

مبانی آزادی و «حزب»

در مذهب شیعه

داود فیروزی

□ مقدمه

حزب سیاسی، جمعیتی سازمان یافته در درون یک نظام سیاسی است که عقیده‌ای مشترک دارند و برای کسب و به کارگیری قدرت سیاسی در اجرای دیدگاهها و اهداف خود، با یکدیگر متحد شده‌اند.^(۱)

حزب، بنا به تعریف فوق، پدیده‌ای جدید و از دیدگاه فقهی، مسأله‌ای نوظهور در جامعه و فرهنگ شیعی است که به رغم ضرورتی که در زندگی سیاسی دارد، کمتر مورد کاوش قرار گرفته است.^(۲)

هدف این مقاله، ارزیابی نسبت این پدیده با مبانی فقهی و کلامی شیعه و به دنبال آن، بررسی مشروعیت احزاب در زندگی سیاسی شیعیان است.

۱- طرح مسأله

اگر آزادی، عقل‌گرایی و مسئولیت فرد در زندگی سیاسی را، مهمترین مبانی شکل‌گیری احزاب سیاسی تلقی کنیم، کلام و فقه شیعه در مقایسه با دیگر مذاهب اسلامی بیشترین قرابت و نزدیکی را با مبانی فوق نشان می‌دهند و در عین حال، تضمینهای لازم را برای حفظ و ایمنی دیانت مردم، تدارک می‌بینند. مبانی شیعه در قیاس با معتزله، اشاعره و خوارج، دستگاه نظری خاصی برای مواجهه با زندگی سیاسی

اندیشیده است که رابطه مشخصی بین آزادی و دین داری تعریف می‌کند و بالقوه، شرایط امکان و محدودیتهایی را برای احزاب سیاسی در دنیای شیعه فراهم می‌نماید. در سطور ذیل، اجمالی از این امکانات و محدودیتهای را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۲- مبانی کلامی و فقهی شیعه

مذهب شیعه، هم در کلام و هم در فقه، مذهبی عقل‌گرا و آزادمنش است. و به همین دلیل، از سوی اهل سنت با عنوان «عدلیه» و اصحاب «رای» شناخته شده است.^(۳) شیعیان در عرصه کلام، به کوششی پر دامنه در آشتی بین دو اصل «امامت» و «عدل» در اصول مذهب، پرداخته، و به تعبیر امروز، نسبتی خاص بین آزادی و «ولایت» برقرار نمودند. آنها در روش‌شناسی فقهی نیز، «عقل» را یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام، و طبعاً احکام سیاسی، قرار دادند. این کوشش دوجانبه در کلام و فقه، آثار و نتایج مهمی در زندگی سیاسی شیعه به وجود آورده است که در صورت بسط آنها، شاید بتوان نسبت این مبانی با احزاب سیاسی در زندگی امروز را تعریف نمود.

الف) حزب و کلام سیاسی شیعه

کلام سیاسی شیعه دو ویژگی اساسی دارد، نخست آنکه با پیوند دین و سیاست، زندگی سیاسی را بر مبنای دین استوار می‌کند و آنگاه به تفسیر عقلی نصوص دینی، به منظور استخراج و استنباط احکام سیاسی می‌پردازد؛ ثانیاً با تأسیس دو اصل اساسی در سیاست، یعنی امامت و عدل، راه میانه‌ای را در تمایز با دو‌گرایش افراطی معتزله و جبرگرایی سیاسی تمهید می‌کند.^(۴) و بدین سان، تعریف خاصی از آزادی سیاسی و طبعاً مرزهای فعالیت احزاب سیاسی ارائه، می‌دهد.

