

تأملاتی در اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی

اشاره: آنچه در پی می‌آید برآمده از چند نشست مستقل با مصاحبه علمی با استادان محترم، آقایان اسدالله بیات، عبدالکریم سروش، محمدتقی مصباح یزدی و محمد موسوی بجنوردی است. در واقع این میزگرد، متنی بازسازی شده و حاصل تلخیص و ویرایش گزینشی و دسته‌بندی موضوعی پاره‌ای از پاسخهایی است که این استادان محترم، هر یک در نشستی مستقل به پرسشهای گروههای علمی مصاحبه‌کننده که خود غالباً از استادان و صاحب‌نظران حوزه‌های مرتبط با موضوع بوده‌اند، ارائه نموده‌اند. این پرسشها لزوماً در محورهای کاملاً مشترک و یا به شکل و صورت واحدی طرح نشده‌اند. تفاوت و پیگیری آنها و سمت‌وسویی که هر یک از آنها در مصاحبه یافته است متناسب با فضای مختلف هر یک از مصاحبه‌ها و نیز ترکیبهای گوناگون مصاحبه‌گران است. در هر یک از این مصاحبه‌ها محورهای متنوعی مورد بحث قرار گرفته است، اما به تناسب موضوع کانونی این پژوهشنامه متین، مباحثی که در هر مصاحبه با محور اندیشه سیاسی طرح شده است، پس از تلخیص، در این میزگرد بازسازی شده، گنجانده شده است. متن کامل و اصلی این مصاحبه‌ها که مرتبط با همایش بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی و از طریق اعضا و همکاران محترم کمیته علمی آن همایش صورت پذیرفته است، در مجموعه مستقلی از سوی دبیرخانه این همایش منتشر خواهد شد.

با توجه به این مقدمات، خوانندگان محترم باید در مطالعه این متن، به نکته‌های زیر

توجه فرمایند:

- صاحب‌نظران به هنگام مباحثه و مصاحبه علمی یا طرح مواضع خود، از مواضع خاص سایر صاحب‌نظران شرکت‌کننده در این میزگرد مطلع نبوده‌اند؛

- حداکثر ارتباطی که از نظر مضمونی و محتوایی این گفتگوها را به یکدیگر پیوند زده است پرسشهای گروههای مصاحبه‌کننده‌ای بوده است که البته در همه موارد ترکیب ثابتی نداشته‌اند؛

- جدا از پرسشهای هفتگانه اصلی که بازسازی شده‌اند، در خلال پاسخهای هر یک از صاحب‌نظران، احیاناً پرسشهای فرعی طرح شده است که در اغلب موارد، این پرسشها به طور مستقیم در متن اصلی گفتگو طرح شده است؛ اما صاحب‌نظران شرکت‌کننده لزوماً با عین عبارات آن هفت پرسش اصلی که ناظر بر وجوه اغلبی و مشترک مطالب هر قسمت است، به این شکل روبه‌رو نبوده‌اند. از این رو احتمال عدم تناسب همه جانبه و قابل انتظار متن پاسخها با پرسشها وجود دارد؛

- شیوه طرح پرسشهای فرعی با توجه به شیوه و سبک یا رویه خاص پاسخگو در پرداختن به بحث، موضوع فرعی بحث و احتمالاً ترکیب هیأت علمی و شیوه مباحثه مصاحبه‌کنندگان، متفاوت است؛

- کانونهای فرعی هر پرسش اصلی از سوی همه صاحب‌نظران شرکت‌کننده به طور همگن و یکپارچه مورد بررسی قرار نگرفته است. این ناهمگونی یکسره به شیوه‌های گوناگون طرح پرسشها و ترکیب متفاوت گروههای علمی مصاحبه‌کننده باز می‌گردد؛

- درک کامل و همه جانبه مواضع شرکت‌کنندگان در این میزگرد بازسازی شده، تا حدودی در گرو مراجعه به متن کامل مصاحبه‌هایی است که در آینده از سوی دبیرخانه همایش تبیین انقلاب اسلامی در کنار مصاحبه‌های دیگر منتشر خواهد شد؛

- پیشاپیش از همه استادان محترم که ممکن است این نحوه‌گزینش و تنظیم مطالب به جامعیت بیان آنها آسیب رسانده باشد، پوزش می‌خواهیم و اطمینان می‌دهیم که در استخراج و ارائه مطالب امانتداری همه جانبه رعایت شده است و به استثنای مختصر اصلاحات عبارتی، متن دقیقاً برگرفته از کلیت هر یک از مصاحبه‌هاست و به استثنای جابه‌جایی، حذف یا عدم‌گزینش بخشهایی از مباحث که از مضمون کانونی این میزگرد دور بوده است، دخل و تصرف دیگری صورت نگرفته است.

- مصاحبه‌هایی که مبنای تدوین این متن بوده‌اند، با شرکت استادان و همکارانی صورت گرفته‌اند که فهرست‌النبای نامهای ایشان در پی می‌آید:

محمد حسین جمشیدی (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، علی محمد حاضری (دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس)، فاطمه طباطبایی (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، بیوک عزیزاده (دکتری فلسفه و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (س))، نورالله قیصری (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، محمد مهدی مجاهدی (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، فرشاد ملک احمدی (دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، عباس منوچهری (دکتری علوم سیاسی، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس).

پیش‌اول: انقلاب اسلامی را در سطوح مختلف و از وجوه گوناگونی می‌توان مورد بررسی قرار داد. زاویه مورد بحث ما تحلیل وجه اندیشه‌ای و ایدئولوژیک وقوع انقلاب اسلامی است. پرسشی که در این حوزه، بررسی آن بسیار تعیین‌کننده به نظر می‌رسد این است که اولاً انقلاب اسلامی بر اساس چه عواملی یا متکی به چه پشتوانه‌های فکری شکل گرفت و ثانیاً آن طرز تلقی از اسلام که توانست در این زمینه نقش ایدئولوژی انقلاب اسلامی را بازی کند آیا با طرز تلقی سنتی و رایج از اسلام سازگار بود یا نوعی بازاندیشی و نواندیشی دینی در میان بود؛ مثلاً برداشت حضرت امام از اسلام را در این زمینه چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

مصباح یزدی: اصل ایده ولایت فقیه و اینکه در زمان غیبت امام معصوم (س) امور حکومتی به فقها ارجاع شود، ظاهراً در فقه شیعه هیچ مخالفتی نداشته است. متنها امور حکومتی دایره گسترده‌ای دارد که از مسائل قضایی و قیمومیت اطفال و سفها شروع می‌شود تا حدود و قصاص و دیات، و نهایتاً کلیه امور حکومتی که البته این محدود به زمان غیبت معصوم هم نیست. در زمان حضور هم وقتی دسترسی به امام معصوم (ع) نداشتند، وظیفه مسلمانان این بود

که به فقها مراجعه کنند. خوب روشن است که در آن زمان فقها نمی توانستند یک حکومت تمام عیار تأسیس کنند؛ زیرا اگر امکان آن بود که خود ائمه معصومین (ع) این کار را می کردند. آنچه در زمان حضور امام معصوم مورد حاجت بود و به فقها ارجاع می شد، در واقع به نوعی دولت در دولت می انجامید. یعنی وقتی شما نمی توانید یک حکومت اسلامی تمام عیار و کامل تشکیل دهید، تا آنجا که ممکن است در مسائل عمومی و حکومتی به فقیه مراجعه کنید. این در واقع یک ولایت مقید است، ولایتی محدود که شامل همه مسائل حکومتی نمی شود.

خود این نظریه، نظریه ای است که اجبار و الزام به اجرا دارد. این نظریه ای است که ولی فقیه از نظر شرعی مشروعیت حکومت دارد؛ اما وقتی که حکومت او آغاز شد چگونه باید حکومت کند، این تازه اول کار است. تئوری ولایت فقیه یک تئوری انقلاب بود و امام نیز آنچه را که می خواست در مبارزاتش با رژیم پهلوی تحقق ببخشد همین بود که نظام ولایت فقیه را مستقر سازد. اعمال احکام و مصالح حکومتی هم به هیچ وجه نظریه تازه ای نیست. اولاً عنصر مصلحت به تازگی وارد فقه ما نشده است؛ بلکه از ابتدا در آن بوده است. بنده در سال ۳۱ یا ۳۲ در بحث فقهی حضرت امام شرکت می کردم، یکی از مثالهایی که ایشان زیاد مطرح می کردند این بود که فقیه یا حاکم شرع اگر بگوید این عبايت را باید بدهی، حکم او لازم الاجراست. این مثال بر چه اساسی بود؟ بر این اساس بود که دایره ولایت و حکومت را آنقدر گسترده می دیدند که وقتی مصالح جامعه اسلامی چیزی را اقتضا کند، فقیه باید آن مصالح را رعایت کند و حق دارد که اعمال ولایت کند. مبنای حکم مصلحتی هم از باب اهم و مهم است.

بیات: به نظر من امام بزرگوار پشتوانه فکری انقلاب بودند. امام توانستند با تکیه بر پشتوانه قوی اسلام، مردم را به اساس و ریشه و بنیاد دین برگردانند و مردم هم از این امر استقبال کردند و حالتی معنوی در آنها ایجاد شد. در نتیجه، مردم نوعی بازگشت به خویشن بازگشت به فطرت، اصالت و بنیاد را که پیامبر (ص) بنیانگذارش بود در خود احساس کردند.

علاوه بر امام، افراد دیگری نیز در این زمینه نقش داشتند که می توان از آنها با نام احیاگران جدید یاد کرد. کسانی که اسلام ناب را با توجه به شرایط روز تبیین و تحلیل کردند. سید جمال الدین اسدآبادی یکی از این افراد است که قبل از حضرت امام چنین حرکتی را آغاز کرد. در اغلب نوشته های سید، از جمله در عروة الوثقی چنین حرکتی دیده می شود. بعد از ایشان شاگردش

در میان معاصران می‌توان از مرحوم دکتر شریعتی یاد کرد. او از کسانی بود که انصافاً در احیا کردن شهادت و زهد و برگرداندن روحیهٔ ابوذر مبارزه و انقلاب در کالبد جامعه و بازنگری مجدد امت شیعه به اهل بیت و تشیع علوی نقش مؤثری ایفا کرد. من در سال ۴۹ زندان بودم. تا آن سال بیشتر افرادی که به زندان می‌آمدند گرایشهای غیر مذهبی داشتند؛ اما بعد از آنکه دکتر شریعتی حرکتی را در حسینه ارشاد شروع کرد اکثر کسانی که به زندان وارد می‌شدند گرایش اسلامی داشتند. بنابراین نقش دکتر شریعتی در ایجاد تحول در جامعه قابل انکار نیست. ما حتی نباید نقش مهندس بازرگان را در احیای بسیاری از مفاهیم اسلامی نادیده بگیریم. آیت الله طالقانی هم از جمله روحانیونی بود که انصافاً در تلفیق میان علوم حوزوی و دانشگاهی نقش بسیار مهمی ایفا کرد. ایشان در کتابهای مالکیت، پرتوی از قرآن، تحشیه بر کتاب تنبیه الامه و تنزیه الامه آیت الله نائینی مفاهیم و مسائل جدیدی ارائه داد که از مصادیق بارز نوعی بازبینی جدید در مفاهیم اسلامی است. از دیگر بزرگانی که به طور برجسته در وادی مفاهیم اسلامی گام برداشتند مرحوم استاد بزرگوار شهید مطهری و استاد ایشان علامه بزرگوار طباطبایی است که آثار بسیار گرانبغری از آنان به جای مانده است. نکته قابل توجه این است که امام را با هیچ یک از این افراد نمی‌توان مقایسه کرد. من از امام به عنوان مصلح یاد نمی‌کنم و ترجیح می‌دهم لقب مجدّد به ایشان بدهم. بعد از میرزای شیرازی، امام تنها کسی است که می‌تواند این لقب را داشته باشد.

ما فقهای زیادی داریم که در فقه و اصول متبحرند؛ اما از فلسفه و عرفان فاصله دارند. امام از جمله فقهای است که عرفانش با فقهش عجین است. فقهش با فلسفه‌اش عجین است. فقه و فلسفه‌اش با عرفانش عجین است. ادبیاتش با مجموعه اینها عجین است. هم حکیم است هم فقیه است هم متکلم است و هم عارف. امام مرجع علی‌الاطلاق و رهبر نظام و انقلاب بود. امام هم یک فرد انقلابی بود هم پایه‌گذار نظام. امام توانست طرح عرفانی و نظری و فلسفی و کلامی و فقهی خود را در قالب یک نظام عینی و ملموس در جامعه شکل دهد و این خصوصیت فقط منحصر به امام است و هیچ کس در این خصوصیت با او شریک نیست.

سروش: بنده از تشریف‌فرمایی دوستان و طرح این بحث علمی - سیاسی بسیار

سیاسگزارم و می‌دانم که سؤالات عالمانه برادران گرامی بیش از پاسخهای بنده برای خوانندگان سودمند خواهد بود. در باب نکته‌ای که فرمودید حقیقتاً من رأیی که اختصاص به خودم داشته باشد و محصول تأملات ویژه خودم باشد ندارم. اولین نکته‌ای که می‌توانم عرض کنم این است که چون انقلاب قابل پیش‌بینی نیست، قابل تبیین تام و تمام هم نیست. فیلسوفان علم گفته‌اند که تبیین و پیش‌بینی دو روی یک سکه‌اند. هرچا نتوانیم پدیده‌ای را به طور کامل تبیین کنیم نمی‌توانیم آن پدیده را به طور کامل پیش‌بینی کنیم و بالعکس. انقلابهای بزرگ پس از آنکه رخ دادند چشمها را باز کردند و مسأله‌های ذهنی و فکری برای متفکران و جامعه‌شناسان و سیاست‌شناسان آفریدند؛ اما چنان نبود که به طور قطع و یقین قابل پیش‌بینی باشند. به همین سبب هر تبیینی از انقلابها و بالاخص انقلاب اسلامی ایران به دست بدهیم تبیینی تام و تمام نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه به قول فیلسوفان تاریخ، ما در اینجا با شرطیهای (conditionals) خلاف واقع روبه‌رو هستیم؛ یعنی همواره باید بگوییم اگر فلان حادثه رخ نمی‌داد یا اگر فلان حادثه رخ می‌داد چه می‌شد؟ تنها از این راه می‌توانیم سهم حوادثی را که رخ دادن و رخ ندادنشان به دست ما نیست — زیرا تصرف در تاریخ گذشته برای ما به طور کامل محال است — به شکل تخمینی و تقریبی تعیین کنیم؛ ولی چنین کاری به طور دقیق ممکن نیست. اینکه عدم توازن توسعه اقتصادی و توسعه سیاسی یکی از علل وقوع انقلاب است از نکاتی است که بارها گفته شده و شاید خود من هم از نظر ذهنی به این تحلیل تمایل داشته باشم. به هر حال، این ناهمگونی و ناسازگاری در کشور ما نهایتاً به شکافی منتهی شد که انقلاب از آن شکاف سربرآورد؛ ولی همچنان که می‌دانیم این اتفاقات در کشورهای دیگر هم می‌افتد و افتاده است، اما لزوماً به وقوع انقلاب منتهی نشده است. لذا ما باید هم به دنبال علت انقلاب باشیم هم به دنبال دلیل آن. یعنی هم حوادث بیرونی را مدنظر قرار دهیم و هم حوادث معرفتی و فکری را. من گاهی پیش خودم فکر می‌کنم که اگر شاه در ایران مثلاً شخصیت صدام را داشت، آیا واقعاً باز هم انقلاب به آن سرعت رخ می‌داد یا اصلاً رخ می‌داد؟ محاسبه چنین مسأله‌ای مشکل است. ولی به هر حال مجموع آنچه رخ داده به ما می‌گوید که شکاف بین توسعه اقتصادی و عدم توسعه سیاسی، رهبری شخصیتی مثل امام، وجود شخصیتی مثل دکتر شریعتی، جوان بودن جمعیت کشور و ضعف شخصیت شاه باعث شد که انقلاب در کشور ما رخ بدهد. شاید اگر هر کدام از اینها نبود

انقلاب یا ناممکن می‌شد و یا حرکت اجتماعی ما به جانب دیگری کشیده می‌شد؛ شاید سر از یک رفرا ندیم درمی‌آورد؛ شاید سر از چند شورش کور درمی‌آورد و دوباره رژیم شاه عاقلتر می‌شد و شیوه‌های دیگری را در پیش می‌گرفت؛ شاید از سرکوبهای بسیار خونین و خشن سر در می‌آورد و پس از مدتها دوباره ما به جانب انقلاب می‌رفتیم. به هر حال نمی‌توان بر هیچ یک از اینها انگشت تأکید و قطعیت نهاد؛ چون وقتی یکایک عوامل را واری می‌کنیم همه اینها را کمابیش به درجات مختلف در وقوع انقلاب دخیل می‌بینیم. یک ایدئولوژی انقلابی، یک شخصیت شجاع روحانی، یک شخصیت ضعیف سلطنتی و یک جامعه جوان و کاملاً آماده برای تحول، آن هم به دلیل عدم توازن و شکافهای عمیق سیاسی - اقتصادی در جامعه.

وقتی که ما یک علت مرکب داریم هر یک از علل که غایب باشند نتیجه‌اش غیبت معلول است. مهم نیست که آن علت غایب ده درصد سهم داشته باشد یا نود درصد، مهم این است که نگذارد مجموع علل به صد درصد برسد. لذا غیبت علل معمولاً به غیبت معلول منتهی می‌شود. من فکر می‌کنم همچنان که عرض کردم اگر شخصیت روحانی و مرجعیت امام و شجاعت ایشان و فعالیتشان نبود انقلاب رخ نمی‌داد؛ اگر ایدئولوژی انقلابی محصول شریعتی نبود انقلاب رخ نمی‌داد؛ اگر شخصیت ضعیف شاه و اطرافیان و دربارش نبود احتمالاً انقلاب رخ نمی‌داد یا به تأخیر می‌افتاد.

بحثی در فلسفه تاریخ و فلسفه علم الاجتماع است مبنی بر اینکه وقتی ما از لحاظ فلسفی می‌گوییم عاملی سهم بیشتری داشته سخن موجهی نگفته‌ایم و از روی مسامحه چنین تعبیری را به کار برده‌ایم، اما به لحاظ علمی، یعنی علم تجربی، سخن ما موجه و معنی‌دار است. معنایش این است که در شصت درصد موارد مشابه، فلان عامل حضور داشته و در ده درصد موارد مشابه فلان عامل دیگر حضور داشته است. به این معنی می‌شود گفت که ضریب حادثه یکی ده است دیگری چهل و دیگری مثلاً پنجاه. اما در یک حادثه واحد مثل یک انقلاب ویژه همه حوادث در علت نقش یکسان دارند. به این معنی که اگر هر یک از آنها نبودند حادثه هم رخ نمی‌داد. این البته معلوم است که اگر امام خمینی (س) مبارزات را در شرایطی که اجتماع آمادگی انقلاب نداشت، شروع می‌کرد، انقلاب به نتیجه نمی‌رسید. کما اینکه در سال ۴۲ فعالیت‌های ایشان آغاز شد ولی به انقلاب نینجامید و به دستگیری، زندان و تبعید منجر شد. اصلاً به ظاهر شعله آن حرکت خاموش شد؛ اما آتش زیر خاکستر بود تا اینکه شرایط اجتماعی و نیروی انسانی تا حدودی

آماده شد و آن آتش نیمه خاموش دوباره زبانه کشید و نظام سیاسی را در کام خود فرو برد. از این رو باید بگوییم که انقلاب زمینه‌های ثابت دارد و زمینه‌های متغیر. بعضی از زمینه‌های انقلاب از حدود سال ۴۰ یا حتی جلوتر وجود داشت. زمینه‌هایی چون: دستگاه سلطنتی و کودتای ۲۸ مرداد و استبداد سلطنتی و شخصیت شاه و درباریان و دخالت‌های پیگانه، از سال ۴۲ عنصر جدیدی که حرکت امام خمینی (س) باشد به این مجموعه افزوده شد. از سال ۴۵ به این طرف دکتر شریعتی و ایدئولوژی انقلابی او افزوده شد. حدوداً از سال ۵۰ به بعد ورود درآمدهای نفتی افزوده شد. به این ترتیب اینها یکی پس از دیگری مجموعه را تکمیل کردند و هر یک از اینها اگر به وقت خود و به جای خود به این مجموعه افزوده نمی‌شد ما به آن مقصد نهایی نزدیک نمی‌شدیم. حتی ایدئولوژی انقلابی دکتر شریعتی اقتضای زمانه بود؛ یعنی مردم مسلمان چنان چیزی را می‌طلبیدند و مرحوم شریعتی آن را در اختیارشان گذاشت. حرکت امام خمینی (س)، خود متناسب با اقتضای زمانه بود. دیری بود که جامعه ما و مردم ما چنان حرکتی را از ناحیه روحانیت می‌طلبیدند. هر کجا که چنین شخصیت روحانی‌ای پیدا می‌شد مورد احترام جامعه دینی قرار می‌گرفت. مرحوم آقا سید ابوالفضل زنجانی، مرحوم آقا سید محمود طالقانی هر یک در سطوح و مراتب خودشان کاملاً از طرف جامعه دینی ما حرمت می‌یافتند و معلوم بود که این تشنگی در جامعه ما وجود دارد. منتها آن اقطاب شخصیتی چنان نبودند که توده‌گیر باشند و بتوانند به صورت و صفت یک مرجع، فرائد یک رهبر سیاسی غربی یا یک پیشنماز محله‌ای یا یک محقق کتابخانه‌ای عمل کنند و مردم را جمع کنند. به این ترتیب هم روحانیت به عطش مردم جواب داد هم روشنفکری دینی به عطش مردم جواب داد و هم شرایط به دلیل اختناق و استبداد روزه‌روز آماده‌تر شد. به طوری که انقلاب اجتناب‌ناپذیر شد.

متین: عواملی را که در بروز انقلاب معرفی کردید می‌توان به دو دسته تأثیر

اندیشه‌ها و عوامل مادی - عینی تقسیم کرد، آیا می‌توان رابطه این عوامل را در یک

تئوری کلی تبیین کرد؟

سروش: برای ارزیابی نقش خاص ایده‌ها و اندیشه‌های دینی در انقلاب اسلامی می‌توان از یک تئوری کلی پیروی کرد. اگر آن تئوری کلی پرسشهای ما را پاسخ داد که تبیین کامل از طریق

آن ارائه می‌شود؛ اما اگر پرسشهای ما را پاسخ نداد آنگاه یا باید به سوی یک تئوری بهتر برویم و یا انگشت تأکید بر ویژگیها و تمایزات ویژه حادثه بگذاریم. یک تئوری کلی که همه ما می‌دانیم عبارت است از اینکه اندیشه‌های دینی روبنا و عوامل عینی زیربنا هستند و از اندیشه‌های دینی به صورت پوششی برای خواسته‌های مقطعی استفاده می‌شود. من این ایده را در تبیین انقلابها و بخصوص انقلاب خودمان چندان ایده بیگانه و بی‌شمری نمی‌دانم. یعنی من معتقدم که به هر حال این سخن بهره‌ای از حقیقت دارد. البته نه به این معنا که همه حادثه را برای ما تبیین کند؛ اما چندان بیگانه با واقعیت هم نیست.

متین: آیا علاوه بر اندیشه‌های دینی اندیشه‌های غیر دینی هم در وقوع انقلاب

تأثیر داشت؟

سروش: به هر حال جامعه ما یک جامعه دینی است. به این معنی که اکثریت مردم ما به طور تقلیدی متدین هستند. ما در کشور خودمان علاوه بر اندیشه‌سازان دینی، اندیشه‌سازان غیردینی هم داشته‌ایم و بلکه حرکت روشنفکری غیردینی قبل از انقلاب به گمان من حرکت پرقدرتی بود. دلایل و اسباب و علل مشخصی هم داشت. یکی اینکه تولیدات روشنفکری غیردینی در سطح جهانی تولیدات بسیار گسترده و وسیعی بود و روشنفکر غیردینی ما حاجت به تولید مجدد و تازه‌ای نداشت. تولیدات روشنفکری غیردینی چه در جناح لیبرال و چه در جناح مارکسیست و سوسیالیست بقدری فراوان بود که اینها حتی به خواندنش هم نمی‌رسیدند چه برسد به اینکه همه را هضم یا باز تولید کنند. از سوی دیگر، رژیم شاه هم تا حدودی با تولیدات روشنفکری غیردینی همگام و همراه بود. باز هم از دایره انصاف پایمان را بیرون نگذاریم برای اینکه روشنفکر غیردینی هم به هر حال موی دماغ و مزاحم رژیم شاه بود و مبارزان بزرگی هم از میان آنان برخاستند؛ اما در جامعه ما دینداری حالت فراگیر و تقلیدی داشت و توده‌ها پیرو رهبران بودند - هنوز هم همین‌طور است - و رهبری هم در دست روحانیت و تا اندازه کمتری در دست روشنفکری دینی بود.

متین: به نظر شما چه چیز باعث شد اندیشه دینی به ظهور انقلاب منجر شود،

آیا در اندیشه دینی تحولی ایجاد شده بود؟

سروش: آنچه از ناحیه این دینداری سنتی برخاست به هیچ وجه یک نوع تفکر اصلاح دینی یعنی به اصطلاح صورت‌بندی تازه‌ای از اندیشه‌های دینی نبود، بلکه نوعی ستم ستیزی بود و ستم ستیزی یک امر غریزی است که فعلیت یافتن آن حاجت به شجاعت دارد؛ ولی حاجت به صورت‌بندی تازه‌ای از عقاید دینی ندارد. شما می‌توانید مردم را علیه ظلم بسیج کنید و هرچه ظلم قویتر باشد بسیج هم مؤثرتر و قویتر خواهد بود. می‌توانید از مردم بخواهید که به نام دین، به نام خدا، به نام رسول خدا(ص) و با الهام گرفتن از الگوهای دینی قیام کنند و در مقابل ظلم آشکاری که بر جامعه می‌رود، بایستند و مبارزه کنند و نهایتاً هم پیروز شوند؛ اما این غیر از آن است که بگوییم از دل یک صورت‌بندی و درک تازه‌ای از دین این حرکت بیرون آمده است. این دو با هم خیلی فرق دارد.

متین: آیا دین پشتوانه نظری انقلاب بود؟

سروش: به نظر من دین پشتوانه نظری برای ورود به دنیای مدرن را فراهم نکرد. رهبران انقلاب هم این کار را نکردند؛ دین تنها پشتوانه‌ای برای ستم‌ستیزی از ناحیه روحانیان و در صدرشان امام خمینی(س) شد. آنچه در کشور ما به صورت انقلاب رخ داد یک قیام ضد‌دیکتاتوری بود و این قیام ضد دیکتاتوری خیلی هم موفق شد. اگر غرض از انقلاب عبور از یک مرحله تاریخی و ورود به یک مرحله تاریخی دیگری در عرصه سیاست، اقتصاد، نهادهای اجتماعی و غیره باشد، باید دید که آیا این اتفاق افتاده است یا نه. اما اگر غرض از انقلاب، قیام ضد دیکتاتوری باشد در کشور ما این البته اتفاق افتاد و با موفقیت تام هم اتفاق افتاد و نظام شاهنشاهی با آن سابقه طولانی‌اش مضمحل شد و نظام دیگری به جای آن نشست.

متین: شما فکر می‌کنید تلقی مردم از دین دگرگون شده بود که در نتیجه آن

انقلاب رخ داد؟

سروش: چنان که گفتم مردم با یک تعبیر تازه از دین وارد حرکت انقلابی نشدند. حداکثر آیشان این بود که اولاً همان‌طور که عرض کردم ستمی بر این خلق می‌رود. اختناق دستگاه سلطنتی و ساواک چنان بالا بود که دورافتاده‌ترین مردم در دورافتاده‌ترین نقاط کشور این ستم و اختناق و این فشار را به نحو ملموس حس می‌کردند. لذا اکثریت مردم می‌گفتند شاه بی‌دین است. بی‌دین بودن شاه و ملتزم نبودن به دین و دیانت اصلاً مفهوم پیچیده و ثوریک برای عامه نداشت؛ اینکه شاه مثلاً طرفدار بی‌حجابی است، اینکه شاه دادگاه خانواده باز کرده و مثلاً زن‌ها را بدون اجازه شوهرشان طلاق می‌دهد، اینکه شاه جلوی پاره‌ای از مفاسد اخلاقی را نمی‌گیرد. قیام مردم بر علیه رژیم شاه در وهله اول به این برمی‌گشت که شاه ظالم است و ستم می‌کند و مردم ستم او را به نحو ملموس چشیده و دیده بودند. دوم اینکه شاه بی‌دینی می‌خواهد، با علما مخالف است، علما را زندانی کرده و بی‌حجابی آورده و دستورات دینی را عمل نمی‌کند و به آنها بی‌احترامی می‌کند. این به نظر من فوق العاده برای مردم ملموس بود و این خیلی فاصله داشت با درک نظری از آنچه شاه انجام می‌داد. آن تحلیلی که روشنفکران داشتند و می‌دادند از اینکه دوره نظام سلطنت سپری شده است و نظام سلطنتی فی‌المثل با یک جامعه صنعتی سازگار نیست یا قائل به تفکیک قوا نیست، لذا ماندگار نیست. این تحلیلی نبود که عموم روحانیان بر اساس آن وارد مبارزه شده باشند.

هتین: رهبران سیاسی انقلابهای بزرگ جهان از تلفیق بینشهای نظری و عملکردهای حکام مردم را تحریک کردند تا انقلاب به راه بیندازند، آیا در انقلاب ایران هم چنین اتفاقی افتاد؟

سروش: اگر انقلابهای بزرگ جهان مثل انقلاب فرانسه یا انقلاب روسیه را در نظر بگیریم به نتایج جالب و آموزنده‌ای می‌رسیم. محرکهای توده‌های مردم چه در انقلاب روسیه و چه در انقلاب فرانسه کمابیش یکسان بود؛ یعنی نابسامانی اقتصادی، ستم حکومت و ناامنی. ما در اینجا با یک مسأله روش‌شناختی روبه‌رو هستیم که آیا باید حرکت یک قوم را بر مبنای ذهنیت خود آن قوم تحلیل کرد یا بر مبنای یک مفاهیم عامتری که جامعه‌شناسان و سیاستمداران آنها را بیان می‌کنند. من الان دارم به آن شیوه اول عمل می‌کنم. یعنی می‌گویم خود مردم چنین

می‌اندیشیدند. اما آنچه که رهبران دارند آن هم مهم است. ببینید رهبران سیاسی انقلاب فرانسه، پیروان فیلسوفان لیبرال فرانسه بودند که مهمترین شعارهای آنها آزادی و برابری و برادری بود؛ اینها متکی به روسو و لاک بودند، متکی به هابز بودند و متکی به فیلسوفانی از این قبیل. شما ایده‌های اینها را که بخوانید می‌بینید اینها فقط ایده‌شان این نبود که نظام سلطنتی یا زور گفتن یا ظلم بد است. لازم نبود این فیلسوفان بگویند که زور و ستم و فساد بد است، این را همه می‌دانند. تبیین اینکه چرا اینها بد است خیلی مهم است و اینکه اینها با آدمی چه می‌کنند و به جای آنها چه چیز را باید نشانند. اینها حرفهایی بود که این فیلسوفان داشتند. یک تجدید نظر در مبادی معرفتی، انسان‌شناسی و غیره کرده بودند. لذا انقلاب فرانسه بسط اندیشه‌های فیلسوفان بود که از زبان رهبران فکری انقلاب فرانسه بیرون می‌آمد و بعداً هم تقریباً به همان طرف رفتند. انقلاب روسیه هم معطوف بود به آن ایده‌هایی که سوسیالیستها قبلاً داشتند. انقلاب اسلامی به این معنا بسط اندیشه‌های فیلسوفان سیاست نبود.

