کردند، بلکه در حضور امیرالمؤمنین و زمانی که حضرت برای مردم سخنرانی می‌کرد، در حضور مردم با ایشان مخالفت می‌کردند و حکومتش را ناحق می‌شمردند؛ با این حال امیرالمؤمنین علیه السلام هیچ‌گاه به آن‌ها تعرض نکرد و اگر مسلمانی می‌خواست به آن‌ها تعرض کند، مانع می‌شدند.

نقل شده است که روزی امیرالمؤمنین در کنار اصحاب خود نشسته بود؛ شخصی از خوارج با صدای بلند فریاد زد «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» حضرت هیچ سخنی نگفت (با این که ایشان را به مشرک تعبیر کرد). برای بار دوم فریاد زد: «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.» باز حضرت ساکت بود و اصحاب هم سخنی نمی‌گفتند و به او تعرضی نمی‌کردند. برای بار سوم فریاد زد «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَوْ كَرِهَ ابوالحسن» حکم از آن خداست ولو این که ابوالحسن بدش بیاید. تنها جمله‌ای که حضرت

فرمود این بود که ابوالحسن از حکم خدا کراهت ندارد.⁽¹⁾ این طرز برخورد نشان دهنده ی آن است که در يك جامعه ی اسلامی، عقاید مجال بروز و ظهور دارند. (از این برخوردها در تاریخ اسلام زیاد است که بنده مقداری از آن ها را در يك مقاله جمع کرده ام که افرادی با ائمه علیهم السلام به شدت مخالفت می کردند، ولی آن ها با ملایمت برخورد می کردند چه در زمانی که بعضی از معصومین علیهم السلام حکومت داشتند و چه در زمانی که حکومت نداشتند. گاهی اشکالات به اصل اسلام بوده و گاهی به آن روش سیاسی ای که معصوم در پیش گرفته بود. در زمان امام حسن علیه السلام، پس از صلح حضرت با معاویه، بعضی از اصحاب به شدت علیه حضرت سخن گفتند؛ حتی بعضی ها حضرت را «مذلّ المؤمنین؛ ذلیل کننده ی مؤمنان» خطاب کردند. هنگام ورود بر حضرت، با تندی برخورد می کردند، ولی هنگام خروج با نوعی آرامش خارج می شدند؛ چون حضرت با صبر و ملایمت، شبهه ی آنان را برطرف کرده، حق را آشکار ساخته بود. همچنین زمانی که ائمه علیهم السلام حکومت نداشتند، مانند زمان امام صادق علیه السلام، کسانی می آمدند و در اصل اسلام و وجود خدا مناقشه می کردند که حضرت آن ها را با دلیل قانع می ساخت.

خلاصه ی سخن آن که اولاً: در هر حکومتی ناگزیر باید فقط يك اندیشه حاکم باشد؛ ثانياً: اگر کسی چنین گمان کند که در حکومت دینی تنها يك قرائت حاکم است، بسیار پندار ناروایی است. ثالثاً: صرف حاکم بودن يك

ص: 30

اندیشه یا قرائت، مانع از بروز و ظهور اندیشه‌ها و برداشت‌های دیگر نیست؛ زیرا این اندیشه‌ها یا با اندیشه‌ی حاکم در اصل و اساس، مطابقت دارند و اختلاف آن‌ها در جزئیات است که در این، هیچ مانعی نیست؛ یا این که در اصل و اساس نیز با آن اندیشه‌ی حاکم مخالفت دارند؛ در این جا، اگر مخالفت آن‌ها تنها در محدوده‌ی اندیشه باشد، می‌توانند ابراز کنند و با دلایلی کاملاً منطقی و معقول به آن‌ها پاسخ داده می‌شود. این سخنان در جایی است که سخن تنها دربرخورد اندیشه‌ها باشد، نه تبلیغ و استفاده‌های سیاسی. (1) پس اندیشه تازمانی آزاد است که در محدوده‌ی اندیشه باقی بماند و به تبلیغ یک هدف سیاسی تبدیل نشود تا وسیله‌ی تنش و گروه‌بندی در جامعه قرار گیرد، و به طور کلی، اگر اندیشه‌ها در همین محدوده با هم به چالش بپردازند، موجب پیش رفت جامعه خواهند شد.

در پاسخ پرسشی که مطرح شد، گفته شد که راه برطرف کردن چنین خطری...

در پاسخ پرسشی که مطرح شد، گفته شد که راه برطرف کردن چنین خطری (که حاکمیت یک اندیشه‌ی دینی، مانع اندیشه‌های دیگر بشود) این است که حاکمیت یک اندیشه‌ی دینی را در مشروعیت مردمی بدانیم؛ چنان که گفته اند: «اگر منظور از حکومت دینی به قدرت رسیدن یک دسته از صاحب نظران دینی باشد که با تکیه بر حق پیشین الهی به قدرت می‌رسند، در آن صورت، نتیجه غیر از این نخواهد بود»

ص: 31

1- مجموعه‌ی مذاکراتی که در سال 1358 در مورد تدوین قانون اساسی در مجلس خبرگان صورت گرفته، شاهد بر این مسئله است.

که آن قرائت غلبه خواهد یافت و قرائت های دیگر به حاشیه خواهند رفت. این همان داستان خلافت ها و حکومت های دینی است که ما همواره در گذشته دیده ایم.» پرسشی که مطرح می شود این است که از دیدگاه شما، اساساً چه رابطه ای بین الهی بودن مشروعیت و به اجبار به انزوا رفتن سایر اندیشه های دینی وجود دارد؟

*اوسطا: در پاسخ پرسش پیشین، این مسئله را بررسی کردیم که لازمه ی پذیرش مشروعیت الهی برای يك حکومت، نفی اندیشه های دیگر نیست، و شواهدی هم از زندگی معصومین علیهم السلام آوردیم؛ اما این که اگر مشروعیت مردمی باشد، آیا نتیجه آن خواهد بود که ماقرائت های مختلف را بپذیریم؟ باید عرض کنیم که الزاماً چنین نتیجه ای نخواهد داشت؛ زیرا چه مشروعیت مردمی باشد و چه غیر مردمی، در نهایت، حکومت يك اندیشه و فلسفه ی سیاسی را می پذیرد و این حق را هر حکومتی برای خود قائل است

و با اندیشه هایی که از اساس در پی براندازی آن باشند، مقابله کند؛ بنابراین، حتی اگر ما مبنای مشروعیت يك حکومت را مردم بدانیم و قائل شویم که مشروعیت مردمی دارد، لازمه اش این نیست که هرگونه اندیشه ای را در چارچوب حکومت مردمی، جایز بشماریم. شاهد آن هم حکومت هایی است که امروزه موجود هستند. همه ی دنیا مشاهده می کند که در کشوری مانند فرانسه، چگونه با افرادی که می خواهند مظاهر اسلامی را در رفتار و کردارشان بروز دهند، مقابله می شود. آیا امروزه نزاع حکومت ها بر سر این نیست که نمی گذارند کسانی که در اصل با اندیشه ی آن ها مخالفند، روی کار بیایند و قدرت را به دست بگیرند؟ آیا شاهد نیستیم که در کشور لبنان که

بیشتر مردم مسلمان و شمار زیادی از شیعیان در آن جا هستند با نیرنگ و سیاسی کاری، کاری کنند که مسلمان و شیعه در رأس قدرت قرار نگیرد؟ و آیا ما شاهد نیستیم با کسانی که به قول غربی ها بنیادگرای اسلامی هستند، با شدت برخورد می شود؟ بدون شك همیشه دنیا جای جنگ اندیشه های گوناگون بوده است؛ زیرا اصولاً حق و باطل در همین راستا معنا پیدا می کند؛ بنابراین، وقتی حکومتی بر اساس مشروعیت مردمی بنا نهاده می شود، تلقی آن این است که خودش و فلسفه ی سیاسی ای را که حکومت بر اساس آن شکل گرفته، حق می داند و لا غیر.

اینکه امروزه می گویند: نظریه ی پلورالیسم با تمام نظریات قابل جمع است؛ کاملاً اشتباه است. کسی این طور گمان نکند که ما در جایی بر حق پافشاری می کنیم که اندیشه ی پلورالیسم را نپذیرفته باشیم؛ اگر کسی تکثرگرا باشد، به حق مطلق قائل نیست و این کلام و گمان اشتباه است؛ زیرا کسی که پلورالیسم را قبول دارد، می گوید که تنها مبنای پلورالیسم حق است. در واقع می گوید که هیچ دینی حق نیست و تنها این کلام و عقیده و فکر من (پلورالیسم) حق است؛ بنابراین نظریه، اگر کسی بر دینی پافشاری کرد، کارش باطل است؛ زیرا حق این است که ما روی هیچ دینی پافشاری نکنیم و خود همین نداشتن دین الهی خاص، مساوی است با يك عقیده داشتن؛ بنابراین، پلورالیست ها بر روی يك عقیده ی خاص پافشاری می کنند. بعضی از دولت های غربی که حکومت خودشان را مبتنی بر مبنای پلورالیسم می دانند، چگونه با مظاهر اسلامی مخالفت می کنند؟! مثلاً در سودان وقتی که احکام و حدود اسلامی می خواهد اجرا شود، آمریکایی ها

اعتراض می کنند که چرا در این کشور هم جنس بازی به رسمیت شناخته نمی شود و مانع تحقق آن می شوند. خود این اعتراض بر يك عقیده استوار است؛ زیرا آن ها بر این باورند که در این گونه امور باید دست مردم را باز گذاشت تا هر چه غرایز آن ها اقتضا می کند، انجام دهند، و اگر حکومتی جلو این آزادی ها را بگیرد، باطل است؛ بنابراین، حتی حکومت هایی که بر عقیده ی «پلورالیستی» و «اومانستی» و یا «لیبرالیستی» بنا شده باشند، نیز برای خود حقانیتی دارند و عقاید دیگر را باطل می دانند و بر همین اساس هم عمل می کنند.

خلاصه سخن آنکه: مشروعیت الهی به ناچار نفی اندیشه های دیگر نیست و مشروعیت مردمی هم معنایش پذیرش اندیشه های دیگر نیست؛ زیرا کسی که مشروعیت مردمی را پذیرفته باشد، اندیشه های دیگر را حق نمی داند؛ بنابراین، تا جایی می تواند اندیشه های دیگر را بپذیرد و برتابد که در مابانی با آن اختلافی نداشته باشند.

*کعبی: هیچ ملازمه ای بین حکومت دینی و شیوه مشروعیت آن با در انزوا قرار گرفتن اندیشه های دیگر از نظر منطقی وجود ندارد.

همان گونه که در پاسخ به پرسش پیش بیان شد، ممکن است در يك مرحله ما مباحث تئوریک اندیشه سیاسی در عرصه ی حکومت دینی را داشته باشیم و اصلاً بحث ما بحث عینیّت و تحقق عینی بخشیدن به يك اندیشه ی دینی نباشد، بی گمان در این مرحله تضارب آرا وجود دارد. اما در مرحله عینیّت و تحقق عملی حکومت دینی، مانند حکومت های دیگر

در جوامع سیاسی، بی‌گمان بر وجود قوه‌ی مؤسس متوقف است، و ارکان سازنده حکومت دینی و قوه‌ی مؤسس آن، سه عنصر است و یکی از عناصر اصلی آن پذیرش ملت است. پذیرش ملت جنبه‌ی طریقت دارد؛ یعنی زمینه را فراهم می‌کند تا اندیشمندان دینی دور هم جمع آیند و براساس موازین عملی پذیرفته شده، بگویند که حالا این حکومت دینی چگونه بروز و ظهور عملی پیدا کند؛ چنان که اگر بحث حکومت دینی مطرح نباشد، اصلاً یک نظام دموکراسی لیبرال هم باشد، باز هم به قوه مؤسس نیاز دارد که معمولاً قوه مؤسس نظام مردم سالار، براساس دموکراسی لیبرال، ابتدا حاکمان یا رهبران انقلاب یا بنیانگذاران، یک پیش نویس عرضه می‌کنند سپس «نمایندگان مجلس مؤسسان» که توسط مردم انتخاب شده اند، پیش نویس را مورد بحث قرار می‌دهند و طی یک فراندوم اعلام نظر می‌کنند. وقتی که نظر اعلام، و قانون اساسی پذیرفته شد، باز هم این پرسش ممکن است مطرح شود که حاکمیت این نظریه ممکن است زمینه‌ی بروز و ظهور اندیشه‌های دیگر را از بین ببرد، و دیگر اندیشه‌ی رسمی و مقبول همین اندیشه‌ی قانونی است، و در این جا نیز باید ببینیم ماهیت خود آن قانون چیست، و مواد آن قانون اساسی با اندیشه‌ی مخالف چگونه برخورد می‌کند؟ ممکن است این قانون اساسی که محصول نظام دموکراسی لیبرال باشد، اندیشه‌ی مخالف را احیاناً بر نتابد یا قضیه بر عکس باشد؛ پس هیچ ربطی بین مشروعیت مردمی و دینی بودن حکومت وجود ندارد. در مورد بروز و ظهور اندیشه‌های دیگر، قضیه به عناصر سازنده‌ی حکومت دینی و چگونگی تحقق عینی و اجرایی آن بستگی دارد. و عناصر یاد شده در

حکومت دینی عبارتند از: پذیرش ملت، اجتهاد مستمر فقهای امت و تأیید، امضای و تنفیذ ولی فقیه.