عدل

عدل در بنیاد خود، اصلی سیاسی است که برای نقد حکومت‌های جائر و متغلب که سلطه خود را ناشی از جبر الهی تفسیر می‌کردند، تأسیس شده است. تمام قائلین به «عدل» - خواه شیعه و یا معتزله - مسأله آزادی انسان را در رابطه با جامعه و قدرت سیاسی، در صدر مسائل اعتقادی قرار داده و آزادی سیاسی را تابعی از «رابطه انسان و خدا» تعریف

نموده‌اند. بنابر نظریه عدل، خداوند حکیم، انسان را در زندگی سیاسی خود آزاد گذاشته و قدرت اراده و خلق افعال سیاسی به او داده، و بر اساس ملاک‌هایی که عمدتاً ناشی از حسن و قبح عقلی افعال است، انسان را مسؤول اعمال و کردار سیاسی خود نموده است. اصل عدل، برخلاف جبرگرایی سیاسی، انسان را از مسؤولیت تصمیمات سیاسی تبرئه نمی‌کند؛ بلکه با گذر از صافی امر به معروف و نهی از منکر، آحاد مؤمنان را مسؤول تمام پیامدهای زندگی سیاسی خویش می‌داند.^(۵) به نظر عدلیه، انسان مسلمان به اعتبار حسن و قبح زندگی سیاسی و به عبارت دیگر، به لحاظ کارکردهای عادلانه یا جائزانه نظام سیاسی، مسؤول و مورد مؤاخذه خواهد بود. و چون فعل سیاسی خصلتی جمعی دارد، احزاب سیاسی یکی از مهمترین سازوکارهای امر به معروف و نهی از منکر در عرصه سیاست خواهد بود. قرآن کریم در سوره حجرات ضمن تأکید بر ویژگیهای عمده فعل سیاسی در جامعه اسلامی می‌فرماید:

«و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فان بغت احديهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفيء الى امرالله فان فادت فاصلحوا بينهما بالعدل و أقسطوا، ان الله يحب المقسطين» (حجرات / ۹)

«انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم و اتقواالله لعلكم ترحمون» (حجرات / ۱۰)

مطابق آیه فوق، جمعی بودن، رقابت آمیز بودن و ظهور اختلاف سلیقه و حتی مناقشه و منازعه، از ویژگیهای عمومی زندگی سیاسی است. قرآن کریم توصیه می‌کند که اصلاح در امر سیاست نیز وجهی جمعی دارد و در عین حال که ملاک اصلاح را شریعت خداوند معرفی می‌کند، راهکارهای تضمین اصلاح را به عرف عقلای مؤمنان در هر زمان واگذاشته است. به هر حال، اصل عدالت، فعل سیاسی را ناشی از اراده و قدرت انسان می‌داند و هم‌را مسؤول خوب و بد زندگی سیاسی خود می‌شناسد که می‌بایست در برابر تمام نتایج و آثار این زندگی مؤاخذه شده و در برابر خداوند پاسخگو باشد. امر به معروف و نهی از منکر جمعی، تنها طریق تحقق این مسؤولیت است:^(۶)

«ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرن بالمعروف و ينهون عن المنكر و

اولئك هم المفلحون». (آل عمران / ۱۰۴)

«محمد عماره» در تفصیل دیدگاه شیعه و معتزله (دو گروه عدلیه) درباره شیوه‌ها و دامنه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان فعل سیاسی جمعی، با اشاره به چشم انداز دموکراتیک و ضد خشونت فعالیت سیاسی در اندیشه شیعه، می‌نویسد:

«شیعه امامیه وظیفه مردم در نقد سلطه را به مرحله نقد زبانی (و حداکثر اجتماعات مسالمت آمیز) محدود می‌کند و به کار بردن وسایل خشونت آمیز از قبیل ضرب و قتل را مشروط به اذن امام می‌داند... ولی معتزله، برعکس، به کار بردن سلاح و ابزار قتل و کشتار را حق و بر همه امت واجب می‌داند و عقیده دارد که تمام مراحل امر به معروف و نهی از منکر، به آحاد مؤمنان تعلق دارد و استثنایی در اجازه از امام نیست.^(۷)