شما بهتر از من می‌دانید که حکومت شاه مثل هر حکومت دیگری دو پایه داشت که خرده خرده فرو ریخت: یکی کفایت عملی بود و یکی مشروعیت نظری. مشروعیت نظری شاه را دو طایفه ویران کردند: یک طایفه دیندارها بودند و یک طایفه غیردیندارها. دینداران با طرح مقولات دینی مشروعیتش را ویران کردند. غیر دینداران هم با طرح مقولات لائیک و سکولار. عدم کفایت عملی‌اش هم از سال ۵۱ به این طرف خرده خرده آشکار شد؛ یعنی بالاخره دخل و خرج مردم با هم جور نبود. جامعه مستعد بروز آشوبهایی بود و دیگر پول نفت جواب نمی‌داد. سیاستهای اقتصادی شاه و سازمان برنامه و بودجه دیگر نمی‌توانستند دامنه مسائل را جمع کنند و روند ویرانی و فروپاشی کاملاً مشهود بود. دیدند که این سیستم کار نمی‌کند و به لحاظ عملی موفق نیست و مشروعیتش را از دست داده است. امام هم در کارآمدی نظام اخلاص کرد؛ یعنی باعث شد بی‌کفایتی شاه خوب فهمیده شود. همان بی‌کفایتی که ذاتی خودش بود. بعد هم آن برنامه‌های اقتصادی که خیلی هم رکن مهمی در بروز شکاف و عدم توازن بود که ما در ابتدا تحت عنوان عدم توازن توسعه سیاسی و اقتصادی به طور کلی ذکر کردیم. امام همچنین به نظر من در سلب مشروعیت نظام شاه سهم مهمی داشت. یک مقدار سلب مشروعیت به نحو ناخواسته و ناآگاهانه بود یک مقداری هم آگاهانه بود. حالا به چه معنا این را عرض می‌کنم. اینکه شاه آمد امام را دستگیر کرد و با ایشان مقابله کرد، در واقع، این لطمه‌ای بود که خودش به خودش زد؛

یعنی چیزی بود شبیه حرکت امام حسین با تحلیل دکتر شریعتی. حرکت امام حسین حرکت سلب مشروعیت از نظام یزید و دستگاه اموی بود و همین که اینها امام (ع) را به شهادت رساندند، جامعه مسلمانان به خودش لرزید که این چه دستگاهی است که پسر پیغمبر را کشت! این نوعی سلب مشروعیت بود که تدریجاً اثر خودش را ظاهر کرد. دستگاه شاه با دستگیری امام، با حمله به فیضیه و با آن کارهای شنیع و فجیعی که انجام داد، خودش مشروعیت خودش را از بین برد. این جنبه‌ای از کار بود که دیگر نهایت حماقت آن نظام بود.

متین: در مورد سلب مشروعیت آگاهانه امام از رژیم سلطنتی هم توضیح

بفرمایند.

سروش: بله، عامل دیگر مقابله‌های آشکار و آگاهانه امام بود. امام سخنرانی می‌کرد، اعلامیه می‌داد، مقابله می‌کرد، این مقابله‌ها با چه بود؟ من فکر می‌کنم که مقابله‌های امام عنصر شجاعت داشت. چرا؟ مثلاً برای اینکه امام با اسرائیل و دخالت اسرائیل در ایران مخالفت می‌کرد. من فکر نمی‌کنم هیچ یک از علمای آن دوره با این حرکت امام مخالفت کرده باشند. با این حرفها موافق بودند که شاه نباید نوکر باشد ولی نمی‌توانستند بگویند جرأت گفتنش را نداشتند. وقتی که نظام حمله می‌کرد، آقایان دیگر جمع می‌شدند و می‌رفتند در زاویه‌ها؛ اما امام می‌ایستاد و می‌گفت ما حرفمان این است و برای شهادت هم آماده‌ایم و من سینه خودم را برای سرنیزه‌های شما آماده کردم. البته آنها هم فهمیده بودند حریفشان کیست. لذا بیشتر حمله‌ها را به این طرف می‌کردند. ایشان همیشه مسأله‌اش این بود که اینها ظلم می‌کنند، اینها خلاف دین عمل می‌کنند، اینها فاسدند، اینها نوکرند. این مفهوم نفی نوکری نزد امام خیلی مهم بود. من این را هم در بحثهای دیگرم گفتم که ایشان وقتی پایش را به ایران گذاشت و آن سخنرانی تاریخی را در بهشت زهرا کرد، گفت آقای سیهبد! آقای ارتشبد! ما می‌خواهیم تو آقا باشی تو دلت نمی‌خواهد آقا باشی، می‌خواهی زیردست باشی، می‌خواهی نوکر باشی؟! مفهوم عزت و آقایی و نوکر نبودن و مزدور نبودن و زیردست نبودن یک مفهوم اصلی و به نظر من کلید فهم شخصیت امام خمینی (س) بود. با این کلید می‌توانید صندوقچه فکر ایشان را باز کنید. من اینچنین تصور می‌کنم. من تمام درکی که از شخصیت ایشان و نقششان در انقلاب دارم این است. ایشان همه جا بر این مفاهیم تکیه

می‌کردند. امام یک دفعه نگفتند که در حکومت سلطنتی، مثلاً فرض کنید چرا تفکیک قوا نمی‌شود. به مفاهیم مدرن سیاسی کاری نداشتند و این نکته‌ای است که حتی طرفداران ایشان قائل بودند. کلیم صدیقی - سیاستمداری که طرفدار انقلاب و از دوستان من بود و قبل از انقلاب من عضو مؤسسه‌اش بودم، یک دانشمند علوم سیاسی (political scientist) بود که کاملاً با اندیشه‌های سیاسی جدید آشنا بود - مقاله‌ای نوشته بود که به نظر من مقاله بسیار جالبی بود. در آنجا صریحاً گفته بود امام از مشخصاتش این بود که ذهنش آلوده به مفاهیم مدرن سیاسی نشده بود. این را جزء امتیازات ایشان آورده بود و تعبیر corrupt را استفاده کرده بود. من فکر می‌کنم امام صددرصد سستی فکر می‌کرد. شاه هم واقعاً به دلیل اینکه آدم فاسد خلافاکار و بی دینی بود برای امام مطرود بود.

متین: تفسیر سنتی از دین چه بود؟ یک تلقی این بود که امام زمان بایستی بیایند همه کارها را درست کنند و هرچه ظلم بیشتر باشد نشانه نزدیکی فرج است. و وظیفه قیام بر عهده ما نیست. بسیاری از علمای سنتی هم که مخالفت با شاه را اصلاً درست نمی‌دانستند.

سروش: من اتفاقاً اینجا با شما موافقت ندارم. من فکر می‌کنم این نحوه تفکر اقلیتی بود که خیلی هم اندک بودند. واقعاً این ایده نزد عموم مردم ما نبود. من واقعاً فکر می‌کنم که مردم حرکت امام خمینی (س) را تحسین می‌کردند. قبل از پیروزی، همین مردم، دادهایی را که امام سر شاه می‌کشید، تحسین می‌کردند. همان علمایی که شما می‌فرمایید که نشسته بودند، تحسین می‌کردند. نمی‌گفتند که شرعاً حرکتش باطل است. می‌خواهم بگویم حتی مردم عامی، حتی مردمی که چندان تقید دینی نداشتند این مبارزه را تحسین می‌کردند. هیچ کس نمی‌گفت امام خمینی (س) به نادرستی مقابل شاه ایستاده، چون شاه جاده صاف کن امام زمان است. این را کسی نمی‌گفت. اگر هم کسی مخالف بود - من که واقعاً از یک نفر شنیده بودم، حالا اگر هم بودند - بقدری نادر و قلیل و منزوی بودند که اصلاً به حساب نمی‌آمدند.

من تصورم این است که حرکت ایشان از ابتدا برای تشکیل حکومت اسلامی نبود؛ بلکه صرفاً مبارزه بود. اینکه یک تزی، تئوری‌ای، ایده روشنی، هدف مشخصی در این زمینه وجود داشته

باشد، ظاهراً اینطور نبوده و بعداً امام این ایده به ذهنشان رسید که البته امری طبیعی است و همیشه در طول حرکت چیزهای نو به ذهن می‌رسد.

یکی از افسوسهای من این است که امام عمر کافی نکردند تا طرح ولایت مطلقه فقیه را که در سنین کهولت ارائه دادند، کامل کنند. نه خودشان فرصت بسط این نظریه و ایده را پیدا کردند و نه شاگردانشان آن را بسط دادند.

متین: با توجه به همه این ملاحظات، در واپسین تحلیل، نظر شما در مورد منشأ انقلاب چیست؟

سروش: انقلاب اسلامی جوشیده از مجموعه هویت ما بود. تحلیل من همان است که در مقاله «سه فرهنگ» ارائه داده‌ام. فرهنگ ما بالفعل واجد این سه شاخصه ایرانی، اسلامی و غربی هست. یعنی بالاخره ما یک مصیبت هستیم که این سه رودخانه در آن می‌ریزد. فرهنگ اسلامی و فرهنگ ایرانی ما در گذشته و تا قرن اخیر چنان با یکدیگر عجین بودند که حقیقتاً کسی بین آن دو جدایی نمی‌دید و از لحاظ نظری و عملی تفکیک و شکاف و رخنه‌ای بین اینها دیده نمی‌شد. در اثر آمدن فرهنگ غربی ما به تفاوت اینها آگاهی پیدا کردیم و امروز هم فرهنگ آگاهیم. در حالی که در گذشته این فرهنگ آگاهی به نحو امروزی‌اش برای متفکران ما مطرح نبود. هیچ کسی نمی‌گفت که ما فرهنگ اسلامی داریم. فرهنگ ایرانی داریم، کدام بر کدام برتری دارد. این حرفها اصلاً در میان ما مطرح نبود.

من فکر می‌کنم عنصر ستم‌ستیزی در میان ما تقویت شد و این ستم‌ستیزی نقش بزرگی در پدید آمدن انقلاب داشت. یعنی ملموس‌ترین پدیده‌ای که برای ساده‌ترین و نازلترین قشرهای اجتماعی هم محسوس و ملموس بود. در لایه‌های عمیق‌تر ثوریک البته چیزهای دیگری بود که متعلق به فرهنگهای دیگر بود. آن تحلیلهایی که روشنفکران جامعه می‌کردند همه‌گیر نبود. قشر معدودی آنها را درک می‌کردند و نظام شاه را بر مبنای آن محکوم می‌کردند. عموم مردم جور دیگری بودند. یکی اینکه احساس می‌کردند که شاه دینی نیست مخصوصاً وقتی که مرجع دینی فتوا داده و رأی داده که شاه دینی عمل نمی‌کند. دوم اینکه، مردم به‌رحال زور و ناامنی و گرانی و بسیاری چیزهای دیگر را به وضوح احساس می‌کردند. لذا من می‌خواهم عرض کنم که فرهنگ

دینی مردم، یا به بیان دیگر، فطرت انسانی مردم فتوا به انقلاب می‌داد؛ اما آن تحلیلهایی که نزد پاره‌ای و قشرهای محدودی از نخبگان جامعه وجود داشت، آنها سرچشمه‌هایش شاید فرهنگ غربی بود و همین‌طور هم پاره‌ای از مفاهیم مدرن که وارد زندگی فکری نخبگان جامعه شده بود.

موسوی بجنوردی: ما اگر به تاریخ تشیع در هزار سال اخیر توجه کنیم می‌بینیم غالب فقها و بزرگانی که در این دوره زندگی می‌کردند هیچ مسأله‌ای در مورد حکومت و زمامداری مطرح نکردند؛ چون به نظر آنها وارد شدن در مسائل سیاسی مساوی با خارج شدن از عدالت بود. این افراد بعضی از روایات را مستمسک خود قرار می‌دادند که هرکس پرچمی را برای تشکیل حکومت بالا ببرد، در واقع، پرچم ضلالت را بالا برده و محکوم است. اما در سده اخیر برخی از بزرگان فعالیت‌هایی نه در حد حکومت، بلکه در حد مبارزه با طاغوت و مبارزه با ظلم انجام دادند؛ مثلاً سید محمد طباطبایی در کربلا حکم به جهاد داد و در جنگ ایران و روسیه شرکت کرد برای اینکه با ظلم مقابله کند و به یاری اسلام برخیزد. این حرکت، تلألویی در روحانیت شیعه بود. بعداً مسأله نهضت تنباکوی میرزای شیرازی پیش آمد که در این نهضت هم به طور رسمی با استعمار مبارزه شد و ناصرالدین شاه مجبور شد قراردادی را که با انگلستان بسته بود لغو کند. این هم یک پیروزی بزرگ برای روحانیت بود. سپس جریان مشروطه اتفاق افتاد. نهضت مشروطه نهضتی عمیق و طولانی بود که اقشار مختلف در آن شرکت داشتند؛ اما سردمدار آنها روحانیت و مرجعیت شیعه بود. افرادی چون مرحوم آخوند خراسانی، آقامیرزا حسن آشتیانی، مرحوم سید محمد طباطبایی، مرحوم آیت الله بهبهانی، مرحوم آیت الله مازندرانی و دیگر بزرگانی که به شکل‌گیری نهضت مشروطه کمک کردند تا این نهضت به پیروزی رسید و مجلس شورای ملی تأسیس شد. میرزای نائینی در زمان مشروطه کتاب تنبیه الامه را نوشت و در آن چهارچوب حکومت اسلامی و کیفیت مبارزه با ظلم و مسأله جامعه مدنی را بیان کرد. این کتاب واقعاً یکی از مفاخر شیعه است. این هم پرتوی دیگری بود که در تاریخ شیعه درخشید. علاوه بر ایران، در عراق مرحوم آقامیرزا محمد تقی شیرازی بر علیه انگلیسیها نهضتی به راه انداخت (۱۹۲۰) که منجر به استقلال عراق شد. عشایر و قبایل عراقی با فتوای رسمی میرزا با انگلیسیها جنگیدند و پادشاهی از اعراب زمام امور عراق را در دست گرفت.

همه این وقایع نوعی ظلم‌ستیزی و مبارزه با استعمار بود و سخنی از مسأله تشکیل

حکومت اسلامی و اینکه اسلام سیستم حکومتی دارد در میان نبود. تشکیل حکومت از جمله مسائلی است که قبل از حضرت امام در تاریخ تشیع سابقه ندارد. حتی در دوران مشروطه که مراجع تقلید در حکومت وارد شده بودند اینطور بود که پنج تن از آنان به قوانین مجلس نظارت می‌کردند؛ اما کار نداشتند به اینکه وزرا چه کسانی باشند، استاندارها چه کسانی باشند، ارتش و وضعش چگونه باشد و این حرفها مطرح نبود. اما در آغاز نهضت اسلامی در ۱۳۴۲ که به قیام ۱۵ خرداد و دستگیری امام منجر شد، مسأله تشکیل حکومت مطرح شد. ادعای حضرت امام این بود که کل نظام شاهنشاهی باید برود و یک حکومت اسلامی کامل جایگزین آن شود. در عین حال، امام از همان روز اول و از آغاز نهضت اسلامی یک کلمه اسلام می‌گفت و یک کلمه مردم. من مدت ۱۴ سال در نجف خدمت امام بودم و هیچ وقت ندیدم امام مردم تنها بگوید یا اسلام تنها بگوید. نظام حکومتی که امام راحل اولین طراح آن بود بر اساس اسلام بود و از کتاب و سنت الهام گرفته بود و بنابر آن امام اعتقاد داشتند که مردم باید نقش مستقیم در اداره مملکت داشته باشند.



پوشش دوم: چند و چون جامعه دینی، حکومت دینی و معنی و محدوده و رابطه آن با امور عرفی و سیره عقلا امروزه مسأله‌ای جدی است بویژه این سؤال مطرح است که مبانی تعیین‌کننده ماهیت حکومت دینی چیست و نظریه ولایت فقیه چه نسبتی با این مبانی دارد؟

موسوی بجنوردی: اصل تشکیل حکومت، مسأله‌ای عقلایی است و همه عقلای عالم از حکومت به عنوان یک اصل اولی یاد می‌کنند. در مراجعه به آرای فلاسفه (از سقراط، افلاطون، ارسطو گرفته تا فلاسفه اسلامی) جامعه‌شناسان، فقها، متکلمین می‌بینیم که همه درباره این نکته متفق هستند که حکومت جزء ضروریات اولیه جامعه است. بنابراین داشتن حکومت، در هر مدل و سیستمی و داشتن حاکم نیاز اولیه هر جامعه‌ای است. در حال حاضر، ما با انواع حکومتها کار نداریم، سؤال شما در مورد نوع حکومتی بود که امام راحل تأسیس کردند. نظر امام این بود که اسلام حکومت را به عنوان یک واقعیت و یک ضرورت قبول دارد. ایشان حکومت را جزء

احکام اولیه می‌دانست؛ یعنی همان طور که اقامه نماز، گرفتن روزه، دادن خمس و مانند آن واجب است، تشکیل حکومت هم جزء واجبات اولیه است. از آنجا که تشکیل حکومت یک امر عقلایی است، اسلام آن را امضا کرده و جزء احکام اولیه قرار داده است. بنابراین بر همه مسلمین واجب است که کمک کنند تا حکومت اسلامی تشکیل شود. در تاریخ اسلام هم می‌بینیم وقتی رسول اکرم (ص) هجرت کردند و از مردم بیعت گرفتند و به قدرت رسیدند، اولین اقدامی که انجام دادند تشکیل حکومت بود. پیامبر وقتی توانستند حکومت تشکیل دهند که مقبولیت عامه پیدا کرده بودند. حکومت بدون مقبولیت اصلاً غیر عقلایی است تا مقبولیت نباشد حکومت معنا ندارد. مقبولیت، قدرت ایجاد می‌کند اما قدرت، مقبولیت ایجاد نمی‌کند. تا وقتی مقبولیت نباشد حکومت مردمی نیست.

نظر حضرت امام در مورد سیستم حکومت این بود که اسلام علاوه بر اینکه حکومت را جزء احکام اولیه می‌داند، نوعی سیستم حکومتی دارد که حکومت قانون بر مردم است. در اسلام، قانونگذار منحصر ذات باری تعالی است؛ یعنی تنها اوست که می‌تواند تشریع قانون کند. پس در حقیقت، حاکم خداست. افراد حکومت نمی‌کنند آنها فقط مجری قانون هستند. حتی در مورد شخص اول عالم امکان که خود پیامبر (ص) است هم آمده که «و ما عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ». ایشان که رسول الله است فقط احکام و قوانین الهی را ابلاغ می‌کند و با رأی خودش بر مردم حکومت نمی‌کند. تشریع احکام و قوانین بر عهده مشرع اعظم؛ یعنی ذات باری تعالی است. وقتی خدا مشرع اعظم است در واقع حاکم اصلی در جامعه اسلامی اوست. مدل حکومت خواه جمهوری باشد، خواه سلطنت یا هر مدل دیگر فرق نمی‌کند. حاکم اصلی خداست. مرحوم میرزای نائینی در کتاب تنبیه الامه حکومت اسلامی را بر سلطنت مشروطه تطبیق کرده است. هر کسی یا هر مدل حکومتی که بتواند اصول کلی حکومت اسلام را بنا بر کتاب و سنت پیاده کند در واقع اسلام را در جامعه به حکومت رسانده است.

سیستم حکومتی که حضرت امام مطرح کردند ولایت فقیه است. اما این به آن معنا نیست که مدل حکومت اسلامی فقط حکومت ولی فقیه باشد. اصل حکومت عقلایی است حال چه معتقد به حکومت ولی فقیه باشیم چه نباشیم. آیا اگر حکومت ولی فقیه تشکیل نشود تکلیف از مسلمانان ساقط می‌شود؟ خیر، چون باید یک عده قانونگذار، ایدئولوگ، حقوقدان در رأس امور قرار بگیرند و قوانین اسلام را پیاده کنند. پس اینطور نیست که اگر کسی به ولایت فقیه اعتقاد

نداشت، به حکومت اسلامی اعتقاد نداشته باشد. امکان این نیز هست که حکومت اسلامی باشد، اما حکومت ولی فقیه نباشد. مثلاً اینطور باشد که گروهی از فقها در مجلس قانونگذاری به قوانین نظارت کنند تا قوانین غیر اسلامی تصویب نشود و در اداره کشور هم وزرایی را به کار بگمارند که به مسائل اسلامی وارد باشند. چنین حکومتی هم غیر شرعی نیست. آنچه امام گفتند این بود که وقتی تشکیل حکومت، واجب است باید ببینیم چه کسانی می‌توانند به بهترین نحو قوانین اسلام را پیاده کنند. طبعاً بهترین فرد فقیه عادل و آگاه به زمان است و وقتی چنین کسی حکومت را به دست بگیرد حکومت ولی فقیه تشکیل شده است.

سروش: ما باید اول روشن کنیم که غرضمان از جامعه دینی و از حکومت دینی چیست. اما اینکه جامعه دینی چیست در دو بخش قابل طرح است. یکی در بخش فرایض و وظایف شخصی، یکی هم در بخش فرایض و وظایف اجتماعی. جامعه دینی جامعه‌ای است که باطناً و حقیقتاً دینی باشد نه فقط صورتاً. به تعبیر دیگر صورتها باید تابع معانی باشند و از دل معانی بجوشند، اما فقهی بودن جامعه صرفاً صورت دینی جامعه را تأمین می‌کند. حکومت می‌تواند از مردم زکات بگیرد ولی پرداخت‌کنندگان زکات ممکن است با اعتقاد و ایمان بپردازند و ممکن است با اعتقاد و ایمان نپردازند. این عمل گاهی از سر ایمان و تسلیم است و گاهی از سر اکراه. همه اینها امکان دارد. حکومت اصلاً نمی‌تواند به معنای دینی باشد. همان که عزالی گفت: «الْقَلْبُ خَارِجٌ عَنْ وَلَايَةِ الْفَقِيهِ»؛ یعنی قلب از ولایت فقیه و از تصرف فقیه بیرون است. بالاخره این یک مملکت کاملاً خصوصی است و کسی نمی‌تواند به میل و رغبت خود واردش بشود. حداکثر کاری که حکومت با نام دین می‌کند این است که یک رشته صورتها را برای مردم الزامی کند. مؤمنان آن صورتها را با رغبت بپذیرا می‌شوند و غیر مؤمنان هم از سر اکراه و اجبار قانونی آنها را انجام می‌دهند. لذا ببینید ما باید بین دو چیز فرق بگذاریم. بین حکومت دینی و بین جامعه دینی. جامعه دینی جامعه‌ای است که به طوع و رغبت به دینی از ادیان گردن نهاده است. جامعه دینی به میزانی که دینش الزام می‌کند صورتها را هم عملی می‌کند؛ یعنی نمازش را می‌خواند یا فلان کاری که گناه شمرده می‌شود مرتکب نمی‌شود و غیره. این جامعه دینی است و اما حکومت دینی که من از اینجا به بعد باید اسمش را بگذارم حکومت فقهی، کار ندارد به اینکه در دل مردم چه می‌گذرد. وظیفه خودش می‌داند که حجاب را اجباری کند یا بعضی از حدود و

دیات و قصاص و اینها را اجرا کند؛ ولی با اجرای اینها که جامعه دینی نمی‌شود.

شما فرض کنید، مثلاً یکی از جوامع اروپایی که مسیحی هم هستند به این نتیجه برسند که احکام فقهی اسلام احکام خوبی است. مثلاً دست دزد را ببرند یا حجاب داشته باشند؛ فرض کنید بدون ذره‌ای اعتقاد به اسلام این احکام را در قوانین کشورشان بگنجانند و قانونی و الزامی بکنند. پارلمان هم صحنه بگذارد و مردم هم الزاماً اجرا کنند. این جامعه صورتاً فقهی است ولی اسلامی نیست بلکه ولی دارای یک رشته مقررات شبیه مقررات جوامع اسلامی است. من می‌خواهم بگویم که اصلاً این دو تا را از هم جدا کنید. اصلاً اینها مربوط به دو مقوله‌اند. صورت‌گرایی مربوط به حکومت است، دینداری مربوط به مردم. جامعه دینی با حکومت دینی فرق دارد. می‌شود جامعه دینی داشت که حکومت دینی نداشته باشد، می‌شود حکومت فقهی در یک جامعه غیر دینی داشت.

شما جاهایی می‌توانید شاخص دینداری را تعیین کنید که عمل اختیاری وجود دارد؛ یعنی جایی که مردم هم می‌توانند دروغ بگویند و می‌توانند نگویند و کسی نه پاداش می‌دهد و نه کیفر، جایی که می‌توانند رشوه بدهند و می‌توانند ندهند، جایی که می‌توانند غیبت بکنند و نکنند و امثال اینها. آن جاهایی که اعمال اختیاری بدون پاداش و کیفر مطرح است در آنها شما می‌توانید عمق و غلظت یا رقت دینداری را مشاهده کنید.

به نظر من مهمترین کاری که می‌توانند برای دینی کردن مردم انجام دهند این است که راه تحقیق دینی را برای مردم باز کنند. جامعه قبل از اینکه دینی باشد یا مردمش دینی باشند خودش یک نهادهایی دارد یا ندارد؟ آنچه در تعریف یک جامعه می‌گنجد، قبل از اینکه صفت دینی به آن بدهیم یا ندهیم چیست؟ آیا جامعه دینی یک نهاد تازه‌ای دارد که آن را از جاهای دیگر متمایز کند. بیایم سراغ حکومت دینی. حکومت قبل از اینکه دینی بشود یا نشود، خودش فی نفسه یک تعریفی دارد، یک مشخصاتی دارد یا ندارد؟ بالاخره حکومت از آن جهت که حکومت است وظایفی دارد که باید انجام بدهد. من می‌خواهم بگویم که جامعه ماهیتاً دینی و غیر دینی‌اش یکی است. حکومت ماهیتاً دینی و غیر دینی‌اش یکی است؛ یعنی اینها یک مشخصاتی دارند که اگر این مشخصات را نداشته باشند، اصلاً اسم حکومت و جامعه نمی‌شود بر آنها گذاشت تا نوبت برسد به دینی یا غیر دینی خواندن آنها. درست شبیه انسان است. انسان دینی یا غیر دینی اول باید انسان باشد تا بعداً ما صفت دینی و غیر دینی به آن اضافه کنیم. شخص برای انسان

بودن باید واجد خصوصیاتى باشد تا نوبت به اوصاف بعدى او برسد. من در باب جامعه هم مى‌خواهم همین را عرض کنم و در باب حکومت هم همین‌طور. یک حداقلهاى وجود دارد که این حداقلها باید محقق بشود تا ما جامعه، حکومت و یا چیز دیگر داشته باشیم. وقتى این حداقلها محقق شد باید ببینیم در اثر دینى بودن چه روى خواهد داد؛ یعنى جامعه چه تفاوتى خواهد کرد. پیامبران به جامعه و به تعریف جامعه و امثال آن کارى نداشتند. جامعه همان بود که بود. قبل از آمدن دین هم جوامع و حکومتها بودند. پیغمبر که تعریف تازه‌ای برای حکومت نیاورد. هیچ پیغمبرى و هیچ دینى تعریف تازه‌ای بر جامعه و حکومت نیاورد. دینى شدن جامعه در گرو چه بود؟ دینى شدن آن در گرو این بود که پیامبران یک محور برای زندگى تعیین مى‌کردند. پیامبران مى‌گفتند همه این کارهاى که مى‌کنید برای خدا انجام بدهید. اعمالی را هم که انجام نمى‌دهید یا ما مى‌گوییم انجام ندهید آنها را هم از ترس جهنم و از ترس عقوبت اخروى انجام ندهید. کار پیامبران خلق جامعه جدید و خلق حکومت جدید نبود. خلق محور جدید برای زندگى و حکومت بود. تعریف جامعه و تعریف حکومت در دین و بیرون دین فرقى نمى‌کند. آنچه فرق مى‌کند محورهای تازه‌ای است که دین مطرح مى‌کند. محورهایى که رفتار آدمی را شکل دیگری مى‌دهد، این یک نکته.

نکته دیگر این است که حکومتها حافظ جامعه‌اند. جامعه دینى مردمش دیندارند. تفاوتى که جامعه دینى با جامعه غیر دینى دارد این است که مردمش انتظار دینى دارند، اعتقاد دینى دارند. حکومت دینى چون از جامعه دینى است کارى مى‌کند که این جامعه محفوظ بماند؛ یعنى باید این کار را بکند. وقتى که حکومتى منبعث از مردم و جوشیده از دل جامعه است، کار و وظیفه‌اش حفاظت از وضعیت جامعه است. جامعه دیندار دو چیز دارد: یکى اینکه مردمش دیندارند و دیگر اینکه جامعه است و متطبق بر تعریف جامعه. حکومت دینى مثل هر حکومتى در هر جای دیگری از دنیا ماهیتاً حکومت است؛ اما چون متعلق به یک جامعه دینى است وظیفه حفظ اجتماع دینى را هم بر عهده دارد. به نظر من دینى بودن حاکمان در جامعه دینى بیش از هر چیزى در گرو این است که حق حکومتشان را از جای دیگری غیر از مردم بدانند. غیر از این مورد حکومت دینى هیچ فرقى با دیگر حکومتهاى دنیا ندارد. تنها تفاوتى که حکومت دینى با حکومتهاى دیگر دارد، این است. حاکم چنین جامعه‌ای مثل حاکمان دیگر باید نان و آب مردم و نظم و امنیت آنها را تأمین کند. اصلاً تعریف حکومت این است. اگر حکومتى این کار را نکند

اصلاً حکومت نیست. به نظر من فارق حکومت دینی از غیردینی مشروعیت است. حکومتی دینی می‌گوید حق ما و مشروعیت ما از جای دیگر است. حالا اگر کسان دیگری بخواهند این مشروعیت را به نحو دیگری تأمین کنند من فکر می‌کنم حکومت دینی دیگر مفهومی ندارد. من مهمترین مشخصه حکومتی دینی را این می‌دانم که حاکمان آن مشروعیت نهایی خودشان را از جای دیگری غیر از مردم کسب کنند؛ و الاً بقیه کارهایشان همان کارهایی است که هر حکومت دیگری باید بکند. جامعه دینی جامعه‌ای است که نهایتاً رفتار خودش را حول محور دیگری غیر از محورهای معمول مادی مستند می‌کند؛ یعنی حول محور دستور یا رضای خدا.

در یک جامعه دینی دین برای مردم نقش داور را دارد. آن هم دآوری که لزوماً شکل دستگاه بیرونی و یک نهاد اجتماعی - سیاسی معینی را ندارد؛ اما شما می‌توانید به شکلی که مردم در آن دخالت داشته باشند، نهادینه‌اش کنید؛ یعنی شما می‌توانید نقد سیاسی به حکومت وارد کنید و به آن شکل نهادینه بدهید؛ مثلاً در مطبوعات و روزنامه‌ها.

مصباح یزدی: فقها بر اساس دستور ائمه اطهار که مردم را به فقها ارجاع داده بودند مسئولیت تأسیس حکومت را پیدا کردند. اگر به این مبنا استناد شود ولایت محدود، در زمان غیبت کافی نیست. بعضی از فقها از تعبیر قدر مقدور استفاده کرده‌اند و منظورشان این است که بیش از این جای تأمل داریم. فتوای قطعی نمی‌توانیم بدهیم که فقیه بیش از این بتواند متصدی امور حکومتی شود. بعضی هم صریحاً گفته‌اند که فقیه می‌تواند متصدی تمام اموری باشد که امام معصوم متصدی آن می‌شود. اما بعضی موارد استثنایی فقط به امام معصوم اختصاص دارد. خود حضرت امام هم با اینکه به ولایت مطلقه فقیه معتقد بودند، حکم جهاد ابتدایی را مختص امام معصوم می‌دانستند؛ ولی در مورد بقیه امور میان معصوم و غیر معصوم تفاوتی قائل نبودند. این معنی را بسیاری از فقها تصریح کرده‌اند؛ ولی خیلی از فقها هم تصریح نکرده‌اند. بعضی هم گفته‌اند قدر مقدور امور حسبیه است. از میان فقهای معاصر گفته می‌شد که مرحوم آیت الله خوئی قائل به ولایت مقیده و محدود هستند و ولایت مطلقه را نپذیرفته‌اند، ولی شاگردهای ایشان مواردی از کتابهای ایشان استخراج کردند که اینطور نیست و مقاله‌هایی هم در مورد اعتقاد ایشان به ولایت مطلقه نوشتند. ممکن است ایشان در جایی وجهی را به عنوان یک نظر ذکر کرده باشند و بعد در جای دیگر آن نظر را تکمیل کرده باشند؛ این در بین فقها مرسوم است.