این عناصر را براساس تحقیق در مورد ماهیت نظام سیاسی در اسلام می توان استنباط کرد؛ زیرا بحث های دینی در زمینه ی حکومت اگر تنها، جنبه ی تئوریک پیدا کند و در جامعه ی معین و در مکان و زمان، عینیت نیابد، مباحثی در خلأ خواهد بود. برای تحقق عینی در یک جامعه باید سازکار ایجاد کرد. این سازکار این است که برای حاکمیت قواعد شریعت، باید ملت آماده برای پذیرش و زمینه ساز نظریات مجتهدان باشد. اجتهاد هم فن استنباط قواعد شرعی است، و ولی فقیه نیز به عنوان نائب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، در مرحله اجرا تنفیذ می کند. این سه عنصر، عناصر سازنده ی قانون اساسی در یک نظام دینی است که جلوه ی آن را در نظام جمهوری اسلامی می توان دید؛ یعنی پذیرش ملت، اجتهاد مستمر و امضا و تنفیذ ولی فقیه.

وقتی يك حاکم، خودش را منصوب از ولایت خدا می داند، به آسانی زیر بار

وقتی يك حاکم، خودش را منصوب از ولایت خدا می داند، به آسانی زیر بار نظریات دیگر نخواهد رفت، زیرا خودش را بر مردم حجت می داند. آیا بین کسی که خود را منتخب مردم و در برابر آن ها مسئول می داند و بین کسی که خود را منصوب خدا می داند و حرفش را بر مردم حجت می شمارد، فرقی نیست؟

*کعبی: حاکم در اظهار نظر دینی به عنوان حاکم. اظهار نظر نمی کند، بلکه به عنوان يك مجتهد جامع الشرایط و مفتی در فتوی، اظهار نظر

می‌کند. بحث این است که ما می‌خواهیم شریعت را بشناسیم؛ مثلاً در نماز و روزه، حکم چیست؟ بدیهی است با قیام و قعود و رأی اکثریت و مانند این‌ها، برداشت و استنباط دینی انجام نمی‌شود؛ همچنین در زمینه‌ی مسائل

اجتماعی و حکومتی، اگر احکام و قوانین و مقرراتی است، بی‌گمان با رأی اکثریت و مانند آن به دست نمی‌آید و این ارتباطی با منصوب بودن از سوی خدا ندارد. او کارشناس مسائل دینی است، و این کارشناسی براساس موازین علمی پذیرفته شده است؛ حال ممکن است در مواردی از مسائل اجتماعی، و به قول معروف دایره‌ای مباحث عامه، صریح کتاب و سنت وجود نداشته باشد، بلکه دیدگاه‌های دیگری هم باشد که اختلاف فتوا ایجاد کند، آن موقع فقیه حاکم، نه به عنوان منصوب از سوی خدا، بلکه به عنوان رهبر جامعه‌ای که باید براساس مصالح عمومی عمل بکند و مصالح عمومی را براساس عقلانیت ابزاری و مباحث کارشناسی در زمینه‌ی مسائل اداری، فنی، حکومتی و در نظر گرفتن الگوهای عمومی اداره‌ی جامعه، اعم از دینی و غیر دینی تشخیص دهد، که یکی از این الگوها، ارجاع به کارشناسان است؛ چنان که در نظام جمهوری اسلامی هم این اتفاق افتاده است، بعضی ما در آن جایی که صریح کتاب و سنت نداشته باشیم، مانند دیگر حکومت‌ها، براساس عقلانیت ابزاری و مدیریت علمی عمل می‌کنیم و فقیه حاکم برای تشخیص مصالح عمومی مشورت می‌کند؛ برای مثال مجمع تشخیص مصلحت نظام، مجلس شورای اسلامی، شورای عالی امنیت ملی، شورای انقلاب فرهنگی و همه نهادهایی که داریم، نهادهایی است که براساس عقلانیت ابزاری و البته با در نظر گرفتن چهارچوب حکومت دینی

و موازین پذیرفته شده ی شرعی، عمل می کنند اگر به اظهار نظرهای شورای نگهبان در زمینه ی مسایل فقهی دقت بفرمایید، نمی گویند مطابق شرع است، بلکه می گویند: خلاف شرع نیست؛ یعنی اگر مطلبی برخلاف صریح کتاب و سنت و مسلمات فقهی و يك نظریه ی فقهی پیرامون آن نباشد، براساس زندگی روزمره و اداره ی حکومت ها است که مجلس شورای اسلامی، برای مثال، تشخیص داده که فلان چیز، منافع عمومی را تأمین می کند، شورای

نگهبان هم مخالفت نمی کند.

پس این گونه نیست که سازکارهای حکومت دینی، همه اش براساس متون دینی باشد تا راه را برای عقلانیت ابزاری و مدیریت علمی ببندد، بلکه عرصه برای مدیریت علمی و بروز و ظهور نظریات متنوع و استفاده از کارشناسان در عرصه ی جامعه، و حکومت دینی باز است. ما تاکنون در نظام جمهوری اسلامی سه برنامه ی توسعه داشته ایم. شاید بتوانیم بگوییم بیشتر این برنامه ها با شرع مخالفتی ندارد، نه این که محصول شرع مقدس است؛ ولی فقیه چهارچوب موازین کلی و مصالح جامعه را بیان می کند به گونه ای که بتواند بین مصالح مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی جمع کند و چهارچوبهای کلی نظام را مشخص می نماید.

گاهی گفته می شود: اگر ما حکومت دینی را مبتنی بر خواست و رضای خداوند و...

گاهی گفته می شود: اگر ما حکومت دینی را مبتنی بر خواست و رضای خداوند و حکومت دموکراتیک یا نظام های دموکراسی را مبتنی بر خواست مردم بدانیم، در این صورت تعبیر حکومت دموکراسی دینی یا دموکراتیک دینی يك تعبیر پارادوکسیکال و تناقض آمیزی

است. نظر شما در مورد این سخن چیست؟

*ارسطا: این بحث بسیار گسترده است؛ اما به طور خلاصه به بعضی از نکته های اصلی آن اشاره می کنم. ابتدا بینیم حکومت دموکراتیک یعنی چه و حکومتی که بر مبنای دموکراسی بنا نهاده شده، چگونه حکومتی است؟ چنان که در کتاب های حقوقی و سیاسی گفته اند، در خصوص دموکراسی؛ سه برداشت جدا از هم داریم: برداشت دموکراسی لیبرالی، برداشت مارکسیستی و برداشت اسلامی.

دموکراسی لیبرالیستی بر اصولی استوار است که در بیشتر موارد با اصول دموکراسی مارکسیستی مخالفت دارد و این دو دموکراسی بر اساس مبنایی

بنا نهاده شده اند که با اصول دموکراسی اسلامی مخالفت دارند؛ بنابراین، ابتدا باید دانست که مقصود از دموکراسی چیست؟ از ظاهر نظریه ای که حضرت عالی از برخی نویسندگان نقل کردید، این چنین به نظر می رسد که دموکراسی را بنا بر معنای لیبرالیستی به کار برده اند و اگر کسی لفظ دموکراسی را به کار می برد، باید از او پرسید که منظور شما از دموکراسی کدام یک از برداشت های سه گانه است؟ زیرا دموکراسی معنای یکسانی ندارد. در زمان حاضر، غربی ها کتاب هایی نوشته اند که در آن ادعا کرده اند در مورد دموکراسی آن قدر معنای متفاوتی ارائه شده است که جمع کردن این تعریف ها بر یک محور، کار مشکلی است.

دموکراسی به معنای لیبرالیستی، یعنی حکومتی که منشأ حاکمیت را مردم می داند. دموکراسی لیبرالی به این معنا، بی تردید با اسلام قابل جمع نیست؛ زیرا ما منشأ حاکمیت را خداوند می دانیم و بر همین اساس، در اوایل

انقلاب، بعضی افراد که منصبی داشتند، حکومت جمهوری دموکراتیک اسلامی را به جای جمهوری اسلامی مطرح کردند، با مخالفت حضرت امام(ره) روبرو شدند. ایشان فرمودند: «جمهوری اسلامی، نه يك كلمه کم و نه يك كلمه زیاد»؛ زیرا دموکراتیکی که در آن زمان در زبان بعضی ها به کار می رفت، به معنای همین دموکراتیک مبتنی بر اندیشه ی لیبرالیستی بود؛ بنابراین حکومت دموکراسی بر اساس اندیشه ی لیبرالیستی اش چون حاکمیت را از آن مردم می داند، با حکومت دینی به هیچ وجه سازگاری ندارد و چنان که متفکران غربی گفته و نوشته اند، دموکراسی به همین يك معنا نیست و اگر بخواهیم از بین تمام تعریف های دموکراسی، قدر مشترکی بگیریم، به این می رسیم که دموکراسی یعنی حکومتی که بر مشارکت سیاسی مردم استوار باشد. با این نتیجه، اگر به سراغ حکومت دینی برویم، و پرسیم: که آیا حکومت دینی، دموکراسی به معنای مشارکت سیاسی مردم را پذیراست یا خیر؟ پاسخ مثبت می گیریم.

در حکومت دینی، مظاهر مشارکت سیاسی مردم فراوان است و در اصل، انتخاب حاکم با رأی مردم بسیار ارزش مند است. ما باید «مقام ثبوت» و «مقام اعمال ولایت» را از هم جدا کنیم. با توجه به احادیث و نیز فتوای حضرت امام(ره) ما در مقام اعمال ولایت نیازمند رأی مردم هستیم؛ گرچه در ثبوت ولایت، رأی مردم دخالتی ندارد؛ زیرا ثبوت آن از سوی خداوند است که به صورت مستقیم، یا غیر مستقیم اعطا می شود که در زمان حضور ائمه ی معصومین علیهم السلام هستند و در زمان غیبت، فقهای جامع الشرایط. در حکومت اسلامی، مشارکت سیاسی مردم از انتخاب حاکم شروع می شود و

تا مراحل دیگر حکومت، مانند: تعیین نمایندگان مردم که مصالح و مفاسد مردم را تشخیص بدهند و بر اساس آن مصوباتی تصویب کنند و غیر آن ادامه می یابد. می توانیم مشارکت سیاسی را در صدر اسلام نیز ببینیم؛ مانند بیعت های مکرری که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا حضرت امیر علیه السلام با مردم داشتند. بیعت امام حسن علیه السلام نیز این گونه بود. مواردی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا امیرالمؤمنین علیه السلام با مردم ارتباط مستقیم برقرار می کردند، یک نوع مشارکت سیاسی بود. حتی در صدر اسلام، مسئله ی نمایندگی نیز مطرح بوده است؛ مانند زمانی که گروهی از انصار در عقبه، با پیامبر صلی الله علیه و آله بیعت کردند و می خواستند با حضرت سخن بگویند، حضرت به آن ها فرمود که تعداد شما زیاد است و من نمی توانم با تمام شما ارتباط مستقیم داشته باشم؛ پس از میان خودتان نقیبی (1) را برگزینید که او رابط بین من و شما باشد، تا سخنان شما را به من منتقل کند. امیرالمؤمنین علیه السلام نیز به مالک اشتر دستور می دهد که ساعتی را به ارتباط مستقیم با مردم اختصاص دهد تا مردم بدون لکنت زبان با او سخن بگویند و فرمودند که من از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیدم که هیچ گاه امتی رستگار نخواهد شد مگر این که ضعیف بتواند بدون آن که به لکنت زبان بیفتد؛ حق خود را از قوی بستاند، بنابراین، مشارکت سیاسی مردم در حکومت اسلامی، فراوان به چشم می خورد.

در نتیجه اگر ما دموکراسی را به معنای مشارکت سیاسی بدانیم و حکومتی را حکومت دموکراتیک بنامیم که بر اساس مشارکت سیاسی مردم

ص: 41

1- نقیب نماینده ای بود که مردم آن زمان برای خودشان بر می گزیدند.

در امور، پایه ریزی شده باشد، می توانیم بگوییم که حکومت اسلامی، حکومتی دموکراتیک است؛ ولی اگر دموکراسی را به معنای حکومتی بدانیم که منشأ حاکمیت را مردم می داند، آن گاه دیگر نمی توان گفت که حکومت اسلامی حکومتی دموکراتیک است؛ پس کلمه های «دموکراتیک» و «دموکراسی» لفظی با معانی گوناگون است و کسی که از این لفظ سخن می گوید، باید ابتدا روشن کند که مرادش کدام معناست، اگر در مواردی، بین رضای خلق و رضای خالق تعارض مطرح باشد و رضای خالق بر رضایت خلق مقدم می شود، و مورد پذیرش مردم است؛ یعنی اگر مردم با مشارکت سیاسی خود اصل نظام اسلامی را پذیرفتند، در واقع تقدم رضای خالق بر رضای خودشان را نیز پذیرفته اند.

*کعبی: برای این که بتوانیم این پرسش را پاسخ دهیم، باید تعریفی از دین و دموکراسی داشته باشیم، تا ببینیم آیا این ها که تناقض نما هستند آیا با هم جمع می شوند یا خیر؟ در پاسخ می گوییم آری! وجه جمعشان این است که رضای خداوند در خواسته های مردم تجلی می کند و نیز از سویی فلسفه ی حکومت دینی، خدمتگذاری به مردم است؛ از این رو ماهیت دولت اسلامی، دولت خدمتگذار است: «خیر الناس انفعهم للناس»؛ «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ»؛ (1) در قرآن آمده است که پیامبر دلسوز مردم است. پس رنج مردم

ص: 42

رنج دولت اسلامی است؛ اگر مردم را در رنج و سختی ببیند، مقابل خواسته‌ی مشروع مردم نمی‌ایستد، بلکه خواسته‌های مشروع آنان را در چهارچوب مسائل و منافع عمومی، که اعم از منافع مادی و معنوی است، تنظیم می‌کند. نکته دوم این که دموکراسی یا مردم‌سالاری اگر به عنوان یک اندیشه مطرح باشد، به این معنا که اندیشه‌های مقابل را برتابد و موضع بی طرفانه‌ای نسبت به همه‌ی ارزش‌ها داشته باشد، و اندیشه‌های دینی و غیر دینی را در درون خود جمع‌آوری کند، قطعاً با حکومت دینی سازگاری ندارد. چون در حکومت دینی، علی‌رغم این که آزادی اندیشه‌های دیگر مطرح است، حکومت قوانین و مقررات باید بر اساس موازین دینی باشد؛ اما قوانین دموکراسی مقید به دینی بودن نیست و این جا تعارض است؛ اما اگر دموکراسی را بحث‌اراء عمومی، انتخاب نمایندگان ملت و یک سازکار با توجه به خواسته‌های مشروع مردم، در نظر بگیریم نه تنها با حکومت دینی سازگار است، بلکه در متون دینی نیز می‌توانیم چیزهایی بیابیم گرچه ممکن است که براساس مقتضیات زمان، شیوه‌اش دگرگون و متفاوت باشد.