چنانچه عبارت فوق نشان می‌دهد، دیدگاه معتزله در امر به معروف و نهی از منکر، که فعلی سیاسی است، ابعاد شورش‌گرانه دارد و با تهدید نظم عمومی، افکار عمومی را از ارزیابی درست تصمیمات سیاسی در فضایی آرام، ناتوان می‌سازد. امام خمینی (ره) نیز با توجه به دیدگاه اصولی شیعه در باب عدالت و زندگی سیاسی، توسل به هر نوع خشونت را بدون اجازه فقیه جامع شرایط، نامشروع می‌داند.^(۸) به طور کلی، در اندیشه شیعه، اصل امامت صرفاً به منظور تأمین آزادی ملحوظ در اصل عدالت و برای پرهیز از افراط و تفریط در اعمال آزادی سیاسی توسط مؤمنان، مقرر شده است. شیعیان وظیفه دارند که تمام راههای دموکراتیک و مسالمت آمیز را - که تشکیل احزاب یکی از این موارد به عنوان مقدمه واجب است - برای تاثیر گذاشتن در تصمیمات سیاسی، بیازمایند.

امامت

«علامه حلی»، امامت را لطفی می‌داند که بنابه ضرورت عقل و به منظور تضمین آزادی و اختیار انسانها مقرر شده است.^(۹)

به نظر علامه، خداوند انسانها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور؛ اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی را نیز مقرر نموده و توسط پیامبر (ص) ثواب و عقاب آنها را خبر داده است. اکنون برای کاستن احتمال هر گونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسانها، بر خداوند واجب بود که رهبران معصومی را در بین آنها قرار

بدهد، تا مؤمنان خالص و علاقه‌مند خدا با مراجعه به آنها هدایت شوند. البته نصب امام معصوم (ع) به معنای تحمیل حکومت او بر مردم نبوده و بلکه صرفاً حجتی است که در صورت تمایل و مراجعه مردم، در دسترس آنان باشد و آنان عذری برای تقصیر احتمالی خود نداشته باشند.

«خواجه نصیرطوسی» در توضیح مطلب اضافه می‌کند که انسانها در مواجهه با تکالیف سیاسی خداوند، به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی همانند هر واجب دیگری عصیان می‌کنند و گروهی دیگر، قصد انجام تکالیف شرعی سیاسی و اطاعت از دستورات خداوند را دارند. اما همین گروه دوم بعضی مسائل را با عقل خود درک می‌کنند؛ ولی در برخی دیگر دچار حیرت و تردید می‌شوند، بنابراین بر خداوند حکیم واجب است که با نصب امام، چنین کسانی را که دنبال راهنمایی هستند، از حیرت و تردید خارج کند. نصب بر عهده خدا است؛ اما اطاعت از امام (ع)، جزء اختیارات مردم است؛ می‌توانند اطاعت کنند و ثواب ببرند و می‌توانند مخالفت کنند و مؤاخذه شوند. در هر صورت، هر چند نصب امام بر خداوند واجب است؛ اما تحقق و فعلیت امامت امام بستگی به اراده و تصمیم مردمان دارد.^(۱۰) خواجه نصیر طوسی در پاسخ به این پرسش که اگر نصب امام (ع) را لطف و واجب بدانیم، اما مردم از او اطاعت نکنند، چنین نصبی چه فایده‌ای خواهد داشت؟ می‌نویسد:

«تمکین به امام (ع) از افعال خداوند سبحان نیست. نصب بر خداوند واجب است و تمکین به امام (ع) بر مردم. بنابراین مخالفت و عصیان مردم در تمکین به امام (ع) هرگز مخل واجبی که به عهده خداوند است، نخواهد بود. اطاعت مردم یا عدم اطاعت آنان از امام (ع)، به لحاظ زمانی مترتب بر واجبی است که به عهده خداوند است. یعنی اول خداوند باید حجت خود را معرفی کند، آنگاه اطاعت یا عدم اطاعت مردم معلوم شود.»^(۱۱)

کلام سیاسی شیعه با چنین استدلالی، موضع خاصی نسبت به زندگی سیاسی مؤمنان دارد. در این اندیشه، در عین حال که خداوند برای کاستن از هرگونه مجاری عصیان قهری، ناگزیر از ارسال رسل و سپس نصب امامان معصوم (ع) است؛ اما هرگز در اطاعت از آنان، مردم را مجبور نمی‌کند؛ بلکه با وا گذاشتن اطاعت از امام (ع) به عهده اراده و

تصمیم آزاد مردم، تشکیل دولت معصوم (ع) را نیز موقوف به اراده مردم می‌کند. به عبارت دیگر، هرچند که مردم با مخالفت از امام (ع) عصیان می‌کنند؛ ولی تحقق عینی دولت معصوم (ع) نیز جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردم ممکن نیست.