به هر حال، بعضی از فقها لاقلاً در مورد این مسأله تأمل داشتند و فتوای صریح نمی دادند؛ ولی حضرت امام مثل مرحوم آیت الله بروجردی، آیت الله گلپایگانی و بسیاری از فقهای بزرگ دیگر صریحاً فتوا دادند که ولایت فقیه در زمان غیبت مطلق است؛ مگر اینکه در یک موردی ما استثنائاً دلیل خاص داشته باشیم که این از اختصاصات معصوم است. بعضی حتی موافق نیستند که جهاد ابتدایی اختصاص به معصوم داشته باشد. من یادم نیست دیده باشم ولی شنیدم که مرحوم آقای صدر معتقد بودند که اگر شرایط مناسب بود فقیه می تواند حکم به جهاد ابتدایی بدهد. ایشان اختصاص این حکم به امام معصوم را قبول نداشتند؛ ولی فتوای حضرت امام این بود که امام معصوم امور مختص به خود هم دارد. پس نظریه ولایت مطلقه در مقابل کسانی مطرح می شود که تنها ولایت فقیه را در امور حسبه می دانند؛ یعنی با وجود یک حکومت غیر اسلامی می توان بعضی از امور حکومتی را به کس دیگری ارجاع داد. مثل اینکه برای قضاوت حتماً لازم است به دادگاه مراجعه شود اما شما به فقیه رجوع کنید و هر چه فقیه حکم کرد به آن عمل کنید. معنی اش این است که اینها معارض حکومت هستند. در زمان حضور ائمه معصومین این اندازه ولایت به فقها داده شده بود این یک ولایت محدود و یک دولت در دولت سّری است. بعضی مثل حضرت امام و بسیاری از علمای دیگر معتقدند که اگر در زمان غیبت چنین شرایطی نباشد و ایجاب نکند اطلاق آن باقی است و همه چیز با فقیه است. بنده آن دریافتی را که از فرمایش حضرت امام دارم عرض می کنم. ممکن است کسانی دیگر جوری دیگر برداشت کنند. بنده نظر خودم را عرض می کنم. تمام احکام ولایتی که ولی فقیه صادر می کند بر اساس تقدیم مصلحت اقوی است. ما هیچ جایی نداریم که ولی فقیه حکم حکومتی صادر کند و بر اساس تقدیم مصلحت اقوی بر مصلحت اضعف نباشد. مواردی را که همه خودشان می فهمند احتیاجی به اعمال حکومت ندارد. مواردی که مشتبه هست و در آن اختلاف می شود یا احتیاج به کارهای تخصصی دارد، احتیاج به یک تجربه دارد، احتیاج به مبانی عملی دارد، اینجاست که باید اول فقیه به متخصصین مراجعه کند و موضوع را درست تشخیص دهد و برای اینکه اختلاف نشود حکم صادر کند تا اختلاف بین مردم پیش نیاید؛ و الا اگر موضوع شخصی باشد فقیه حکم رجوع به متخصص را می دهد ولی حکم نمی کند؛ چون موضوع شخصی است. مثلاً به شما می گویند آقا اگر روزه برایتان ضرر دارد حرام است روزه بگیرید. فرد می گوید من نمی دانم ضرر دارد یا نه؟ فقیه می گوید برو پیش طبیب! اگر طبیب موافق گفت روزه برای شما ضرر دارد

شما نباید بگیرید. خوب، حالا دیگر فقیه که حکم نمی‌کند روزه گرفتن شما حرام است. نه، او فتوایش را داده شما هم به متخصصین مراجعه می‌کنید و طبق آن عمل می‌کنید. این چه فرقی می‌کند با آنجایی که بگویند فلان موضوع اقتصادی را به متخصصش باید مراجعه کنند؟ این موضوع عمومی است، اجتماعی است.

دایرة ولایت فقیه احکام حکومتی است، احکام حقوقی است، احکام اجتماعی است نه مسائل فردی، نه مسائل عبادی. در مسائل فردی و عبادی شخص می‌تواند به مرجع دیگری مراجعه کند. فقیهی که ولایت دارد باید در مسائل اجتماعی نظر بدهد. اعمال ولایتش مسائل اجتماعی است. در مسائل اجتماعی اگر همه مردم یکجور بفهمند فتوا می‌دهد؛ اما اگر مسأله اختلافی باشد، یکی بگوید مصلحت این است دیگری بگوید مصلحت آن است (مثلاً فرض بفرمایید یکی می‌گوید بهتر است تقسیم اراضی شود، دیگری می‌گوید تقسیم اراضی به کشاورزی ضرر می‌زند، چون سرمایه‌های کلان و هنگفت باید وجود داشته باشد تا کشاورزی پیشرفت کند) اینجا فقیه باید به متخصص مراجعه کند تا خودش مطمئن شود. وقتی مطمئن شد حکم می‌کند تا در جامعه اختلاف رفع شود. پس این حکم برای مصلحت است. مصلحت یعنی چه؟ یعنی این حکم که کشاورزی جامعه توسعه داده شود اقوی است از حفظ مالکیت فردی. هر دو اینها حکم خداست، هر دو هم مصلحت دارد اما چرا فقیه حکم می‌کند؟ چون او تشخیص داده که این مصلحت اقوی است. چرا احتیاج به حکم دارد؟ چون موجب اختلاف بین مردم شده پس جای اعمال ولایت است. در مواردی که مسائل اجتماعی با فتوا حل نشود و اگر به فتوا واگذار شود اختلاف پیش آید، فقیه آنجا ولایت می‌کند. پس ولایت، اولاً در حکم حقوقی اجتماعی است نه مسائل فردی و عبادی و شخصی. ثانیاً طوری است که اگر به عهده مردم واگذار شود که خودشان تشخیص بدهند اختلاف پیش می‌آید و مصلحت جامعه تهدید می‌شود. در چنین مواردی وظیفه ولی فقیه این است که متخصصین مورد اعتماد را جمع کند، آنها بحث و تحقیق کنند، بعد خودش که مطمئن شد، حکم کند تا مصلحت جامعه تأمین شود. این حکم ثانوی است.

البته حکم اولی و ثانوی دو اصطلاح دارد یک اصطلاح در فقه، که به احکام اضطراری احکام ثانوی می‌گویند. احکام ثانوی در جایی کاربرد دارد که در خود شرع دو نوع حکم تعیین شده باشد، مثل تیمم و وضو که وضو را حکم اولی و تیمم را حکم ثانوی می‌گویند یا خوردن میتة در

وقت اضطرار که حکم اولی آن حرمت است و حکم ثانوی آن جواز یا وجوب است. هر دو این احکام در خود قرآن آمده: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ». اصطلاح دیگر احکام ثانوی در مورد احکام سلطانی است. این احکام در خود متون شرعی نیامده است. در مورد احکامی که عرض کردم، فقیه باید برود تحقیق کند تا مطمئن شود که مصلحتش اقوی از مصلحت حکم اولی است. مثلاً فرض کنید فقیه تشخیص می‌دهد که اصلاحات ارضی ضرورت دارد و حکم می‌دهد که باید این کار را انجام بدهید. این می‌شود حکم ثانوی. حکم ثانوی یعنی اینکه با دستور ولی فقیه این کار واجب شده و اگر حکم نمی‌داد برای مردم واجب نبود. اما سؤال دیگری که مطرح است این است که فقیه از کجا حق دارد چنین حکمی بکند، آیا بر طبق حکم اولی چنین حقی را دارد یا بر طبق حکم ثانوی؟ پاسخ این است که بر طبق حکم اولی این حق فقیه است. از احکامی که شارع تعیین کرده یکی هم همین است که به حاکم حق داده در این موارد حکم صادر کند. امام که فرمودند حکومت از احکام اولیه است یعنی همین. اصل مشروعیت حاکم و اینکه چنین حکومت کند از احکام اولیه است، اما مفاد حکمش از احکام ثانویه است؛ یعنی در متن شرع نیامده و با جعل فقیه واجب می‌شود.

هفتین: پس به نظر شما احکام حکومتی از قبیل احکام ثانویه است؟

مصباح یزدی: طبق یک اصطلاح، بله، اما بعضی از فقهای معاصر پانزده نوع حکم ثانوی برشمرده‌اند و تعداد و تعیین این احکام بر اساس وضع و قرارداد است.

بیانات: برجسته‌ترین نظریه حکومت در جهان اسلام همان تعریفی است که در قانون اساسی ایران آمده است. این تعریف از یک سلسله مبانی فکری و اعتقادی و فلسفی و قرآنی و روایی نشأت گرفته است. اگر کسی با آن مبانی آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند این نوع تعریف را در باب حکومت بپذیرد. برای روشن شدن تعریف مورد نظر در باب حکومت، لازم به نظر می‌رسد بعضی از مبانی آن را به صورت بسیار کوتاه و فشرده بیان کنم تا در پایان به تعریف مورد نظر برسیم. مبانی مورد نظر در تعریف حکومت به این شرح است:

اول اینکه، از نظر نظام فلسفی حاکمیت علی‌الاطلاق و اعمال قدرت مطلقه از شؤون علم

عام و قدرت مطلقه الهی است و چون ذات اقدس حق، قدرت مطلقه دارد و هیچ حدی برای قدرت او وجود ندارد و از علم عام و نامحدود برخوردار است اگر بخواهد قدرت خویش را اعمال کند از روی علم و حکمت اعمال می‌کند. او دارای حاکمیت و اقتدار مطلق است. بر اساس همین مبنای فلسفی در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»

دوم اینکه، انسان در میان موجودات عالم این مشخصه را دارد که از روی فهم و خواست و اختیار و انتخاب، اعمال قدرت می‌کند و کار آزادی انجام می‌دهد. به همین دلیل گفته‌اند انسان در مقام معامله با افراد دیگر و جامعه و مسائل گوناگونی که مربوط به این حوزه است از آزادی عمل برخوردار است؛ مملوک دیگری نیست و استقلال دارد و تنها در مقام مقایسه با ذات حضرت حق است که مخلوق و مفعول و مصنوع او است و در برابر او عبد است و او معبود. انسان از علم، قدرت و اقتدار برخوردار است. او حاکم بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی خویش است و این حاکمیت بر سرنوشت که در قانون اساسی از آن به حق الهی تعبیر شده است از مقومات ذات انسان و از عناصر سازنده جوهره انسان می‌باشد و لذا نمی‌توان آن را از انسان سلب کرد و انسان را بدون آن در نظر گرفت.

سوم اینکه، اصل حکومت و اعمال قدرت و به کارگیری اقتدار و رابطه فرماندهی و فرمانبری از ویژگیهای زندگی گروهی است. از آنجا که تن دادن به زندگی اجتماعی بنا بر فرمان طبیعت است لازمه زندگی جمعی فرماندهی و فرمانبری و بالاخره حکومت و اعمال قدرت و بهره‌برداری از اقتدار است. بنابراین اصل حکومت امری عقلایی و نشأت گرفته از فطرت‌گرایش جمعی انسان است و حکومت یک امر مافوق طبیعی و آسمانی و فوق بشری نیست و اگر در لسان روایات راجع به حکومت دستور و فرمانی وارد شده است — که اتفاقاً زیاد هم وارد شده است — این روایات درصدد بیان یک امر خارق‌العاده و ماوراء طبیعی نیستند. به عبارت روشن‌تر این روایات درصدد تأسیس یک امر جدید و نو نمی‌باشند؛ بلکه درصدد بیان و امضای یک امر اجتماعی و عقلایی هستند. اسلام در نوع هدایت این امر طبیعی و نحوه بهره‌برداری مطلوب از

آن و ضوابط متصدیان امور نظریات خاصی دارد که بعداً در مورد آن صحبت می‌کنم.

چهارم اینکه، دربارهٔ رابطهٔ حکومت و مردم احتمالات و فرضیه‌های گوناگونی قابل طرح است که هر کدام از این فرضیه‌ها و احتمالات اثرات مختلفی دارد که از نظر حقوقی با هم متفاوت است.

احتمال اول این است که حکومت رابطهٔ ولایی و تولیت و نوعی سرپرستی نسبت به دیگران داشته باشد طوری که حکومت در جایگاهی قرار گیرد که دیگران موظف باشند در برابر تصمیمات حاکم و حکومت اطاعت کرده و از فرامین وی تبعیت کنند. این نگاه به حکومت از یک دیدگاه دیگری که از نوع نگرش به اسلام و احکام اسلامی سرچشمه می‌گیرد ناشی می‌شود. آن نگرش این است که اگر انسان در احکام گوناگون اسلام به طور عمیق مطالعه کند و احکام اقتصادی و سیاسی آن را مد نظر قرار دهد و باور کند که این احکام تا قیامت باقی خواهد ماند، صرف باور به بقای این احکام حکم می‌کند به اینکه اسلام حکومت می‌خواهد و حکومت عهده‌دار ولایت و اختیاردار تام و تمام و نگهبان و نگهدار سیادت و مجد و عظمت امت اسلام و جزء احکام الهی می‌باشد.

در بسیاری از مواضع می‌توان چنین استدلال کرد که حضرت امام نمایندهٔ این نوع نگرش به اسلام است و در این باره می‌فرماید: «پس برای فقیه عادل ثابت می‌شود تمامی آن اختیارات برای رسول خدا (ص) و امامان دین (ع) در امر حکومت و اداره کشور ثابت است و فرق میان آن دو در این جهت معقول نیست. برای اینکه والی هر کس باشد او اجراکنندهٔ احکام شریعت و حدود خداست. او عهده‌دار گرفتن مالیات است و طبق مصالح امت اسلام در آنها تصرف می‌کند. اگر نبی اسلام (ص) در رأس حکومت بود به زن زناکار، طبق ضوابط مقرر، صد تازیانه می‌زد. امام معصوم (ع) هم اگر در رأس حکومت بود همین را انجام می‌داد. فقیه جامع شرایط هم همین حکم را اجرا می‌کند. تمام حکام اسلامی صدقات واجبه را به یک روال و روش می‌گرفتند و با رعایت مصالح، فرمانها و دستورالعملهای مناسبی را برای مردم صادر می‌کردند و بر مردم هم اطاعت از آنان واجب و لازم است.

در این نگرش والی و حاکم اسلامی صاحب اختیار مسلمین و متصرف در امور آنان است؛ منتها در چهارچوب احکام و مقررات اسلامی. شرایط لازم برای او فقاقت و علم به احکام اسلامی و عدالت و امانت و کفایت است. دیدگاههایی که برای فقها در عصر غیبت نوعی نیابت

عمومی از طرف ولی عصر (عج) قائلند یا به نصب عمومی اعتقاد دارند (یعنی معتقدند که در عصر غیبت امام عصر (عج) فقهای جامع شرایط از طرف آنان برای اجرای احکام الهی به صورت عام منصوب شده‌اند) قاعداً باید به این نوع دیدگاه گرایش پیدا کنند؛ مگر آنان که در اصل نصب یا در محدوده آن حرف داشته باشند و آن را مخدوش معرفی کنند. در واقع در این دیدگاه حکومت و ولایت امر در عصر رسول خدا (ص) برای شخص رسول خدا و در عصر امامان (ع) برای تک تک آنان جعل شده و در عصر غیبت نیز همان منصب به فقیهان عادل و جامع شرایط دیگر اعطا شده است و چون این مقام از طرف امام معصوم (ع) به فقیه عادل تفویض شده است تمام اختیاراتی که امام دارد به فقیه عادل اعطا می‌شود و رابطه فقیه که مظهر و نماد حکومت اسلامی است با جامعه رابطه‌ای ولایی است که گاه از آن به ولایت شرعی نیز تعبیر می‌کنند. حضرت امام چندین بار این مطلب را مورد تأکید قرار داده‌اند که از باب نمونه به یکی از آنها اشاره می‌کنم:

بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب
به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در
سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است جناب‌عالی را مأمور
تشکیل دولت موقت می‌نمایم.

شما به وضوح می‌بینید امام برای خودش دو نوع حق قائل است: یکی حق شرعی و دیگری حق قانونی. مطمئناً در نظر ایشان منشأ حق شرعی از منشأ حق قانونی جداست. اگر به نظر امام حق قانونی از آرای مردم به دست آمده است، پس حق شرعی باید منشأ دیگری داشته باشد که آن از ادله‌ای که برای فقیه نوعی نیابت عامه از ناحیه معصوم (ع) اثبات می‌کند، حاصل می‌شود. البته این ادله در نظر ایشان از نظر سند و دلالت تمام است. بنابراین امام با آرای مردم رهبری جنبش را به عهده داشت و با ادله نیابت و انتصاب ولی شرعی بود. ولایت در اینجا به معنای صاحب اختیار بودن، حاکمیت داشتن، حق اعمال قدرت داشتن است نه محبوب و مورد علاقه بودن. در این دیدگاه ولایت در ارتباط با مسائل حکومتی محدود و مقید نبوده، مطلق است.

ملاک تعیین فقیه، فقاہت، عدالت و کفایت است. ملاک شرعی حکومت وی ادله نیابت و انتصاب از طرف امام معصوم (ع) است و ملاک قانونیت حکومت وی آرای مردم و انتخاب اکثر آنان است. حدود اختیارات حاکم در مناصب حکومتی همان حدود اختیارات امام معصوم (ع)

در شکل‌گیری نظام، هم جمهوریت به عنوان قالب و شکل و در عین حال به صورت اصل ثابت و تغییرناپذیر دیده می‌شود و هم اسلامیت به عنوان محتوا و نیز به عنوان یک اصل ثابت. هم‌گزینش مستقیم از ناحیه مردم برای تضمین جمهوریت صورت می‌گیرد و هم‌گزینش غیر مستقیم برای تضمین اسلامیت آن. کما اینکه در قانون اساسی این روش ملاحظه و تبیین شده است. در نتیجه، مطابق این دیدگاه حکومت رابطه‌اش با مردم ولایی است و رابطه مردم با حکومت رابطه انجام وظیفه و اطاعت است. حکومت فرمانروا و مردم فرمانبردارند. حکومت موظف است طبق مقررات اسلامی و احکام آن عمل کند و اگر تخلف نماید و خلاف عدل و انصاف با مردم رفتار کند از مسئولیت برکنار و معزول خواهد شد.

احتمال دوم این است که حکومت رابطه توکلی یا وکالتی داشته باشد. قبل از آنکه این احتمال را توضیح بدهم لازم است عین عبارت حضرت امام را که به این احتمال اشاره دارد بیان کنیم و بعد از آن این اصل را توضیح دهم و سپس اثرات و تبعات حقوقی نظریه وکالت و توکیل را بررسی کنم. در پایان هم نوعی مقایسه میان رابطه ولایی و رابطه توکلی انجام می‌دهم. حضرت امام در تاریخ ۵۷/۱۱/۲۱ فرمودند:

ما به واسطه اتکاء به این آرای عمومی که شما الان می‌بینید و دیدید، تا کنون آراء عمومی با ما است و ما را به عنوان وکالت بفرمایند یا به عنوان رهبری همه قبول دارند. از این جهت ما یک دولتی را معرفی می‌کنیم و من باید یک تنبه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان را حاکم کرده‌ام یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم ایشان را قرار داده‌ام. ایشان واجب‌الاتباع است ملت باید از او اتباع کند. من تنبه می‌دهم به کسانی که تخیل این امر را بکنند که کارشکنی بکنند یا خدای نخواسته قیام بر ضد این حکومت بکنند من اعلام می‌کنم که جزای آنها بسیار سخت است در فقه اسلام.

این عین عبارت حضرت امام است که در آن عبارت روی آرای عمومی تأکید شده و محصول آرای عمومی یکی از دو احتمال ذکر شده است. وکالت یا رهبری یعنی یا مردم با آرای عمومی رهبری را به امام واگذار کرده‌اند یا امام را به عنوان وکیل از طرف خود برگزیده‌اند. پس

یکی از احتمالاتی که در ارتباط با نحوه رابطه امام با امت یا حکومت با مردم مطرح است همان رابطه وکالت است و این رابطه محصول آرای عمومی است. نظریه وکالت را از سه منظر می‌توان تحلیل کرد:

یک منظر اینکه حاکم مورد اعتماد مردم است و ملت به او رأی داده‌اند. از این نظر ممکن است حاکم به عنوان وکیل مردم از حقوق موکلین خودش دفاع کند. حال اینکه دامنه و گستره این وکالت چقدر است تابع این است که حدود وکالت چقدر باشد و بنای وکیل و موکل بر چه مبنا و اساسی مبتنی شده باشد.

منظر دوم این است که این وکالت یا رهبری با توجه به آرای مردم باشد ولی حدود اختیارات و وظایف او مشروط به نظر موکلان نباشد.

منظر سوم به این صورت است که ممکن است کسی از ادله شرعیه این نوع ولایت و اختیارات را استفاده نکند و محصول آرای مردم را هم وکالت بداند؛ ولی در وکیل و وکالت، اجتهاد و فقه و عدالت و کفایت را شرط بداند. البته این شرایط درباره تمام وکلا و وکالتها معتبر و لازم‌الرعايه نیست؛ بلکه فقط در مورد وکلایی که با سرنوشت ملت و امور مهم اجتماعی و سیاسی سر و کار دارند لازم‌الرعايه می‌باشد. در این موارد اگر مردم به واجدان این شرایط رأی دادند و از طرف خود وکیل برگزیدند اسلام هم آن را مورد امضا قرار داده و می‌پذیرد. در این صورت، تصرفات چنین وکیلی هم قانونی است و هم شرعی. ولیکن وکیل، وکیل مردم است و منصوب نشده است. در این دیدگاه حدود اختیارات و محدوده تصرفات و تصمیمات او را شارع معین نمی‌کند؛ بلکه توافق طرفین یا بنای عقلا و مقررات عام مورد قبول جامعه ملاک تعیین و تشخیص حدود وظایف و اختیارات خواهد بود. در واقع، وقتی از ادله انتصاب استفاده نشود و ولایت به آن معنی که در احتمال اول مطرح شد پذیرفته نشود و از طرف دیگر رابطه توکیل و وکیل و موکل نیز خلاف ظاهر ادله به شمار برود و وکالت رهبر یا حکومت یا دولت امری نامأنوس و مخالف ظواهر ادله دیده شود باید به سراغ راه حل دیگر و احتمال سومی غیر از احتمال اول و دوم رفت و از آن طریق مسأله را مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

احتمال سوم که برای تبیین نوع رابطه حکومت و حاکم می‌توان عنوان کرد و از آن طریق مسأله را مورد بررسی علمی قرار داد بدین ترتیب است که:

اولاً، اصل حکومت و اعمال قدرت از مشخصه‌های اصلی زندگی اجتماعی و امری فطری

است که ریشه در فطرت انسان دارد و چون اصل حکومت امری اجتماعی است و اجتماعی بودن از ابعاد وجودی انسان است طبعاً حکومت امری بشری و نوعی تعامل اجتماعی است. بنابراین اسلام اگرچه احکام حکومتی دارد و استخوان‌بندی آن به گونه‌ای است که بدون شکل‌گیری حکومت تحقق واقعی پیدا نخواهد کرد، ولی حکومت جزء احکام تأسیسی اسلام نیست؛ بلکه از احکام امضایی و عقلایی آن به شمار می‌رود.

ثانیاً، سند بعضی از ادله شرعی که درباره ولایت فقها به ما رسیده ضعیف است و بعضی از آنها از حیث دلالت درصدد نصب فقها به عنوان ولی فعلی در صورت واجد شرایط بودن نمی‌باشد؛ بلکه درصدد بیان صلاحیت آنان برای آن کار می‌باشد. بنابراین، این ادله در عین اینکه اصل حکومت را که یک امر عقلایی و تعامل اجتماعی است مورد امضا و تأیید قرار می‌دهد و سیره عقلا را امضا می‌کند در عین حال یک سلسله شرایط را نیز در ابعاد مختلف آن اعتبار می‌کند و با این قیود مورد امضا قرار می‌گیرد.

ثالثاً، حکومت امری مدیریتی و سازماندهی و فرماندهی و هدایتی و حمایتی است. به تعبیر فیلسوفان سیاست، حکومت نوعی تدبیر و اداره کشور و کشورداری است. این کار از همه ساخته نیست، توانایی علمی و فنی و تخصصی و استعداد ذاتی لازم دارد. حکومت بدون علم و تخصص و کفایت لازم جامعه را به سقوط می‌کشاند. به همین دلیل در این تصویر رابطه حاکم و حکومت تنها اعمال قدرت و فرماندهی و فرمانبری نیست؛ بلکه رابطه حاکم و حکومت و مردم رابطه عقل و دیگر قوای انسانی است. حکومت در این دیدگاه نفس مدبر اجتماع است. نسبت فرد به جامعه عین نسبت نوع احسن به نوع اشرف است. در این دیدگاه حکومت که عقل مدبر است هم باید مصالح نوع احسن را که افرادند ملاحظه کند و هم مصالح نوع اشرف را که اجتماع است و در میدان تراحم میان مصالح فرد و جامعه مثل تراحم میان مصالح نوع احسن و نوع اشرف عمل کند.

حکومت در این دیدگاه از ناحیه مردم برگزیده می‌شود. حاکم نماینده خدا، ولی خدا و صاحب اختیار مردم نیست و در عین حال شایسته و صالح امت است و مردم در انتخاب او گاهی مستقیم و گاهی غیر مستقیم دخالت دارند. رابطه او با مردم و مردم با او رابطه دو صاحب حق نسبت به همدیگر است؛ یعنی همان طور که او نسبت به مردم حق دارد مردم نیز نسبت به او حق دارند و این رابطه متقابل است. اگر مردم وظیفه دارند از دستورات و برنامه‌های حکومت

حمایت و دفاع کنند حکومت نیز موظف است از حقوق مردم دفاع کند. در این دیدگاه بهترین نظام همان نظام جمهوری اسلامی است که تبلور ارادهٔ مردم و نشانهٔ اقتدار ملی است. نقش و خواست مردم برای تحقق یک نظام مردمی است که دارای محتوای ارزشی و معنوی است. در این دیدگاه خواست مردم هم ملاک قانونیت نظام است که با ابراز نظر و رأی خود به خواسته‌های خویش شکل عینی داده و به صورت یک نظام حکومتی درآمده و هم ملاک مشروعیت است در صورتی که آرا و نظریات آنان همراه با شرایط و خصوصیات باشد که در اسلام روی آن تأکید به عمل شده است. وقتی که مردم به یک انسان صاحب‌نظر مسلمان، عارف به حلال و حرام خدا، عادل، توانمند و با کفایت رأی دادند این رأی عقلایی مورد امضای اسلام هم هست. در نتیجه محصول این کار هم قانونی است و هم شرعی. پس این حکومت، حکومت مردمی است همراه با رعایت عدالت و فقهات اسلامی و کفایت و توانایی ادارهٔ جامعه. اظهار نظر مردم در این نظام برای انتخاب چنین فرد یا افرادی در دو مرحله صورت می‌گیرد: یک مرحله از طرف عامهٔ مردم و یک مرحله از جانب خبرگان و متخصصان امر. البته بعضی افراد خاص و نادر هستند تا آنجا که عامهٔ مردم هم با توجه به علائم و قرائن می‌توانند خودشان آنها را انتخاب کنند.

در هر صورت این نظام، نظام دموکراسی واقعی و نظامی اسلامی است. مردم با لحاظ یک سلسله اصول و ملاکها و تخصصها و معیارها اراده و خواست خودشان را متجلی ساخته و حکومتی را با آن ملاکها و معیارها تشکیل می‌دهند. در این دموکراسی بیشتر به بُعد عقلانیت و ارزشی نظام توجه می‌شود و به طور طبیعی اگر مردم به چنین نظامی رأی دادند چنین نظامی هم شرعی می‌شود و هم قانونی؛ اگر رأی ندادند چنین نظامی شکل خارجی و عینی پیدا نخواهد کرد.



پرسش سوم: گسترهٔ معنایی ولایت مطلقه فقیه و سابقه این موضوع نزد فقهای سلف و اینکه اساساً وصف اطلاق در این تعبیر به معنای نفی کدام قیدها است از موضوعاتی هستند که برداشتهای گوناگونی دربارهٔ آنها مطرح شده است شخصاً پرسش این است که مفهوم وصف اطلاق در «ولایت فقیه» چیست و نسبت ولایت مطلقه فقیه با الگوی جمهوری اسلامی و قانون

سروش: من فکر می‌کنم از مجموع تحولات چنین برمی‌آید که وقتی امام در نجف بودند و دروس حکومت اسلامی را تدریس می‌کردند تا آنجایی که من به یاد دارم و درسهای نجف ایشان را خوانده‌ام، ذکری از ولایت مطلقه در میان نبود. انقلاب که پیروز شد و ایشان به ایران آمدند و زمام حکومت و رهبری انقلاب را به دست گرفتند و پس از مدتی که با مشکلات عینی تدبیر مملکت آشنایی حاصل کردند، به نظریه ولایت مطلقه رسیدند یا اگر قبلاً هم رسیده بودند پس از این دوران بود که آن نظریه را ابراز کردند و با مردم و با علما در میان نهادند. فکر می‌کنم عمده‌ترین منظور ایشان از ولایت مطلقه این بود که فقیه گرفتار و دربند احکام اولیه اسلام نیست و ولایتش اطلاق دارد. به این معنا که حتی آن احکام را هم در صورت ضرورت و در صورت تشخیص مصلحت نظام اسلامی می‌تواند تعطیل کند. در تئوری امام این معنا می‌گنجید که نظام اسلامی و دوام و پویایی و کمالش، هدف اول شارع است و این نظام نمی‌تواند خود را گرفتار و دربند برخی از احکام بکند که به طور مقطعی ممکن است برای او کندی و توقف پدید بیاورد. لذا در اختیار ولی فقیه هست که بر حسب مورد و با تشخیص مصلحت، برخی از این احکام را موقتاً تعطیل کند، تغییر بدهد و با این کار به دوام و کمال نظام اسلامی کمک کند.

آنچه که در کلام امام به نظر من باید روشن بشود، یعنی کسانی که این تئوری را قبول دارند باید روشن بکنند، این است که این ولایت از آن یک شخص است یا یک دستگاه؟ زیرا هیچ اشکالی ندارد که انسان قائل به ولایت باشد، قائل به ولایت فقیه هم باشد ولی همه این اوصاف و اختیارات و انتظارات را از آن یک مجموعه و از آن یک هیأت بداند نه از آن یک فرد. این نکته‌ای است که در ظاهر سخنان ایشان دیده نمی‌شود. نوعاً وقتی که صحبت از ولایت می‌کنند، ولایت را از آن یک نفر می‌دانند و وقتی که صحبت از مرجعیت می‌کنند، مرجعیت را از آن یک نفر می‌دانند. اما شخص می‌تواند قائل به ولایت باشد ولی این ولایت را از آن یک نفر نداند، حتی می‌تواند قائل به ولایت مطلقه باشد اما آن را از آن یک نفر نداند. من فکر می‌کنم الان در بسیاری از نظامهای سیاسی جهان ولایت مطلقه وجود دارد، مستها ولایت مطلقه از آن یک دستگاه حاکم است نه از آن یک نفر. شما همین که این ولایت مطلقه را متعلق به یک دستگاه حاکمه بدانید جمع عدالت با آن حتی تفکیک و توزیع قوا همه اینها را می‌توانید داشته باشید و

به راحتی انجام پذیرش کنید بدون اینکه برخی از اشکالات بر او وارد شود. درک من از ولایت مطلقه که ایشان مطرح کردند این است.