دموکراسی به عنوان یک روش که در آن به آرای عمومی و انتخابات، در چهارچوب موازین پذیرفته شده‌ی شرعی، مراجعه می‌شود هیچ منافاتی با دین و شریعت ندارد؛ اما دموکراسی به عنوان یک اندیشه نمی‌تواند تنها به یک نظریه دینی خاص مقید بشود و اندیشه‌ی دینی را به عنوان حاکم بپذیرد. لذا اسلام هم با آن سازگاری ندارد. اگر بخواهیم یک سیستم طراحی، و در آن، ورودی و خروجی ترسیم کنیم ورودی سیستم دموکراسی

لیبرال آرای عمومی است و در فرایند این سیستم تصمیم گیران و منتخبان مردم قرار دارند و خروجی این سیستم، نظم و امنیت و آبادانی و پیشرفت و در نهایت عدالت می باشد؛ ولی اگر بخواهیم سیستم حکومت اسلامی و حکومت دینی را ترسیم کنیم، می بینیم ورودی حکومت دینی به جای آرای عمومی، داده های وحی است که در عصر غیبت در چهارچوب اجتهاد مستمر فقها معنا می یابد و این جا در ورودی سیستم ممکن است بین آرای عمومی و داده های وحی تقابلی ببینیم. در فرایند دموکراسی لیبرال، منتخبان ملت تصمیم می گیرند، لیکن در سیستم اسلامی، حاکمانی که براساس متون دینی و نظریه دینی سر کار می آیند و مشروعیت آن ها از آرای عمومی سرچشمه نمی گیرد تصمیم می گیرند.

این حاکمان به رأی عمومی مقیدند؛ چون رأی عمومی باعث تشخیص مصلحت عمومی، در چهارچوب امر به معروف و نهی از منکر، همکاری و تعاون، بیعت؛ کارشناسی و خبرویت، و یا در چهارچوب مشورت رأی عمومی معنا و مفهوم پیدا می کند و در خروجی سیستم اسلامی، افزون بر نظم و امنیت و رفاه و آبادانی و پیشرفت و عدالت، بحث کمال و قرب الهی نیز مطرح است؛ از این رو ما واژه خواست مشروع را اضافه کردیم؛ یعنی اگر ما بخواهیم در سیستمی دقت کنیم، در ورودی سیستم، ممکن است بین دموکراسی و حکومت دین تعارضی مشاهده شود؛ اما در فرایند و برنامه می بینیم که در حکومت دینی رأی ملت جایگاه عمده و بایسته خودش را دارد؛ لذا در حکومت دینی، حاکم موظف است که در چهارچوب منافع عمومی مسلمانان عمل کند و امر به معروف، مشورت، تعاون و کارشناسی،

بیعت و سازکارهای دیگر باعث می‌شوند که رأی عمومی در فرایند تصمیم‌سازی نقش ایفا نماید؛ البته این تصمیم‌سازی که ما به خواست مشروع مقیدش کردیم، زیرا یکی از اهداف حکومت در خروجی سیستم، قرب الهی و کمال انسان و در نظر گرفتن مصالح مادی و معنوی او است که در حکومت‌های دموکراسی لیبرال وجود ندارد؛ پس ممکن است این تعارض در ورودی سیستم بروز و ظهور پیدا کند.

در فرایند و برنامه‌ی حکومت دینی رأی عمومی جایگاه عمده و ویژه‌ای دارد و حاکم از آرای عمومی همواره در برنامه‌ی خود استفاده می‌کند؛ اما در دموکراسی لیبرال هیچ الزامی برای استفاده از آرای عمومی در برنامه‌سازی نیست، بلکه منتخبان ملت دیگر می‌توانند بدون توجه به رأی عمومی تصمیم بگیرند. این جا اگر دقت کنیم، باز خورد دیگری نیز هست، اگر در دموکراسی لیبرال جواب نداد و نظم و امنیت برقرار و پیشرفت و آبادی محقق نشد و اهداف حکومت در نظام دموکراسی لیبرال تحقق نیافت، این باز خورد باعث می‌شود که مردم باز از راه رأی عمومی، منتخبان خود را تغییر دهند تا به اهداف مطلوب خود برسند و البته اگر باز خورد حکومت دینی پاسخ نداد، باز سازکارهایی وجود دارد که مقتضیات زمان را در چهارچوب احکام حکومتی در داده‌های ورودی سیستم اسلامی تزریق کنیم و از نظریه‌های کارشناسی استفاده نماییم و در حکومت دینی همیشه در حالت تطور و تکامل به نظریه پردازی بپردازیم، تا به اهداف و نتایج مورد نظر برسیم.

از جمله مسائلی که در دموکراسی لیبرال مطرح است، «دولت پاسخ گو است»...»

از جمله مسائلی که در دموکراسی لیبرال مطرح است، «دولت پاسخ گو است.» چرا شما می فرمایید که نمایندگان ملت و پایه گذاران حکومت دموکراسی، هیچ تقیدی به آرای عمومی ندارند؟ پس پاسخ گویی به چه معناست؟

*کعبی: پاسخ گویی در چهارچوب نهادهای سیاسی حاکم است. دولت پاسخ گو به این معناست که قوه ی مجریه که باز جزو حاکمان است، در مقابل

نمایندگان ملت و مجلس پاسخ گو است؛ اما این ها باز همان حاکمان هستند. قوای مقننه، قوه ی مجریه و قضائیه در نظام دموکراسی لیبرال جزو هیئت حاکم هستند، ولی پاسخ گویی آنها در مقابل ملت، ارزش حقوقی ندارد، و تنها ارزش سیاسی دارد؛ یعنی برای اقناع افکار عمومی به کار برده می شود؛ اما موظف به بهره گیری از افکار عمومی و نظریه های کارشناسی در عرصه ی تصمیم گیری نیستند.

در جمهوری اسلامی، افزون بر سازکارهای معقول در نظام های دموکراسی جهان، نظریه های کارشناسی به عنوان يك روش و شکل حکومت پذیرفته شده است، هیئت حاکمه از مجاری متنوع موظف است که از نظر شرعی، بدون کارشناسی تصمیم نگیرد، و ملت می تواند در قالب مؤسسات غیر دولتی، نظریه های کارشناسی خود را به مسئولان منتقل کنند و آنها موظفند که مورد توجه قرار دهند. اگر در نظام دینی بدون کارشناسی تصمیمی گرفته شود، آن تصمیم در عرصه ی مسائل عمومی، فاقد ارزش دینی است، در حالی که در نظام های دموکراسی لیبرال، منتخبان ملت به عنوان منتخب عمل می کنند نه به عنوان کارشناس، و الزامی از نظر حقوقی

به استفاده از نظریه های کارشناسان ندارند و این تفاوتی بسیار مهم است.

از جمله مسائلی که امروزه مطرح است، تهاجم فرهنگی و بروز شبهات در جامعه می باشد...

از جمله مسائلی که امروزه مطرح است، تهاجم فرهنگی و بروز شبهات در جامعه می باشد. تلقی بعضی افراد از بحث تهاجم فرهنگی این است که گویی دغدغه ی عالمان دینی و حاکمیت نظام از جهت مطرح شدن وسیع اندیشه های جدید در جامعه است. به نظر شما، ظهور و بروز شبهات، مصداق تهاجم فرهنگی است یا اساساً تهاجم چیز دیگری است؟

*ارسطو: بدون شك، صرف ظهور تفکرات و اندیشه های گوناگون، مصداق تهاجم فرهنگی نیست. همان گونه که پیش تر بیان شد، هیچ حکومتی از اندیشه و فلسفه ی سیاسی خالی نیست. وقتی حکومتی يك فلسفه ی سیاسی را پذیرفته باشد، به معنای این است که آن فلسفه ی سیاسی را حق، و اندیشه های دیگر را باطل می داند؛ بر این اساس، در يك حکومت دینی، ما با اندیشه هایی که بر محور حقیقت بنا نهاده شده باشند، هیچ گونه مقابله ای نداریم. مطرح شدن این اندیشه ها را در سطح جامعه تهاجم فرهنگی نمی دانیم. بلکه مطرح کردن و گسترش سخنان باطل در قالب حق را تهاجم فرهنگی می دانیم. این را شبیه می گویند؛ یعنی چیزی که يك انسان ناآگاه را به اشتباه می اندازد. از نظر لفظی، شبیه با کلمه ی اشتباه هم خانواده است.

ما چیزی را تهاجم فرهنگی می دانیم که از سوی افرادی که حق را شناخته اند، لیکن به جهت مقاصد باطل، در سطح جامعه گسترش می دهند و

در پی اهداف دیگری هستند، برای رسیدن به آن‌ها مسائلی را به شکل حق به مردم ارائه می‌کنند تا از این راه به سخنان باطل خود، جامه‌ی حقیقت بی‌پوشانند. شبیه در بیان امیرالمؤمنین علیه السلام این چنین آمده است: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ»؛ (1) سخن حقی است، که از آن باطل اراده می‌گردد و گاهی از این هم بدتر می‌شود؛ مثل جایی که سخن باطلی را در قالب حق بیان کنند و گاهی نیز بنا به فرموده‌ی حضرت، به گونه‌ای است که مقداری از حق و مقداری از باطل می‌گیرند و این دو را با هم مخلوط و ارائه می‌کنند و حق و باطل را بر مردم مشتبه می‌سازند. گاهی اوقات نیز چیزی‌هایی که از اصل و اساس باطل است مطرح می‌کنند؛ چرا که سعی دارند با تحریک غرایز و شهوات انسان‌ها، آن‌ها را به سوی اهداف شان سوق دهند.

*کعبی: بحث تهاجم فرهنگی ابعاد گوناگونی دارد. در عرصه‌ی مسائل راهبردی حکومت دینی، یکی از نگرانی‌ها، قرائت سکولاریستی از دین از سوی کسانی است که خود باید مجری مؤلفه‌های حکومت دینی باشند.

علما از بروز و ظهور اندیشه‌های نو در یک محیط کاملاً علمی استقبال می‌کنند و حوزه‌های علمی رشد و شکوفایی اش را همواره محصول همین تضارب اندیشه‌ها می‌دانند و در این زمینه هیچ نگرانی وجود ندارد، ولی چیزی که ما در ایران با آن روبه‌رو هستیم، از یک سو می‌توانیم نامش را تأخیر فرهنگی نیز بگذاریم، تأخیر فرهنگی به این معنا که روشنفکران ما

ص: 48

مباحثی را در ایران مطرح می کنند؛ مباحثی که نزدیک 60 تا 70 سال در کشورهای غربی مطرح شده و این اندیشه ها در غرب محصول دو قرن پیش است که غرب از این مرحله گذشته و کشورهای غربی تجربه کرده اند و تازه در قالب های متناسب با وضعیت جامعه ی ایران، بروز و ظهور می کند و زمینه را برای بحث علمی از بین می برد و فضا را آلوده می سازد. ما تهاجم فرهنگی را در آلوده کردن فضای فرهنگی با طرح غیر علمی مباحث تئوریک درباره ی حکومت دینی می دانیم، و از طرح مباحث علمی در عرصه ی تئوریک، مطابق موازین علمی، کاملاً استقبال می کنیم و نگرانی عمده در زمینه ی قرائت سکولاریستی از حکومت دینی توسط بعضی از متصدیان ترویج حکومت دینی است و نگرانی بیشتر در این زمینه است که این با قانون اساسی منافات دارد و شاید نگرانی ها به گونه ای باز گردد به عدم اجرای قانون اساسی، یا نبود اراده ی جدی برای اجرای آن و یا چه بسا استفاده از بیت المال و بودجه ی عمومی و نهادهای حکومتی برای ترویج اندیشه ی سکولاریستی به نام جمهوری اسلامی، و این هاست که نگرانی ایجاد می کند. معمولاً حکومت ها باید تبلیغات سیاسی داشته و در عرصه ی تبلیغات سیاسی باید مروج الگوی پذیرفته شده ی خود باشند و این يك اصل در حکومت ها در جهان است، حتی حکومت دموکراسی لیبرال؛ اما چیزی که ما در ایران شاهدیم، این است که در بدنه حکومت بعضی از افرادی که خود باید مروج اندیشه ی حکومت دینی باشند، زمینه را برای نشر و ترویج سکولاریستی از دین، فراهم می کنند که ما آثارش را شاهدیم.

یکی از نگرانی‌ها این است که چرا کارگزاران حکومت، خودشان در مسیری...

یکی از نگرانی‌ها این است که چرا کارگزاران حکومت، خودشان در مسیری بر خلاف مسیری که حکومت باید طی بکند، قرار دارند؛ آیا ابعاد دیگری هم در این مورد وجود دارد که موجب نگرانی باشد؟

*کعبی: البته تهاجم فرهنگی ابعاد گوناگونی دارد و در حوزه‌ی مباحث پیرامون حکومت دینی، بحث‌های دیگری هم هست. فرهنگ سازی بر خلاف موازین شرعی یکی از جلوه‌های تهاجم فرهنگی است که ممکن است در قالب فیلم سازی، سینما، رادیو و تلویزیون و آگهی‌ها و غیر آن، جلوه کند و یکی از جلوه‌های دیگر تهاجم فرهنگی بحث درباره‌ی جهانی سازی و بازتاب‌های آن است و دیگر مؤلفه‌های فراوانی که وجود دارد.