گفتار و کردار امام علی (ع) به عنوان نخستین امام معصوم شیعیان، تفصیل این اجمال و مصادیق این اعتقاد را نشان می‌دهد. علی (ع) در حالی که در هر فرصتی بر شایستگی و حق الهی امامت خود اشاره می‌کند که: «ان الائمة من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم، لاتصلح علی سواهم و لاتصلح الولاة من غیرهم»؛^(۱۲) امامت را زمانی عملاً به دست می‌گیرد که مردم به او مراجعه می‌کنند. امام (ع) در نامه‌ای به دو یار عاصی خود، «طلحه» و «زبیر» می‌نویسد:

اما بعد، به راستی که می‌دانید، هرچند پنهان می‌کنید، که من مردم را فرا نخواندم؛ بلکه آنان از من دعوت کردند. و هرگز از آنان بیعت نخواستم تا آنکه خود با من بیعت کردند. و شما از جمله کسانی بودید که به سوی من آمدید و با من بیعت کردید. همانا مردم با من چونان سلطان متغلب و زورگو بیعت نکردند و به هوای پول و ثروت سوی من نیامدند.^(۱۳)

علی (ع) در خطبه شقشقیه نیز تأکید می‌کند که؛ من حکومت را در شرایطی به دست گرفتم که مردمان، چونان جماعتی آشفته و شتابان از هر طرف احاطه کرده بودند. از دحام جمعیت چنان بود که فرزندانم حسن و حسین صدمه دیدند... اما همینکه قدرت را به دست گرفتم، گروههایی چون ناکثین، مارقین و قاسطین به مخالفت برخاستند...^(۱۴)

امام علی (ع) در چندین مورد دیگر، و به مناسبت، به این موضع اصولی در اندیشه سیاسی شیعه تأکید کرده است که به رغم نصب الهی امام معصوم (ع)، تحقق حکومت جز به اقبال آزاد مردم ممکن نخواهد شد.

آشکار است که در دوره غیبت نیز، صورت قضیه تفاوتی ندارد؛ از چشم‌انداز کلام سیاسی شیعه، هر چند دوره غیبت، به لحاظ فقدان حضور معصوم (ع)، به ضرورت، دوره حرمان و نقصان است؛ اما بر امام (ع) واجب است که شایسته‌ترین شیعیان خود را برای تصدی نیابی حکومت معرفی کند. طبق این دیدگاه که به نظریه نصب در باب ولایت فقیهان معروف است، امام صادق (ع) و سپس امام زمان (عج)، بنا به ادله‌ای که در

این نظریه استناد می‌شود، فقیهان یا یکی از فقیهان را برای رهبری دوره غیبت منصوب نموده‌اند. اما همین نصب، همچنانکه درباره امام معصوم (ع) گذشت، هرگز به معنای تحمیل حکومت آنان بر مردم نیست؛ بلکه صرفاً به این معناست که مردم در صورت تمایل به انتخاب و یا مراجعه به شایستگان مورد نظر امام معصوم (ع)، به آنان رجوع کرده و موجب تحقق حکومت مشروع در دوره غیبت شوند. به تعبیر دیگر، و بر مبنای ولایت فقیه، حکومت مشروع شیعه در دوره غیبت فقط در صورتی ممکن است که فقیهی در بالای هرم آن وجود داشته باشد؛ اما فقیه یا فقیهان هرگز نمی‌توانند مردم را به اجبار و غلبه ملزم به اطاعت از خود نمایند. در چنین شرایطی، تنها وسیله ممکن برای استمرار نظام مشروع در دوره غیبت، نه زور؛ بلکه ابزارهای اقناعی و یا به تعبیر فارابی، جدل سیاسی است که حزب مهمترین این ابزارها است. حزب می‌تواند مطمئن‌ترین ابزار سیاسی برای توجیه سیاستها، تصحیح تصمیمات و تضمین مدیریتها در نظام اسلامی باشد.