متین: برخی این معنی اطلاق ولایت فقیه را راهی به سوی سکولار شدن فقه سیاسی شیعه معرفی کرده‌اند، نظر شما چیست؟

سروش: بعضی از نویسندگان به این نظر متمایل شده‌اند که یکی از پیامدهای ناخواسته نظریه ولایت فقیه، سکولار شدن و عرفی شدن حکومت و قوانین و جامعه ما خواهد بود. آنها دلیل خودشان را دارند و معتقدند که نه اندیشه مصلحت و نه اندیشه منطقه الفراغ مرحوم آیت‌الله صدر هیچ یک وافی به این مقصود نیستند و آنچه جامعه را در مسیر سکولاریزاسیون پیشتر می‌برد و به صورت قاعده‌وار و نه استثنائوار سکولاریزاسیون را در اختیار حکومت و جامعه می‌نهد، اندیشه ولایت فقیه است. برای اینکه ولی فقیه به تعبیر من به معنایی خاص تشریع را به دست می‌گیرد و موافق با مصالح جامعه تشریع می‌کند و به همین سبب جامعه را از قید برخی از سنن دینی می‌رهاند. اما به دست دین و به دست کسی که صلاحیت دینی و مرجعیت دینی دارد. خوب، این سخنی است قابل تأمل جامعه‌شناسانه اما به گمان من در این باب قدری باید بیشتر تأمل کنیم.

من فکر می‌کنم که صرف نظر از برخی ملاحظات فلسفی که در این باب هست، جامعه دینی همیشه کار خودش را می‌کرده؛ یعنی از حیث ظواهر یا از حیث بنیانهای تفاوتی با جوامع دیگر نداشته. به هر حال نهاد ازدواج، نهاد تجارت، نهاد حکومت همه اینها را داشته و اینها مخلوق زندگی اجتماعی هستند نه خالق زندگی. چون آدمیان احتیاج دارند که به نحو جمعی زندگی کنند، لذا تجارت و داد و ستد هم پدید می‌آید.

اگر منظور از سکولاریزاسیون آن است که جامعه دینی واجد این نهادها می‌شود، این درست نیست؛ برای اینکه جامعه دینی به حکم جامعه بودن واجد این نهادها هست. فقط می‌ماند مسأله احکامی که این نهادها باید از آنها پیروی کنند؛ یعنی مقررات و همچنین اخلاق. به نظر من مقررات فقهی همیشه نشان داده‌اند که بسیار انعطاف‌پذیرند، یعنی در مواقع مواجهه با مشکلات، خودشان را به راحتی تطبیق می‌دهند. به هر حال راه حلی برای مشکلات می‌جویند.

این نکته خیلی حساسی است؛ یعنی مکانیزمهایی در خود فقه است که انعطافها را ممکن می‌کند. اگر غرض از سکولاریزاسیون فقه و سکولاریزاسیون احکام فقهی، انعطاف‌پذیری فقهی باشد این کم و بیش در دل فقه نهفته است. بستگی به مجتهد دارد که چقدر دقیق، متهور، مسلط به مبانی خودش و چقدر موضوع‌شناس باشد که هنگام عمل و در مقام گره‌گشایی حل مشکل بکند. لذا سکولاریزاسیون به این معنا هم برای فقه کم و بیش حاصل است. اخلاق هم حقیقتاً تابع معیشت مردم است؛ یعنی اگر از تئوریا و ارزشهای والای اخلاقی که معمولاً در سطح تعریف و انتزاع باقی می‌مانند، مثل عدالت و شرافت و غیره بگذریم و وارد اخلاق عملی و معیشتی بشویم، اینها خودشان را با زندگی مردم وفق می‌دهند. برخی از احکام اخلاقی مورد غفلت و برخی از احکام اخلاقی مورد توجه بیشتری واقع می‌شود. من خلاصه سختم این است که تکامل جامعه چنان است که فقه و اخلاق را کم و بیش به دنبال خودش می‌کشد و همه جوامع این چنین رشد کرده‌اند. لذا تفاوت در ادعاها و روبناهاست.

مصباح یزدی: یک وقت نظر حضرت امام را می‌خواهیم، یک وقت یک کسی می‌گوید مقتضای قانون اساسی چیست. فکر نمی‌کنم کسی که آشنا با مبانی ایشان باشد در مطلق بودن ولایت تردیدی داشته باشد. بسیاری از نهادهایی که ایشان تأسیس کردند در قانون اساسی و مقتضای قانون نبود یا رفتار ایشان در مورد نصب رئیس جمهور خلاف قانون اساسی بود. طبق قانون اساسی رهبر فقط باید تنفیذ کند، حتی در بعضی جاها فرموده‌اند که من بر اساس ولایت الهی که دارم شما را نصب می‌کنم نه بر اساس مختصات قانون اساسی بند فلان، ماده فلان. عمل ایشان خلاف قانون اساسی بود. پس معلوم می‌شود نظریه ایشان ولایت محدود نبود. در تمام احکام ریاست جمهوری که امام صادر فرمودند نوشته شده نصب می‌کنم یا منصوب می‌شوید. این مسأله را از دو جهت بررسی می‌کنیم. هم از نظر اعتبار و دیدگاه و زاویه نظری بحث می‌کنیم و هم از لحاظ عملی. اما اگر از بعد نظری‌اش به مسأله نگاه کنیم بستگی دارد به اینکه ما ملاک اطلاق ولایت فقیه را چه می‌دانیم. ولایت فقیه را به خاطر رأی و انتخاب مردم معتبر می‌دانیم یا ولایت فقیه را انتصابی می‌دانیم. ما معتقدیم که ولایت انتصابی است. بنابراین رأی ولی فقیه بر همه آرای دیگر اعتبار دارد. حتی مجتهدین و مراجع دیگر هم باید از او تبعیت کنند. در نتیجه اگر مردم مخالف بودند رأیشان هیچ اعتباری ندارد. مردم باید از او اطاعت کنند نه او از

مردم. اما در عمل بستگی دارد به اینکه آیا همه مردم با آن مخالفند یا نه. وقتی مخالف باشند هیچ کاری نمی‌تواند بکند.

موسوی بجنوردی: من ولایت فقیه را به چند قسم، تقسیم می‌کنم. یک ولایت فقیه داریم در حدّ امور حسبیه؛ یعنی هر آنچه که قانونگذار بخواهد واقع شود. شرع مقدس ترکش را مایل نیست. به طور مثال مال یتیمی مانده، یک صغیری هست، مریضی هست، بیمارستان می‌خواهیم درست کنیم، مسجد درست کنیم، پل درست کنیم. ولایت در اینگونه مسائل را می‌گویند ولایت فقیه در امور حسبیه که این را تقریباً همه قبول دارند. قسم دوم از ولایت — که من ندیدم — ولایت فقیه در امور نوعیه است؛ یعنی فقیه اضافه بر امور حسبیه می‌تواند حکومت تشکیل دهد. در مسائل عمومی جامعه آن چیزی که به صلاح جامعه است انجام دهد؛ یعنی همه اینها ذیل حکومت می‌گنجد. حکومت یک دسته اختیارات دارد. الان مثلاً در قانون اساسی بریتانیا یک اختیاراتی دادند که ملکه یا پادشاه می‌تواند نخست‌وزیر را عزل کند، مجلس را منحل کند. رئیس مجلس لردها را او تعیین می‌کند. نه نفر از لردها را که قضات دیوان عالی کشور هستند او نصب می‌کند. یکسری کارهای عمومی از اختیارات خاص او است. در حالی که نظام انگلستان را همه قبول دارند که صد در صد دموکراسی است. با این حال، این را نمی‌گویند دیکتاتوری است. لازمه حکومت این است که باید یکسری اختیاراتی در رابطه با نظم عمومی و رفاه جامعه داشته باشد. مثلاً رئیس جمهوری امریکا می‌تواند مصوبات کنگره را و تو کند در حالی که امریکا می‌گوید حکومت بنده دموکراسی است. اما اگر مجلس بیاید یک چیزی را تصویب کند و بعد رئیس جمهور و تو کند، خوب این نوعی دیکتاتوری است، اما مردم نمی‌گویند دیکتاتوری، می‌گویند لازمه حکومت این است که اختیاراتی داشته باشد. ولایت فقیه در امور نوعیه؛ یعنی فقیه در رابطه با حکومت یکسری اختیاراتی دارد، تکرار می‌کنم در رابطه با حکومت. این آیه شریفه که می‌گوید: «أَلَتَّبِعُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» یعنی چه؟ یعنی رسول الله می‌تواند در همه جزئیات مردم مداخله کند. من از این آیه در رابطه با حکومت استفاده می‌کنم که اگر مصلحت من این بود، مصلحت جامعه آن بود، خواسته نبی مقدم است بر خواسته من. چرا؟ چون خواسته نبی خواسته جامعه است. این است معنای ولایت فقیه در امور نوعیه. اما اگر ولایت فقیه در برداشت مطلقه، در جزئیات امور مردم دخالت کند به نظر بنده نادرست است

خود پیغمبر اکرم هم یک مورد از این اعمال را انجام نداده‌اند. بنده در درس چند مرتبه این مسأله را از امام شنیده‌ام می‌گفتند: «کلما کان لرسول الله» - در بعد حکومت - «فهو للفقیه الجامع للشرایط» در بعد حکومت نه در قضایا. در بعد حکومت حاکم قانون دارد، در چهارچوب قانون عمل می‌کند. ملکه انگلستان در چهارچوب قانون برایش تعیین کردند، در کدام مورد می‌تواند نخست‌وزیر را بردارد و نخست‌وزیر موقت بگذارد. مجلس را منحل کند. در رابطه با یک چهارچوب معین اگر ما بگوییم فقیه هم این کارها را می‌تواند بکند، معنایش این نیست که - العیاذ بالله - قانون شکنی کند. قانون متعلق به همه است، قانون و مسأله حکم شرعی را نباید دو تا کنیم. حکم شرعی هم برای رسول الله (ص) است هم برای بنده. وقتی می‌گوید اکثر خطابات قرآن مخاطبش خود پیغمبر است؛ یعنی اینکه «إِنَّكَ أَغْنَى وَ أَشْتَقَى يَا جَارَه» مخاطب پیامبر است، اما فی الحقیقه آن نماد است، مخاطب همه‌اند پیامبر هم یکی از بقیه مسلمین است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ» این هم شامل خود پیغمبر است و هم شامل بنده. ببینید اسلام نیامده برای پیغمبر بگوید می‌تواند برخلاف قانون عمل کند. پیغمبر نمی‌تواند برخلاف موازین عمل کند، مسلماً فقیه هم نمی‌تواند. اصلاً کلمه فراقانونی کلمه درستی نیست. به نظر من این معنایش این است که ما ولایت فقیه را تنزل بدهیم. ولایت فقیه نمی‌تواند فراقانونی باشد. ولایت فقیه در چهارچوب قانون است اگر قانون نباشد هرج و مرج است و همه چیز از بین می‌رود.

هقین: آنهایی که این بحث را مطرح می‌کنند قطعاً مدعی نیستند که ولی فقیه می‌خواهد فوق قانون اسلام عمل کند. سؤالی که اینجا مطرح است این است که آیا یک قانونی که به عنوان قانون اساسی و به عنوان میثاق جامعه به آن رأی داده شده، آیا ولی فقیه مقید به این قانون اساسی هست یا او بر اساس استنباطی که از قانون اسلام دارد می‌تواند فراتر از قانون اساسی هم عمل کند.

موسوی بجنوردی: نمی‌تواند برخلاف قانون اساسی عمل کند. من دلم می‌خواهد روش امام را برایتان عرض کنم بر التزامش به قانون اساسی. سال ۶۶ یا ۶۷ بود. جلسه‌ای تشکیل دادیم منزل آیت الله خامنه‌ای، آن وقت ایشان رئیس جمهور بودند. آقای هاشمی، آقای مهندس

موسوی و - خدا رحمتشان کند - مرحوم حاج سید احمد آقا هم تشریف آوردند و اعضای شورای عالی قضایی هم بودیم. من آنجا یک پیشنهاد دادم. گفتم که عقیده من این است که ما پنج عضو شورای عالی قضایی همه استعفا دهیم. امام از ولایتش استفاده کند. البته این را برخلاف عقیده‌ام گفتم تا موقتاً امام کسی را به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین کند، تا ببینم چه می‌شود. همه رأی دادند. گفتیم حالا به عنوان پیشنهاد دوم یک رأی دیگر بدهیم و تقسیم کار کنیم؛ یعنی کارها مشترک بین پنج عضو شورای عالی قضایی نباشد. حضرت آیت الله خامنه‌ای رأی‌گیری کردند. دادگاه دیوان عدالت اداری، دانشکده علوم قضایی را دادند به بنده، دادگاه انقلاب را دادند مثلاً به آقای موسوی خوئینی‌ها، دادگستری را دادند به آقای موسوی اردبیلی. حضرت آیت الله خامنه‌ای صورت جلسه را برای حضرت امام نوشت. تمام اعضای جلسه به اتفاق عقیده‌شان این بود که آقایان اعضای شورای عالی قضایی استعفا بدهند. یک نفر را خود امام به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین کند. اگر این نشد باز هم تقسیم کار شود. امام در پاسخ برای ما نوشتند، اما پیشنهاد اول چون برخلاف قانون اساسی بود این را نمی‌توانستیم انجام دهیم و اما اینکه این پنج نفر را شما تقسیم کار بپراشان کردید این هم طوری باشد که تقسیم کار باشد. اما هر نفری از اینها که کار می‌کنند، این را جزء معصوبات شورای عالی قضایی بیاورند تا برخلاف قانون اساسی نباشد. در رسانه‌های گروهی هم اعلام کردند عین نامه را خواندند در مدارک هم هست. ما می‌بینیم امام خودش را همیشه پای بند به قانون اساسی می‌کرد که برخلاف قانون اساسی کاری نکند. تا الان هم موردی ندیدم که حضرت آیت الله خامنه‌ای برخلاف قانون اساسی تصمیمی بگیرد. چرا؟ چون ایشان دنباله‌رو شیوه امام است. پس نباید ما این بحث را پیش بکشیم که بگوییم ولی فقیه فراقانونی و برخلاف قانون اساسی می‌تواند عمل کند. اگر اینطور بود دیگر چرا در قانون اساسی برای ولی فقیه وظایف تعیین کردند؟ این کار لغوی است. تعیین وظایف؛ یعنی ولی فقیه در این چهارچوب می‌تواند تصمیم‌گیری کند.

متین: آنهایی هم که این نظر را مطرح می‌کنند ممکن است مواردی را از اقداماتی که مطابق قانون اساسی نبوده شاهد بیاورند و نتیجه بگیرند که مواردی که در قانون اساسی آمده به عنوان حصر اختیارات و وظایف نیست. می‌گویند موارد مذکور در قانون از باب استقرای تام وظایف نیست. اینها مواردی است که معلوم

بوده و آن اصل دیگر ولایت مطلقه فقیه که آمده معنای مطلقه بودنش این است که اگر مواردی هم فراتر از اینها لازم بود عمل شود. حالا سؤال این است که اولاً اگر مواردی را داشته باشیم که حضرت امام خارج از این چهارچوب قانون اساسی عمل کرده باشند - که ظاهراً مواردی هست - آنها را چگونه می‌توانیم توجیه کنیم و چه توضیحی بدهیم؟ دوم اینکه بالاخره ذکر موارد را به عنوان حصر نام بگیریم یا صرفاً احصای بعضی موارد که با بودن اصل ولایت مطلقه فقیه می‌تواند فراتر از آن هم مطرح باشد؟

موسوی بجنوردی: وقتی قانون اساسی وظایف را مشخص کرد و در پایان هم نگفت: «و غیره»، طبیعت قانون‌نویسی این است که این به معنای حصر است؛ یعنی همین موارد که ذکر شده و غیر از این نیست. اصلاً روش قانون‌نویسان این است که اگر بخواهند عدم حصر را برسانند، می‌نویسند: «و غیره». اما وقتی گفت موارد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و شماره تعیین کرد، این چون ظهور دارد نص است در اینکه وظایف رهبر را حصر می‌کند در همینهایی که در این اصل ذکر شده و اگر ما بخواهیم از این فراتر عمل کنیم معنایش این است که برخلاف اصل قانون اساسی و نیت قانونگذار عمل کرده‌ایم. اما اینکه فرمودید: «امام در چند مورد مطابق قانون اساسی عمل نکرده‌اند...»، بله من قبول دارم به علت ضرورت مسأله جنگ و مسأله حفظ نظام جمهوری که فوق همه قوانین بود. اینها به اعتبار ضرورت بود و ضرورت هم به مقدار خاص است نه برای همیشه. اگر یادتان باشد پیام نوروزی امام در سال ۶۰ پیام التزام به قانون بود، فرمودند امسال سال قانون است. ایشان خیلی مقید بودند تا برخلاف قانون عمل نکنند، مگر اینکه ضرورتی پیش بیاید.

هتین: اما کسانی که به اختیارات فراقانونی ولی فقیه معتقدند نمی‌گویند که ولی فقیه هر وقت که بخواهد و به هر نحو که بخواهد می‌تواند قانون را زیر پا بگذارد. بحث این است که اگر همان ضرورتها و موارد پیش بیاید قوانین عادی و قانون اساسی دست او را نبسته است. پس می‌تواند از آن فراتر بروند. ادعای آنها هم همین است. اگر قائل شویم که حضرت امام هم در چنین مواردی که فکر می‌کرد

کاری لازم است انجام شود، اما قانون پیش‌بینی نکرده یا در واقع در قانون حصری یا قیدی هست که اختیارات ایشان را محدود می‌کند، ایشان چنین قیدی را برای خودشان قائل نبودند. مدعای طرف مقابل هم همین است و تفاوتی در میان نیست.

موسوی بجنوردی: من یک موضوعی را نقل کنم. زمانی که در شورای عالی قضایی مسئولیت داشتم، این دفترچه‌های نکاحیه را ما برداشتیم و شروطی را در اینها تعیین کردیم. در هر شرطی نوشته شده که زن وکیل است که خودش را مطلقه کند با امضای زوج و امضای زوجه. من مصاحبه کردم و گفتم همه سردفترها ملزم هستند که در هر عقدی شرایط را به زوجین تفهیم کنند. اگر هر دو قبول کردند امضا کنند. اگر قبول نکردند امضا نکنند و سردفتری که بدون تفهیم به اینها صیغه عقدی را جاری کند توبیخ می‌شود و طبق قانون با او عمل می‌کنند. امام این را شنیدند. ایشان روزی ۵ عقد را انجام می‌دادند. صبح روز بعد مرحوم حاج احمد آقا از امام پرسیدند که امروز چرا عقد نمی‌کنند. گفت فلان کس در خبر گفته باید تفهیم کنید. من هر چه بگویم اینها مأخوذ به حیا می‌شوند. من هم که نمی‌خواهم تفهیم کنم. بنابراین برخلاف هم که نمی‌خواهم عمل کنم. حالا ببینید بنده یک بچه طلبه یک حرفی زدم که رسماً قانون هم نبوده فقط به عنوان یک مسئول حرفی زدیم. امام فرمود که من هم برخلاف عمل نمی‌کنم. عقد نمی‌کنم. بلند شدیم رفتیم جماران خدمت ایشان عرض کردیم آقا من این را برای سردفترها گفتم، برای شما راهی داریم و اینکه آقای توسلی، آقای صانعی تفهیم بکنند بعد بیایند خدمت حضرت‌عالی بگویند ما تفهیم کردیم. بعد شما عقد کنید. ایشان قبول کرد. می‌خواهم بگویم اینقدر ایشان ملتزم به قانون بود؛ یعنی روش ایشان در مسیر قانون بود. ضد قانون‌شکنی بود.

متین: همان حکم مرحوم مهندس بازرگان، ظاهراً ایشان عبارتی که دارند این است که من به موجب ولایت شرعی و به موجب آرا و نظر مردم و حمایتی که مردم ابراز کردند شما را منصوب می‌کنم؛ یعنی این دو تا را هم عرض گرفتند نه اینکه در واقع یکی بدون دیگری محقق باشد.

موسوی بجنوردی: ولایت شرعی چه وقت می‌آید؟ وقتی می‌آید که مقبولیت باشد.

هفتین: این سخن به این معنی است که من ولایت را دارم. حالا به این ولایتی که دارم، مقبولیت مردم هم اضافه شده. پس در واقع می‌فهمیم که ولایت داشتن را مستقل از قبول مردم فرض کردند.

موسوی بجنوردی: در نجف ایشان عقیده‌اش همین طور بود. اینکه تمام فقها ولی فقیه‌اند. اما آن فقیه‌ای که مردم با او بیعت کنند، حاکم مبسوط‌الید می‌شود و بقیه فقها باید از او اطاعت کنند و حق مخالفت با او را ندارند. امام در نجف نظرشان این بود. اما اینجا که تشریف آوردند در قانون اساسی ذکر شد که اصلاً ولی فقیه کسی است که این شرایط را داشته باشد و بیعت مردم در ولایت او جزء متمم است حدوثاً و بقائاً.

هفتین: در واقع اگر این دو تا نظر باشد. کدام مبانی فقهی ایشان تغییر کرده؟ امام آنجا با چه مبانی آن نظر را داشتند. چه چیزی مداخله کرده که به این نظر منجر شده؟

موسوی بجنوردی: انسان در متن جامعه واقعتی را بیشتر لمس می‌کند. این یک واقعیتی است که نمی‌شود منکر شد. خود امام می‌گفت که این حرفهای مدرسه است که در حجره نشستی، در را بست، فکر می‌کنی و اظهار نظر می‌کنی. در حالی که وقتی وارد جامعه شدی، مسائل در اندیشه و تفکرت عوض می‌شود و ما بالعمیان دیدیم واقعیتهای جامعه و عنصر زمان و مکان در اندیشه امام تأثیر گذاشت. در اجتهاد مجتهدین هم همین طور است.

بنده عقیده‌ام این است که نظر ایشان در مسأله رهبری هم عوض شد؛ یعنی در نجف که بودند نظرشان این بود که رهبر باید اعلم باشد. بعد نظرشان این شد که مجتهد جامع‌الشرایط باشد؛ یعنی مسأله مرجعیت را ملازمه نگرفتند با رهبریت. ممکن است رهبر مرجع باشد و ممکن است نباشد. ما می‌بینیم وقتی در نجف درس ولایت را گفتند اینها را با هم می‌گرفتند.

بیات: وقتی قرار شد وصف مطلقه به ولایت فقیه اضافه شود من هم در شورای بازنگری

بودم. بنابراین سیر قضیه را خدمتان عرض می‌کنم. امام ولایت خودش را انتصابی می‌دانست و انتخاب مردم را مجرای ظهور این ولایت انتصابی قلمداد می‌کرد. ایشان اختیارات ولی فقیه را در مسائل حکومتی عیناً مثل اختیارات رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع) می‌دانست؛ حتی تصریح می‌کرد که اصلاً معقول نیست اختیار حکومتی امیرالمؤمنین بیشتر از ولی فقیه باشد. امام این اعتقاد را گاهی به زبان می‌آورد و گاهی در عمل نشان می‌داد. بنده به یکی دو مورد که امام درباره این قضیه اظهار نظر کردند، اشاره می‌کنم. یک مورد وقتی بود که یک قانون کار نوشته شد و در آن یکسری اختیارات و مزایا برای کارگرا در نظر گرفته شد. وقتی این قانون به شورای نگهبان رفت، شورای نگهبان به آن ایراد گرفت. چندین مکاتبه رد و بدل شد. دبیر شورای نگهبان، آیت الله صافی نامه‌ای طولانی به امام نوشت که دولت ممکن است با این اختیارات یک سلسله مسائل اسلامی را نادیده بگیرد و بعضی از عناوین فقهی مثل مضاربه به هم بخورد. امام نامه‌ای نوشت و گوشه‌ای از اختیارات ولی فقیه را مطرح کرد. امام در آن نامه دوباره تکرار کردند که حکومت از اصول اسلام است و می‌تواند یک طرفه شرط کند و یک طرفه شرط را لغو کند. مورد دیگر وقتی بود که بعضی از بزرگان در نماز جمعه اختیارات حکومت اسلامی را در محدوده و چهارچوب احکام شریعت اعلام کردند.

امام نامه صریحی نوشتند که پخش شد. امام برای اولین بار در آن نامه از ولایت مطلقه سخن به میان آوردند و گفتند: «ولایت فقیه از شئون ولایت مطلقه رسول خداست». اضافه شدن وصف «مطلقه» بیشتر به این منظور بود که بعضی می‌خواستند اختیارات ولی فقیه را محدود به احکام فرعی تعیین کنند. ولی ما طبق نظر امام معتقد بودیم دست ولی فقیه بسته نیست باز است. اینکه امروز می‌گویند مطلقه؛ یعنی مافوق قانون اساسی اینطور نیست. از ابتدا مسأله اینطور مطرح نشد. مسأله این بود که اختیار ولی فقیه در چهارچوب احکام فرعیه نیست. بنابراین سیر اضافه شدن وصف مطلقه به ولایت فقیه اینگونه بود. نمی‌شود وصف مطلقه را به معنای فوق قانون اساسی هم دانست، چون در این صورت از اثبات این نکته نفی قانون اساسی لازم می‌آید. حالا برای اینکه من تخصصی تر عرایض را بیان کنم از مباحث علم اصول استفاده می‌کنم. در اصول بحثی در باب حجیت خبر واحد داریم. آنجا می‌گویند اگر کسی بگوید همه سخنان من دروغ است، آیا این جمله او هم دروغ است یا نه؟ آن مدعا اگر شامل این جمله نباشد که نمی‌توان قضیه را به صورت کلیه بیان کرد، اگر شامل این جمله باشد از صدق این قضیه کذب آن برداشت

می‌شود. در مورد مطلقه هم سخن همین است. نمی‌شود دست ولی فقیه حتی نسبت به قانون اساسی باز باشد. چرا؟ چون ولایت فقیه در درون قانون اساسی است، اگر وصف مطلقه شامل قانون اساسی هم بشود معنی‌اش این است که خود قانون اساسی را هم بر هم بزنیم. اگر این قانون اساسی به هم بخورد یکی از اینهایی که به هم می‌خورد خود ولایت فقیه است.

هتین: اگر حجیت ولی فقیه را وابسته به قانون اساسی ندانیم. بحث این می‌شود که شما ولایت فقیه را قبول دارید یا نه؟ اگر قبول دارید آیا اختیاراتش را مطلق می‌دانید یا مقید؟ اگر مطلق دانستید پس او ولی فقیه مطلق است و می‌تواند در قانون اساسی هم دخل و تصرف کند.

بیات: امام که قائل به نصب ولی فقیه است. ما در اینجا یک بحث مبنایی داریم و آن این است که آیا امامی که می‌گوید ولی فقیه منصوب است منظورش این است که بدون انتخاب و بدون رأی مردم، فقیه به ولایت بالفعل می‌رسد. اگر اینطور باشد آقای گلبایگانی، آقای مرعشی نجفی و بقیه علما هم ولایت بالفعل دارند و همه ولی فقیه می‌شوند. اما امام اعتقاد داشتند همه فقها به صورت بالقوه ولایت دارند ولی این ولایتشان بالفعل نیست. ولایت بالقوه انتصابی و ولایت بالفعل انتخابی است؛ یعنی مجلس خبرگان باید یکی از فقها را انتخاب کند تا او به طور بالفعل ولی فقیه بشود. البته خود امام انتخابش از طرف مردم بود نه مجلس خبرگان. اما بعد از امام، هرکس قرار باشد به ولایت برسد باید از کائال مجلس خبرگان عبور کند. حتی اگر امام خمینی (س) هم دوباره زنده شود باید از سیستم تبعیت کند.

نتیجه کلی این می‌شود که بنا به عقیده بعضی، اصل الولاية و فعلية الولاية با انتخاب است. بنا به عقیده امام اصل الولاية با انتصاب است و فعلية الولاية با انتخاب است. به این دلیل است که امام می‌گوید تا مردم من را انتخاب نکرده بودند ولی یو دم اما دستم بسته بود. اما وقتی مردم من را انتخاب کردند دستم باز شد. بنابراین فعلیت ولایت با انتخاب مردم است. اگر بخواهیم این را عوض کنیم باید قانون اساسی را عوض کنیم. لذا مطلق در قانون اساسی نمی‌تواند شامل خودش هم باشد. هیچ چاره‌ای هم نیست بحث عقلی صرف است.

متین: مواردی را از حضرت امام مثال می‌زنند که هنگام اضطرار با تشخیص خودشان قانون اساسی را نقض می‌کردند، اگر اینطور باشد باز هم اختیار نقض قانون اساسی به تشخیص ولی فقیه است؟

بیات: اولاً مشروعیت رهبری ولایت حضرت امام از طریق قانون اساسی نبود. امام حتی می‌توانست بگوید من قانون اساسی را قبول نمی‌کنم. حق داشت این جمله را بگوید، چون قبل از اینکه قانون اساسی نوشته شود مردم امام بزرگوار را انتخاب کرده بودند. به همین دلیل شورای انقلاب قبل از قانون اساسی بود و مصوبه قانون اساسی شورای انقلاب قبل از قانون اساسی فعلی نوشته شد. ثانیاً، من و چند نفر دیگر نامه‌ای خدمت امام نوشتیم و در آن این مطلب را عرض کردیم. امام صراحتاً فرمود من به خاطر جنگ این تصمیمات را گرفتم و از این به بعد باید مطابق قانون اساسی عمل شود. بنابراین آن موارد به دلیل اضطرار و مقطعی بود.

* * *

پرسش چهارم: مصلحت و رابطه آن با احکام و قواعد شرعی از فقه شیعه و نسبت این مفهوم با مقولاتی نظیر قیاس، استحسان و مصالح مرسله در فقه اهل سنت نیز از مباحثی است که آراء متفاوتی را برانگیخته است. پرسشی که در این زمینه قابل طرح است این است که جایگاه احکام مصلحتی در نظریه ولایت مطلقه فقیه کجاست و حدود و ملاک صدور احکام مصلحتی چیست؟

موسوی بجنوردی: خدمتتان عرض کنم شیعه از دیرباز به حسن و قبح عقلی قائل بوده است؛ در حالی که اهل سنت اشعری هستند و به حسن و قبح شرعی معتقدند. مسأله دیگر این است که احکام تابع مصالح و مفاسد است؛ یعنی شارع مقدس چیزی را واجب نمی‌کند مگر اینکه در آن مصلحت باشد و چیزی را هم حرام نمی‌کند مگر آنکه در آن مفاسد باشد. ما اساساً مصالح و مفاسد را علت جعل می‌دانیم؛ یعنی می‌توانیم قاعده ملازمه را در مورد آنها جاری کنیم. بر اساس این قاعده علم به علت مستلزم علم به معلول است. احکام شرعی را هم می‌توان بر اساس این قاعده صادر کرد. فکر می‌کنم مناسبترین ملاک برای سنجش مصالح، عقل عملی

باشد. اگر چیزی جزء بایدهای عقل عملی باشد آنجا درک وجوب می‌کنند و اگر چیزی جزء نبایدهای عقل عملی باشد آنجا درک حرمت می‌کنند.

اما در مورد مسأله مصلحت، به عقیده من روش امام روش فقهای شیعه است. مسأله مصلحت همان مسأله تراجمی است که ما در اصول در مسأله اهم و مهم از آن بحث می‌کنیم. تشخیص اهم و مهم حکم عقل است؛ چون مرجحات باب تراجم به حکم عقل است و به حکم شرع نیست. این عقل سلیم است که تشخیص می‌دهد در مواردی باید اهم را بگیرد و مهم را رها کند. در تشخیص مصلحت باید به این نکته توجه کرد که اهم چیست و مهم کدام است و آن وقت اهم را ملاک گرفت و مقدم دانست و مهم را در آن موقعیت و به طور موقت رها کرد. البته همان طور که اشاره شد در اینجا باید افراد صاحب‌نظر، اسلام‌شناس، حقوق‌دان و ملاک‌شناسی باشند که بتوانند اهم و مهم را تشخیص دهند. منظور این نیست که افراد عادی و مردم کوچه و بازار اهم و مهم را تشخیص دهند. تشخیص آن بر عهده کارشناسان امر است. ابتدا باید موضوع شناخته شود. بعد هیأتی که در مجمع تشخیص مصلحت هستند تشخیص دهند که اهم کدام است و سپس مطابق آن عمل کنند. دو عامل زمان و مکان در تشخیص اهم و مهم بسیار تأثیر گذارند و نباید آنها را نادیده گرفت. در واقع، این کارشناسان صفراشناس هستند. اینها هستند که باید صفرای قضیه اهم را نسبت به مهم تشخیص دهند. این تشخیص صفروی است نه کبروی؛ چون کبرایش مطابق حکم عقل مشخص است و حکم عقل جزء اولیات و از مسائل ضروری است. بنابراین اعضای این مجمع موضوع را مشخص می‌کنند، مصداق حکم عقل و صفرای حکم عقلی را تشخیص می‌دهند و مطابق آن حکم صادر می‌کنند.