اساساً از دیدگاه اسلام طرح وسیع اندیشه‌های مخالف در جامعه مورد قبول...

اساساً از دیدگاه اسلام طرح وسیع اندیشه‌های مخالف در جامعه مورد قبول هست یا خیر؟ برای مثال، ما در اسلام مفاهیمی داریم مانند کتب ضاله که در این مورد مطرح است و علما و فقهای ما نابودی کتب ضاله را واجب می‌دانند؛ نظر شما در این باره چیست؟

*کعبی: من اجمالاً باید عرض کنم که در این زمینه مؤسسه‌ی پژوهشی امام خمینی، مقطع کارشناسی ارشد، توسط آقای نصراللهی پایان نامه‌ای تدوین شده است «به نام حقوق مخالفان در اسلام و حقوق بین الملل». این موضوع مطالب گسترده‌ای هم در حقوق داخلی و هم در حقوق بین المللی

دارد. مخالفان جایگاه خاص خودشان را دارند و اسلام مخالف طرح اندیشه‌های مخالف نیست، به شرطی که مباحث، علمی باشد و آن بحثی که در کتب ضاله مطرح شده، این است که به اجماع فقها، اضلال حرام است؛

یعنی گمراه کردن جامعه حرام است؛ اما خود اندیشه‌ی گمراه در بحث آزاد علمی باید مطرح و به آن پاسخ داده شود. شاید پاسخ دادن به اندیشه‌ی گمراه، یک وظیفه‌ی دینی باشد. در حکومت دینی بحث اندیشه‌ی درست و گمراه مطرح می‌شود. البته چپستی اندیشه‌ی صحیح و گمراه، سخن دیگری است. در حکومت‌های دموکراسی لیبرال، اگر دموکراسی را یک اندیشه تلقی کنیم، یک موضع بی طرفانه نسبت به همه‌ی اندیشه‌ها دارد؛ لذا اساساً در چهارچوب اهداف نظام‌های سیاسی مبتنی بر دموکراسی، بحث هدایت مطرح نیست؛ اما ما یکی از اهداف حکومت اسلامی را هدایت عمومی می‌دانیم؛ پس چون هدایت عمومی یکی از اهداف است، نشر اندیشه‌ی باطل، خود گناه است. این را می‌گویند اضلال؛ ولی طرح اندیشه‌ی مخالف در چهارچوب مباحث علمی و برای پاسخگویی، کاملاً آزاد است و شهید مطهری در کتاب‌هایش آورده که حتی از حضور یک استاد کمونیست در دانشگاه برای تدریس کمونیسم و پاسخگویی ما به آن، استقبال می‌کنیم⁽¹⁾ و مگر ما اول انقلاب مناظره‌ی تلویزیونی نداشتیم که کمونیست‌ها و ملحدان یک طرف و اندیشمندان اسلامی، نظیر آیه‌الله مصباح یزدی، در طرف دیگر بحث می‌کردند و اندیشه‌ی مخالف به شکل آزاد مطرح می‌شد، اما در یک فضای کاملاً علمی که مجموعه‌ی این گفتمان‌ها به عنوان «گفتمان روشنگری» توسط مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی چاپ شده است.

ص: 51

1- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 13.

یکی از پرسش‌هایی که در رابطه با حکومت و اندیشه‌ی دینی مطرح است، مسئله‌ی... .

یکی از پرسش‌هایی که در رابطه با حکومت و اندیشه‌ی دینی مطرح است، مسئله‌ی راه اثبات مشروعیت برای حکومت دینی است. بعضی معتقدند زمانی یقین علما جهت حکومت و حاکمیت خودشان حجت است که مردم هم به این یقین برسند. این‌ها می‌گویند: نمی‌توان گفت وقتی من یا جامعه‌ی فقها و علما یقین کردیم که حکومت حق ما است پس واقعا حکومت حق ماست و تکلیف مردم تبعیت از ماست. چنین استنتاجی از نظر منطقی نادرست است. حتی اگر دسته‌ای از علما یا فقها به چنین نتیجه‌ای برسند زمانی این نتیجه الزام آور است که مردم هم به این یقین برسند که باید از آن‌ها اطاعت کنند.

*کعبی: ابتدا باید جایگاه علمای دین و مردم تبیین شود تا به مسئله‌ی یقین علما و مردم بپردازیم که یقین علما از چه جایگاهی برخوردار است؟ علمای دین به جهت تبیین حقایق دینی، در جایگاه يك کارشناس اظهار نظر می‌کنند، که این مطلب معقولی است و پیروی غیر کارشناس از کارشناس لازم است و اساسا يك غیر کارشناس همیشه يك صغری و کبرای منطقی برای خود می‌چیند و بر اساس صغری و کبرای منطقی به لازم بودن پیروی از نظر کارشناسی صاحب نظر و متخصص پی می‌برد، عقل نیز این را تأیید می‌کند و این مسئله در حوزه‌ی همه‌ی معارف بشری و علوم انسانی و حتی علوم طبیعی و مسائل گوناگون مطرح است؛ در زندگی روزمره و عرفی مردم نیز همین گونه است. جدای از این بحث، علمای دین جایگاه دیگری هم دارد. يك بار ما به علمای دین در جایگاه حاکم نگاه می‌کنیم، آن‌گاه می‌پرسیم که فلسفه‌ی امر

ونهی علمای دین که پیروی از آن لازم است، چیست؟ یعنی وقتی رابطه‌ی فرمان فرما و فرمانبر مطرح است، آن وقت می‌گوییم جایگاه حاکم چگونه است که قانون مصوب پارلمان یا بخش نامه، آیین نامه‌ی وزیر یا هیئت دولت، پیروی از آن برای شهروندان لازم هم که باشد، آیا شهروندان هم یقین پیدا می‌کنند که این بخش نامه به مصلحت آن‌ها است، تا بدان عمل کنند، یا این که در مورد مصوبات پارلمان قانون اساسی، قضیه این گونه نیست؛ بلکه این بحث جایگاهش، جایگاه فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی سیاسی و حل کردن مسئله‌ی مشروعیت است. اگر به شکل کلی برای مردم حل بشود که منشأ امر و نهی، يك منشأ معقول و درستی است که مردم به عنوان مسلمان آن را به طور طبیعی بپذیرند، در زمینه‌ی مسایل اجتماعی هم اسلام حرفی برای گفتن و يك مدلی به عنوان حکومت دارد، آن گاه باید ببینیم در رابطه‌ی حکومت کنندگان و حکومت شونده‌گان، منشأ امر و نهی چیست؟ براساس منشأ امر و نهی يك مسلمان معتقد، غیر از امر و نهی الهی، هیچ امر و نهی دیگری را لازم الاتباع نمی‌داند و چون اوامر و نواهی عالمان دینی از جایگاه هیأت حاکم و ریشه در امر و نهی الهی دارد، از این بابت تك تك مردم پیروی از آن‌ها لازم است.

درواقع می‌توانیم بگوییم مردم اگر چه در استنباط اطاعت از حاکمان ...

درواقع می‌توانیم بگوییم مردم اگر چه در استنباط اطاعت از حاکمان خود به صورت مستقیم دخالت ندارند؛ اما در اطاعت از حکم حاکم اسلامی به يك قضایای یقینی در اعتقادات خود دست پیدا کرده‌اند و در قالب يك سری بحث‌های کلامی، هر چند به صورت

ساده، برای مردم محرز شده که باید از حاکم اسلامی اطاعت کنند.

*کعبی: قطعاً همین است و برای توضیح این امر، عرض می‌کنم که این دیگر جزو مفاهیم اولیه علم حقوق است که می‌گویند قاعده حقوقی دارای چهار مشخصه است: رفتار اجتماعی را تنظیم می‌کند، کلی و عمومی است، ضمانت اجرا دارد، و الزام آور است.

ریشه الزام آور بودن و منشأ الزام آور بودن قواعد حقوقی چیست و چرا

برخی، به نام هیئت حاکمه، امر می‌کنند و گروهی نیز به نام ملت، از اوامر و نواهی حکومت اطاعت کنند. آیا در تک تک اعمال حکمرانی، ملت به یقین خاصی می‌رسد. و الا برای نشان الزام آور نخواهد بود؟ آیا برای مسئله‌ی الزام آور بودن قواعد حقوقی، یقین ملت مهم است یا مطابق مصلحت بودن قوانین و مقررات؟ کدام بخش برایمان مهم است؟ این بحث در فلسفه‌ی حقوق مطرح است که منشأ الزام آور بودن قواعد و مقررات حقوقی چیست؟ يك عده که پیرو مکاتب تحققی (1) هستند، پایه‌ی استدلالشان برمی‌گردد به این امر که قدرت گرایند و می‌گویند: چون دولت امر و نهی می‌کند پس باید اطاعت شود و پشتوانه‌اش نیروی انتظامی و ضمانت اجرایی است که دولت دارد. در مقابل، مکاتب عدالت‌گرا یا همان مکاتب حقوق طبیعی هستند که می‌گویند: قواعد و مقرراتی فراتر از حکومت وجود دارد که مبتنی بر عدل است و هیئت حاکمه موظف است آن قوانین و

ص: 54

1 - 17. Positivism به نظر پیروان مکتب تحققی یا پوزیتیویسم، حقوق مجموع قواعدی است که از طرف دولت وضع و اجرای آن تضمین می‌شود؛ ر.ک: مقدمه‌ی علم حقوق، ص 23.

مقررات را جستجو کند و براساس آن عمل نماید و قوانین دولت را به دو قسمت تقسیم می کند: قوانین عادلانه که پیروی از آن ها لازم است و قوانین ظالمانه که پیروی از آن ها لازم نیست. آن گاه بر این دو مکتب تحقیقی و طبیعی دو اشکال عمده وارد می شود؛ مکتب تحقیقی به نام نظم و امنیت، عدالت را زیر پا می گذارد، چون قدرت گراست و مکتب طبیعی به نام عدالت، نظم و امنیت را از بین می برد؛ از سوی دیگر، این خود يك مسئله است که چه کسی تشخیص بدهد که فلان قانون عادلانه است، یا ظالمانه؟ اگر مردم تشخیص بدهند هرج و مرج می شود؛ و اگر هیئت حاکمه تشخیص می دهد، پس چه ملاکی وجود دارد که آن ها بر طبق عدل حرکت کنند؟ همین بحث هایی که در این زمینه مطرح است، در فلسفه ی امر و نهی و فلسفه ی الزام نیز مطرح است که این جا یقین هیئت حاکمه ملاک است یا یقین آحاد مردم؟ و یا از ابعاد دیگر، بحثی است که برمی گردد به فلسفه ی حقوق تا پشتوانه ی درست بودن قوانین و مقررات را حل کند.

گاهی علما به عنوان فیلسوف حقوق و کارشناس دین بحث می کنند تا بحث مشروعیت را تئوری پردازی نمایند و می گویند که تنها اوامر و نواهی الهی لازم الاتباع است مردم به عنوان مسلمان براساس بدیهیات و اولیات مسلمان بودنشان به این یقین می رسند که اوامر و نواهی حاکم دینی، الهی است، پس پیروی از آن ها لازم است. اما یقین مردم اجمالی است و یقین علما تفصیلی، یعنی کارشناسی است. علما از موضع ولایت و از موضع هیئت حاکمه برنامه ریزی و قانون گذاری می کنند؛ تصویب نامه و بخش نامه و مانند این ها را صادر می کنند، و می گوئیم قوانین و مقررات حقوقی

براساس مصالح عمومی الزام آور است.

مکتب حقوقی اسلام، در مقایسه با مکاتب حقوقی دیگر، افزون بر تأمین نظم و عدالت و امنیت، مصلحت عمومی را نیز دارای نقش شایسته ای در قوانین و مقررات الهی می داند.

*ارسطا: در این باره دو پاسخ می توان ارائه داد: پاسخی نقضی و پاسخی حلی؛ اگر ما این سخن را بپذیریم که یقین فقها برای دیگران اعتباری ندارد، باید معلوم شود که فقها چه کسانی هستند. فقیهان، یعنی متخصصان علم فقه. نظیر علم فقه در دنیای امروز، علم حقوق است؛ آیا می توانیم بگوییم که یقین حقوق دانان که در تمام دنیا وجود دارند، تنها برای خودشان ارزش دارد و برای مردم ارزش ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر قرار باشد این سخن را بپذیریم که یقین متخصصان در يك علم، تنها هنگامی ارزش پیدا می کند که مورد قبول دیگران هم باشد يك تالی فاسد را به صورت جواب نقضی می توان مطرح کرد، که برای نمونه اگر پزشکان به عنوان متخصص در علم پزشکی یقین کنند که شخصی فلان بیماری را دارد، او برای مداوای او فلان درمان لازم است؛ آیا می توان گفت که چنین تجویزی صحیح نیست، مگر این که خود بیمار هم یقین پیدا کند که بیماری و درمانش همان است؟! آیا ما در سایر تخصص ها نیز این حرف را می زنیم؟ چه فرقی بین تخصص فقه و تخصص در پزشکی وجود دارد، در حالی که هر دو با مردم ارتباط دارند؟ اگر يك پزشك در تشخیص خود اشتباه کند، جان مریضی به خطر می افتد اگر يك حقوق دان و قاضی هم در

ص: 56

تشخیص خود اشتباه کند، جان يك شخص و آبرو و مالش به خطر می افتد؛ بنابراین، کسی که قائل به این سخن است باید ضابطه ای ارائه، و معین کند که چه فرقی بین صاحبان تخصص های گوناگون با تخصص در فقه وجود دارد؟ اگر این ادعا را بپذیریم، لازمه اش آن است که مردم بابد در تمام زمینه ها تخصص پیدا کنند!!!