مفتیان: در آرای امام، خصوصاً در آرای که در مورد مصلحت به طور عمومی طرح کردند به این نکته اشاره شده است که حکومت می‌تواند به طور یکجانبه عقود و معاهدات لازم را فسخ کند یا فرمودند که احکام حکومتی بر احکام اولیه، مثلاً نماز و روزه و مانند آن حاکم است و حکومت بنا بر تشخیص مصلحت نظام می‌تواند در مواردی احکام اولیه را تعطیل کند. با توجه به این نظر، این پرسش پیش می‌آید که ملاک تشخیص احکام مصلحتی آنطور که در آرای عمومی امام شاهدیم به این است که نظام، امنیت نظام و بقای نظام تأمین شود. امام معتقد بودند حفظ

نظام بر هر مرجعی ترجیح دارد. ایشان صریحاً بیان می‌کردند که حفظ نظام بالاترین مصلحت است. اگر ما از این منظر حکومت و احکام حکومتی را ببینیم و تشخیص مصلحت را هم بر عهده کارشناسان، دلسوزان، عقلا و مشرعانی بگذاریم که واقعاً دلشان می‌خواهد احکام الهی اجرا شود و آنها هم حق داشته باشند در شرایط متفاوت برای حفظ حکومت احکام اولیه یا ثانویه را تعطیل کنند، در این صورت آیا ما واقعاً با باب جدیدی از مصلحت روبه‌رو هستیم یا در حقیقت همان مصلحتی را اقتباس کردیم که اهل سنت در مصالح مرسله و ملاک قیاس و استحسان به آن معتقد شدند. در حقیقت، اهل سنت هم می‌خواستند حکومتی را که حقانی و اسلامی می‌دیدند حفظ کنند.

موسوی بجنوردی: مواظب باشید مسائل خلط نشود. مصادر تشریع نزد اهل سنت و شیعه تفاوت دارد. مصادر تشریع برای اهل سنت فقط کتاب و سنت نیست؛ بلکه اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد الذرائع، فتح الذرائع و سیره صحابه هم هست. ما مصالح مرسله یا قیاس را قبول نمی‌کنیم چون معتقدیم اینها جز ادله ظنی است. بزرگان ما در مورد ظن تأسیس اصل کردند و گفتند: «اصالة عدم حجیة کل ظن الا ما خرج بدلیل». بنابراین «ظن بما هو ظن» حجت نیست و ارزشی ندارد؛ چون «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» یا «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». ظن فقط وقتی حجت می‌شود که دلیل قطعی برای آن ارائه شود. اساساً حجت پیش عقلا یا علم است یا قائم مقام علم.

هتین: آیا احکام مصلحتی که از موضع حکومت صادر می‌شوند، می‌توانند موجب تعلیق احکام اولیه حتی در حوزه امور شخصی و عبادی هم بشوند؟

موسوی بجنوردی: آنچه تا به حال گفتیم در مورد احکام خصوصی بود. در کنار احکام خصوصی، احکام حکومتی هم داریم. احکام حکومتی اصلاً ربطی به مصالح مرسله ندارد. اینها در احکام حکومت تراحم می‌کنند، آن وقت سؤال پیش می‌آید که ما این حکم حکومتی را تعطیل کنیم یا آن را؟ در این مورد هم که شما فرمودید حکومت می‌تواند احکام اولیه مثل نماز را

تعطیل کند باید بگویم هیچ حکم حکومتی نمی‌تواند نماز را تعطیل کند. نماز تکلیف شخصی بنده است و هیچ کس نمی‌تواند آن را تعطیل کند.

مفتیان: امام فرمودند حکومت می‌تواند احکام اولی را تعطیل کند.

موسوی بجنوردی: احکام اولی معنایش این نیست که همه احکام خصوصی را دربرگیرد. احکام اولی؛ یعنی جعل اولی که تشریع شده، اما یکسری احکام هست که هیچ کس نمی‌تواند اینها را بردارد مگر خود خدا. فقط خدا می‌تواند نسخ آن را بیاورد وگرنه خود پیامبر اکرم (ص) هم چنین توانی ندارد که بیاید بگوید: «نماز نخوان!» خدا گفته: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ». پیامبر هم نمی‌تواند حکم خدا را بردارد. بله، در احکام حکومتی می‌توان بنا بر مصلحت عمل کرد و گفت امروز این مصلحت است. مثلاً در دوره‌ای می‌گویند که حکم سنگسار را اجرا نکنید چون اجرای آن موجب وهن اسلام است. فقط می‌گویند امروز این حکم را اجرا نکنید، خود حکم را ساقط نمی‌کنند؛ بلکه اجرای آن را به صورت معلق درمی‌آورند. کسی منکر حکم نمی‌شود. فقط به این دلیل که اجرای آن به مصلحت اسلام نیست و آبروی اسلام مهمتر از اجرای این حکم است اجرای حکم به تأخیر می‌افتد. مصلحت که نمی‌تواند تشریع حکم کند. احکام، تشریع شده است و بنا بر مصلحت اهم لحاظ می‌شود و مهم فعلاً معلق باقی می‌ماند ولی انکار نمی‌شود. طبق مصلحت مادی که این اهم هست مهم کنار گذاشته می‌شود؛ چون توان جمع هر دو را که نداریم. معنای انتخاب عقل این است که عقل سلیم حکم می‌کند به اینکه اهم اجرا شود و مهم رها شود.

مفتیان: گاهی برای حفظ حکومت اسلامی لازم می‌شود که بعضی از اعمال که حکمشان حرمت است واجب شوند؛ مثلاً تجسس که حکمش در بعضی حوزه‌ها حرمت است واجب می‌شود. دروغ گفتن واجب می‌شود یا بسیاری از احکام اخلاقی مثبت نفی می‌شوند یا احکام اخلاقی منفی اثبات می‌شوند.

موسوی بجنوردی: بله، اینها مسائل خیلی ظریفی است. ما حکم را به طور کلی می‌گوییم؛ اما

در تطبیق و تشخیص مسأله خیلی ظریف است.

متین: مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که حکم اصلی اسلام بر این است که نباید به جان و مال کسی بدون اینکه مستحق آزار و سلب حق باشد دست‌درازی کرد. ممکن است گاهی در این حکم استثنا پیش بیاید؛ مثل اینکه ظن ببریم کسی از اخبار کودتا اطلاع دارد و اگر تا دو دقیقه دیگر اخبار را به ما نگوید کودتا محقق می‌شود. طبیعی است که در این صورت باید اخبار را به صورتی به دست آورد. چنین مواردی استثناست و برای حفظ حکومت لازم. حال، اگر این موارد استثنایی زیاد شد و حالت اکثری پیدا کرد و لازم شد برای حفظ حکومت در بسیاری موارد، با همان دلایل ترجیح باب تزامم، برخلاف حکم اولی حکومت احکام مصلحتی صادر کند، تکلیف چه می‌شود؟ آیا به لحاظ فقهی و به لحاظ اصولی ملاکی وجود دارد که حد و مرز تبدیل احکام اساسی اسلام به احکام مصلحتی تعیین شود. به عبارت دیگر، تا کجا می‌توان تکثیر استثنائات را ادامه داد؟ آیا می‌شود استثنائات آنقدر گسترده شود که جای اصل را بگیرد؟

موسوی بجنوردی: این هم از احکام عقلی است. فقط به مقدار ضرورت می‌توانیم احکام مصلحتی صادر کنیم. اگر قرار باشد بی‌حد و حساب از اینگونه احکام بدهیم همه چیز از بین می‌رود. فقط به مقدار ضرورت باید از این نوع احکام صادر کرد.

متین: ملاک ضرورت چیست؟

موسوی بجنوردی: این ملاک حکم عقل است. البته در کنارش یک چیز دیگر هم می‌خواهد و آن تقوای فوق‌العاده است. این جنبه‌های علمی بود که گفتیم. در کنارش تقوای فوق‌العاده هم می‌خواهد که خدای ناکرده هوای نفس و چیزهای دیگر سبب نشود که بنده در مورد چیزی اظهار نظر کنم. باید فقط و فقط خدا در نظر باشد و تنها مصلحت اسلام را در نظر بگیرم. به نظر من لحاظ کردن تقوا بسیار مهم است.

مصباح یزدی: احکام مصلحتی که در فقه شیعه از آن بحث می‌شود و در حکومت باید آن را رعایت کرد از باب تراحم اهم و مهم است. مثلاً فرض بفرمایید شما در راه به ماشینی برخورد می‌کنید که تصادف کرده و خانمی در این تصادف مجروح شده، این خانم وسط خیابان افتاده و لباسش هم کنار رفته و قسمتی از بدنش مشخص است. خوب، نگاه کردن به زن نامحرم حرام است. دست زدن به زن نامحرم حرام است. اما اگر این کار را نکنید این زن از بین می‌رود. پس مصلحت اقتضا می‌کند شما او را بلند کنید و در ماشین بگذارید. البته اگر می‌شود باید اول یک چادری روی او بکشید اگر نشد هم با همان وضعیت او را به بیمارستان برسانید. اینجا مصلحت ایجاب می‌کند شما این کار را انجام دهید. مصلحت ایجاب می‌کند یعنی چه؟ یعنی اینجا دو حکم داریم. یک حکم اینکه نگاه کردن به نامحرم حرام است و یک حکم اینکه حفظ جان مسلمان واجب است. در اینجا با ادله شرعیه حکم حفظ جان مسلمان را بر حکم حرمت نگاه کردن به زن نامحرم مقدم می‌کنیم و مطابق مصلحت به آن عمل می‌کنیم.

هتین: در امور حکومتی ممکن است تعارض پیش آید یا پیش نیاید. آیا در مواردی که تعارض پیش نمی‌آید باز هم حکم حکومتی، حکم مصلحتی است؟

مصباح یزدی: شما ممکن است بعضی وقتها فکر کنید تعارضی در کار نیست؛ اما واقعاً تعارض در کار هست. مثلاً وقتی مصلحت اقتضا می‌کند در ابتدا تعارضی به نظر نمی‌رسد ولی واقعاً تعارض در کار هست. تعارض بین حرمت تصرف در مال مردم و حفظ جان مسلمانها، که بر اثر ترافیک ممکن است جانشان به خطر بیفتند. فقیه این دو حکم را از هم تفکیک می‌کند و می‌گوید دو مبنا، دو دلیل، دو حکم و دو موضوع است که یکی شایع است و همه مردم توجه دارند و آن این است که خانه مردم را نباید خراب کرد و تصرف در ملک مردم جایز نیست؛ اما حکم دیگری هم هست که به آن توجه ندارند و آن این است که اگر این خراب نشود جان مردم به خطر می‌افتد. حفظ جان مردم واجب‌تر از حفظ مال اشخاص است. اینجا مصلحت اقتضا می‌کند که خانه‌ها را خراب کنند. همین ملاک که حفظ جان مسلمانها مقدم بر حفظ اموالشان است برمی‌گردد به اهم و مهم.

متین: پس فرق بین اهل سنت و تشیع چه می‌شود؟

مصباح یزدی: مصالح مرسله را که عنوان شده مشترک بین همه فقهای اهل سنت نیست. بعضی از آنها آن را به عنوان یک دلیل شرعی فی نفسه تلقی می‌کنند. وقتی ما می‌گوییم باید مصلحت رعایت شود این برمی‌گردد به اینکه ما معتقدیم تمام احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است. اهل سنت چنین اعتقادی ندارند. اهل سنت بیشترشان اشعری هستند و معتزله حضور چندانی در میان آنها ندارد. اشاعره احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند و می‌گویند احکام تعبدی است. آنها یک باب دیگری دارند به نام باب مصالح مرسله که در کنار کتاب و سنت به آن اعتقاد دارند. اما ما احکام را دارای مصالح و مفاسد واقعی می‌دانیم. آنجایی که در عمل مصلحت دو حکم تعارض پیدا می‌کند یا این را انجام می‌دهیم یا آن را؛ یعنی باید اهم و مهم را تشخیص دهیم. زبان عرفی‌اش این است که مصلحت اقتضا می‌کند این کار را بکنیم. تعبیر حکمی‌اش این است که مصلحت این حکم اقوی است از مصلحت آن. این از مبانی کلامی شیعه است که تمام احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد است.

متین: مصالح و مفاسد نفس الامری است. ممکن است ما آن را تشخیص ندهیم بخصوص در مواردی که بخواهیم در مورد یک شخص حکم بدهیم.

مصباح یزدی: آنجایی که مصلحت تشخیص می‌دهیم به آن عمل می‌کنیم و دست از حکم اولیه برمی‌داریم. آنجایی که تشخیص ندهیم دیگر ملاکی برای عمل نداریم و حکم اولیه را ملاک قرار می‌دهیم. هر وقت به حکم مصلحتی علم پیدا کردیم آن وقت دست از حکم اولیه برمی‌داریم. در واقع دو حالت پیش می‌آید. یکی وقتی که به مردم می‌گویند هر کدام مصلحتش بیشتر است به آن عمل کنید و مردم خودشان مصلحت را تشخیص می‌دهند و به آن عمل می‌کنند؛ مثل وقتی که شما متوجه شوید بچه همسایه در حوض افتاده و کسی در خانه نیست. در اینجا هر طور شده، با شکستن در یا شیشه وارد خانه همسایه می‌شوید تا بچه را نجات دهید. دیگر نمی‌روید از مجتهد پرسید که جایز است من وارد خانه همسایه شوم یا نه. چون یقین

دارید که شارع به حفظ جان مردم بیشتر اهمیت می‌دهد تا اموالشان. چنین حکمی، حکم مصلحتی الزامی است. اما همیشه اینطور نیست. بعضی مواقع مسائل پیچیده می‌شود و همه توجه به مصالح و مفاسدش ندارند و نمی‌توانند تشخیص بدهند که کدام اهم است و کدام مهم. چنین مواردی احتیاج به کار تخصصی دارد. در این امور تخصصی هم به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته آنهایی که خود فقیه با مبانی فقهی به آنها پاسخ می‌دهد. یک دسته آنهایی که فقیه به تنهایی نمی‌تواند در مورد آن حکم دهد و نیاز دارد که به متخصص و مشاور مراجعه کند و پس از بررسی مسأله در مورد آن حکم بدهد. جاهایی از نظر متخصصین استفاده می‌شود که مصلحت بین نباشد و موضوع حکم یک امر تخصصی باشد. مثلاً فرض کنید در مورد اینکه اگر جایی کارخانه لیزری تأسیس شود آیا در محیط زیست تأثیر می‌گذارد یا نه. آیا باید از تأسیس آن جلوگیری کنیم یا اجازه دهیم آزادانه ساخته شود. اینجا خود فقیه چه می‌داند تأسیس آن ضرر دارد یا نه و باید به متخصصین رادیواکتیو مراجعه کند. بعد از مراجعه و اطمینان، آن وقت حکم صادر می‌کند.



پرسش پنجم: در زمینه ولایت فقیه سؤال مهمی مطرح است که تا حدودی جنبه تاریخی دارد. اما به نظر می‌رسد پاسخ آن در به دست آوردن فهم درستی از نظریه سیاسی امام خمینی (س) در حوزه اندیشه سیاسی تعیین کننده است. سؤال این است که چرا حضرت امام پس از پیروزی انقلاب اسلامی پیش‌نویسی از قانون اساسی را تأیید کردند که در آن ذکری از ولایت فقیه به میان نیامده بود و علاوه بر این چرا شاگردان و نزدیکان امام در شورای انقلاب و در مجلس اول خبرگان قانون اساسی در طرح پیشنهاد وارد کردن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی پیشقدم نشدند؟

بیان: در واقع در آن زمان ولایت دو بحث داشت یک بحث تئوری و یک بحث ساختاری. بحث در ساختار قانون اساسی این بود که آیا در قانون اساسی ما یک فصلی درباره ولایت فقیه باز کنیم یا نه؟ این در قانون اساسی بود. پس این سؤال که می‌پرسند، چرا ولایت فقیه را آقایان

مطرح نکردند؟ اصلاً این بحثش ربطی به آقایان نداشت. مثلاً آقای آیت و امثال ذلک اصلاً از خود آقای بهشتی و از امام یاد گرفته بودند. قبل از این قضایا اصلاً خود امام عنوان ولایت فقیه را در کتابش مطرح کرده بود، متنها بحث این بود که اگر ما در قانون اساسی بخواهیم ولایت فقیه را به عنوان ساختار بیاوریم، یک فصلی به این نام باید باز کنیم، آیا این جا دارد یا ندارد؟

به نظر من امام یک روش روان‌شناسانه را در خیلی از قضایا داشت. امام علاقه‌مند بود جهت قضیه را طوری پیش ببرد که در عین اینکه ایده و تئوری از خودش است، اما از پایگاه حمایت جدی مردم برخوردار باشد. این شیوه در بقیه انصافاً وجود نداشت. در اولین صحبتی که ایشان در بهشت زهرا کردند دو مطلب بود وجود داشت. گفتند با رأیی که مردم به من دادند و اختیاراتی که شرعاً دارم دولت تعیین می‌کنم. با همین دو پشتوانه، بنابراین اصل ولایت فقیه از اول طرح خود او بود و با همان طرح هم شورای انقلاب و اعضای شورای انقلاب را انتخاب کرده و با همان طرح دولت معین کرد.

موسوی بجنوردی: امام در همه کارها طوری عمل می‌کرد که مردم خودشان چیزی را بخواهند و به ابداع امام تکیه نکنند. ایشان باورهایی داشت و نمی‌خواست تحمیل کند تا مستند به خودش بشود. این هم به علت همان آزادی‌ای بود که ایشان به آن معتقد بودند. می‌خواست خود مجلس خبرگان، مردم، فقها، دانشمندان بخواهند و ما می‌بینیم همین کار را امام کرد. امام هیچ‌گونه مداخله‌ای در گذاشتن اصل پنجم (مسأله ولایت فقیه) در قانون اساسی نکردند. اجازه دادند همان خبرگانی که منتخب مردم و ملت بودند دخالت کنند. حالا شما می‌فرمایید از ابتدایش غیر معممین بودند بعد خود معممین. حالا ممکن است تنبه از آنجا باشد. این مسأله فعلاً اینجا جای بحثش نیست. اما آن چیزی که برای ما مهم است این است که امام یقیناً به این معنا اعتقاد داشت و مسأله ولایت فقیه را در درسشان از نظر کلامی، فقهی و اصولی بررسی کردند. اما اینکه شما فرمودید چرا خودش وارد نکرد یا چرا تنبه و تذکر نداد، این روش امام بود. من مثالهای زیادی در ذهن دارم که نظر ایشان بود و می‌خواست کاری انجام بشود، اما خودشان ابداع نمی‌کردند، می‌گذاشتند مردم یا مجلس خبرگان و مجلس شورا این را بگویند.

هتین: به نظر شما اگر مجلس در آن زمان موضوع ولایت فقیه را مطرح

نمی‌کرد، یعنی همین‌طور بحث می‌کردند و حکومت اسلامی را بدون ولایت فقیه طراحی می‌کردند، با این مینا آیا امام هم طرح نمی‌کردند که مثلاً باید مسئله ولایت فقیه یک اصل باشد و رأس هرم ولی فقیه باشد؟

موسوی بجنوردی: همین‌طور است؛ من فکر می‌کنم به دلیل اینکه امام یک نظر شرعی و فقهی هم داشتند و بر این نبودند که مقلدین باید این را بپذیرند که حکومت مورد علاقه امام رأسش باید ولی فقیه باشد. امام هیچ وقت نظر شرعی و فقهی‌شان را تحمیل نمی‌کردند و می‌گفتند نظر فقهی من این است. این مقلدین امام بودند که بنا بر وظیفه دینی خودشان، باید بیایند بگویند که ما چون مقلدیم، حکومتی را هم که شما به پا کردید، باید بر اساس میانی شما استوار باشد. با این مبنا که شیوه امام هم بود و در زمینه‌های دیگر هم شاهد بودیم، من فکر می‌کنم اگر مجلس به طرح ولایت فقیه نمی‌پرداخت، امام هم در این باره چیزی نمی‌گفتند که باید این باشد برای اینکه این یک نظر فقهی است. نمی‌گفتند حتماً باید نظر من را انجام بدهید. خوب مجلس و دیگر علما هستند. ابتدا در مجلس طرح کردند، بعد که رأی آورد آن نظریه دیگر الزام‌آور شد؛ یعنی قانون شد. به این علت من فکر می‌کنم که اگر طرح نمی‌کردند، شاید امام هم اصلاً درباره ولایت فقیه چیزی نمی‌گفتند که حتماً باید این بشود چون نظریه فقهی‌شان بود.

هفتین: برخی با تمسک به اصل چهارم قانون اساسی که اسلام بر همه اصول قانون اساسی حاکمیت دارد، خواسته‌اند استدلال کنند که اگر مسئله ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی هم نمی‌آمد، با توجه به این اصل رعایت خودبه‌خود و ضمنی آن لازم می‌آمد؛ زیرا ولایت مطلقه فقیه جزء اسلام است و اصل چهارم هم بر همه اصول حکومت دارد و آنها را تخصیص می‌زند. آیا جنابعالی این تعبیر و استدلال را موجه می‌دانید؟

موسوی بجنوردی: اصل چهارم می‌گوید تمام قوانین و مقررات باید بر اساس اسلام باشد. این اصل بر بقیه اصول حکومت دارد و همه اصول را تخصیص می‌زند. بسیاری از فقهای شیعه، مسئله ولایت فقیه را به صورت مطلقه قبول ندارند و نظرشان در حد امور حسبیه و کارهایی

است که مربوط به امور عامه است، حالا چه از فقها و اساتید معاصر خودمان بگیریم چه پیشینیان را، انگشت‌شمار هستند کسانی که قائل به ولایت مطلقه هستند. پس ما نمی‌توانیم ولایت مطلقه را ملاک اسلام بگیریم و بگوییم کسی که ولایت مطلقه را قبول ندارد، مخالف اسلام است. زیرا در این صورت باید بگوییم اکثر مراجع تقلید ما مخالف اسلام هستند. به نظر من این استدلال به اصل چهارم درست نیست. در آن زمان مراجع و صاحب‌نظران دیگری هم بودند که این مسأله را قبول نداشتند. امام نمی‌خواستند رأی خودشان را بر کل جامعه تحمیل کنند. ویژگی ایشان این بود که همیشه می‌خواستند مسائل را خود مردم، خود مجالس و مراکز قانونگذاری پیشنهاد کنند. این شیوه همیشه امام بود.

مصباح یزدی: عرض می‌کنم که قبل از اینکه شما با این مفاهیم آشنا شوید، در حدود ۳۵ سال پیش مرحوم دکتر بهشتی طرحی را در مورد مسأله حکومت اسلامی بر اساس ولایت فقیه تنظیم کردند، قبل از اینکه ایشان به آلمان بروند؛ و عده‌ای از جمله آقای هاشمی، مرحوم شهید قدوسی، آقای امینی و عده‌ای دیگر شروع کردند به فیش‌برداری برای تمهید بحث حکومت. پس نفرمایید چرا بحث قبلاً مطرح نشده بود.

مفتیان: خود حضرت امام که بیشتر در سال ۴۸ نظریه ولایت فقیه را عنوان کردند. پرسش این است که چرا در جریان حوادث انقلاب آن را برای تأسیس نظام طرح نکردند.

مصباح یزدی: پس این بحث مطرح بوده و کار شده و شاید در آن دوران بیش از صد هزار فیش در این زمینه تهیه شد و قرار بود که تنظیم و نگارش شود. بعد ایشان از آلمان که برگشتند، فیشها را آوردند تهران دفتری برای این کار تأسیس کردند. بعد ساواک ریخت آنجا و همه اسناد و مدارک را برد از جمله این فیشهایی که برای این بحث تهیه شده بود. بنابراین مسأله حکومت اسلامی در حوزه مطرح بود، قبل از اینکه انقلاب به وقوع بپیوندد و یک گروه کثیری از فضایی برجسته حوزه مشارکت داشتند. منتها نزدیکیهای پیروزی انقلاب آنقدر مسائل عملی شدید شده بود که دیگر به این موضوع نمی‌پرداختند. هر روز برخورد و زندان و شکنجه و مسائل دیگر بود که به

این چیزها نمی‌پرداختند. در اول انقلاب امام بیش از همه در این جهت سهیم بودند. خود ایشان بحث را در نجف عنوان کردند و به پایان رساندند. بعد از برگشتن امام، بعد از پیروزی، آنقدر مسائل اجرایی حاد وجود داشت که کسی به مسائل نظری و فکری نمی‌پرداخت. اینکه چرا در آنجا از سوی غیر روحانیان مطرح شد، به احتمال قوی از طرف مرحوم بهشتی القا شده بود، منتها برای اینکه جو مجلس طوری باشد که موضعگیری حاد نباشد و مثلاً رئیس مجلس طرفدار یک نظریه‌ای شناخته نشود و بیطرف بودن رئیس حفظ شود، این را آقای دکتر آیت مطرح کرد. ولی کسی که بیش از همه در جریان مجلس خبرگان روی ولایت فقیه اصرار داشت مرحوم آقا شیخ مرتضی حائری بود. ایشان آنقدر ماند تا این چند اصل اساسی را به تصویب رساند بعد گفت: «من رسالت همین بود که اینها را در قانون اساسی بگنجانم.» محترم از همه، همین اصل چهارم بود و خوب کسانی بودند که مخالف بودند. مثل مقدم مراغه‌ای و بنی‌صدر. ایشان این اصل را که تصویب کرد خیالش راحت شد و گفت تا این اصل هست هر چه تصویب شود این حاکم بر آنهاست، زیرا می‌گوید هر ماده‌ای در قانون اساسی یا قوانین موضوعه یا هر مقررات خلاف اطلاق عموم ادله شرعیه هم بود اعتبار ندارد. بنابراین اینکه چرا فلان شخص این موضوع را مطرح کرد به نظر من اصلاً مهم نیست. به هر حال، در مجلس یک کسی پیشنهاد می‌کند، ما چه می‌دانیم پشت پرده چه بوده و چه مصالحی در کار بوده. آنچه من می‌دانم عنایت خاص امام به این موضوع بود. به هر حال این اصل اگر از دیدگاه کسان دیگری جای شک و شبهه داشته باشد، از دیدگاه امام جای هیچ تأملی ندارد و اگر کسی در این جو وسوسه کند یک مقداری در سلامت ذهن و روان خودش باید تشکیک کند.

هتین: اینکه امام پیش‌نویس قانون اساسی را که در آن ولایت مطلقه فقیه

پیش‌بینی نشده بود تأیید کردند چگونه توجیه می‌کنید؟

مصباح یزدی: اینکه حضرت امام آن پیش‌نویس را به همان شکل امضا کردند، منافاتی با رأی ایشان که همان ولایت انتصابی مطلقه فقیه بود ندارد. حتی بعد از اینکه قانون اساسی هم نوشته شد و به تصویب رسید، باز هم عمل خود امام این بود که اختیارات ولی فقیه به آنچه که در قانون اساسی آمده منحصر نیست. ایشان فرمودند این مورد تأیید است؛ اما اینکه بیش از این هست یا

نه چیزی نگفتند.

مقین: یعنی امام هم مطلقه را تأیید می‌کردند و هم غیر مطلقه را؟

مصباح یزدی: نه، قانون اساسی قیدی ندارد، پس آن را تأیید کردند. در رابطه با نفی که قیدی ندارد.

مقین: پس عدم وجود ولایت فقیه را هم نفی نکردند، چون پیش‌نویس قانون اساسی اصلاً ولایت فقیه نداشت.

مصباح یزدی: اولاً که آن پیش‌نویس بود. ثانیاً به فرض اینکه آن را تأیید کردند، معنایش این نیست که من غیر از آن را قبول ندارم، آنچه را که اینجا آمده قبول دارند. حتی بعد از اینکه قانون اساسی به این صورت تصویب شد عمل خود ایشان فراتر از این بود، ایشان زمانی که شورای انقلاب فرهنگی را تأسیس کردند بر چه اساسی بود؟ فرمودند که مصوبات شورای انقلاب فرهنگی در حکم قانون است با اینکه در قانون اساسی آمده تمام قوانین باید از راه مجلس شورای اسلامی تصویب شود، بعد تصریح فرمودند مقررات مصوباتی شورای انقلاب فرهنگی در حکم قانون است.

مقین: در این باره اعتراضیه یا نامه‌ای را نمایندگان مجلس نوشتند و از امام پرسیدند که به هر حال در چهارچوب قانون می‌خواهد عمل شود یا نه؟ حضرت امام پاسخشان این بود که شرایط جنگ بود؛ ولی فرمودند که نه ما بنا نداریم خود را محدود به قانون کنیم. فرمودند که شرایط جنگ و بعضی از مسائل بوده.

مصباح یزدی: اینکه از این به بعد شرایط چنین ایجاب می‌کند مبنا را تعیین نمی‌کند. پس مبنای ایشان همان طور که تصریح کردند ولایت مطلقه است، منتها گاهی صلاح می‌دانند که فقط در این چهارچوب عمل کنند.

هتین: پس حضرتعالی تأیید می‌فرمایید که اگر ولایت مطلقه فقیه هم نبود، این خلاف اسلام نیست، چون حضرت امام تأیید فرمودند.

مصباح یزدی: اشتباه نفرمایید. من عرض کردم تأیید کردن آنچه در قانون اساسی هست به منزله قبول نداشتن چیزهایی که در قانون اساسی نیست نمی‌باشد. در قانون اساسی نیامده که فقیه ولایت ندارد. این را که تأیید کرده بودند معنایش این نیست که من ولایت مطلقه را قبول ندارم.

هتین: در حال حاضر سؤال این است که آیا قانون اساسی که الان موجود است، بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی ما مکلف به رعایت آن هستیم؟

مصباح یزدی: ایشان بعد از اینکه قانون اساسی هم با ولایت مطلقه آمد و حدود اختیارات ولی فقیه در آن تعیین شد عملشان فراتر از آن بود. پس معلوم می‌شود خودشان را مقید به قانون اساسی نمی‌دانستند.

هتین: با این اوصاف به نظر جنابعالی چرا امام پیش نویس را تأیید کردند در حالی که در آن اصلاً ذکری از ولایت فقیه به میان نیامده بود؟

مصباح یزدی: من نبودم و نمی‌دانم چه چیز را تأیید کردند. به خاطر ضرورتی که داشت تأیید کردند و قابل تغییر هم هست. این بحث تابع ضرورت بود. آن وقت هم اصرار داشتند خبرگان زودتر قانون اساسی را بگذارند تا مملکت بی‌قانون نماند. اینها به خاطر ضرورتی بود که ایجاب می‌کرد و معنایش این نیست که بیش از این نیست و فراتر از آن را قبول ندارند.

* * *

پرویش ششم: مفهوم و مدلول دو رکن جمهوریت و اسلامیت و نسبت

میان این دو رکن در نظام جمهوری اسلامی با عطف نظر به قانون اساسی و برداشت‌هایی که در باب ولایت فقیه مطرح است، چیست؟ آیا فرض تعارض میان این دو رکن متصور است؟ اگر پاسخ مثبت است، راه حل آن چیست؟

مصباح یزدی: جمهوری نفی سلطنت است. نفی سلطنت در عنوان جمهوری مطرح شد؛ یعنی سلطنت را قبول نداریم. در واقع عنوان و نقش اصلی‌اش جنبه سلبی آن است. وقتی گفتید جمهوری یعنی سلطنت باید برچیده شود، ۲۵۰۰ سال بود، حالا بس است. حالا دیگر جمهوری باشد. اما جمهوری محتوایش چیست؟ محتوایش اسلام است، دو چیز در کنار هم نیست. قالب و محتواست نه دو محتوا در عرض هم. پس تعارض اصلاً معنی ندارد.

متین: چطور یک مفهوم سلبی معرف نظام باشد. آیا خود جمهوریت به نحو انبجایی مورد نظر نبود؟

مصباح یزدی: خیر، برای اینکه ما مشرک نیستیم. ما موحّدیم. یک مبنا برای دین و برای قانون بیشتر قائل نیستیم آن هم خداست. بنابراین اصل اسلام است در کنار اسلام چیز دیگری نمی‌توانیم معنی کنیم و قرار بدهیم بگوییم اسلام و....

متین: به این معنی، حکومت اسلامی می‌توانیم بگوییم، پس چرا جمهوری اسلامی گفتیم؟

مصباح یزدی: حکومت اسلامی معنایش چیست؟ معنی‌اش این است که در مقابل اسلام چیز دیگری هست یا حکومتی که تابع اسلام است؟ اصل همان اسلام است. اگر بخواهیم این عنوان با اعتقاد اسلامی ما تعارضی نداشته باشد، باید این دو را قالب و محتوا بگیریم. همان‌طور که مرحوم مطهری فرمودند: «قالب، قالب جمهوری است» یعنی نفی سلطنت است. حالا در این قالب چه می‌ریزند؟ اسلام. ما دو مبنا برای زندگی نداریم، دو خدا نداریم.

هتین: به این ترتیب آیا بهتر نبود که اساساً نامی از جمهوریت به میان نمی‌آوردند؟

مصباح یزدی: در این صورت ممکن بود کسانی فکر کنند، اسلام با سلطنت هم کنار می‌آید. اولین نکته‌ای که در اسلام مطرح است برچیده شدن سلطنت است.

هتین: مگر قرار بود اسلام با سلطنت هم بسازد؟

مصباح یزدی: من نگفتم که ممکن است با سلطنت بسازد. من عرض کردم که این معنایش دو مبدأ در عرض هم قرار دادن نیست؛ یعنی هر چیزی با اسلام تعارض پیدا کند، هیچ اعتباری ندارد. ما اینطور نداریم که یکی اسلام و یکی هم چیز دیگر مثل جمهوریت.

هتین: منظور این است که اگر به جای تعبیر حکومت اسلامی بر عنوان جمهوری اسلامی تأکید کردیم، معنای ایجابی این جمهوریت چیست؟

مصباح یزدی: حکومت اسلامی می‌تواند سلطنتی باشد یا نباشد؛ ولی جمهوری اسلامی نمی‌تواند سلطنت باشد.

هتین: پس از نظر روش حکومت این جمهوریت هیچ معنایی ندارد.

مصباح یزدی: چرا؛ قالب معنایش همین است. نقش اصلی‌اش را عرض کردم. ممکن است بگوییم اسلام؛ همین که اسلام را بپذیریم کافی است و می‌گوییم حکومت اسلامی. ولی باز مردم برایشان محل ابهام بود که آیا می‌شود سلطنت باقی باشد یا نه؟ آقای خمینی می‌خواهد سلطان باشد یا نه؟ می‌گوید من سلطان نمی‌خواهم بشوم. پس نقش اصلی‌اش نفی سلطنت بود، نفی آن نظام بود، آن هم می‌شود یک قالبی برای محتوای بحث که اسلام است. اسلام را در چه شکلی می‌خواهید پیاده کنید؟ در شکل جمهوری. پس جمهوری تعارض پیدا نمی‌کند با اسلام، آن

شکلی را که با این محتوا سازش دارد می‌پذیرد. ولی جایی اگر تعارض پیدا کرد مطرود است.

هتین: پس خود اینکه این جمهوریت شکلی است و اسلام باید در قالب جمهوریت تعقیب شود معنایش این است که اسلام می‌تواند در شکلهای دیگر هم مطرح شود. پس در واقع ما اسلام را مقید به نوع جمهوریش گرفتیم. این چگونه معنی می‌شود؟

مصباح یزدی: یعنی ما اسلام را شبیه کشورهای اسلامی که شکل سلطنتی دارد نمی‌پذیریم. کشورهای اسلامی دیگر هم سلطان دارند، حالا سلطنتی را نپذیرفتیم، شد جمهوری. اما آیا جمهوری مطلق همان طوری که جاهای دیگر هم هست یا دموکراتیک؟ نه، آن نوع جمهوری که باید با رعایت ارزشهای اسلامی باشد.

هتین: این اسلام چگونه یا با چه مشخصاتی قید می‌خورد که جمهوری هم باشد؟

مصباح یزدی: بر عکس؛ اسلام قید نمی‌خورد.

هتین: شما می‌فرمایید که اگر فقط اسلام را مطرح می‌کردند، ممکن بود تصور شود با سلطنت هم سازگار است.

مصباح یزدی: از نظر شعاری ضعیف بود، شعاریتش ضعیف بود.

هتین: منظور این است که وقتی می‌گوییم در حکومت اسلامی اگر قید جمهوریت نمی‌آوردیم ممکن بود از آن تصور شود که با سلطنت هم می‌خواند، پس جمهوریت باید واجد خصوصیتی باشد که با سلطنت ن سازد. آن خصوصیات چیست؟

مصباح یزدی: ما ممکن است از ابتدا یک عام را بیاوریم و بعد یک قیدی به آن بزنیم. آن عامی که نخست از دیدگاه سیاسی برای ما مطرح است چیست؟ این پرسش پیش می‌آید: «شما که دارید با شاه مخالفت می‌کنید آیا می‌خواهید او را بردارید و یک شاه دیگر جایش بگذارید؟» می‌گوییم «نه». باز این سؤال پیش می‌آید: «فرضاً بخواهید بساط سلطنت را برچینید. خوب حالا که سلطنت برچیده شد در این جمهوری چه کار می‌خواهید بکنید؟ مثل جمهوریه‌های عالم می‌خواهید رفتار کنید؟» می‌گوییم: «نه، جمهوری ای می‌خواهیم که تابع موازین اسلامی باشد.» پس قید جمهوریت برای این بود که، به عنوان شعار سیاسی، بساط سلطنت را برچینیم و این توهم سلطان شدن را از بین ببرد.

هتین: پس جمهوریت هویتی دارد که با سلطنت سازگاری ندارد، یعنی در واقع این اسلامی که می‌گوییم، اسلامی است که با روشهای جمهوری سر و کار دارد؟
مشخصه این روشها چیست؟

مصباح یزدی: شما این را به من بگویید ما دو مبدأ در عرض هم داریم یا یکی؟ یکی. هر چه خدا بگوید و هر چه مردم بگویند یا نه هر چه خدا بگوید؟ این دو اگر تعارض پیدا کرد اعتقاد ما چیست؟ ما می‌گوییم روح اسلام همان روح توحید است. ما دو مبدأ نمی‌شناسیم بلکه معتقدیم به هر چه خدا بگوید. می‌گویید: «پس چرا گفتید جمهوری؟» می‌گوییم: «جمهوری گفتیم برای نفی سلطنت.»

هتین: با این منطق حالا اگر سلطنت کاملاً نفی شده، چه ضرورتی دارد بگوییم جمهوری اسلامی؟ همان حکومت اسلامی کافی نیست؟

مصباح یزدی: یک چیزی را مردم شناختند و به آن عمل می‌کنند؛ چرا بیاییم ابهام ایجاد کنیم.

هتین: آیا جمهوری معرف چیزی هست؟ در واقع می‌توان گفت که اسلامیت

معرف یک هیأتی است، جمهوری چطور؟

مصباح یزدی: معرف آنکه سلطنتی نیست.

هتین: الان که دیگر بحث سلطنت نیست.

مصباح یزدی: ما حالا بیایم همه چیز را عوض کنیم، نمی‌خواهیم کار تازه‌ای بکنیم.

هتین: آنقدر که تعارضی پیش نیاید؟

مصباح یزدی: تعارضی پیش نمی‌آید.

هتین: چگونه ثابت می‌کنیم؟ آیا فرض آن ممکن نیست که جمهور مردم چیزی غیر از اسلام را بخواهند؟

مصباح یزدی: البته مردم رأی ندادند برای نفی اسلام. مردم ممکن است خیلی‌هایشان فهم دینشان ضعیف باشد، زود تحت تأثیر القایات و تبلیغات قرار بگیرند. مخصوصاً آنهایی که سن و سالشان کم است. تجربه سیاسی و معلوماتشان کم است. خوب اینها را ما انکار نمی‌کنیم. بعد از پیغمبر اکرم (ص) همه مردم غیر از ده، دوازده نفر رفتند سراغ یکی دیگر. آن دلیل نمی‌شود که حتماً آنها درست گفتند. بحث نظری و بحث تئوری نمی‌تواند ناظر به یک رفتار خاصی و یک جهتی باشد. منظور این است که چرا امام این را مطرح کرد. این عنوان را می‌گویند توضیح عقلانی دارد، جمهوری بود برای اینکه سلطنتی نیست، اسلامی بود برای اینکه محتوایش باید اسلامی باشد.

هتین: بر اساس همین فرمایش حضرت‌تعالی که مفهوم جمهوریت صرفاً وجه سلبی‌اش را داراست ما چگونه بفهمیم که در این جمهوری اسلامی، جمهوریت را

به گونه‌ای وارد کرده‌ایم که دیگر بعضی از رفتارها که آنها را معرف سلطنت می‌شناسیم بروز نخواهد کرد؟

مصباح یزدی: این مفهوم جمهوری هیچ چیزی را نمی‌تواند به ما بگوید. هر چیزی در قانون اساسی هست ملاک اعتبارش همان اصل چهارم است. همان جوهر اسلام، بقیه بحثها دیگر تقابل عقاید است. ما غیر از اسلام چیز دیگری نمی‌شناسیم.

هفتم: مفهوم جمهوریت اقتضایی دارد یا ندارد؟

مصباح یزدی: وقتی ما توجه کردیم که مسلمانیم فقط یک مبدأ برای اعتبار قانون داریم. آن هم اسلام است. ما که گفتیم جمهوری اسلامی معنایش این است که اسلام را در این زمان به این شکل می‌خواهیم پیاده کنیم.

هفتم: بالاخره جمهوریت اقتضایی دارد یا ندارد؟

مصباح یزدی: نفی سلطنت، یعنی سلطنتی نیست. اینطور نیست که حکومت در خانواده‌ای موروثی باشد. اقتضایش این است.

هفتم: یعنی فقط نفی موروثی بودن حکومت؟

مصباح یزدی: بله، آن چیزهایی که به عنوان سلطنت مطرح است در یک سلطنت مشروطه. اگر موروثی بودن سلطنت را بردارید با جمهوری بودن چه فرقی دارد؟ الان مالزی سلطان دارد. سلطنتی که در مالزی هست با جمهوری چه فرقی دارد؟ چهار سال یکبار یکی از رؤسای یکی از ایالتها سلطان می‌شود. بر سر اسم که دعوا نداریم، وقتی مسأله موروثی نبود، در یک خانواده نبود، در یک طبقه‌ای، در یک طیفی نبود، حالا اسمش را بگذارید سلطنتی یا جمهوری یا اسم سومی بگذارید. ملاک این است که محتوایش اسلام باشد شکلش هم موروثی نباشد.

منتین: این شرط که مردم انتخاب بکنند هست یا نه؟ یعنی وقتی موروثی نباید باشد پس چگونه باشد؟ وقتی بخواهیم بگوییم موروثی نباشد، باید بگوییم چگونه باشد؟

مصباح یزدی: شرط مشروعیتش یا شرط عینیتش؟

منتین: وقتی می‌گوییم شکل نظام سلطنتی نیست، برای وجه ایجابی آن چه بگوییم؟

مصباح یزدی: همین که موروثی نباشد، برای اینکه سلطنت معنایش این است که حکومت، موروثی باشد.

منتین: از شما می‌پرسم حالا می‌خواهیم سلطنتی نباشد، برای اینکه مطمئن شویم سلطنتی نیست، باید چگونه باشد؟

مصباح یزدی: همین که موروثی نباشد، در یک خانواده‌ای نباشد.

منتین: چگونه می‌فهمیم حکومت در یک خانواده‌ای موروثی نیست، بالاخره چه ملاکی پیدا می‌کنیم؟

مصباح یزدی: فکر نمی‌کنم این بحث منطقی باشد. خوب هر چیزی علائمی دارد.

منتین: یعنی جمهوریت را نمی‌شود تعریف ایجابی کرد؟

مصباح یزدی: تعریف اصطلاح، وظیفهٔ عالمان سیاسی است. ما جمهوری پارلمانی داریم،

جمهوری ریاستی داریم، ممکن است شکل سومی هم داشته باشیم.

متین: یعنی خود جمهوریتش هیچ حیثی ندارد؟

مصباح یزدی: حیثیت آن همان شکل اجرایی اش است.

متین: این حیث اجرایی چیست؟

مصباح یزدی: حیثش همین است که عرض کردم. تقید به خانواده‌ای، به یک افرادی، به یک گروهی ندارد، فقط ارزشها را رعایت می‌کند. شایستگی را رعایت می‌کند. اما این شایستگیها چگونه شناخته می‌شود، به وسیله احزاب؟ حکومت پارلمانی است، ریاستی است، امکان شق سوم نیز وجود دارد.

موسوی بجنوردی: اولاً اصل حکومت عقلایی است و جزء احکام تأسیسی اسلام نیست. جزء احکام امضایی است. لازمه حکومت هم مقبولیت است؛ یعنی تا مردم نیابند بیعت نکنند و قبول نکنند اصلاً حکومت غلط است. امیرالمومنین (ع) در خطبه شقشقیه می‌گوید:

لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحَبَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى
الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقَارُوا عَلَى كِبْطَةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى
قَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ أَوَّلَهَا بِكَأْسٍ آخِرَهَا.

زمانی که پیغمبر اکرم (ص) فوت کرد، مردم با امیرالمومنین (ع) بیعت نکردند، رفتند با دیگری بیعت کردند. ایشان چون مقبولیت نداشت، نتوانست حکومت تشکیل دهد. چه وقت حکومت تشکیل داد؟ بعد از قتل عثمان که مردم آمدند و با او بیعت کردند، حکومت تشکیل شد. چون اصلاً حکومت بدون مقبولیت غیر عقلایی است. وقتی ما می‌گوییم جمهوری اسلامی، جمهوری یعنی چه؟ معنایش این است که همه مردم در حکومت خودشان مشارکت سیاسی داشته باشند. حالا یا به شکل حکومت پارلمانی یا رأساً خود رئیس جمهور را مردم انتخاب می‌کنند. اسلامی یعنی چه؟ یعنی قوانین مدنی این جمهوری، قوانین جزایی، تجاری و بقیه

قوانین آن باید بر اساس اسلام باشد. پس در بعد قانونی، اسلامی است. در بعد حکومت و زمامداری و ادارهٔ مملکت، جمهوری است. نه تنها این دو با هم جمع می‌شوند، اصلاً لازم و ملزوم یکدیگرند. چون شما نباید اینها را مقابل هم بگذارید. جمهوری اسلامی که گفتید می‌شود حکومت مردمی اسلامی. این جمهوری، این سیستم، این حکومت باید ملتزم به احکام اسلام باشد؛ یعنی قوانینش باید ملهم از دین اسلام باشد. اینکه اینها چرا با هم جمع شوند، یک بحث است. یک بحث دیگر این است که ما بخواهیم مسأله را مبتنی بر ولایت فقیه کنیم. نظریهٔ ولایت فقیه این است که ولی فقیه عبارت است از فقیه جامع‌الشرایط، عادل، آگاه به امور زمان و مدیر و مدبّر. به اینجا تمام نمی‌شود. و یک شرط دیگر یعنی بیعت مردم؛ یعنی بیعت مردم جزء مهم ولایت است، در مقام ثبوت. یعنی اگر بیعت نباشد ولی، ولی نیست. همان طوری که عدالتش دخالت در مقام ثبوت دارد، همان طوری که اجتهادش دخالت در مقام ثبوت دارد، بیعت مردم هم در مقام ثبوت ولی را ولی می‌کند. پس ولی فقیه، جدای از بیعت مردم و مقبولیت مردمی نمی‌تواند باشد. حالا ما می‌رویم سراغ مجلس خبرگان که منتخب ملت هستند؛ اینها اگر نیابند یک فقیهی را انتخاب کنند، او ولی نمی‌شود. ما دیدیم بعد از فوت امام راحل شرایط را در حضرت آیت الله خامنه‌ای دیدند. مجلس خبرگان ایشان را انتخاب کرد. از طرف ملت ایشان انتخاب شد.

ولی اگر مجلس خبرگان این کار را نمی‌کرد، ایشان ولی نبود. ما الان در کشور کسان دیگری داریم که مجتهد جامع، آگاه، مدیر و مدبّر هستند، اما مردم ایشان را به ولایت قبول ندارند به همین علت ولی نیستند. حالا جمهوری اسلامی یعنی چه؟ جمهوری اسلامی معنایش این است که کل ملت هم بیعت کنند با ولی فقیه و هم در کیفیت بدنهٔ حکومت مردم دخالت داشته باشند. از رئیس جمهوری گرفته تا نمایندگان مجلس و شوراهای شهر و تمام این بدنه‌ای که در جمهوری اسلامی شما ملاحظه می‌کنید. در همه جا ملت دخالت دارد. بنابراین حرف نادرستی است اگر کسی بپاید بگوید جمهوری اسلامی بدون اینها جمع می‌شود. حکومت اسلامی بدون مردم و بدون بیعت مردم و بدون مقبولیت مردم اصلاً معنا ندارد. از روایات، ما این معنا را برداشت می‌کنیم که این فقها همگی کاندیدای ولایت فقیه هستند نه ولی فقیه. کاندیدای ولایت فقیه با شرط مقبولیت مردمی به مرحلهٔ فعلیت، یعنی به ولایت می‌رسد. آن فقیهی که این شرایط را دارد اگر ملت او را انتخاب کند و با او بیعت کند آن موقع در مقام ثبوت، ولایت او تصویب می‌شود.

بنابراین جمهوری اسلامی جدای از مهر شرع و اسلام نیست.

هتین: با توجه به نکته‌ای که جنابعالی در مورد مداخلیت رأی مردم و پذیرش مردمی ولی فقیه در مقام ثبوت ولایت ولی فقیه فرمودید آیا می‌توان گفت که رأی مردم نه تنها در مقام کارآمدی بلکه در مقام مشروعیت ولی فقیه هم مداخلیت دارد.

موسوی بجنوردی: عرض کردم مشروعیت همیشه مولود مقبولیت است تا مقبولیت نباشد اصلاً مشروعیت معنا ندارد.

هتین: حالا با این فرمایش جنابعالی ما در مورد نصب عام چه می‌توانیم بگوییم؛ یعنی یکی دو روایتی که مشخصاً بر نصب عام فقها در مورد ولایت امور مردم دلالت دارند. آیا کسانی که شرایط فقاقت را احراز می‌کنند اگر مقبولیت مردمی نداشته باشند، به مقام ولایت به طور عام منصوب نمی‌شوند؟

موسوی بجنوردی: آن نصب عام به معنای معرفی کاندیداهاست؛ یعنی می‌گویید: «وَأَمَّا مِنَ الْفُقَهَاءِ...» فقیه‌ای که عادل، آگاه به امور زمان، مدیر و مدبر و با تقوا باشد «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ حَاكِمًا». این بیانات به عنوان معرفی کاندیداست؛ یعنی چنین فقهایی کاندیدای ولایت فقیه هستند، به عبارت دیگر صلاحیت دارند. این صلاحیت کاندیدا چه وقت به مرحله فعلیت می‌رسد و ولی می‌شود؟ این مقام وقتی است که مردم او را انتخاب کنند و با او بیعت کنند. پس بیعت روی این معنا می‌شود جزء متمم ولایت در مقام ثبوت.

هتین: فرمودید که بیعت در سلسله مراتب شروطی است که ولایت یک فقیه را به فعلیت می‌رساند، حالا در زمینه اسقاطش چطور است؟ اگر بیعت مردم برداشته شود آیا آن ولی از مقام ولایت ساقط می‌شود؟

موسوی بجنوردی: ببینید حدوثاً و بقائاً رأی ملت و بیعت مردم و انتخاب ملت دخالت دارد.

در ولایت، بیعت مردم در مقام ثبوت جزء متمم ولایت است، حدوثاً و بقائاً. یعنی مادامی که مقبولیت هست و بیعت هست و انتخاب هست ایشان ولی است. روزی که خدای نکرده اینها بیعتشان را بردارند، مقبولیت از بین برود، ولایت هم نیست. لهذا می بینید که در قانون اساسی آمده که اگر ولی فقیه فاقد یکی از شرایط شد، مجلس خبرگان می تواند او را عزل کند.

هتین: مقبولیتش را خبرگان بررسی نمی کند بقیه شرایط را بررسی می کند.

موسوی بجنوردی: آن عزل می کند، اما اساساً اگر مقبولیت نبود اصلاً حکومت غلط است. چون ما داریم در چهارچوب اسلامی صحبت می کنیم. نمی خواهیم بگویم در حکومت دیکتاتوری چگونه است. حالا ممکن است یک دیکتاتور پیدا شود، بگوید بنده حکومت دارم به ملت کاری ندارم. نه، ما داریم از یک حکومت اسلامی صحبت می کنیم. ما اعتقادمان این است که حکومت در اسلام جدای از مقبولیت نیست. باید مقبولیت باشد تا حکومت باشد، والا غیر عقلایی است. عقلاً حکومتی را که در آن مقبولیت نباشد حکومت نمی دانند. اصلاً تلازم است بین حکومت و مقبولیت و انتخاب ملت و بیعت ملت.

هتین: امام در بهشت زهرا فرمودند که من دولت تعیین می کنم و بعد بلافاصله فرمودند من به مناسبتی که شما من را قبول دارید دولت تعیین می کنم.

موسوی بجنوردی: بله، به پشتوانه ملت من حکومت تعیین می کنم. تو دهن این دولت می زنی. به پشتوانه ملت این کار را می کنم. چون اگر ملت نبود ایشان نمی توانست تو دهن کسی بزنند. وقتی کسی می تواند تو دهن دولت بزند و حکومت تعیین کند که ملت دنبالش باشد و لذا ایشان فرمودند من به پشتوانه ملت دولت تعیین می کنم، تو دهن این دولت می زنی.

بیات: حکومت یک امر ماورایی نیست و به همین دلیل نباید حکومت را یک امر الهی و قدسی فوق بشری تلقی کرد و چنین اندیشید که اگر کسی درباره حکومت اظهار نظر می کند یا دیدگاه اثباتی و یا سلبی درباره آن دارد یا درباره یک امر مربوط به وحی و مسأله قدسی اظهار

نظر می‌کند، دیگر ماورایی است. نه اینطور نیست. حکومت محصول زندگی جمعی انسانها و فرزند اجتماع است و به طور کل در ردیف مسائل عمیق اجتماعی و سیاسی و بشری است و چون نوعی تعامل اجتماعی و توافق عقلایی است طبعاً اصل حکومت و شکل آن و ساختار حکومتی و سازمانهای وابسته به حکومت و استخوان‌بندی مربوط به حکومت و واحدهای تابعه آن، همه و همه، با خواست مردم و اراده ملت به وجود می‌آید. ملت و خواست ملی، منشأ به وجود آمدن حکومتها و نظامهای بشری است. به طور طبیعی اگر حکومتها و انواع حکومتها مخلوق و محصول اراده ملت‌هاست، همان ملت و اراده ملت‌ها موجب بقای حکومتها نیز خواهد بود. اگر حکومت و تشکیلاتی با اراده و خواست ملت‌ها به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد، همان حکومت در صورتی که در میان ملت مقبولیت خودش را از دست بدهد و میان حکومت و مردم اصل اعتماد متقابل متزلزل گردیده و مردم نسبت به حکومت و متصدیان امر اعتماد نداشته باشند، حکومت بتدریج فاسد می‌شود و استحکام خودش را از دست خواهد داد و زمینه را برای سقوط و نابودی خودش فراهم خواهد کرد. بنابراین حکومت برای مردم و برای تأمین مصالح ملی و امنیت اجتماعی مردم است و قوت و توانایی یک حکومت در گرو پایگاه و جایگاه مردمی حکومت است. هر اندازه حکومت از حمایت و پشتیبانی مردمی و ملی و مقبولیت عامه برخوردار باشد، به همان اندازه قدرت و توان بیشتری خواهد داشت. پس اگر مردم به وجود آورنده حکومتند، نگهدارنده و حفظ کننده آن هم هستند و اگر مردم نخواهند شکل خاصی از نظام و حکومت به وجود نخواهد آمد و همین مردم اگر نخواهند حکومت موجود نیز به طور همیشگی و دائم نمی‌تواند به حیات سیاسی خودش ادامه دهد و ساقط و نابود خواهد شد.

از همین جا بوضوح فرق میان جمهوری اسلامی یا نظام حکومت صلحای امت اسلامی که در قالب جمهوری اسلامی شکل گرفته است با نظامات دیگر مانند آریستوکراسی به دست می‌آید. چون اولاً صلحای امت اسلام به عنوان طبقه خاصی مطرح نیستند و ثانیاً ملاک گزینش و انتخاب، وراثت و ثروت نیست، بلکه ملاک علم و معرفت و فقاقت و عدالت و توانمندی و کفایت است و ثالثاً هیچ فرد و یا گروهی به صورت گروه ممتاز و برتر شناخته نمی‌شوند تا موجب اعتلا و امتیاز آنان گردیده و دیگران از آن محروم شوند. حکومت اسلامی دموکراسی واقعی است برای اینکه با خواست و اراده مردم تحقق می‌یابد. انتخاب با توجه به حساسیت حکومت و تخصصی بودن آن از نظر اسلام یک سلسله شرایط و قیودی را می‌طلبد که این شرایط

در متن دموکراسی گنجانده نشده است. ولو اینکه در تمام کشورها و جاهایی که به عنوان دموکراسی کشور را اداره می‌کنند در نمایندگان مجالسشان و در رهبران و رؤسای جمهوریشان و در قضات و حاکمان قضائیشان به هرکس رأی نمی‌دهند. به کسانی که شرایط مناسب کار و وظایف محوله به آنان را دارد و تخصص لازم را برای انجام آن کار و وظیفه که می‌خواهند برعهده بگیرند واجد هستند، رأی می‌دهند. بنابراین در نظام اسلامی که مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد دموکراسی و حاکمیت اراده ملی و واگذاری اقتدار ملی به انسانهای صالح و واجد شرایط لازم و مناسب و درواقع حکومت مردم بر سرنوشت خویش از همه نظامها روشن‌تر و مشخص‌تر است.

اقتدار و حاکمیت ذاتاً متعلق به خود مردم است و با تفویض آنان نظام و مسئولان نظام شکل گرفته و می‌توانند آن را تحت ضوابطی به مرحله اجرا درآورده و اعمال نمایند. البته همه می‌دانند حساب تئوری و ارائه نظریه از حساب اجرا جداست و این دو را نباید با همدیگر مخلوط کرد و حکم اجرا را نباید به مرحله تئوری تسری داده و خللهای موجود در مرحله اجرا را نباید وارد مرحله تئوری دانست. البته مجریان باید تلاش کنند، آنچه در مرحله تئوری ارائه کرده‌اند در مرحله اجرا بدون کاستی اجرا کنند.

سروش: اگر غرض از اسلام معرفت اسلامی و معرفت دینی باشد، بلکه من یک معنای محصل و بی‌تناقضی در جمهوری اسلامی می‌یابم. اما اگر غرض از اسلام یک درک بسته و لایتغیر (fixed) باشد، نه این دو تا به نظر من چندان قابل جمع نیستند. بالاخره شما نقشی که به جمهور می‌دهید یکی هم درک دین است. همین که بازان دین از آسمان به زمین نازل می‌شود و با خاک آمیخته می‌شود، اسلام یا درک اسلامی متولد می‌شود و این درک اسلامی، درک جمهوری است؛ یعنی به جمهور مردم راجع می‌شود. اگر چنین چیزی را ما قبول داریم آن وقت جمهوری اسلامی معنای محصلی پیدا می‌کند والا نه.

اگر واقعاً یک حکومتی، مشروعیت نهایی خودش را مستقل از رأی و نظر مردم بداند، بلکه دیگر جمهوری نیست. اما از سویی وقتی جمهور مردم را مسلمان می‌دانیم بر درک دینی آنها صحه می‌گذاریم. البته این درک دینی باید ضابطه‌مند باشد یعنی یک مرجع اینجا وجود دارد. جامعه دینی، جامعه یا مرجع است. جمهوری اسلامی یک مرجعیتی دارد و آن مرجعیتش همان

تعالیم و معارف دینی است. حالا اگر درک اسلامی مردم این بود که حکومت می‌تواند مشروعیتش را از مردم بگیرد، اشکالی ندارد؛ یک جمهوری اسلامی درست می‌کنند که هم جمهوری و هم اسلامی است و هم آن حاکمان مشروعیتشان را صد در صد از مردم دارند. منتها مردم دینداری که بنابر وظیفه دینی و بنا به آن محوری که در زندگیشان معتقدند که جامعه دینشان بدون حکومت و بدون سیاست و بدون تدبیر و نظم نمی‌گذرد، حکومت بنا می‌کنند. اگر نظام مشروعیت نهایی خودش را مستند به مردم و رأی مردم نگیرد و منبع مشروعیت را مردم نداند واقعاً جمهوری نامیدنش مشکل دارد. ولی آنچه من عرض کردم این بود که جمهوری اسلامی می‌شود داشت، منتها به این شکل که جمهور مردم درکشان از اسلام، درک معتبر و محترمی شمرده بشود و در این درک، مردم ضمناً حکومتی هم برای خودشان به وجود بیاورند که آن حکومت نقش پاسداری از همان جامعه ایمانی را داشته باشد و کار دیگری نکند. این می‌تواند باشد اشکالی هم ندارد.



پرسش هفتم: آزادی در کنار استقلال و جمهوری اسلامی یکی از آرمانها و شعارهای اصلی انقلاب اسلامی بود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی و خصوصاً در سالهای اخیر مفهوم آزادی، دسته‌ای از مناقشه‌انگیزترین مباحث را برانگیخته است. مبحث آزادی خصوصاً وقتی بیشتر مناقشه‌انگیز می‌شود که نسبت آن با برداشتهای مختلف از معارف دینی از یکسو و با بی‌بند و باری و اباحی‌گری از سوی دیگر سنجیده می‌شود و پای مباحثی مانند حق و تکلیف به میان می‌آید. سؤال دیگر این است که عده‌ای ممکن است آزادی را محملی برای نفی عور و مظاهر دینی بدانند و اصرار بر لزوم حفظ مظاهر دینی را مغایر آزادی بدانند و از سوی دیگر عده‌ای حتی فراتر از قواعد و نظامات حکومتی، نوعی اعمال خشونت را برای تحکیم موقعیت دین تجویز کنند.

بیات: ببینید ما چند سؤال را باید راجع به آزادی روشن کنیم. یکی اینکه آیا ما آزادی را جزء

حقوق می‌دانیم یا نه؟ امروز در دنیا افتخارشان این است که بگویند آزادی جزء حقوق است و می‌گویند جزء حقوق طبیعی هم هست و برای حقوق طبیعی هم سه ویژگی ذکر کرده‌اند: عمومیت، ثبات و جامعیت. ما آزادی را جزء حقوق نمی‌دانیم، بلکه آزادی را فوق حق می‌دانیم. ملاک حق عبارت از این است که رابطه موجود را با غایت تنظیم کند. ولی آزادی مقوم ذاتی انسان است، نه صرفاً به عنوان یک حق. اگر آزادی درست باشد تضمین کننده سایر حقوق هم هست. تمام مشکلات از آنجاست که این آزادی جای خودش را پیدا نکرده و به آن ظلم شده است. می‌خواهیم بگوییم آزادی جوهره انسان است و بدون آزادی انسان اساساً انسان نمی‌شود. اصلاً هویت انسان به آزادی اوست. در صورتی که حق این چنین نیست. حقوق طبیعی مقوم ذات انسان نیست.