اما جواب حلی: این که گفته اند: «واقعیت این نیست که ما تنها در مقابل یقین فقها قرار گرفته باشیم و چون فقها یقین کردند که حکومت از آن ها است و...» خود این جمله تعبیر غلطی است که در اثنای این ادعا گنجانده شده است، بلکه باید این طور گفت: چون فقها بر اساس موازین شرعی به این نتیجه رسیدند که حکومت مشروع آن است که در رأس آن فقیه جامع الشرایطی قرار داشته باشد؛ بنابراین، این حکومت را می توانند بر مردم اعمال کنند و خودشان در رأس قدرت قرار بگیرند، در صورتی که واقعیت مسئله این نیست؛ فقهای ما در طول هزار و چهارصد سال به همین مطلب معتقد بوده اند که ولایت تنها از آن خداوند است و اصل، عدم ولایت غیر خدا است؛ یعنی هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد، مگر کسی که خداوند او را به طور مستقیم یا غیر مستقیم معین کند.

همه ی فقها گفته اند که هیچ شخصی به جز فقیه جامع الشرایط دارای ولایت نیست؛ البته در حدود و ثغور ولایت بین فقها دیدگاه های گوناگونی وجود دارد؛ ولی اصل مطلب را همه معتقدند. چرا فقهای ما در طول تاریخ این یقین خود را بر مردم الزام نکردند؟ به دلیل این که برای مشروعیت حکومت در زمان غیبت، صرف این که به ضوابط شرعی مقید، و در رأس

آن فقیه جامع الشرائط باشد، کافی است؛ لیکن برای اعمال ولایت بر مردم، پذیرش مردمی هم لازم است؛ پس اگر فقهای ما در طول تاریخ، این عقیده ی خود را بر مردم اعمال نکردند، به این دلیل بود که زمینه ای برای این اعمال فراهم نشده و مقبولیت و پذیرش مردم تأمین نشده بود.

بنابر این، چنین نیست که فقها يك سويه قضاوت کرده باشند؛ بلکه مردم، هم اصل اسلام را پذیرفتند و هم اصل داشتن حکومت دینی را و هم این که اصل این حکومت دینی بر مبنا و محوریت ولایت فقیه اداره بشود؛ جای آن هم در تظاهراتی است که برای انقلاب انجام شد و در رأیی که به جمهوری اسلامی و به قانون اساسی داده شد؛ چرا که در قانون اساسی به این مطلب تصریح شده که در رأس حکومت، فقیه جامع الشرائط قرار دارد و او ولایت مطلقه دارد؛ بنابراین، اگر این سخن را بپذیریم که مردم هم باید به یقین برسند و آن گاه یقین فقها بر دیگران الزام آور خواهد بود، واقعیت این است که مردم ما این نکته را پذیرفته اند و با رأیی که به قانون اساسی دادند، بر این مطلب تصریح کرده اند و پس از آن، با اطاعتی که نسبت به حکومت دارند و با شرکت کردن در امور سیاسی و راهپیمایی ها و ... نشان می دهند که ما هنوز بر رأی سابق خود استوار هستیم. پس، تنها یقین فقها در کار نیست، بلکه یقین مردم هم وجود دارد. این سخن تنها يك ادعا است، نه يك سخن استدلالی و در خود همین ادعا هم اشکالاتی هست که عرض شد.

برخی می گویند: حکومت ها کاری و وظیفه ای بیش از رسیدگی به حاجت های... .

برخی می گویند: حکومت ها کاری و وظیفه ای بیش از رسیدگی به حاجت های اولیه ی مردم ندارند و نباید داشته باشند؛ خواه حکومت دینی و خواه حکومت غیردینی. آن چه را که در درجه ی اول باید مدنظر قرار بدهند، این است که حاجت های اولیه، یعنی مسکن، غذا و پوشاک، و مانند این ها را فراهم کنند. زنجیر احتیاجات مادی را از دست و پای مردم بردارند و خود مردم به کوشش و جوشش برای رفع حاجت های ثانوی شان یعنی دین هنر علم و مانند آن برآیند. کار اصلی حکومت کار سلبی و منفی است. یعنی برداشتن زنجیرها و موانع از دست و پای مردم. می گویند: حکومت نباید متولی دین و فرهنگ و آداب و رسوم مردم باشد و نباید در این مقوله دخالت کند بلکه باید به همان حاجت های اولیه بپردازد. سوال این است که وظیفه ی حکومت رسیدگی به حاجت های اولیه مردم است یا حاجت های ثانویه یا هر دو؟ و از دیدگاه شما کدام دسته از حاجت ها اولیه و کدام ثانویه اند؟

*کعبی: این نگاهی فونکسیونالیستی به حکومت است؛ یعنی نگاه به شئون و وظایف حکومت. نظام دموکراسی لیبرال نسبت به مسئله ی اندیشه يك دموکراسی بی طرف است. اساسا لیبرالیسم و فرهنگ آن نسبت به همه ی عقاید و اندیشه ها و فرهنگها و مانند این ها بی قید و شرط است، بعد می گویند: حکومت چه کار می کند؟ تنظیم امنیت؛ خوراک و پوشاک و بهداشت و مانند این ها و این بر يك پیش فرض استوار است که شما دموکراسی لیبرال، و نیز وظایف و مقررات حکومت لیبرال را پذیرفته باشید.

آن‌ها بر اساس وظایف حکومت لیبرال، حاجت‌های حکومت را تقسیم کرده‌اند به حاجت‌های اولیه و ثانویه؛ یعنی از جزئی به کلی سیر کرده‌اند و از يك حکومت به همه‌ی حکومت‌ها گسترش داده‌اند، در حالی که این درست نیست.

نکته‌ی دیگری که می‌توان افزود این است که شما به جای «حاجت‌ها» بهتر است به «مصلح» تعبیر کنید و وظیفه‌ی حکومت‌ها تأمین مصلح عمومی است، نظم و امنیت و عدالت برای جامعه‌ی يك نوع مصلحت است؛ فرهنگ دینی و این که متولی آن هم حکومت باشد، مهم‌ترین مصلحت است. اگر بخواهیم بحثی فلسفی و کلامی کنیم، ممکن است اثبات کنیم که مصلحت دینی، مصلحت اقواست و از این منظر، اصلی‌ترین وظیفه‌ی حکومت رسیدگی به دین مردم می‌شود.

اگر می‌خواهیم درجه بندی کنیم، باید بگوییم که خوراك و پوشاك و بهداشت اصلاً کار حکومت نیست؛ این کار ملت است؛ لذا در حقوق اداری وقتی که درباره‌ی وظایف حکومت‌ها بحث می‌شود، اعمال حکومت را به دو دسته تقسیم می‌کنند: 1. اعمال حاکمیت؛ 2. اعمال تصدی. بخش رفاهی و بخش خدماتی را جزو تصدی‌گری می‌دانند و این کارهایی است که خود بخش خصوصی هم می‌تواند انجام بدهد؛ اولاً و بالذات وظیفه‌ی حکومت‌ها نیست؛ یعنی اگر حکومت‌ها متولی خوراك، پوشاك، بهداشت و مانند این‌ها نشوند و به مردم واگذار کنند، هیچ اتفاقی نمی‌افتد؛ از این رو جزء حاجت‌های ثانویه به شمار می‌آیند و هیچ ربطی به حکومت ندارد. آن

چیزی که بنای حکومت بر آن است، نظم و امنیت، دفاع داخلی و خارجی و سیاستگذاری های کلی است. تأمین خوراک و پوشاک و مانند این ها، پاسخ نهایی سؤال از وظایف حکومت ها نیست؛ از این رو اگر وظایف حکومت را به شکل معقول دسته بندی کنیم، نظم و امنیت وظیفه ی مقدمی حکومت هاست. بعد می گوئیم: نظم و امنیت برای چه؟ می گوئیم: برای پیشرفت و آبادانی. پیشرفت و آبادانی و تأمین رفاه و مبارزه با فقر برای چه؟ می گوئیم: برای تأمین عدالت؛ بعد می گوئیم: تأمین عدالت برای چه؟ می گوئیم: برای رسیدن به کمال مطلوب انسانی. کمال مطلوب انسانی در چیست؟ در تحقق قرب الهی. انسان که جسم محض نیست، بلکه مرکب از روح و جسم است، و ما نمی توانیم حقایق دینی و خط دهی حکومت ها و برعهده گرفتن امر فرهنگ، و فرهنگ ارزشی را مورد توجه قرار ندهیم. این به فروپاشی حکومت ها منجر می شود. اگر حکومت متولی امر فرهنگ دینی نباشد، همین اتفاقی که در آمریکا افتاده، رخ می دهد. برژینسکی مشاوره امنیتی اسبق آمریکا در کتابی که از او ترجمه شده، به نام «خارج از کنترل»، از سال های قبل پیش بینی کرده که آمریکا با خطر فروپاشی مواجه است؛ چون دولت لیبرال متصدی فرهنگ عمومی نیست، لذا هزار فرهنگ در يك جامعه ی واحد ایجاد می شود و این فرهنگ ها باعث می شود که همبستگی جامعه از بین برود. همبستگی ملت بر فرهنگ ملی مبتنی است؛ اگر حکومتی متولی امر فرهنگ ملی نشود، چگونه می تواند به همبستگی و هویت برسد؛ اگر به همبستگی و هویت نرسد، آن گاه نظم و امنیتش هم از

بین می رود؛ لذا معمولاً حکومت های تکثرگرا که اصلاً به مقوله ی فرهنگ و اندیشه و هدایتگری جامعه توجه نمی کنند، با خطر فروپاشی از درون و بحران هویت روبه رو هستند.

نیازهای اولیه، همان حاجت های دینی و فرهنگی هستند؛ چون انسان موجودی فرهنگی و مرکب از جسم و روان است، نه موجودی صرفاً مادی؛ یعنی انسان از آن جهت که انسان است، حاجت های معنوی دارد، مگر آن که حاجت های اولیه را تعبیر کنید به حاجت های مقدمی؛ حاجت های ابتدایی (در برابر حاجت های نهایی). اگر این گونه تعبیر کنیم درست است؛ یعنی انسان به خاطر انسان بودن، باید زنده بماند؛ حق حیات دارد؛ حیات حاجت اولیه اش است، حکومت ها موظفند که: حیات انسان ها را تأمین کنند. برای زنده ماندن انسان، حکومت ها باید خوراک، پوشاک و این حاجت های مقدمی و یا اولیه را تأمین کنند؛ آن گاه می گوئیم در عین حال انسان آرمان هایی دارد که حکومت ها باید هدایتگری کنند تا با خطر فروپاشی مواجه نشوند.

*ارسطو: ابتدا باید عرض کنم که این سخن هم صرفاً يك ادعای استوار پرمبنای خاص است که نویسنده نخواستہ آن را بیان کند. این سخن، با توجه به مبنای آن، به سادگی قابل نقد است. ادعا این است که حکومت باید تنها به حاجت های اولیه مانند مسکن، خوراک، پوشاک پردازد؛ و کاری با حاجت های ثانوی، مانند دین، هنر، علم و غیر آن نداشته باشد. در این جا

می توان پرسید که چرا حکومت نباید به حاجات ثانویه کاری داشته باشد؟ پرداختن به حاجت های ثانویه چه مشکلی ایجاد می کند که ما حکومت را از دخالت در این موارد بر حذر می داریم؟ آیا مقصود از پرداختن به حاجت های ثانویه این است که مثلاً يك حکومت، دین خاصی را بر مردم تحمیل نکند و چون ما تحمیل عقیده را درست نمی دانیم حکومت نباید در مسائل دینی مداخله بکند؟ و آیا اگر حکومت بخواهد در مسائل دینی دخالت کند، لازمه اش این است که حتما عقیده ای را تحمیل کند؟ و آیا به شکل دیگری نمی توان در مسائل دینی دخالت کرد تا تحمیل عقیده در کار نباشد؟

واقعیت این است که این سخن که حکومت تنها باید به حاجت های اولیه بپردازد، بر این عقیده استوار است که ما انسان را در امور مادی منحصر بدانیم که نیازهای اولیه ی او خوراك، پوشاك، مسكن است، و يك حکومت را موظف کنیم که این نیازهای اصلی را برآورده کند، در حالی که آن چه فارق بین انسان و حیوان است، همان عقیده و دین او است، چرا که حیوان نیازهای اولیه را دارد.

با توجه به این نکته، نمی توانیم بگوییم که يك حکومت، نباید نسبت به دین کاری داشته باشد؛ بلکه بنده می خواهم بالاتر از این را عرض کنم که ممکن نیست حکومت نسبت به دین بلا شرط و بی نظر باشد؛ زیرا «لایك» که معتقد باشیم، برای حکومت هیچ فرقی ندارد که شهروند چه دینی داشته باشد که در بسیاری از کشورهای دنیا هم این گونه است، خود، يك عقیده و

اعتقاد است. این که ما ادیان را مساوی و دین را از سیاست جدا بدانیم، خود يك عقیده است؛ بنابراین، حکومت هایی که در دنیا در ظاهر ادعا می کنند که ما با دین کاری نداریم و وظیفه ی اولیه ی ما رسیدگی به حاجت های اولیه ی مردم است، مغالطه می کنند؛ چرا که آن ها نیز نسبت به مسائل دینی و عقیدتی توجه دارند و لذا می بینیم این گونه حکومت ها، در مقابل عقیده ی مخالف می ایستند؛ برای مثال در فرانسه و ترکیه از ورود دانشجویان با حجاب به کلاس و یا از ابراز شعائر اسلامی جلوگیری می شود؛ بنابراین، اصلاً ممکن نیست که حکومت عقیده نداشته باشد. حکومت لاییک نیز برای، خود اعتقادی دارد و آن جدایی دین از سیاست است. و این که در قانون گذاری و مسائل سیاسی نباید به ضابطه های دینی عمل کرد، اگر کسی در حکومت های لاییک در يك مقام حکومتی قرار گیرد و بر خلاف ضابطه ی (جدایی دین از سیاست) عمل کند، قطعاً حکومت در مقابل آن خواهد ایستاد.