حالا مراد از آزادی چیست؟ آزادی مظاهر مختلفی دارد. من مقوم ذاتی آزادی را در آزادی فهم و آزادی درک می‌دانم. گزینش و اختیار جزء ویژگیهای انسان است. متها گزینش نشأت گرفته از فهم. انسان باید بفهمد و برگزیند. این مظهر اتم آزادی است. اسلام روی این تأکید دارد و هرکس فهم بالاتری دارد و گزینش قویتر و دقیقتری دارد از انسانیت بالاتری نیز برخوردار است. کار خدا هم همین است. خداوند عین علم است و خداوند عالم بهترینها را برمی‌گزیند. اصلاً بشر با آزادی می‌تواند مظهریت خدایی پیدا کند. مظهریت خدا بدون آزادی اصلاً ممکن نیست. خوب، لازمه این نوع قضایا این است که حالا امروز در آزادیهای ایجابی اینگونه تعبیر می‌کنند که فرد بگوید من می‌خواهم سرور خودم باشم یا اینکه دیگری در کار من دخالت نکند. من می‌خواهم بگویم اگر فهم و گزینش، ملاک و معرف اصلی آزادی بشود این با بندگی خدا هم سازگار نیست. خداوند عالم می‌گوید که بنده من باش. اما چون این بندگی بر اساس فهم و درک است، منافاتی با آزادی ندارد. لذا در اصل دین اساس بر تحقیق است و لذا می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ».

موسوی بجنوردی: اصلاً خود جمهوریت به تعبیری یعنی برداشت آزاد است. بعد، برداشت که آزاد بود مسأله آزادی برداشت داخل در این معنا می‌شود که برداشت از اسلام باید بر طبق چهارچوب و ضابطه خاصی باشد. یعنی غیر کارشناس اسلامی نمی‌تواند برداشت کند. این هم باز یک داوری عقلایی است. یعنی همان طوری که یک کسی اگر در مسائل پزشکی متخصص نیست، نمی‌تواند برداشتهای طبی داشته باشد، برداشت از اسلام هم تخصص

می‌خواهد. برداشت کارشناس اسلامی اگر از منابع معین و مشخص باشد، هر برداشتی که بود محترم است ما نمی‌توانیم برداشتها را در قالب معینی حصر کنیم.

مسأله برداشت از ادیان یک واقعیتی است که افراد به یک شکل یک دین را نمی‌فهمند. ما نمی‌توانیم فهمی را به افراد تحمیل بکنیم. یک فرد بر اثر اندوخته‌های علمی که دارد، از یک چیزی یک شکل برداشت می‌کند، طرف دیگر هم بر اثر سلیقه‌هایی که دارد و اندوخته‌هایی که دارد یک شکل دیگر برداشت می‌کند. اسلام، می‌دانی، مجموعه‌ای از احکام و قوانین است و یکسری اصول عقاید هم دارد ما الان بالعیان می‌بینیم از اصول دین برداشتهای مختلفی وجود دارد. عدلیه شیعه اعتقادش این است که صفات خدا عین ذات است، اشاعره قائل به این هستند که صفات زائد بر ذات است و ما اعتقادمان این است که کسی که صفات را زائد بداند اصلاً با توحید سازش ندارد و چقدر تالی فاسد دارد. می‌آییم بر سر مسأله عدل؛ شیعه قائل به حسن و قبح عقلی است می‌گوید که اشیاء دارای ارزشهای ذاتی هستند؛ یعنی تا حدودی حرف ارسطو را قبول دارد. اما خوب اشاعره می‌بینیم منکر این معنا هستند. می‌گویند نیکو بودن و ناپسند بودن پدیده‌ها حکم قانونگذار است ما نیکو و ناپسند مستقل از قانونگذار نداریم: «الْحَسَنُ مَا أَمَرَ بِهِ الشَّارِعُ وَالْقَبِيحُ مَا نَهَى عَنْهُ الشَّارِعُ». حتی تا اینجا می‌آیند که می‌گویند: «رُبَّ حَسَنٍ يَنْهَاهُ الشَّارِعُ فَيَصِيرُ قَبِيحًا وَرُبَّ قَبِيحٍ يَأْمُرُهُ الشَّارِعُ فَيَصِيرُ حَسَنًا». در حالی که ما این معنا را خیلی مستنکر می‌دانیم؛ اما این هم یک برداشتی است. در خود معاد بحثهای زیادی هست. آیا ما همه به یک شکل درباره معاد فکر می‌کنیم؟ یک دسته معاد را فطری می‌دانند، یک دسته یک شکل دیگر می‌دانند. در مورد خدا یک عده مُجَسِّمه هستند، قائل به تجسُّم هستند، که خدا جسم است. شیعه این را کفر می‌داند، شرک می‌داند. در مسأله نبوت هم اختلاف برداشت هست. درباره مسأله امامت هم اختلاف هست. امامت را شیعه به نص می‌داند، انتصابی می‌داند، عصمت را شرط می‌داند، نصب امام را از باب قاعده لطف می‌داند و قاعده لطف را الزامی می‌داند که بر خدا لازم است، نه اینکه چون لطف است خدا این کار را هم می‌تواند بکند هم می‌تواند نکند. نه، لطف که شد باید این کار را بکند و لهذا ما می‌بینیم بر اثر این مسائل مکاتب کلامی پیدا شده. این تازه در اصول دینش بود بیاییم وارد اسلام شویم در منظر فروع دینش که دیگر الی‌ماشاء الله؛ چه مذهبی که در اسلام پیدا شده است. حتی در خود مذهب شیعه باز فروع گوناگون هست. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که برداشتهای مختلف از دین اسلام نمی‌توان داشت و باید همه یک برداشت

داشته باشند. چنین خواستی نشدنی است و به علاوه این هم مغالطه است که بگوییم ما همه برداشتمان باید بر اساس اهل بیت باشد؛ چون بسیاری از اختلاف برداشتها در مورد فهم کلام اهل بیت است. بنابراین به نظر من می‌آید که برداشتهای متفاوت امر بدیهی است.

هتین: به این ترتیب جنابعالی مسأله خشونت مبتنی بر ملاکهای عقیدتی را در چهارچوب یک نظام اسلامی مستقر چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟ آیا حدود آن صرفاً مشروط به قوانین اساسی و عادی است یا شهروندان هم با تمسک به محملهایی مثل اینکه دولت مستقر ضعیف است و توان انجام وظایف خود را در این زمینه‌ها ندارد، می‌توانند خود رأساً اقدام به اعمال رفتارهای خشن بر اساس ملاکهای عقیدتی کنند؟

موسوی بجنوردی: خشونت نزد همه عقلا امری ناپسند است. هیچ عاقلی خشونت را نیکو نمی‌پندارد و همه آن را ناپسند می‌پندارند و نمی‌شود اسلام چیزی را که همه عقلا ناپسند می‌پندارند، بپذیرد. پس اصل خشونت امری ناپسند است. شما قاعداً باید بگویید که در اسلام احکام جزایی اش خشونت دارد؛ اما باید به چند نکته توجه کرد. از برخی احکام جزایی اسلام به حسب ظاهر با نگاه بدوی ممکن است خشونت استشمام شود؛ لکن ما باید همه ابعاد و جزئیات اسلام را نگاه کنیم. اگر حکم را سنگین گرفته در کنارش آمده مسائل زیادی قرار داده که حکم اجرا نشود. مثل مسأله توبه، توبه مسقط حد و کیفر است. در تمام احکامی که شما اسمش را خشونت می‌گذارید حد سرقت، حد زنا، حد لواط، حد محارب، در تمام اینها می‌گوید:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ.

یعنی اگر توبه کردند نمی‌توانی حد بر آنها جاری کنی. دزد اگر قبل از اینکه به محکمه برده شود، توبه کند نمی‌شود دستش را قطع کرد. زانی یا مرتبه‌بها اگر قبل از اینکه به محکمه برده شوند و آنجا جرمشان ثابت شود، توبه کنند حد ساقط می‌شود. یعنی ما می‌بینیم اسلام مسأله توبه را آورده و به اصطلاح ما توبه رافع مسئولیت کیفری است. از طرفی قاعده «تُدْرَأُ الْحُدُودُ

بِالشُّبُهَاتِ» را داریم. هر جا که شبهه پدید آمد حد و کیفر ساقط می‌شود. اگر واقعاً طبق این قاعده بخواهند عمل کنند، حدود و تعزیرات و قصاص کم اجرا می‌شود. مگر ما نباید پیغمبر اکرم را الگوی خودمان قرار دهیم، مگر قرآن نمی‌گوید: «وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، یعنی شما سیره پیغمبر را ببینید. ببینید اصلاً در تمام تاریخ زندگانی این وجود شریف خشونت بوده یا همه‌اش گذشت و شفقت و رحمت است. وقتی حضرت حمزه را شهید کردند، پیغمبر اکرم چقدر متأثر شد چه ناله‌ها کرد و چه گریه‌ها کرد؛ اما وقتی قاتلش اسلام آورد، فرمود: «بیا کنار مسلمانها بنشین!» وقتی پیامبر از موضع قدرت وارد مکه شد فرمود: «كُلُّ دَمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ»، یعنی تمام خونهایی که در جاهلیت ریخت زیر پای من است. یعنی گذشته‌ها، گذشته. همچنین فرمود که «الاسلامُ يَبْغِي مَا قَبْلَهُ»، یعنی مسلمان شدن تمام کارهای سابق را کُلَّانَ لَمْ يَكُنْ می‌کند. شما در قرآن ببینید چند مرتبه این آیه تکرار می‌شود: «عَفَى اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ»، یعنی خداوند عفو می‌کند گذشته را. ما می‌بینیم سیره پیغمبر اکرم همه‌اش گذشت و شفقت است، همه‌اش رحمت است. کجا پیغمبر اکرم خشونت به کار برد؟ سیره ائمه خودمان را ببینیم. این دروغ است که هفتصد نفر از یهود بنی قریظه را گردن زدند. این جزء دروغهایی است که در تاریخ وارد شده، چنین چیزی نیست. خوارج می‌آمدند در مسجد کوفه - این را خوب است مسلمانها بدانند - خطاب می‌کردند به مولا امیرالمؤمنین که «يا علي! أَشْرَكَ بِاللَّهِ». شما ببینید از این فحش بالاتر دیگر قابل تصور نیست که بیايند بگویند: «تو مشرکی!» حضرت هیچ برخوردی نمی‌کرد. خوارج در مسجد کوفه با حضرت امیر نماز نمی‌خواندند و خودشان جدا می‌خواندند، یعنی تفسیق عملی می‌کردند. حضرت برخورد نمی‌کردند. امیرالمؤمنین آدم با قدرتی بود، اضافه بر اینکه خلیفه مسلمین بود. مردم مریدش بودند به غیر از یک دسته خاصی از خوارج. مردم فدوی امیرالمؤمنین در کوفه بودند و قدرت هم همه‌اش در دست او بود. ببینید چگونه برخورد می‌کرد. عطایایی که از بیت‌المال بود به همه می‌داد به آنها هم به طور مساوی می‌داد. بله، وقتی خوارج شروع به شرارت کردند و مردم را کشتند حضرت امیر، ابن عباس را برای اتمام حجت فرستاد باز خودش رفت مرتب با اینها اتمام حجت کرد. وقتی دید به هیچ راهی مستقیم نشدند و شروع کردند به شرارت کردن، خوب طبیعی است وقتی آدم می‌کشد شرارت می‌کنند، عمل طرف مقابل جنبه دفاعی دارد نه اینکه جنبه هجومی. روی این حساب حتی پرچم گذاشتند که هر که می‌خواهد توبه کند بیاید زیر این پرچم. بنابراین ما در تاریخ خلافت علی ابن ابیطالب (ع)

خشونت نمی‌بینیم این را دشمنان برای ایشان درست می‌کنند.

هفتمین: به هر حال خشونت قانونی در همه نظامهای جزایی و قضایی پیش‌بینی شده است و محل بحث نیست، بحث در مورد خشونت غیر قانونی است. بعضی از کسانی که خشونت غیر قانونی را تجویز می‌کنند، می‌گویند که در چهارچوب نظام جمهوری اسلامی هر کس به عنوان یک شهروند اگر نظام حاکم را در انجام وظایف قانونی و شرعی‌اش ناتوان دید و وظیفه شرعی دارد که در حدّ وسیع خود به اعمال و اجرای احکام شریعت و از جمله مراتب بالای امر به معروف و نهی از منکر بپردازد. نظر جنابعالی در این زمینه چیست؟ اسمش را هم خشونت نمی‌گذاریم. همین اعمال حدود و به اصطلاح انجام مسئولیتهای شرعی خارج از چهارچوب مقررات حکومتی چه حکمی دارد؟

موسوی بجنوردی: چنین برخوردهایی، موجب هرج و مرج می‌شود. ببینید در اسلام داریم که - العیاذ بالله - اگر کسی دید یک مرد اجنبی با همسرش زنا می‌کند می‌تواند هم همسرش را بکشد هم آن زانی را. اما کنارش می‌گوید که باید برود چهار شاهد بیاورد، وگرنه قصاصش می‌کنند. ببینید با چنین شرطی، این حکم اصلاً نشدنی است. برخی توجه نمی‌کنند به مسائل دیگری که در کنار این جزئیات ما می‌بینیم. یعنی شما اگر گفتید که من دیدم کسی پیغمبر اکرم را سب کرد و او را کشتم، باید بیاوید ثابت کنید و بیته بیاورید، بیته عادلانه بیاورید که شهادت بدهند، بله ایشان به پیغمبر اکرم سب کرد. مضافاً، از اینکه بگذریم باز ما اعتقادمان این است که در جایی که نظام مستقر حکومتی داریم، باید از مجرای حکومت، احکام اجرا بشود؛ یعنی قوه قضائیه دنبال این مسأله است که چه کسی پیغمبر اکرم را سب کرد تا بعد اگر ثابت شد حکم اعدام بدهد نه اینکه افراد خودشان خودسرانه این کار را بکنند. این چنین چیزی نیست. ما چنین حکمی نداریم که در حکومت اسلامی رأساً کسی بتواند اجرای حدود کند. بله در جایی که حکومت نیست، یا حکومت، حکومت ظالمه و غیر عادلانه است، اگر کسی بتواند به طریقی سب النبی را بکشد، این جای بحث است که می‌شود این کار را کرد یا نه، اما در جایی که حکومت و سیستم حکومت داریم، مسلماً نمی‌شود این کار را کرد.

هقین: آن فرمایش امام را چگونه توجیه می‌فرمایید؟ چون برخی این عقیده را مستند به بند «م» وصیت‌نامه حضرت امام می‌دانند.

موسوی بجنوردی: آن فرمایش مربوط به زمانی است که امام فکر کرده که خدایی نکرده اگر بنا باشد حکومت فاسد شود و از مسیر خودش منحرف شود این برای مردم وظیفه است که اگر خدای نکرده چنین حالتی شد این کار را بکنند. نه اینکه وقتی نظامان نظام اسلامی است و بر موازین قانونی عمل می‌شود. اصلاً فرمایش امام در اینجا موضوع ندارد. مربوط به زمانی است مثل قضیه مشروطه که امثال تقی‌زاده‌ها بیایند مشروطه را منحرف بکنند و حکومت را بکشند به طرف ظلم و تعدی. امام در مورد آن شرایط می‌فرمایند که مردم وظیفه دارند جلوی ظلم را بگیرند و نهی از منکر کنند ولی الان که نمی‌توانیم این حرفها را بزنیم.

هقین: معمولاً صلاح و فساد یک حکومت مطلق نیست. ممکن است حکومتی را در نظر بگیریم که فساد آن در حدی نیست که انقلاب علیه آن لازم باشد، اما کوتاهیایی در انجام تکالیف شرعی از سوی حکومت می‌شود که به نظر برخی از افراد باعث شده است تکلیف اعمال و اجرای احکام بر عهده آنها بیاید. آیا چنین فرضی مصداق وصیت‌نامه امام نیست؟

موسوی بجنوردی: من فرمایش امام را بر مواردی حمل می‌کنم که حکومت از مسیر خودش منحرف شده که نهایتاً منجر به انقلاب می‌شود. این حکم یعنی بروید انقلاب کنید، مثل قضیه ۱۵ خرداد ۴۲ که مردم از روز اول نگفتند که ما می‌خواهیم حکومت اسلامی تشکیل بدهیم. اول اشکال این بود که چرا ساواک فلان کار را می‌کند، چرا فلان مأمور فلان ظلم را می‌کند. کم کم که توسعه پیدا کرد منجر به انقلاب و تأسیس حکومت اسلامی شد. بنابراین وصیت حضرت امام ناظر به انحراف اصل حکومت و انحراف از مسیر اصلی است که به مردم می‌فرماید بروید خودتان اقدام کنید که منتهی به انقلاب شود.

هتین: به این ترتیب اعمال خشونت بر علیه شهروندان دیگر، حتی در چهارچوب احکام فردی امر به معروف و نهی از منکر، به فرض ضعف و ناکارآمدی حکومت اسلامی هم مجاز نیست؟

موسوی بجنوردی: حکومت اسلامی ابزار دارد. ما در نظام حکومت، تشکیلات داریم. وقتی شما می‌گویید حکومت ضعیف است باید دید چه رکنی از حکومت ضعیف است. رئیس جمهور ضعیف است؟ قانون اساسی؟ وزیر؟ مجلس؟ استاندار؟ در هر یک از اینها ضعف باشد، از طریق تشکیلات حکومتی می‌شود عدم کفایت آنها را اثبات کرد و آن نقطه ضعف را برطرف کرد. قانون اساسی تمام این موارد را پیش‌بینی کرده است. اگر رئیس جمهوری ضعیف است، مجلس رأی به عدم کفایت می‌دهد و بعد رهبر انقلاب صلاحیتش را رد می‌کند. اگر وزیر ضعیف باشد مجلس او را استیضاح می‌کند. هر کس ضعیف باشد راه برکنار کردن او مشخص شده است. بنابراین وقتی ما تشکیلات داریم کسی نمی‌تواند خودسرانه در خیابان راه بیفتد و هرج و مرج به پا کند. این کار خلاف است.

هتین: اینجا یک سؤال مطرح می‌شود و آن این است که روایاتی در باب احکام مرتد وجود دارد؛ مثلاً در مورد کسی که به پیامبر دشنام می‌دهد. در مورد این فرد حکم شده که هر کجا او را پیدا کردید بکشید. از لحاظ مبنایی نظر شما این است که این احکام صرفاً در ظرف غیر حکومتی باید فهمیده شوند. ملاک چنین استنباطی چیست؟

موسوی بجنوردی: ما وقتی پذیرفتیم حکومت جزء احکام اولیه است و حکومت اسلامی هم داشتیم، باید همه احکام آن حکومت را رعایت کنیم؛ ولی اگر حکومت اسلامی نداشتیم و شنیدیم کسی - نعوذ بالله - سب رسول الله (ص) یا ائمه اطهار (ع) را می‌کند، در این صورت می‌توان حد جاری کرد؛ اما باز هم باید بی‌تنه آورد که این آقا سب رسول الله (ص) کرده و گرنه هر کسی، دیگری را می‌کشد و می‌گوید این شخص ناصبی بود. پس در اسلام ضابطه داریم. هر اقدامی باید از مجرای حکومت انجام بگیرد نه اینکه هرج و مرج باشد. اسلام شدیداً با هرج و

مصباح یزدی: در مورد آزادی مطالب درست و غلط بسیاری مطرح شده است که باید تحلیل شوند. در اینجا نکته‌هایی را باید مورد توجه قرار داد. یکی اینکه چرا حالا که مطالبی روشن شده است کسانی نمی‌پذیرند و یا سعی می‌کنند به طور دیگری مطرح کنند و اصراً حرف غلط چرا در جامعه مطرح می‌شود و کسانی از آن طرفداری می‌کنند و یا ترویجش می‌کنند. ما یک جواب کلی داریم - البته روی مصادیق نمی‌توانیم بحث کنیم - جواب کلی آن را امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «أَمَّا بَدْءُ وَقْعِ الْقِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ، وَ أَحْكَامُ تُبْتَدَعُ». به هر حال تفسیر ساده‌اش را عرض می‌کنم. علتش یا ندانستن است یا نخواستن. یا کسانی واقعاً درک نمی‌کنند یا می‌دانند ولی دلشان نمی‌خواهد. می‌خواهند خواسته خودشان را به کرسی بنشانند. ما در عالم از این دو حال خارج نیستیم. هر جا هر انحرافی بوده است، یکی از این دو حالت حاکم بوده که یا کسانی نمی‌دانند حق چیست بعد سخنی را به عنوان حق مطرح می‌کنند تا واقعاً آن را که خیال کردند درست است به کرسی بنشانند؛ یعنی غرضی ندارند علتش جهل است. به فرمایش امام که تعبیر جهل کمتر به کار می‌بردند، می‌فرمودند: «توجه ندارند»، یا اینکه آقایان بالاخره مطلب دستشان نیست، یا اینکه کسانی با آنکه می‌دانند غرض ورزی می‌کنند. اگر دلشان نمی‌خواهد تسلیم حقیقت شوند، چرا صاف نمی‌گویند؟ چون جامعه نمی‌پذیرد. اگر آنچه که دلشان می‌خواهد عریان مطرح کنند مردم از ایشان نمی‌پذیرند، شرایط اجتماعی ایجاب نمی‌کند که خواسته خود را عریان مطرح کنند. می‌گردند به دنبال لفظی که کمی ابهام داشته باشد، بعد آن را طوری مطرح می‌کنند که مردم اول یک چیزی بفهمند و قبول کنند. بعد نتیجه‌گیری کنند که پس لوازم آن را هم باید قبول کنید.

اما نکته دوم، در بحثهایی که تقریباً یکسال است در مورد آزادی پیش از خطبه‌های نماز جمعه مطرح کردم، هم من این بوده است که این نکته را توضیح دهم. ما در تاریخ ادبیات سیاسی مان اگر مراجعه بفرمایید - حالا بنده خیلی عمیق نیستم مطالعات زیادی هم ندارم - خواهید دید که عنوان آزادی و آزادیخواهی و اینگونه مفاهیم در جامعه ما از زمان مشروطیت مطرح شد. اندکی پیش از مشروطیت این مفاهیم شروع شد و بعد گسترش پیدا کرد. مفهوم آزادی، در واقع، یک مفهوم اصیلی نبود که در جامعه ما بجوشد. البته مردم از حکومت استبدادی

ناراحت بودند، می‌خواستند حکومت استبدادی را نفی کنند؛ اما نفی حکومت استبدادی عنوان خاصی نداشت. مسلمانان می‌گفتند که حکم اسلام عمل نمی‌شود. مردم دیگر نمی‌گفتند که اینها بروند یک سلطان دیگری بیاید، سلطان عادل بیاید، ایده مشخصی یا مفهوم مشخصی نداشتند که حالا بخواهیم این سلطان را برداریم چه کار کنیم که اسلامی شود. این مفهوم از غرب وارد شد، تحصیلکرده‌های ما که به اروپا رفته بودند - حالا با چه انگیزه‌ای آن یک بحث دیگری می‌طلبید - به‌هرحال اینها سوغاتی است که آنها از غرب آوردند. بعضی از کشورهایی که با نظام استبدادی مبارزه کرده بودند و با سلطنت مطلقه درافتاده بودند، بعضی جاها سلطنت مشروطه یا جمهوری سرکار آمده بود. این عنوان به‌هرحال وارد شد.

خود شما می‌دانید و این چیزی نیست که بنده عرض کنم - البته بعضی شاید فکر کنند که به‌هرحال کج سلیقه‌ای است - شعار فراماسونری، آزادی، برابری و برادری است. این سه شعار از شعارهای فراماسونری است و حالا من نمی‌گویم همه فراماسونها بد بودند یا خوب بودند؛ ولی این جزء شعارهای آنها بود. بسیاری از رجال صدر مشروطیت که به غرب رفتند اولاً عضویت یک لژ فراماسونری را پذیرفتند، بعد آمدند اینجا شروع کردند به تبلیغات و فعالیت‌های سیاسی، فراموشخانه درست کردند. لفظی بود که با لفظ فراماسونری شباهت هم داشت. مشابهش را در فرهنگ ما درست کردند به نام فراموشخانه و کارهای زیرزمینی انجام دادند؛ ولی شعار اصلی فراماسونری در تمام دنیا آزادی، برابری و برادری است. شعار خوبی هم هست، مگر برادری بد است؟ مگر برابری بد است؟ مگر آزادی بد است؟ ولی خاستگاه و زادگاه شعار را شما بررسی کنید. این معنای بسیار وسیعی دارد، آن آزادی که در اروپا مطرح بود و مردم به دنبالش می‌رفتند آزادی از قیودی بود که خودشان نمی‌فهمیدند و نمی‌پذیرفتند، یکی از آنها هم دین بود. قطعاً یکی از عواملی که حرکتهای آزادیخواهانه را در اروپا شکل داد دشمنی و بدبینی نسبت به کلیسا بود. کلیسای کاتولیک و دوران تفتیش عقاید مردم را در رنج قرار داده بود و بعد کم‌کمهایی که اینها به سلاطین ظالم می‌کردند و گاهی خودشان ادعای سلطنت داشتند، گاهی با سلاطین همدست می‌شدند. علاوه بر این ثروتهایی که اندوخته بودند که گاهی خزانه کلیسا از خزانه سلاطین هم پررونق‌تر بود. مردم از اینها رنجیده بودند، ناراحت بودند. می‌خواستند از همه اینها راحت شوند که خودمان باید بنشینیم کاری کنیم. در واقع، سه دسته مردم را تحت فشار قرار داده بودند: کلیسا، فئودالها و سلاطین. وقتی شعار آزادی در آنجا مطرح شد آزادی به معنای وسیعی به

کار برده شد. یعنی ما هیچ تقیدی به دستورات کلیسا یا دستورات شاه و یا فرمانهای اربابان نداشته باشیم. آنکه در انقلاب کبیر فرانسه شعار مردم بود و خواسته مردم بود این بود. حالا با دین چه می‌کردند؟ ضد دین نبودند؛ ولی کم‌کم جا افتاده بود که دین جاییش در کلیساست. دین رابطه انسان با خداست و با مسائل زندگی اجتماعی کاری ندارد. اینجا آزادی از دین در امور اجتماعی است، آزادی از سلاطین و آزادی از فئودالها. این شعار که از غرب آمد مردم در اینجا با زمینه فرهنگی خودشان یک مفهومی از آن فهمیدند. آنکه آنجا بود یک معنی خیلی گسترده‌ای بود اما اینجا وقتی اینجا آزادی می‌گفتند، مشروطه‌خواهان - مشروطه‌خواهان مسلمان را می‌گویم که در میان آنها علما بودند، مراجع بودند مرحوم نائینی، مرحوم آخوند ملاکاظم بود، مرحوم آقا شیخ عبدالله مازندرانی بود و بسیاری کسان دیگر - منظورشان آزادی از دین نبود، آزادی از احکام خدا نبود، اینجا آزادی که می‌گفتند در مقابل استبداد شاه بود، در مقابل زورگوییها و خلاف اسلام بود. وقتی آزادی می‌گفتند چنین معنایی را اراده می‌کردند. اما آزادی که از غرب آمده بود مفهوم وسیعتری داشت. فرض بفرمایید که فتحعلی آخوندزاده از آزادی یک معنایی وسیعی را اراده می‌کرد؛ اما آخوند خراسانی و نائینی وقتی می‌گفتند آزادی، معنای محدودتری را اراده می‌کردند ولی جهات مشترک داشت.

حالا ببینیم مشروطه‌خواهان ما وقتی آزادی را مطرح می‌کردند منظورشان همان آزادی بود که علما و مسلمانان می‌گفتند، یا آزادی بود که از غرب یاد گرفته بودند. اینها دو دسته بودند. شاهد این مسأله این است که اولین اختلافی که بین آزادیخواهان و مشروطه‌خواهان رخ داد میان شیخ فضل الله نوری و امثال تقی زاده‌ها بود. ایشان می‌گفت که ما آزادی را در چهارچوب شرع می‌خواهیم. می‌گفت که ما حکومت مشروطه را می‌خواهیم. اما مشروطه مشروعه می‌خواهیم و لذا پیشنهاد کرد که یک هیأتی از علما در داخل مجلس مصوبات مجلس را بررسی کنند، مثل شورای نگهبان. شیخ فضل الله نوری را بر سر همین کشتند آنچه که باعث مرگ شیخ فضل الله نوری شد همین پیشنهاد بود. خوب، این تصویب شد؛ ولی به‌رحال آنهایی که مخالفت کردند می‌گفتند ما آزادی مطلق می‌خواهیم، آخوندها چه کاره هستند. تلاش مرحوم آخوند ملاکاظم و دیگران و علمای ایران و شهرستانها و علمای اصفهان باعث شد که این پیشنهاد به تصویب برسد و به عنوان متمم قانون اساسی به آن اضافه شود. اصل این اختلاف از اینجا پیدا شد. شیخ فضل الله مشروطه‌خواه بود، از مؤسسين و از مجاهدین مشروطیت بود، پس چرا اعدامش کردند؟ به

خاطر اینکه تلقی او از آزادی یک چیزی بود و تلقی آنها از آزادی چیز دیگری. شیخ فضل الله از اینکه حرف خودش را به کرسی بنشانند مأیوس شد و گفت که باز هم سراغ سلطنت برویم. علما با این مخالف بودند. مسأله سیاسی بود، اما از نظر فکری اینها حکم اعدام شیخ فضل الله را امضا نکردند. این مسأله‌ای تاریخی است و من اصراری بر این جهت ندارم. منظورم این است که اختلاف در فهم از معنای آزادی از همان روز پیدا شد. مشروعه‌خواهان آزادی مشروع می‌خواستند، اما مشروطه‌خواهان قیدش را قبول نداشتند.

این جریان همچنان ادامه پیدا کرده تا به امروز. امروز هم شما تاریخ جبهه ملی و نهضت آزادی را ملاحظه کنید. پیش از انقلاب، بعد از انقلاب و تا امروز روشنفکرانی هستند که یا دست‌پروده آنهایند، یا همفکر آنها و یا شاید بعضی جاها حادثه‌تر از آنها. بحث بر سر این است که وقتی ما در ایران آزادی، استقلال، جمهوری اسلامی را مطرح می‌کنیم این آزادی شامل آزادی از خدا هم می‌شود یا نه؟ کسانی می‌گویند بله، مردم حق دارند علیه خدا هم تظاهرات کنند. حالا ما که شعار آزادی، استقلال دادیم، یعنی آزادی از خدا یا آزادی از ظلم و ظالمین. آیا آن شعار ما این بود که ما با محمدرضا شاه مخالف بودیم، چون او می‌گفت که اعتقاد به خدا دارد یا به خاطر ظلمی بود که می‌کرد و مملکت را به اجانب می‌فروخت. پس آن آزادی که شعار مردم مسلمان انقلابی بود آزادی از ظالمین بود. آن آزادی که غریزه‌ها می‌گویند آزادی از خدا و دین و همه چیز است نه از ظالمین. من نمی‌گویم این نیست بلکه مفهوم وسیع‌تری دارد. همان شعاری است که فراماسونری مطرح می‌کرد همان شعاری است که انقلاب کبیر فرانسه مطرحش کرد. اینها آزادی را به همان معنای وسیع می‌گیرند و لذا اگر امر دایر شود بین دین و ملیت کدام را مقدم می‌دانند؟ خوب این کلام صریح مهندس بازرگان است. صادقانه گفت که فرق من با امام این است که امام ایران را برای اسلام می‌خواهد، من اسلام را برای ایران می‌خواهم؛ یعنی برای من اصالت با ایران است، منتها پیشرفت و ترقی ایران را در گرو اسلام می‌دانم. اما امام اصل را اسلام می‌داند، ولو ایران هم فدای اسلام شود بشود اما اسلام بماند. آن سخن ملی‌گرایانه یعنی من می‌خواهم ایران بماند، اسلام هم برای بقای ایران مفید است، پس طرفداری از اسلام هم می‌کنم. او صادقانه گفت اما طرفدارانش صادقانه نمی‌گویند. جبهه ملی که اصلاً اسلام برایش مطرح نبود. خاطرات مرحوم فلسفی را درباره مرحوم دکتر مصدق بخوانید ببینید چه نوشته است. امام درباره مصدق می‌فرمود: «او هم مسلم نبود.» مگر مصدق طرفدار آزادی نبود؟ آزادی او چه فرقی داشت با آن

آزادی که امام می‌خواست؟ امام آزادی را در چهارچوب دین می‌خواست. برخی می‌گویند آزادی قانونی، یعنی آزادی باید طوری باشد که ما می‌گوییم. چرا نمی‌گویند آزادی در چهارچوب اسلام؟ عرایض بنده در این یکسال همه در این مورد بود که هیچ‌کس به آزادی مطلق قائل نیست. یک قیدی برایش قائلند آن قید چیست؟ دنیای غرب می‌گوید قیدش خواست مردم است. هرطور خودشان رأی دادند. این مکتب لیبرالیسم است، اسلام می‌گوید آزادی افراد در چهارچوبی که اسلام ترسیم کرد، از این فراتر نه.