نتیجه ی سخن این می شود که هیچ حکومتی نیست که به حاجت های ثانویه یا بعضی از آن (مثل دین که همان اعتقاد و ایدئولوژی است) نپردازد. نه در گذشته، نه در حال و نه در آینده، چنین حکومتی نبوده و نخواهد آمد که به حاجت های ثانویه کاری نداشته باشد؛ چرا که نمی تواند کاری نداشته و نسبت به آن بی تفاوت باشد؛ زیرا در قانون گذاری، یا قضاوت، یا اعمال حاکمیت و... یا باید از ضابطه ها و قوانین دین های الهی کمک گرفت و یا نباید کمک گرفت؛ یا باید به موازین ادیان الهی پای بند

باشد و یا نباشد و یا باید خدا را در زندگی تأثیر داد و یا نباید تأثیر داد که تمام این ها میان نفی و اثبات می گردند (حصر عقلی). در نهایت کسی که در رأس حکومت است، باید یکی از این دو را بپذیرد؛ چرا که بین هستی و نیستی، واسطه ای وجود ندارد؛ وقتی حکومتی یکی از این دو نظریه را پذیرفت، از آن دفاع می کند و حکومت بر اساس همان عقیده بنیان نهاده می شود.

اگر منظور این است که حکومت نباید دین خاصی را بر مردم تحمیل کند، این سخن درستی است و در اسلام هم ما به همین نظریه معتقد هستیم؛ زیرا دین تحمیل پذیر نیست؛ چون دین یعنی عقد قلبی و انجام دادن يك سری وظایف. نمی توان کسی را که از درون به اسلام معتقد نیست، با زور معتقد کرد؛ حداکثر، به زبان می گوید: اعتقاد دارم، ولی در دل معتقد نیست. در این جا هیچ ضمانت اجرایی وجود ندارد که ما يك نفر را از نظر قلبی به دین اسلام معتقد کنیم. اگر منظور نویسنده این معنا باشد، ما می پذیریم؛ لیکن عبارتی که ایشان به کار برده اند، مفید این معنا نیست. قرآن نیز می فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»؛⁽¹⁾ حضرت امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: «لَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ»؛⁽²⁾ من نمی توانم شما مردم را به کاری که نمی پسندید وادار کنم. باز در قرآن آمده است: «ما پیامبران خودمان را

ص: 65

1- نهج البلاغه، خطبه 199، ص 243.

2- بقره، 256.

فرستادیم تا مردم به قسط قیام کنند.»⁽¹⁾ نمی گوید که تا پیامبران مردم را به قیام به قسط وادار کنند؛ یعنی ما دین را فرستادیم تا مردم پذیرای دین شوند و آن گاه که پذیرفتند، خودشان بر اساس قسط و عدل و موازین اسلامی رفتار کنند؛ بنابراین، ما تحمیل عقیده را به هیچ وجه نمی پذیریم؛ البته حکومت می تواند عقیده ای را ترویج کند و در سطح جامعه گسترش دهد، و ما معتقدیم که هیچ حکومتی در دنیا خالی از ترویج یک عقیده ی الهی یا غیر الهی نیست؛ مثلاً در کشورهای لاییک، رادیو و تلویزیون و رسانه ها و غیر آن در جهت ترویج عقیده ی «لایسیم» گام بر می دارند. گرچه ممکن است به این کار اظهار یا اقرار نکنند، ولی عملاً چنین کاری انجام می دهند؛ تا جایی که در مقطع دبستان کشورهای لاییک، هم لایسیم ترویج می شود.

گفته می شود که حکومت های «توتالیترا»، حکومت هایی هستند که زمام همه ...

گفته می شود که حکومت های «توتالیترا»، حکومت هایی هستند که زمام همه چیز را به دست می گیرند و می خواهند همه ی حاجت های اولیه و ثانویه (هم غذای جسم و هم غذای روح) را برای مردم تأمین کنند؛ هم مسکن جسمانی و هم خانه ی روحانی برای آن ها بسازند؛ در واقع ایشان این را از ممیزها و خصوصیات حکومت های توتالیر می دانند. نظرتان در این خصوص چیست؟

*ارسطا: ظاهراً منظور ایشان این است که حکومت های توتالیر در

ص: 66

1- لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط؛ الحدید، 25.

اعتقادات و مسائل دینی که با روح مردم سر و کار دارد، بر آن‌ها اجبار و الزام دارند؛ یعنی عقیده‌ی خاصه‌ی را این حکومت‌ها بر مردم تحمیل می‌کنند و سعی دارند مخالفان این عقیده را، از بعضی حقوق اجتماعی محروم کنند. البته ما تحمیل عقیده و چنین وضعیتی را در جامعه‌ی اسلامی قبول نداریم؛ ولی واقعیت این است که برای رسیدن به بعضی از مناصب و پست‌های مهم حکومتی شرایطی را لازم می‌دانیم؛ برای مثال، ولی فقیه ناگزیر باید مسلمان و شیعه باشد، و کسی که در منصب قضاوت قرار می‌گیرد، لازم است دارای صفات خاص باشد. در نظر گرفتن یک سلسله صفات و شرایط را نمی‌توان به این معنا گرفت که ما غیر مسلمانان را از این که در سمت قضاوت قرار بگیرند، محروم می‌کنیم؛ زیرا در هر حکومتی، چنین شرایطی برای صاحبان مناصب خاص، در نظر گرفته می‌شود؛ همان گونه که شرط عدالت برای قاضی در نظر گرفته می‌شود، همان گونه نیز شرط دارا بودن یک تخصص برای او در نظر گرفته می‌شود. اگر حکومتی بر مبنا و عقیده‌ی خاصه‌ی استوار باشد، بی‌گمان کسی که در بعضی از پست‌های حساس آن حکومت قرار می‌گیرد، باید آن مبنا و عقیده‌ی را پذیرفته باشد؛ برای مثال هیچ‌گاه نمی‌توانید در یک حکومت لاییک، کسی را بیابید که در رأس حکومت قرار بگیرد (رییس جمهور، یا رییس یکی از قوا) و با مبنا و لیبرالیسم مخالف و به دینی معتقد باشد که با لیبرالیسم مخالف باشد.

در نتیجه، این مطلب که برای تصدی پست‌های مهم کشوری یا لشکری، داشتن شرایط و صفاتی لازم است و این که متصدی آن سمت با مبانی آن

حکومت مخالفت نداشته باشد، در تمام حکومت های دنیا وجود دارد و این ممیز حکومت توتالیتر از غیر توتالیتر تلقی نمی شود.

اما این که گفته شد حکومت های توتالیتر حکومت هایی هستند که هم می خواهند غذای جسمانی را به مردم بدهند و هم غذای روحانی را و هم در مسائل خوراک و پوشاک دخالت کنند و هم در دین و هنر و مانند این ها، صرف مداخله در حاجت های ثانوی خصوصی نیست که موجب توتالیتر شدن يك حکومت بشود؛ یعنی نمی توان گفت هر حکومتی که در حاجت های ثانوی انسان مداخله هایی داشته باشد، به ناچار جزو حکومت های توتالیتر به شمار می رود؛ زیرا این ها حکومت هایی هستند که يك عقیده ی خاص را به مردم تحمیل می کنند، نه این که از يك عقیده ی خاص پشتیبانی کنند. همان گونه که گفته شد، هیچ حکومتی از عقیده و جانب داری يك عقیده ی خاص خالی نیست؛ جز این که حکومت های توتالیتر با اجبار و زور سعی دارند عقیده ای را بر مردم تحمیل کنند؛ مانند حکومت فاشیست ها در ایتالیا و نازیست ها در آلمان که پیش از جنگ دوّم جهانی، وقتی روی کار آمدند، عقیده ی خاصّی را بر مردم تحمیل کردند و کسانی را که با این عقیده مخالفتی داشتند، از بسیاری حقوق اجتماعی محروم می کردند، در حالی که ما در اسلام این گونه برخورد را به هیچ وجه مجاز نمی دانیم؛ چرا که در اسلام اجبار به يك عقیده ی خاص وجود ندارد؛ مثلاً در حکومت اسلامی، افراد غیر مسلمان می توانند در کمال صلح و آرامش، در حالی که به دین خود پای بند هستند و می توانند شعایر دینی خود

را به جا آورند و جان و مالشان در امان است، به عنوان يك شهروند حکومت اسلامی، زندگی کنند. این وضعیت نه تنها در حکومت خودمان وجود دارد، که در صدر اسلام هم وجود داشته است؛ برای نمونه: روزی امیرالمؤمنین علیه السلام با اصحابشان از جایی عبور می کردند، شخص نابینایی را دیدند که در گوشه ای نشسته و گدایی می کند. حضرت پرسیدند: «ما هذا؟» (نفرمودند «مَنْ هَذَا» بلکه با آوردن «ما» خواست بداند که کار او چیست و چرا گدایی می کند؟ اصحاب در جواب عرض کردند: «نصرانی»؛ (مسیحی) است. در ذهن پاسخ دهندگان، این مطلب بوده که این شخص مسیحی است و مسلمان نیست که شما از وضعیت او ناراحت شوید. حضرت آن ها را توبیخ کرده، فرمودند: «استعملتموه حتّی اذا کَبُرَ و عَجَزَ منعمومه؛ از او کار کشیدید تا زمانی که پیر و عاجز شد، بعد او را به حال خودش رها کردید.» سپس فرمود «انفقوا علیه من بیت المال؛ از بیت المال برای او مقرری قرار بدهید.»⁽¹⁾

حضرت نسبت به يك شخص نصرانی چنین برخوردی داشتند؛ شخص که حَقّائیت حکومت حضرت امیر و حتّی، اسلام را قبول ندارد، ولی چون شهروند دولت اسلامی تلقی می شود، به ناچار باید از بیت المال نصیبی داشته باشد.

بنابراین، روشن شد که حکومت اسلامی رفتار تحمیل آمیزی نداشته و

ص: 69

افراد را به پذیرش اسلام مجبور نمی کند.

این سخن که تنها حکومت های توتالیتر به عقیده ی مردم می پردازند و حکومت های دیگر به آن نمی پردازد، سخنی صد در صد نادرست است؛ زیرا هیچ حکومتی نمی تواند از مسائل عقیدتی فارغ باشد.

*کعبی: بله؛ جدای از این مطلب که لیبرالیسم خود يك فرهنگ است و این ها خودشان برای ترویج این فرهنگ می گویند باید با دشمنان دموکراسی جنگید و برای اثبات لیبرالیسم بر طبل جنگ می کوبند و این هم يك نوع جزم اندیشی است، جدای از این که يك نوع توتالیتریسم است که ما شاهد بودیم در این قضیه ی انفجارهای آمریکا که آقای جرج دبلیو بوش شعارهایی توتالیتریستی می دهد که انسان را به یاد قرن هجدهم و نوزدهم می اندازد که «هر که با ما نیست علیه ما است. یا در صف آمریکا و یا در صف مخالفان». این شعار کاملاً فاشیستی است که رئیس جمهور يك کشور لیبرال می دهد و این تناقض لیبرالیسم است که برای بقای خود، باید به جنگ متوسل شود. جدای از این مطلب، نظام های توتالیتریستی ایدئولوژی دارند و مروج ایدئولوژی خود هستند و ایدئولوژی، تنها همان ایدئولوژی حاکم است؛ ایدئولوژی رهبر و پیشواست. بعداً گروهی آمدند و این گونه تجزیه و تحلیل کردند که هر نظامی، بر ایدئولوژی توتالیتریست مبتنی است، یا به تعبیر گوینده، طبق حاجت های ثانویه هم هست و می گویند همه باید این گونه بیانایشند، در حالی که ما نمی پذیریم که هر نظامی بر ایدئولوژی

هر نظامی که فرهنگ گرا یا مروج آرمان ها است، توتالیتریست نیست. ایدئولوژی ها به دو دسته تقسیم می شوند: 1. ایدئولوژی های بشری 2. ایدئولوژی های الهی. نظام های مبتنی بر ایدئولوژی بشری توتالیتریست است؛ چون خواسته های حاکم را ترویج می کند؛ اما ایدئولوژی های الهی و ایدئولوژی هایی که ادیان ابراهیمی بیان کرده اند، توتالیتریست نیستند، برای این که بینیم يك نظام توتالیتراست یا نیست، باید به مؤلفه های ایدئولوژی نگاه کنیم. به ایدئولوژی اسلامی که نگاه کنیم، می بینیم که یکی از این مؤلفه های آن، جایگاه مخالف در اسلام است. ضرورت توجه به ملت و خدمت به مردم و این که حاکم را بنده ی خدا می داند، و یکی ایدئولوژی است که بر پایه ی ارزش های الهی است نه آن تراوش ها و ارزش هایی که در شخص حاکم است و از این بابت با توتالیتریسم خیلی فاصله دارد.

در نتیجه، این گونه نیست که هر نظام مبتنی بر ایدئولوژی، توتالیتراست باشد، نظام های مبتنی بر توتالیتریسم ایدئولوژی دارند، این گونه نیست که هر نظام بر ایدئولوژی استوار است، توتالیتراست باشد. مؤلفه های ایدئولوژی اسلامی با ایدئولوژی توتالیتراست کاملاً در تناقض است، ضمن این که با دموکراسی هم در تفسیر از حاجت های اولیه و ثانویه سازگار نیست.

در تعالیم اسلامی، به این مسئله برمی خوریم که تقویت حاکمان جور...

در تعالیم اسلامی، به این مسئله برمی خوریم که تقویت حاکمان جور به طور اکید ممنوع است، تا جایی که از گناهان کبیره به شمار

می رود. با توجه به این مسئله، ادعا می شود که عالمان دینی گذشته با داخل شدن در حکومت حاکمان جور، به گونه ای در مشروعیت بخشی به آن ها تأثیر داشته اند؛ این مسئله چگونه توجیه می شود؟

*ارسطا: در طول تاریخ تشیع، فقیهانی بوده اند که با حکومت ها ارتباط داشته اند؛ مانند مرحوم سید بن طاوس، علامه ی مجلسی، خواجه

نصیرالدین طوسی، مرحوم علامه ی حلّی، تا حدودی شیخ بهایی، مرحوم کاشف الغطا و دیگران؛ اما ورود آنان به دستگاه حکومتی بر اساس تقویت حکومت جور نبوده است ما در این باب يك قاعده ی کلی داریم که همه ی فقیهان از آن آگاهی دارند و در کتاب هایشان مطرح کرده اند و آن این است که تأیید کردن حکومت جور، به گونه ای که در روایات می گوید (حتی به اندازه ی نخ کردن سوزن) حرام است؛ یعنی کم ترین منفعت و کم ترین تأیید برای حکومت جائز، حرام است. حتی اگر کسی به زنده ماندن جائز امید یا آرزو داشته باشد، این هم حرام است. وقتی صفوان جمال در زمان امام موسی کاظم علیه السلام تعدادی شتر برای رفتن به حج به هارون کرایه داده بود، امام موسی کاظم علیه السلام او را بر این کار مؤاخذه کرد. صفوان در پاسخ عرض کرد: من برای کار حرامی این شترها را کرایه نداده ام، بلکه برای زیارت خانه ی خداست. حضرت فرمود: آیا تو می خواهی هارون زنده بماند تا شترها و کرایه ی آنها را به تو بدهد؟ صفوان عرض کرد: بلی. حضرت فرمود: همین اندازه که تو امیدواری حاکم جور زنده بماند، حرام است. بعد هم صفوان

رفت و قرارداد را بر هم زد؛⁽¹⁾ بنابراین، این يك قاعده ی کلی در این باب است، اما این که می بینیم با وجود این قاعده ی کلی، برخی از علمای شیعه در طول تاریخ با بعضی از حکومت ها همکاری داشته اند، با توجه به متن تاریخ می توانیم دلایل متعددی را برای آن در نظر بگیریم که مسئله را از این که تقویت حکومت جور بشود، خارج کند یعنی داخل شدن آنها به دستگاه حکومتی، تقویت حکومت جور نیست. اولین دلیل، سیره ی ائمه است؛ مانند علی ابن یقظین که به دستور امام موسی کاظم علیه السلام به دربار هارون راه پیدا می کند و وزارت را بر عهده می گیرد، تا بدین وسیله بتواند جان شیعیان را حفظ کند⁽²⁾ و از ظلم های حکومت عباسی بر مسلمانان و شیعیان، تا جایی که می تواند، جلوگیری کند؛ یعنی به این وسیله هدف مقدسی را دنبال می کند و اگر کسی با این هدف به حکومت جور وارد شود، نه تنها آن را تقویت نکرده، که در برابر ظلم های آن ایستاده است. این به زمانی مربوط است که ائمه در میان مردم بودند؛ ولی برای ورود بعضی از فقهای ما به حکومت هایی غیراسلامی در زمان غیبت کبری، دلایل گوناگونی وجود دارد؛ برای مثال علامه ی مجلسی اگر به دستگاه صفوی وارد می شود، به جهت ترویج تشیع بوده است؛ چرا که ایشان به این باور رسید که حکومت صفوی می تواند زمینه ساز خوبی برای ترویج تشیع و اسلام راستین باشد،

ص: 73

1- ر.ك: منتهی الامال، ج 2، ص 317.

2- همان، ج 2، ص 367.

وارد حکومت آنان می شود و تنها کارهای شرعی را بر عهده می گیرد؛ یعنی ایشان حکومت را هر چه بیشتر به سوی رعایت موازین شرعی سوق می دهد. این نه تنها تقویت حکومت جور نیست؛ که اسلامی کردن حکومت است؛ البته ما نمی توانیم تمام شاهان صفوی را تأیید کنیم و واقعیت هم این نیست که تمام شاهان صفوی انسان های درستکاری بوده اند؛ زیرا در میان برخی از آن ها افراد فاسدی به چشم می خوردند، لیکن علامه ی مجلسی (ره)، سعی می کرد با ورود به حکومت برخی از شاهان صفوی؛ مانند شاه عباس که بسیار تلاش داشت که ظواهر شرعی را رعایت کند، موجب شود که موازین و احکام اسلامی در سطح وسیع تری رعایت شود و ظلم کمتری به مردم اعمال گردد. و یا مرحوم مقدس اردبیلی که ارتباط چندانی با حکومت نداشت ولی گاهی توصیه هایی برای شاه عباس می نوشت؛ برای مثال در نامه ای به شاه عباس، او را به نام عباس خطاب می کند و کلمه ی شاه را نمی آورد و می نویسد: «بانی ملک عاریت - عباس - بدانند که این فرد اگرچه به ظاهر ظالم می نمود، ولی این چنین پیداست که مظلوم واقع شده؛ اگر از گناهان این شخص بگذری، امید است که خداوند از بعضی گناهان تو بگذرد.»⁽¹⁾ در این نامه، مرحوم مقدس اردبیلی اولاً: اصل گناه را بر او ثابت می کند؛ ثانیاً می گوید که این کار تو ممکن است موجب آمرزش برخی

ص: 74

1- نامه، مربوط به شخصی است که از سوی حکومت شاه عباس مجرم شناخته شده و قرار بود کیفر شود که این شخص خدمت مقدس اردبیلی می رسد و اظهار بی گناهی می کند؛ در نتیجه مرحوم مقدس اردبیلی این نامه را می نویسد.

گناهان تو بشود؛ ثالثاً: اُبّهت او را از بین می برد و به عباس تعبیر می کند؛ رابعاً: این نکته را تأیید می کند که حکومت و ملک تو عاریه است و آن را از دست خواهی داد.

وقتی نامه ی مقدس اردبیلی به شاه عباس می رسد، خیلی با احترام با آن برخورد می کند و دستور مقدس اردبیلی را اجرا می نماید و در پایان، پاسخی برای مقدس اردبیلی می نویسد و این گونه امضا می کند: «کلب آستان علی علیه السلام، عباس.» در این جا، به خوبی دیده می شود که شاه عباس، با آن اقتداری که داشته است، در مقابل مقدس اردبیلی این گونه خضوع و خشوع از خود نشان می دهد؛ بنابراین، وقتی فقهای شیعه می دیدند که این زمینه (خضوع و خشوع نسبت به علما داشتن) در میان يك خاندان سلطنتی یا برخی از پادشاهان ایجاد شده است، زمینه را مناسب می دیدند که با ورود خود به دستگاه حکومت، بتوانند اسلام و تشیع را هر چه بیش تر رواج دهند و از ظلم هایی که به مردم روا می داشتند، جلوگیری کنند، یا علامه ی حلّی با مناظره ای که در حضور «الجایتو» انجام داد، موجب مسلمان و شیعه شدن او شد تا جایی که نام خود را «سلطان خدا بنده» گذاشت. در نتیجه اساساً موضوع تقویت حکومت مطرح نیست و عنوان تقویت بر آن بار نمی شود؛ بلکه عنوان آن را باید ترویج تشیع و جلب حکام جور به سوی اسلام راستین نامید. دلیل دیگر این که بعضی از فقهای ما چنین تصور می کردند که برخی از حکومت ها احتمال دارد به ظهور امام زمان (عج) بینجامد. دلیل آن هم این

بوده که تا آن زمان، هر حکومتی که دیده بودند و یا تاریخ نشان می داد، حکومت هایی ظالم و جائز بوده اند که شیعیان و مسلمانان را می کشتند و به این کار خود افتخار می کردند و نمونه هایی از این کشتارها که ما در زمان حکومت اموی و عباس و دیگران رخ داده است؛ برای مثال شخصی که با صلیبیان جنگید و آن ها را شکست داد و موجب نشر اسلام به آن کشورها گردید، همان قدر که با صلیبیان دشمن بود و آن ها را می کشت، با شیعیان نیز دشمن بود و آن ها را قتل عام می کرد که بعدها، همین شخص، موجب پیدایش سلسله ی جدیدی شد و امروز مجسمه ی او را در برخی از شهرها می بینیم؛ از این رو، وقتی فقها این گونه حکام ظالم را دیدند، زمانی که با سلسله ای مانند صفوی، یا با شاه عباس و یا با شاه اسماعیل رو به رو می شدند، طبیعی بود که تصور کنند و امیدوار باشند که این همان حکومتی است که به ظهور حضرت می انجامد. ما این تصریح را در کلام برخی از فقها می بینیم؛ مانند مرحوم ابن طاوس که می گوید: من امیدوارم که این حکومت به ظهور حضرت منجر بشود. این امیدواری در علامه ی مجلسی نیز نسبت به حکومت صفوی بوده است؛ البته پس از چند صد سال دور شدن از آن حکومت ها و دیدن عاقبت آن ها بر ما روشن شد که این امیدواری مطابق با واقع نبوده و اگر خود ما در آن زمان قرار می گرفتیم و پیشینه ی تاریخی حکومت های جائز را می دانستیم، بدون شك چنین فکری می کردیم که این حکومت ها همان حکومت هایی هستند که موجب ظهور امام زمان(عج) خواهند شد. برخی از علمای ما با این طرز تفکر وارد

حکومت‌ها می‌شدند تا زمینه‌ی آن را فراهم کنند و بتوانند در ظهور حضرت

دخیل باشند و تربیت یافتگان آن‌ها، جزء یاوران حضرت قرار گیرند.

*کعبی: اطاعت از ظالم و ولایت جائز، از گناهان کبیره و از اصول مسلم و بدیهی فقه شیعه است و این علمایی که وارد این دستگاه‌ها شدند، بی‌گمان این مسئله را بارها تدریس کرده، و گفته‌اند که ولایت جور در مقابل ولایت امام عادل قرار دارد و لذا قطعی است که بگویند این حکومت، حکومت امام عادل نیست؛ پس درباره‌ی همکاری بعضی از آن‌ها با دستگاه‌های جور، چند فرض مطرح است:

1. دنیا طلبی عالمان که با سیره‌ی عملی این علما هرگز سازگار نیست.

2. احتمال دیگر این که بگوییم ترویج اندیشه‌ی دینی علت همکاری علما دستگاه‌های حکومتی است که خیلی تأثیرگذار بوده است. همین علامه‌ی مجلسی در پوشش دولت صفوی توانستند موسوعه‌ی «بحار الانوار» را بنویسند، یا خیلی از شعائر اسلامی را ترویج کنند و این باعث ترویج اندیشه‌ی دینی، و سمت و سو دادن به دستگاه‌های جائز است. رسمیت بخشیدن به تشیع، کار کمی نیست که در زمان علامه‌ی مجلسی و در دولت صفویه اتفاق افتاد و این تقویت و ترویج دین است.

3. یکی دیگر از علت‌های همکاری علما و بعضی از آن دستگاه‌ها غیر از مسئله‌ی ترویج دینی کم کردن ظلم و دفاع از مظلومان با استفاده از نفوذی که در دستگاه حاکمه پیدا می‌کنند، می‌باشد. این از سوی ائمه اطهار

عليهم السلام توصیه شده است و روایت های فراوانی در این باره داریم؛ از جمله «کفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان»⁽¹⁾

4. یکی دیگر از زمینه های همکاری علما با دستگاه های جور، اجرای

احکام دینی است. بعضی اوقات برای اجرای احکام دینی زمینه فراهم می شود، این مسئله در کتاب مقنعه ی شیخ مفید و رسائل شریف رضی آمده که اگر فقیهی به عنوان قاضی از سوی حاکم جائز نصب شود و بتواند احکام اسلامی را صد در صد اجرا کند با این نیت که از سوی امام زمان است و نه از سوی حاکم متقلب و غاصب، می تواند احکام الهی را اجرا کند؛ یعنی علما از چنین فرصت هایی برای اجرای احکام و حدود الهی، استفاده کرده اند و از این رو دخالت کرده اند.

5. یکی دیگر از زمینه های دخالت علما در دستگاه های جور، مسئله ی دفاع از سرزمین اسلام و حدود و ثغور اسلام است؛ به عنوان مثال رساله های جهادیه که در جهاد با روس، به نام «کشف الغطاء» در دستگاه قاجار نوشتند، در واقع برای تشجیع و تحریص برای دفاع از سرزمین ایران در مقابل روس و شوروی بود و نقش چشم گیری داشت.

6. یکی دیگر از دلیل های دخالت های علما در حکومت، گسترش علم و جلوگیری از قتل و غارت و وحشی گری حکومت ها و تأثیرگذاری در این زمینه بوده است؛ مانند دخالت خواجه نصیرالدین طوسی برای ترویج علم،

ص: 78

و رصد خانه ها و مانند این ها و جلوگیری از قتل و غارت و وحشی گری که دولت مغول داشتند، و تأثیر مثبتی نیز گذاشتند.

در همین انقلاب اسلامی نیز شخصیت های بزرگی مثل شهید باهنر و شهید بهشتی، در تقسیم کاری که بین انقلابی ها شده بود، به آموزش و پرورش رژیم طاغوت وارد شدند و توانستند کتاب های دینی دبیرستان را بنویسند و همان نسلی که تربیت شده ی کتاب های دینی آن بزرگواران بودند، با اندیشه ی حکومت دینی آشنا شوند و در انقلاب نقش چشم گیری ایفا کنند. بنابراین، این نوع دخالت ها کاملاً مثبت ارزیابی می شود. سیره ی اهل بیت هم این گونه است؛ یعنی به اصطلاح، دولت در دولت تشکیل می دادند و به طور غیر مستقیم، بخشی از حکومت را در دست می گرفتند.