هتین: بحث این است که درواقع در درون خود معتقدین به اسلام این نزاع مطرح است نه غیر معتقدین به اسلام. آزادی در چهارچوب قانون اساسی، یعنی آزادی در چهارچوب فهمی از اسلام که از هیأت فهم فردی خارج شده است و به سطحی از وفاق اجتماعی رسیده است.

مصباح یزدی: اولاً بفرمایید آزادی در چهارچوب اسلام یا نه، تا بعد به این بحث برسیم که کدام اسلام. بحثهایی از قبیل فهم اسلام و فهم فردی و اجتماعی، بحثهای دیگری است. سؤال اصلی این است که آیا آزادی باید در چهارچوب اسلام باشد یا نه. این بحث اصلی است این را بگویید بعد می‌نشینیم با هم صحبت می‌کنیم که کدام اسلام.

هتین: اگر بگوییم آزادی در چهارچوب قانون مصوب نظام اسلامی چه اشکالی دارد؟

مصباح یزدی: چرا نمی‌گویند در چهارچوب اسلام؟

هتین: برای اینکه بلافاصله، منطقی این سؤال مطرح است که کدام فهم از اسلام و این مایه سوء برداشت می‌شود.

مصباح یزدی: چه سوء برداشتی؟ به این ترتیب از همه چیز و از قانون اساسی هم سوء

برداشت می‌شود.

هفتین: آیا جنابعالی قبول دارید که این تعارض برداشت و اختلاف نظر بین علما

هست یا نه؟

مصباح یزدی: علما مراتب دارند

هفتین: در هر رده و مرتبه‌ای از علما اختلاف نظرهایی هست.

مصباح یزدی: نه قبول ندارم.

هفتین: خوب، مرحوم نائینی با مرحوم شیخ فضل الله نوری در یک مرتبه بودند

یا نبودند؟

مصباح یزدی: هیچ فرقی نداشتند. ابداً هیچ فرقی نداشتند، ثابت می‌کنم هیچ فرقی نداشتند. بنده معتقدم که آیت الله نائینی با شیخ فضل الله نوری در مشروطه مشروعه هیچ فرقی با هم نداشتند. در مصادیق خارجی و خط مشی سیاسی ممکن است با هم فرق داشته باشند؛ اما در فهم دینی با هم هیچ فرقی نداشتند. نظر هر دو راجع به اسلام و آزادی و مشروطیت یکی است.

هفتین: یعنی شما می‌فرمایید که در بین علمایی که در یک سطح هستند در مورد

آزادی هیچ فرقی نیست؟

مصباح یزدی: هیچ فرقی نیست.

هفتین: حالا بحث این است که اگر کسانی مطرح کنند که ما منظورمان از آزادی،

آزادی در چهارچوب قانون نظام اسلامی و قانون مصوب نظام اسلامی است، دقیقاً

مصباح یزدی: من می‌گویم چه مرضی دارند که نمی‌گویند در چهارچوب اسلام. در خود مفهوم قانون اختلاف می‌شود بعد باید مراجعه بفرمایید به مفسر. اختلاف بین اعضای شورای نگهبان هم ممکن است باشد، نهایتاً رأی اکثریت ملاک می‌شود.

هتین: در خصوص مراجع نمی‌شود که رأی اکثریت را در نظر گرفت.

مصباح یزدی: آنکه اهل علم است شما تشخیص می‌دهید مگر شما تقلید اعلما را واجب نمی‌دانید؟

هتین: در خود تشخیص اعلما مشکل پیش می‌آید.

مصباح یزدی: چه اشکالی پیش می‌آید. مگر وقتی خود قانون اساسی در بند چهارم می‌گوید اگر چیزی خلاف اطلاق عموم ادله باشد معتبر نیست این را برای چه گفتند؟ مگر علما و مجتهدین این را ننوشتند؟ علاوه بر این در قانون اساسی دائماً تجدید نظر می‌شود، لذا قانون اساسی ملاک ثابتی نیست.

هتین: خوب آن تجدید نظر هم در چهارچوب ضوابطی است.

مصباح یزدی: چه چهارچوبی؟ بالاخره ماده قانون را عوض کردند. بر قانون اساسی که چهارچوب قانونی دیگری حاکم نیست. بالاخره قانون اساسی قابل تغییر است؛ اما اسلام قابل تغییر نیست. اگر می‌گویید اختلاف فهم است اختلاف فهم همه جا وجود دارد. ما یک بحث داریم که این ماده قانون مفادش چیست؟ اما بحث دیگر این است که قانون اساسی عوض می‌شود اما اسلام عوض نمی‌شود پس چرا نگوییم در چهارچوب اسلام؟

هقین: اگر از شما عیناً همان سؤال را بکنند که شما اعتراضتان به آزادی در چهارچوب قانون اساسی نظام اسلامی چیست، چه پاسخ می‌دهید؟

مصباح یزدی: من مقید به چهارچوب قانون نیستم، من مقید به اسلام هستم. آن قانونی را قبول دارم که در آن آمده باشد که اگر چیزی مخالف اطلاق عموم آیات قرآن و حدیث هم بود اعتبار ندارد.

هقین: اینکه در قانون اساسی هست.

مصباح یزدی: اصل قرآن است. قانون را هم من باید با قرآن بسنجم. پس چرا از اول معیار را مطرح نکنم، بروم سراغ چیزی که قابل اختلاف است، قابل تغییر است و خود مردم می‌توانند تغییرش بدهند؟ اگر ریگی در کفش ندارم چرا نمی‌گویم آن آزادی که مخالف اسلام نیست، مراد است؟

سروش: مفهوم آزادی به شکل مدرن آن متعلق به سنت دینی و سنت فرهنگی گذشته ما نیست و مفهومی است که از اندیشه‌های غربی نشأت گرفته و از اوایل مشروطیت وارد فرهنگ و جامعه ما شده و همواره به لحاظ نظری مشکل آفرین بوده است. اینکه در ابتدای انقلاب کسی با واژه آزادی مخالفت نمی‌کرد سرّش این بود که همه از آن، آزادی از رژیم شاه، آزادی از ستم و آزادی از قلدریهای دستگاه ساواک را می‌فهمیدند؛ اما بعد از انقلاب که دوران بازنگری آغاز شد و این مفاهیم همه زیر ذره‌بین رفتند و مورد بازشکافی قرار گرفتند ایرادات آغاز شد و طبیعی است که همچنان واژه آزادی واژه‌ای مشکوک و مبهم قلمداد شود؛ برای اینکه ما کمتر فرصت یافته‌ایم که آزادانه در مورد آزادی سخن بگوییم. شخص امام خمینی (س) هم در باب آزادی آنچه که می‌گفتند یا آزادی از ردیلتها بود یا آزادی از ستم. من به یاد ندارم که در جایی ایشان آزادی را به منزله یک مفهوم فریه و برجسته در فلسفه سیاسی مورد بحث جامع و مبسوط قرار داده باشند. همیشه گفته‌اند: «آزادی بلی، ولی توطئه نه». این نکته‌ای است که به شکل مجمل و فشرده‌اش قابل فهم است؛ اما همین که بخواهیم انگشت بگذاریم که حدّ آزادی کجاست، حدّ توطئه

کجاست، چگونه و با چه تعریفی جلوگیری از توطئه می‌تواند آزادی را محدود بکند، مشکلات حقوقی و اخلاقی آغاز می‌شود که تاکنون هم لاینحل باقی مانده است و امیدواریم که با توجهات عقلانی بیشتری این مشکلات گشوده شود. به هر حال، مفهوم استقلال در آن شعارهای سه گانه انقلاب برای مردم روشن تر بود. ولی آزادی همچنان که گفتم در حد آزادی از ستم شاهی معنا می‌شد و جای ابهام نداشت. ولی بیش از آن مبهم بود و ابهامش تاکنون رفع نشده است

هقین: در سخنان حضرت امام با در مکتوبات و سلوک ایشان بر رأی و تشخیص ملت پافشاری زیادی می‌بینیم. حتی موقمی در آرایش جناح‌بندیها، گروهی معتقد به تبعیت مردم از علما در رأی سیاسی بودند و این را مطرح کردند. حضرت امام بشدت این موضع را نفی کردند و در واقع مسئولیت تشخیص را به عهده آحاد مردم گذاشتند و به هیچ وجه تقلید در این حوزه را جایز ندانستند. آیا این موارد مداخله‌ای برای فهم آزادی از نظر امام نیست؟

سروش: من البته قبول دارم و به یاد می‌آورم کسانی که متعلق به آکادمی علوم اسلامی در قم بودند، مسأله تقلید سیاسی را مطرح کردند و مایل بودند که در مصداقهای سیاسی هم رأی علما مورد پیروی قرار گیرد و امام در مقابل این نظر برآشفتنند و تذکر دادند که مردم در انتخاب مصداق آزادند و پیروی از رأی کسی بر آنها واجب نیست. اگر این را ما زیر چتر مفهوم آزادیخواهی بخواهیم در آوریم من مشکلی ندارم یعنی قبول دارم که همین طور است اما معنای آزادی آنچنان که در فلسفه سیاسی جدید ارائه می‌شود، شما بهتر می‌دانید که خیلی پودمانه‌تر از اینهاست.

بله، مجموع موضع‌گیریهای امام در خصوص انتخابات خصوصاً این نکته را نشان می‌داد که ایشان به رأی مردم معتقد بودند. به طور کلی در صحنه سیاسی کلی مملکت ایشان به هر حال جریان مردمی را مورد تأیید قرار می‌دادند.

هقین: جنابعالی این موضوع را در میان گرایشهای موجود در عرصه فکر و فرهنگ سیاسی کشور چگونه تحلیل می‌کنید؟

سروش: من در سطح عملی و نظری به طور کلی در کشور خودمان دو تفکر سیاسی می بینم که جدی است. یکی آنهایی که نهایتاً ضد استبدادند و دیگری آنهایی که نهایتاً موافق با استبدادند. یعنی مجموع آنچه که در کشور ما می گذرد این است. حالا در این میان خط کشیهای خردی هم وجود دارد و چندگانگیهایی هم هست. به نظر من ما راست استبدادی داریم، چپ استبدادی هم داریم. راست غیراستبدادی داریم چپ غیراستبدادی هم داریم. یعنی آن راستها و چپها هم در حقیقت در همین دو شاخه یا دو تنه بزرگ قرار می گیرند. لذا راست و چپ را بیش از اینکه سیاسی معنی کنم، اقتصادی معنی می کنم و بعد به لحاظ سیاسی اینها می توانند به هر یک از دو شاخه بزرگی که عرض کردم تعلق پیدا کنند.

فکر غیراستبدادی هنوز در میان ما خودی نشده و می شود ادله و شواهد و قرائن بسیاری هم برای این امر نشان داد و در عین حال عرض من این نیست که نمی توانیم فکر غیراستبدادی را خودی بکنیم. این چنین نیست. اما ما یک سابقه و سنت بسیار بلندی داریم که این سابقه و سنت بلند به ما چنین آموخته است که فکر دینی استبدادی و اقتدارگرا بشود. رهایی از قفس اقتدارگرایی و استبداد فعلاً برای ما مشکل است و نزاع بلندی که در یک قرن گذشته در کشور ما می رفته است بین این دو بوده و در جمهوری اسلامی هم به دلیل ابهام آزادی که در ابتدا عرض کردم هنوز تکلیف این نزاع یکسره نشده و ما شاهدیم که ادامه یافته است و آقای خاتمی هم پیرویشان درواقع یک نقطه دیگری از همین نزاع بود.

به هر حال یکی از مسائلی که در سطح نظری باید در این بحث روشن شود این است که ما در حوزه این مباحث چه انتظاری از دین داریم؟ به نظر من پیامبران، نه با سطح معیشت مردم کاری داشتند و نه با سطح معرفتشان، اما یک هدف دیگری داشتند؛ یعنی وقتی که آمدند نه با مردم بر سر فلسفه سیاسی شان درافتادند و نه با مردم بر سر نحوه معیشت شان درافتادند، هیچ کدام. پیغمبر اسلام (ص) هیچ وقت به مردم نگفت که اگر شما زمین را کروی نمی دانید من می خواهم به شما بگویم که کروی بدانید؛ یعنی خطاهای علمی شما را می خواهم تصحیح بکنم. هیچ وقت یک چنین سخنی نگفت و ما از هیچ پیامبری چنین چیزی را نشنیده ایم. یعنی خودشان را معطل این مسائل نمی کردند. اینها مطالبی است که باید خود مردم بیاموزند. هیچ وقت به مردم نمی گفتند که مثلاً اگر شما معتقدید خون در بدن نمی گردد، بیاید تا این خطای علمی را برای شما

تصحیح کنم و امثال اینها. اصلاً بنای پیامبران این نبود که با این چیزها درافتند و مثلاً بگویند که ما می‌خواهیم زندگی شما را از مرحله کشاورزی به صنعتی بکشانیم. همچنین است نظامات سیاسی که داشتند؛ مثلاً نظام قبیله‌ای بود، نظام استبدادی بود، نظام سلطنتی بود با اینها درنیفتادند. یعنی ما هیچ وقت حتی یک روایت هم نداریم که مثلاً گفته باشد که نظام سلطنتی باطل است یا نظام قبیله‌ای باطل است. آنچه که پیامبران به مردم یاد می‌دادند مفاهیمی بود و به تعبیر من یک محوری برای زندگی مردم آوردند؛ یعنی می‌گفتند همه این کارها را که می‌کنید بکنید، ولی زندگی محوردار داشته باشید. آن محورها را هم معرفی می‌کردند که عمده‌اش مسأله خدا و معاد بود. لذا چون، دوران گذشته نه به دلیل دینی بلکه به دلایل بیرون دینی علی‌الاصول دوران استبدادی بوده؛ ما فکر دینی‌مان و درک دینی‌مان هم استبدادی شده است. ما اصلاً در مقابل مفاسد استبداد حساسیت نداریم. این به همین معناست که ما با استبداد احساس بیگانگی نمی‌کنیم. استبداد برای ما خیلی خودی است، حداکثر طلب ما این است که یک شخص مستبد عادل‌ی سرکار بیاید. اما این را هم عرض کنم که اگر ما واقعاً یک جهدی کنیم و باز هم به فعالیت‌های معرفتی بیرون دینی ادامه دهیم تا نظامی که در آن بزرگ می‌شویم نظام غیراستبدادی باشد، رفته رفته ما آن نظام را خودی خواهیم یافت و با آن آشناتر خواهیم شد و لذا می‌کوشیم تا فهم تازه‌ای از اندیشه‌های دینی سامان دهیم. راه بلندی داریم، مسیر پشت سر ما ۱۴۰۰ سال طول کشیده است. این هم لابد باید چند صد سالی طول بکشد تا مستقر بشود.

هفتین: جنابعالی از کسانی هستید که مدارا و بردباری را در قرائت دینیش تئوریزه می‌کنید. یک پرسش معرفت‌شناختی جدی در این زمینه به نظر می‌رسد و آن اینکه اگر ما قائل شدیم که ذهن بشر گرفتار علل است و او در کارهایی که می‌کند همیشه آگاهانه تصمیم نمی‌گیرد، بلکه اسیر انواع تعیین‌کننده‌های بیرونی و درونی است؛ آن وقت در مقام برخورد با او البته با صبوری و مدارای بیشتری می‌توانیم برخورد کنیم؛ چون همیشه او را در مقام اراده‌گناه بازشناسی نمی‌کنیم. اما اگر با انتظار معرفت‌شناختی و با انتظار انسان‌شناختی خاصی که از بشر داریم گمان بکنیم که او اگر حرف درستی را شنید لاجرم باید بپذیرد و اگر نپذیرفت یا ریگی در کفش دارد یا عقلش نمی‌رسد، این دیدگاه خشونت می‌زاید، تساهل با اعتقاد به تقدم اراده بر عقل یا علت بر دلیل قطعاً سازگاری درونی بیشتری برقرار می‌کند تا

اعتقاد به اصالت دلیل. در صورتی که جنابعالی علی‌الاصول به سوی اصالت دلیل گرایش بیشتری دارید و عموم حکمای مسلمان هم چنین نظری داشتند.

سروش: من در نوشته‌های خودم، گاهی تعبیر دلیل و علت را به کار برده‌ام که معادل همان معنای عقل و اراده است. نزاع دامنه‌داری برقرار است میان کسانی که قائلند که عقل ما با دلیل کار می‌کند و آنهایی که می‌گویند عقل ما با علل کار می‌کند یا به تعبیر دیگری، طایفه‌ای که می‌گویند رشد معرفت تابع ادله و براهین است و طایفه دیگری که معتقدند رشد معرفت تابع علل و ارادات است. خوب دو پارادایم هست. مدرنیزم عمدتاً معطوف به این گرایش است که معرفت تابع علل است یا اقلأً بیش از آنکه تابع ادله باشد، تابع علل است. من حتی نسبت‌گرایی در معرفت را هم معلول همین موضع می‌دانم. یعنی شما اگر نقش دلیل را ضعیف کنید و نقش علت را تقویت کنید ناچار به سوی نسبیت می‌روید. در حالی که اگر پای دلیل در میان باشد نسبیتی در کار نخواهد بود و حق و باطل پررنگ‌تر خواهند شد. این مسأله خیلی مهمی است. جوانه‌های این بحث در میان فیلسوفان ما و در فیلسوفان مغرب زمین از دیر زمان بوده است، منتها امروز این جوانه کاملاً رشد کرده و به گل نشست است.

حکمای ما همچنان که می‌دانید و به طور کلی فیلسوفان غرب و شرق تا قبل از دوران مدرن بحث خطا در فلسفه ادراک را جدی نمی‌گرفتند. یا بحثی نمی‌کردند یا به سرعت از آن عبور می‌کردند و به طور کلی وقوع خطا در ادراک را یک امر استثنایی و عارضی تلقی می‌کردند و عقل را واجد یک ساختار صحیح و متناسب با ساختار عالم می‌دانستند که یکی در دیگری می‌تواند منعکس بشود و آدمی را به معرفت حق و صائب برساند. از وقتی که بحث بتهای قبیله و بازار و غیره مطرح شد و وقتی که دکارت بحث از خطا را مطرح کرد و گفت که دخالت اراده در ادراک است که خطاانگیز است و بعدها که مسأله ایدئولوژی توسط مارکس و غیره مطرح شد، قصه وقوع خطا جدی گرفته شد و این سؤال خیلی اهمیت پیدا کرد که آیا ساختار عقلانی ما اساساً ساختاری است که بتواند کشف از واقع بکند یا نه؟ به تعبیر ساده‌تر، آیا خطا در ادراک اتفاقی (random) است یا سیستماتیک؟ تقریباً عموم امروزیها معتقدند که این خطا ممکن است سیستماتیک باشد نه اتفاقی. اگر خطا سیستماتیک باشد در آن صورت علاجی هم برای آن متصور نیست. در این خطای سیستماتیک که برمی‌گردد به ناستوار بودن ساختار اصلی عقلانیت و ذهن و دستگاه ادراکی بیش از آنکه دلایل کارگر باشند علتها کارگرد و این در واقع به تعبیر دیگر

بیان یک شعار تازه‌ای در عالم معرفت است و آن شعار این است که عقل آزاد نیست. قدما برای آزادی عقل مهمترین توصیه‌هایشان پیرامون پیراستن نفس از رذایل و طمع و غرور و حسد و حجابهای ادراک بود. ولی امروزها معتقدند که داستان عمیق‌تر از این حرفهاست و عقل اسارت‌های بسیار اساسی‌تری دارد که نمی‌تواند براحتی از چنگال آنها خلاص شود.

ما باید در اینجا به هر حال موضع خودمان را روشن کنیم. دو پارادایم هست در دو سر طیف و در میان اینها هم البته ترکیب‌هایی متفاوت با تناسب‌های مختلف وجود دارد. یک طرف را می‌توانیم پارادایم دلیل بگیریم و پارادایم آزادی عقلانی، طرف دیگر را پارادایم علت و اسارت عقل. چنانکه عرض کردم در میان آن دو طیف هم می‌توانیم ترکیب‌های مختلف با نسبت‌های مختلف از اسارت و آزادی و علت و دلیل و غیره را قائل باشیم و برای هر کدام هم حکمی صادر بکنیم. پیش‌فرض عموم حکمای اسلامی چنان که اشاره کردید این بوده که عقل علی‌الاصول آزاد است مگر اینکه در بند نهاده بشود؛ عقل علی‌الاصول ساختار استوار و متعادل دارد مگر آنکه چیزی آن را از اعتدال برگرداند و به انحراف بکشانند و خداوند به ما قدرت درک حقایق را کم و بیش و به اندازه طاقبت بشری داده است. این پیش‌فرض عموم حکیمان اسلامی و البته حکیمان یونانی بوده است. پیش‌فرض مدرن و پیش‌فرض پست مدرن خلاف این است. ما باید حسابمان را اینجا روشن کنیم. مرحوم آقای طباطبایی چنان که می‌دانید با تفکیک میان اعتباریات و غیر اعتباریات کوشیدند تا بگویند که کدام بخش از عقل، عقل اسیر است و تابع شرایط اجتماعی است و تبعیت از خواستها و منافع آدمی می‌کند و کدام بخش این چنین نیست. منتها همان طور که می‌دانید وقتی که در این مجموعه رخنه افتاد یعنی آب وارد کشتی شد دیگر معلوم نیست هیچ سرنشینی مصون بماند و به همین سبب ظاهراً همه کشتی را آب گرفته و اینکه بخش‌هایی را ما بتوانیم مرزبندی و سد بندی کنیم و از غرق شدن نجات بدهیم کار آسانی نیست.

ولی ببینید من بر یک نکته می‌خواهم تأکید کنم. صرف نظر از اینکه ما در این نزاع موضع‌گیری بکنیم یا نکنیم که البته باید بکنیم و البته هم موضع‌گیری دشواری است ولی بسیار سرنوشت‌ساز است و تازه فقط وقتی هم این موضع‌گیری میسر می‌شود که ما خرد جمعی را به کار بیندازیم و من حیث المجموع به یک داوری روشنی برسیم، از اینکه بگذریم، من فکر می‌کنم که بی‌شک معرفت علمی یا معرفت فلسفی فرقی نمی‌کند حتی معرفت دینی، اینها در جامعه سرنوشت سازند و رشدشان علامت رشد جامعه است و انحطاطشان علامت انحطاط جامعه.

حتی رشدشان علت رشد است و انحطاطشان علت انحطاط است. گمان می‌کنم در این تردیدی نمی‌شود کرد. ببینید من یک مبنای نسبتاً ساده‌ای را مفروض می‌گیرم، آن مبنای ساده این است که انسان یک فاعل عاقل است؛ یعنی ما کارمان تابع ادراکاتمان است. برخورد من با شما، برخورد من با این جهان، با این حکومت، با این اقتصاد، با شاگردان در کلاس و درس به هر حال اینها تابع چیست؟ تابع درکی است که من از واقعیت دارم، تابع درکی است که از علم، از کلاس و از دانشگاه دارم. اگر این درک من عوض بشود البته رفتار من عوض خواهد شد. این طبیعی است. حالا اگر از سطح فردی بیرون بیاییم در سطح جمعی هم همین طور است. درکی که مجموع توده‌های مردم ما از دین دارند، درکی که از سیاست دارند، درکی که از دنیای معاصر و غیره دارند، این درکها آنها را به عمل می‌کشاند؛ یعنی نحوه عمل و رفتار آنها را تعیین و دیکته می‌کند. با تغییر این درک هم رفتار ما تغییر می‌کند. ما هر دستکاری که در معرفت مردم بکنیم، دستکاری در رفتارشان هم کرده‌ایم. در آن مقاله «ذهنیت مشوش، هویت مشوش» من در حقیقت بر همین مدار سیر کردم. یعنی سختم را مبتنی بر همین معنا استوار کردم که اگر ذهنیت ما مشوش بشود هویت ما مشوش می‌شود چه فرداً و چه جمعاً. یعنی اگر ما پریشان فکر باشیم، ندانیم که چه می‌گوییم و حرف حسابمان چیست، به طور طبیعی در عمل هم درمی‌مانیم. اگر موضع ما، موقع ما و ایستار ما معلوم نباشد، واجد هویتی مشوش خواهیم بود، نمی‌دانیم چه کاره هستیم، اما اگر ذهن روشن باشد، عمل هم روشن است. به این ترتیب در اینجا این مقدار از مسأله روشن است. آن وقت سؤال شما، آن سؤال خیلی مهمی که مطرح کردید، در حقیقت به مرحله‌ای قبل این بر می‌گردد، که این معرفت که خودش مؤلف عمل است و تعیین‌کننده عمل است و رشدش به زشد عمل و انحطاطش به انحطاط عمل و مشوش شدنش به مشوش شدن هویت منتهی می‌شود، خودش چگونه عوض می‌شود؟ خودش را می‌توان با دلیل و با منطق و با گفتگو با مفاهیم و دیالوگ عوض کرد یا اینکه آنجا را هم باید با تبلیغ و با تلقین و با زور و با القا و با قدرت عوض کرد. هنوز من آنقدر نسبت به طبیعت بشری بدگمان نشده‌ام، نسبت به ساختار عقل آنقدر بدبین نشده‌ام که تصور کنم که دلایل در این عالم هیچ کاره‌اند و معتقدم باید کوشید که سهم ادله را در ادراکات هر چه بیشتر کرد.

هتین: حالا اگر در کاوشهای معرفت‌شناختی معلوم شد که ادله سهم بسیار

اندکی در مجموعه عوامل تعیین‌کننده باورهای ما دارند، چطور؟

سروش: من البته به اهمیت این سؤال و این نکات کاملاً واقفم؛ یعنی هیچ نمی‌خواهم مسأله را کوچک کنم و فقط یک چیزهای خردی که به نظرم می‌آید عرض می‌کنم. چنانکه گفتم مطلب انصافاً جدّیتر و حساستر از این حرفهاست که بشود تکلیفش را به سادگی معلوم کرد. نکته اول همان طور که گفتم این است که من آنقدرها بدبین نیستم که بگویم ادله هیچ تأثیری ندارند؛ بلکه معتقدم که ما اگر یک معرفت‌شناسی علیّی تام و تمام داشته باشیم - در مقابل معرفت‌شناسی دلیلی تام و تمام - یک نوع دور با خودش خواهد آورد. برای اینکه شما اگر بخواهید اثبات کنید که معرفت، علیّی است باز هم این مدّعا دلیل می‌خواهد؛ یعنی ما هیچ وقت نمی‌توانیم از دلیل دست بشویم، لذا دلیل را نمی‌توانیم کنار بگذاریم و به نحو کامل بازنشسته نمی‌توانیم بکنیم. این از بعد نظری‌اش که به لحاظ نظری، معرفت‌شناسی علیّی بی‌مسأله و بدون تناقض نمی‌شود داشت. چون معرفت‌شناسی علیّی همه راههای نفس کشیدن را بر خودش می‌بندد و زیر بار حجم و انسداد خودش خفه می‌شود.

اما به لحاظ عملی، تصور من این است که اتفاقاً وظیفه رهبران فکری، روشنفکران، عالمان و همه کسانی که دست اندرکار مسائل فرهنگی یک جامعه هستند، این است که نفس‌کشیهای دلیل را در جامعه بیشتر بکنند. یعنی نگذارند آن اسارتی که معرفت در چنگال علل پیدا می‌کند محکمتر و آهنیتر بشود. این بسیار نکته مهمی است. ببینید مثلاً همین بحث دیالوگ چنین چیزی است. یعنی اگر ما بتوانیم آن را دایر کنیم یک مقدار کمک کرده‌ایم به اینکه نقش دلیل را در مقابل علل فرجه کنیم؛ یعنی اصلاً جامعه جدید را باید جامعه علل نامید. روزگار حاضر روزگاری است که این قصه را تشدید کرده یعنی ما اسارت‌هایمان بیشتر شده و البته هم این اسارتها را بیشتر شناخته‌ایم، لذا وظیفه رهبران فکری به نظر من این است که جای ادله را باز بکنند یعنی نفس‌کشیها و پنجره‌های دلیلی را که آزادیهای عقلانی می‌آورد، به میزانی که ممکن است و به میزانی که شدنی است باز کنند.

اما آن نکته‌ای که در پرسش قبلی درباره تناسب و تلازم دلیل‌گرایی با خشونت از یکسو، و علت‌گرایی با مدارا از سوی دیگر گفتید، تا حدی درست است اما شما یک مقدمه از دو مقدمه لازم را گفتید و من مقدمه دیگری باید بر آن بیفزایم.

اتفاقاً اعتقاد به نقش علل در معرفت هم می‌تواند خشونت را با خود بیاورد. ملاحظه بکنید،

فرض کنیم که ما قائل باشیم که دلیل به خرج احدی نمی‌رود؛ لذا رفتار ناباب، معلول علل است نه معلول ادله. در این صورت ممکن است ما به خودمان اجازه بدهیم که با خشونت که خود آن هم جزء علل است رفتار کسی را عوض بکنیم، با خشونت کسی را بدل به انسان دیگری بکنیم تا رفتار دیگری پیدا کند. یعنی به تنهایی از اینکه ما اسیر علل هستیم سعه صدر بیرون نمی‌آید.

هفتم: یعنی در کنار آن مقدمه معرفت‌شناختی یک مقدمه انسان‌شناختی هم لازم است.

سروش: بله، بنابراین مقدمه معرفت‌شناختی به تنهایی وافی به مقصود نیست و از آن سعه صدر در نمی‌آید. حالا مقدمه دومی که من می‌خواستم اضافه کنم، شما البته به این بیان گفتید، اما مقدمه‌ای که من می‌خواستم اضافه کنم همان مقدمه فوق‌العاده مهمی است که مبنای عدالت هم هست و آن اینکه:

هر بد که به خود نمی‌پسندی با کس ممکن ای برادر من

یعنی این دومی باید به اولی اضافه بشود تا از این دو مقدمه نتایج کاملاً انسان‌نواز بیرون بیاید اول اینکه عموم مردم در ادراکاتشان معذورند یا دست کم نود درصد از آنچه که باعث سوء رفتارشان می‌شود خارج از اختیار و کنترلشان هست و شاید ده درصد از آن در اختیار و کنترلشان باشد. دوم اینکه:

آنچه بر نفس خویش نپسندی نیز بر نفس دیگری می‌پسند

من ممکن است بگویم که من اسیر عللم؛ اما مایلم وقتی شما دست به تغییر و تعویض دستگاه شخصیتی من می‌برید با نرمش دست ببرید نه با خشونت و عتاب و درشتی. در حالی که هر دو راه به روی شما باز است، اما به همین نسبت هم وقتی در مورد شما می‌خواهم عمل بکنم و دست به تغییر شخصیت شما برای تغییر رفتار شما ببرم به شیوه‌های نرم و بردبارانه دست می‌برم نه به شیوه‌های خشن و درشت، چون نمی‌خواهم با خود من این چنین رفتار بکنند. این دو مقدمه که یکی معرفت‌شناختی است و دیگری را می‌توانیم انسان‌شناختی بنامیم وقتی در کنار هم قرار بگیرد، البته همان طور است که گفتید از آنها مدارا و سعه صدر و لطف تدبیر در مقام تربیت و تغییر آدمیان بر می‌آید والا، نه.