گاهی گفته می شود که ما يك نوع مشروعیت بیشتر نداریم و آن عبارت...

گاهی گفته می شود که ما يك نوع مشروعیت بیشتر نداریم و آن عبارت است از مقبولیت مردمی، و تفکیکی بین مشروعیت و مقبولیت قائل نیستند. نظر حضرت عالی در این مورد چیست و اساساً مردم در مشروعیت بخشی به حکومت دینی چگونه نقش ایفا می کنند؟

*ارسطا: کسی که قائل است مشروعیت با مقبولیت فرق ندارد، در باب مشروعیت بر اساس يك مبنای خاص سخن گفته است؛ بنابراین، به طور کلی این ادعای درستی نیست؛ زیرا به این بستگی دارد که ما چه مبنایی را اختیار کنیم. کسی که این سخن را گفته و به مبنای خودش اشاره نکرده و مرتکب يك نوع مغالطه شده است که بدون بیان اصل مبنای، به بنا و رو بنا

پرداخته است. در صورتی می توانیم مشروعیت و مقبولیت را یکی بدانیم که سرچشمه ی مبنای مشروعیت را مردم بدانیم؛ یعنی بگوییم چون حاکمیت از مردم نشأت گرفته، پس هر حکومتی که مردم آن را بپذیرند، مشروعیت خواهد داشت. طبیعی است حکومتی که با رأی مردم روی کار می آید، مقبول مردم نیز هست و در نتیجه، مقبولیت و مشروعیت یکی خواهد شد؛ یعنی حکومتی مقبول خواهد بود که مشروع باشد و حکومتی مشروع است که مقبول باشد؛ چرا که مشروعیت را مورد قبول مردم قرار گرفتن می دانند و این سخن ادعای بدون دلیل است؛ یعنی مدعای خود را چونان اصل مسلم مطرح می کند؛ پس ابتدا باید دید که قدرت و حاکمیت از کجا سرچشمه می گیرد؛ اگر مبنا و منشأ را خداوند بدانیم - چنان که این گونه است - دیگر نمی توانیم مقبولیت را عین مشروعیت بدانیم؛ زیرا این گونه خواهد شد که حکومتی مشروعیت دارد که قدرت حاکمیت سیاسی خود را از خداوند گرفته باشد؛ به این صورت که خداوند یا به طور مستقیم رییس آن حکومت را مشخص کرده باشد؛ مانند حکومت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، یا به واسطه ی پیامبر؛ مانند حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر امامان معصوم علیهم السلام (هر چند بیشتر آن ها موفق نشدند حکومت را به صورت علنی به دست گیرند) و یا به واسطه ی ائمه معصومین علیهم السلام؛ مانند فقهای جامع الشرایط که روایات متعددی درباره ی ولایت آن ها از جانب ائمه علیهم السلام در دست است. بر این اساس، حکومتی مشروعیت دارد که منشأ مشروعیتش به صورت مستقیم یا غیر مستقیم خداوند باشد. حال اگر حکومتی این چنین تشکیل شود و کسی

را که خداوند، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تعیین کرده، در رأس حکومت قرار گیرد، ولی مردم نپذیرفتند، آیا می توان این حکومت را مشروع ندانست؟ پاسخ، بی گمان منفی است؛ چرا که چنین حکومتی کاملاً مشروع است و اگر مردم نپذیرفتند، گناه کرده اند؛ مانند زمان امیرالمؤمنین علیه السلام که ایشان باید حکومت را به دست می گرفت - چنان که امامت را بر عهده داشت - ولی مردم آن را نادیده گرفتند و در نتیجه امر زمامداری مسلمانان از مسیر صحیح خودش خارج شد و به انحراف گرایید. آن حضرت با همسرش فاطمه زهرا علیها السلام به در خانه ی مهاجرین و انصار می رفت و می فرمود: مگر شما نمی دانید که خلافت از آن من است و پیامبر در غدیر خم، مرا به جانشینی خود معرفی کرد؟ آن ها در پاسخ می گفتند: بله، ما دیدیم؛ ولی زودتر با شخص دیگری بیعت کردیم. در چنین مسئله ای که در صدر اسلام اتفاق افتاد، مردم مرتکب گناه شدند؛ از این رو، پس از کشته شدن خلیفه ی سوم که حضرت قدرت ظاهری را به دست گرفت، در «خطبه ی شقشقیه»¹ به حقانیت خویش برای حکومت اسلامی پس از پیامبر تصریح نموده و فرمود: من نسبت به این امر مانند محور آسیاب و نه سنگ آسیاب هستم. (1) حضرت به این مطلب تصریح کرد که حکومت مشروع تنها

از او بوده و از این رو، تا مدت ها برای بیعت حاضر نشد، تا این که به این کار

ص: 81

1- نهج البلاغه، خطبه 3، بند 1. «أما والله لقد تمصها فلان وانه ليعلم انه محلي منها محل القطب من الرحي...»

این تصریح های ایشان، جای هیچ شك و ابهامی ندارد و جزو مسلمات است؛ بنابراین، روشن شد حکومتی که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام بود، مقبولیت مردمی داشت، لیکن مشروعیت نداشت؛ چنان که خود حضرت فرمود، و یا در زمان امام حسن علیه السلام، دلیل صلح که کناره گیری آن حضرت از قدرت، این بود که بسیاری از سران سپاه او به سوی معاویه رفتند و مردمی که زیر پرچم امام حسن علیه السلام زندگی می کردند، حاضر نشدند از آن حضرت دفاع کنند و این به معنای از دست دادن مقبولیت است؛ چرا که جای هیچ شك و شبهه ای در مشروعیت حکومت امام حسن علیه السلام نیست؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هذان امامان، قاما او قعدا»⁽¹⁾ این دو فرزند من امامند، چه قیام کنند، چه قیام نکنند؛ بنابراین، تفکیک بین مشروعیت و مقبولیت امکان پذیر است.

قسمت دوم پرسش شما، درباره ی این بود که «نقش مقبولیت و آرای مردم در حکومت اسلامی چه اندازه است؟» باید عرض کنم که ما باید دو مرحله را از هم تفکیک بکنیم: 1. مرحله ی ثبوت ولایت و حاکمیت؛ 2. مرحله ی اعمال ولایت و حاکمیت. در مرحله ی ثبوت ولایت، رأی مردم دخالتی ندارد؛ یعنی خدای متعال ولایت را بر اساس رأی مردم به کسی تنفیذ نمی کند؛ هم چنان که بر اساس رأی مردم، آن را از کسی سلب

ص: 82

نمی نماید، بلکه بر اساس مصالحی که تشخیص می دهد، ولایت را برای افرادی قرار می دهد؛ چنان که برای ائمه ی معصومین علیهم السلام، و در زمان غیبت آنان، برای فقهای جامع شرایط قرار داده است؛ بنابراین، اصل ثبوت ولایت هیچ ارتباطی با آرای مردمی ندارد، ولی در مرحله ی اعمال ولایت و جایی که ولایت می خواهد به مرحله ی اجرا در بیاید، مطابق روایات و سیره ی ائمه، رأی مردم دخالت دارد، برای مثال در روایتی از کتاب «کشف المحجّة» نوشته ی ابن طاووس، از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است که فرمود: پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به من فرمود: «ای پسر ابوطالب! ولایت بر امت من، از آن تو است (مرحله ی ثبوت ولایت) و اگر مردم در عافیت و با صلح و صفا و آرامش و بدون اعمال زور، پذیرای ولایت تو شدند و به آن رضایت دادند، پس قیام کن و امر آن ها را به دست بگیر؛ ولی اگر در مورد تو اختلاف کردند، آن ها را به حال خودشان واگذار.»⁽¹⁾

در این جا، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به روشنی دو مقام را از هم جدا می کند: ثبوت ولایت و اعمال ولایت. در ثبوت ولایت، برای مردم نقشی قائل نمی شود؛ ولی اعمال ولایت را، بر پذیرش مردم متوقف می کند. در مراجعه به سیره ی امیرالمؤمنین علیه السلام نیز می بینیم که آن حضرت نیز همین گونه عمل کردند. در زمانی که مردم ولایت حضرت را نپذیرفتند، سعی کردند که آن ها را با وظیفه ی شرعی شان آشنا کنند؛ ولی زمانی که دیدند مردم

ص: 83

1- کشف المحجّة، ابن طاووس، ص 180.

ولایت حضرت را بر نمی تابند و اصل اسلام در خطر است، و بیست و پنج سال کناره گیری سکوت کردند؛ چنان که در خطبه ی شقشقیه فرمود: من بیست و پنج سال سکوت کردم؛ در حالی که خار در چشم و استخوان در گلو داشتم.»

حضرت در زمانی اعمال ولایت را پذیرفت که پذیرش مردمی آشکار شد؛ چنان که در خطبه ی شقشقیه فرمود: «اگر چند امر نبود، من خلافت را

نمی پذیرفتم: 1. این که مردم حاضر شدند؛ 2. حجت بر من تمام شد که یاور دارم (و این به مقبولیت مردم باز می گردد)؛ 3. پیمانی که خداوند از علما گرفت که در برابر شکم بارگی ظالمان و گرسنگی مظلومان، صبر نکنند. چون این سه امر حاصل شد، خلافت را پذیرفتم و اگر این سه امر حاصل نمی شد، می دیدید که شتر ولایت را به حال خودش رها می کردم؛ زیرا دنیای شما در نزد من از عطسه ی یک بز، کم ارزش تر است.

در استفتایی که از حضرت امام(ره) شده است، پرسیدند که فقیه جامع شرایط در چه صورتی ولایت دارد؟ ایشان در پاسخ فرمودند که در همه حال ولایت دارد (این نشان دهنده ی ثبوت ولایت است) لیکن تولی امور مسلمانان (اعمال ولایت) بر رأی اکثریت مسلمانان متوقف است. (1)

ص: 84

1- ر.ك: اسناد منتشر نشده موجود در مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، سند شماره 657، نیز: مبانی مشروعیت در نظام فقیه، ص 258.

مترجمان فارسی قرآن کریم

1. شیخ سعدی، بی تا، کشمیر، 1299 ق.
2. بی نام، به خط زین العابدین محلاتی، 1313 ق.
3. ابوالقاسم پاینده، تهران، 1329 ق.
4. حسین عمارزاده، تهران، 1386 ق.
5. سید جمال الدین استندآبادی، تهران، 1393 ق.
6. حاج عبدالمجید صادق زبیدی، تهران، 1348 ش.
7. نجم الدین عمر تقی، تهران، 1353 ش.
8. زین العابدین رهنما، تهران، 1353 ش. حکمت ال آقا، تهران، 1353 ش.
9. محمد جعفر یاحقی، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی، مشهد، 1364 ش. 10. مخدوم نوح سنندی، سند، 1401 ق.
11. مهدی الهی قمشه ای، امیرکبیر، تهران، 1367 ش.

12. ریاض باری، اکسفورد، 1368 ش.
13. احمد کاویانپور، تهران، اقبال، 1367.
14. محمد خواجوی، تهران، مولی، 1369 ش.
15. محمدباقر بهبودی، تهران، نشرخانه آفتاب، 1369 ش.
16. حسن مصطفوی، قم، دارالقرآن الکریم، 1409 ق.
17. جلال الدین فارسی، تهران، انجام کتاب، 1369 ش.
18. ابوالقاسم امامی، بی تا، بی جا، 1370 ش.
19. جلال الدین مجتبی، تهران، حکمت، 1371 ش.
20. عباس مصباح زاده، تهران، جاویدان، 1372 ش.
21. کاظم پورجوادی، تهران، دائرة المعارف الاسلامی، 1372 ش.
22. محمد کاظم معزی، قم، اسوه، 1372 ش.
23. حاج محمود یاسری، تهران، اسلامیه، 1372 ش.
24. حاج محمود اشرفی تبریزی، تهران، جاویدان، 1373 ش.
25. آیه الله ناصر مکارم شیرازی، قم، دارالقرآن الکریم، 1273 ش.
26. شاه ولی الله محدث دهلوی، پشاور، نورانی کتب خانہ، 1373 ش.
27. محمد مهدی فولادوند، قم، دارالقرآن الکریم، 1373 ش.
28. عبدالمحمد آینی، تهران، سروش 1374 ش.
29. دکتر مصطفوی خرم دل، تهران، 1374 ش.
30. داریوش شاهین، تهران، 1374 ش.
31. حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، 1374

32. عطاءالدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر و جای، 1375 ش.

33. بهروز مفیدی خورشیدی، لوس انجلس، 1995 م.

34. علی نقی فیض الاسلام، تهران، فقیه، 1378 ش.

35. محمد شائق، ترجمه منفلوم، تهران، فواد، 1380 ش.

36. سیدکاظم ارفع، تهران، فیض کاشانی، 1381 ش.

37. سیدمهدی دادور، تهران، جهان آرا، 1381.

38. سیدرضا سراج، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب.

39. رسیدالدین میبدی، تهران.

40. سیدابوالفضل برقی، تهران.

41. اکبر ایران پناه، تهران.

42. محمد نعیم الدین مرادآبادی، لاهور پاکستان، ناشر ضیاء القرآن.

43. محمد عبدالعزیز، پاکستان.

44. شاه عباس منصوری، حیدرآباد.

45. کوکب پور، کتابخانه اسلامی، تهران.

46. محمدی، انتشارات معراجی، تهران.

قابل ذکر است که مشهورترین این ترجمه ها که اکنون در دسترس عموم می باشد و اکثرا استفاده می نمایند عبارتند از:

1. حضرت آیه الله مکارم شیرازی، قم، دارالقرآن الکریم، 1373 ش.

2. مهدی الهی قمشه ای، امیرکبیر، تهران، 1367 ش.

3. محمد مهدی فولادوند، ق.، دارالقرآن الکریم، 1373.

4. بهاء الدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر و جای، 1375 ش.

حسن رضا رضایی

ص: 88

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