ب) حزب و مبانی فقه سیاسی

فقه سیاسی شیعه سه ویژگی اساسی دارد که آن را از منظومه فقه سیاسی اهل سنت بویژه مذهب شافعی و حنبلی متمایز می‌کند. در اینجا فرصت آن نیست که به ارزیابی منظومه فقهی و بخصوص فقه سیاسی اهل سنت بپردازیم، فقط اشاره می‌کنیم که فقه شافعی و حنبلی و تا حدودی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت، به رغم تلاشهایی که در قرائت مجدد اجماع و شورا در راستای توسعه سیاسی صورت گرفته، اساساً صبغه سلفی و گذشته‌نگر دارد. لیکن فقه سیاسی شیعه، با توجه به سه ویژگی که بنیاد روش شناختی دانش سیاسی شیعه را تشکیل می‌دهند، موقعیت ممتازی در مواجهه با مسائل مستحدثه از جمله حزب دارد. این خصوصیات عبارتند از:

۱. عقل‌گرایی:

عقل‌گرایی به عنوان یکی از منابع چهارگانه فقه سیاسی در مذهب شیعه است که جایگاه مهمی در زندگی سیاسی شیعیان دارد.^(۱۵) منظور از عقل‌گرایی، تفسیر سیاست شرعی با تکیه بر حسن و قبح عقلی است و به این دلیل که گذشته سیاسی مسلمانان نقشی

در استنباط احکام سیاسی شیعه ندارد، پیروان این مذهب از سوی حدیث‌گرایان به «اصحاب رأی» مشهور شده‌اند. حسن و قبح عقلی مبنای اندیشه و زندگی سیاسی شیعه در دوره معصوم (ع) و عصر غیبت می‌باشد و هر حکمی در تعارض با آن، تفسیر یا تخصیص و تأویل می‌شود. به نظر شیعه و معتزله، افعال سیاسی قطع نظر از حکم شرع، حسن و قبح ذاتی دارند و عدالت و راستگویی سیاسی به این دلیل که ذاتاً مطلوبند، شارع مقدس امر به آنها نموده و نیز، ظلم و تبعیض و دروغ سیاسی چون در نفس خود قبیح هستند، شارع از آنها نهی فرموده است.

به هر حال، آنچه از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارد، مراد اندیشمندان شیعه از حسن و قبح در احکام عقلی (و طبعاً ملازمه عقل و نقل) همان مدرکات عقل عملی است که دانش سیاسی یا چنانچه فارابی اشاره می‌کند، «فقه مدنی» / «علم مدنی» از اجزای رئیسه آن است.^(۱۶) «شیخ محمد رضا مظفر»، اصولی معروف شیعه، در توضیح اسباب حکم عقل عملی و بنابراین عقل سیاسی بر حسن و قبح، تأکید می‌کند که: انسان هرگاه سزاوار بودن فعل و کاری را ادراک نمود، فاعل آن عمل راستایش می‌کند و اگر نامطلوب بودن فعلی را تشخیص داد، فاعل چنین فعلی را مذمت می‌کند. این ادراک عقل عملی / سیاسی، امری گزارف و بیجا نیست؛ بلکه سببی دارد که باید مورد ارزیابی قرار گیرد.^(۱۷) طبیعی است که مسأله احزاب سیاسی، به این دلیل که فعلی از افعال موضوع عقل عملی است، در معرض چنین مدح و ذمّی قرار می‌گیرد. اما آیا تاکنون معایب و محاسن چنین پدیده‌ای از زاویه حسن و قبح در عقل عملی بررسی شده است؟ مظفر در جمع بندی مطلب می‌نویسد:

«خلاصه آنچه که تاکنون گفته شد، این است که حسن و قبح مورد مناقشه شیعه (و معتزله) با

اشاعره در دو مطلب قابل گفتن است: (نخست)، خصوص افعالی که سبب حسن و قبح، ادراک

کمال یا نقصان آنها توسط عقل عملی است، و (دوم)، اموری که سبب حکم عقل عملی به حسن و

قبح آنها، مناسبت و یا عدم مناسبت کلی آن افعال با مصلحت نوعی (عمومی) و مفسده نوعی

است. همین احکام عقلی ناشی از این اسباب است که احکام عقلا به عنوان عقلا تلقی شده و ما

مدعی هستیم که شارع (مقدس) لاجرم باید تابع آنان و حکم آنان باشد.»^(۱۸)

درباره برخی داوریه‌ها در خصوص مفسده یا مصلحت نوعی تأسیس احزاب سیاسی در سطور آینده اشاراتی خواهد آمد. اکنون به ویژگی دوم فقه سیاسی شیعه تحت عنوان اصل عدم تکلیف یا عدم ولایت و تبعاً، تفسیر شیعه از مفهوم سیاست شرعی (شرعی بودن سیاست) اشاره می‌کنیم.

۲. اصل عدم تکلیف / عدم ولایت

فقه سیاسی شیعه در عین حال که ولایت محور است؛ اما با توجه به مبنای عقلی که اساس روش‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد، به اصل اولی آزادی و عدم تکلیف و بنابراین، عدم ولایت استوار است. به جز معدودی از نویسندگان شیعه که با تکیه بر «اصل حق الطاعة»، در جستجوی تعمیم اولی تکلیف، و تبعاً ولایت بوده و آنگاه موارد مستثنی از تکلیف را نیاز به دلیل می‌دانند، سیمای عمومی فقه شیعه بر اصل آزادی و عدم تکلیف (خواه براءت عقلی یا شرعی) استوار است.^(۱۹) فقه سیاسی شیعه، آشکارا از اصل آزادی شروع می‌کند و با تکیه بر سخن کاشف الغطاء که؛ «ان الاصل ان لایلی احد علی احد لتساویهم فی العبودیة...»^(۲۰)، موارد شمول ولایت را به تناسب موضوع، نیازمند دلیل دانسته و از اصل عدم ولایت خارج می‌کند.

چنین استدلالی که لاجرم بسیاری از حوزه‌های زندگی سیاسی را از قلمرو دلیل ولایت خارج کرده و مسائلی از قبیل شیوه‌های کشف یا استقرار فقیه حاکم را مقدمات عقلی دانسته و به حوزه «مالانص فیه؛ یعنی مواردی که نص صریح از قرآن و سنت وجود ندارد» می‌کشاند و تمایزات مهمی بین فقه سیاسی شیعه و سنی ایجاد می‌کند. فقه اهل سنت تعریف خاصی از سیاست شرعی یا شرعی بودن سیاست دارد، شافعی بانظر به «السیاسة الا ماوافق الشرع»، شرعی بودن سیاست را مساوی با موافقت با نص صریح قرآن و سنت و نیز عمل صحابه می‌داند،^(۲۱) و لاجرم تمام زندگی سیاسی را در چنبر گذشته‌گرایی محدود می‌کند. لکن فقه سیاسی شیعه، که دایره وسیعی از زندگی سیاسی را به عقلگرایی پیش‌گفته اختصاص می‌دهد، شرعی بودن سیاست را نه اینکه مساوی با موافقت با نصوص دینی بداند؛ بلکه در اندیشه شیعی، سیاست شرعی یعنی سیاستی که با نص صریح قرآن و سنت مخالفت ندارد. شرعی بودن سیاست در فقه سیاسی شیعه

مساوی عدم مخالفت با مصرّحات قران و سنّت دانسته شده است.^(۲۲) فقه سیاسی شیعه بدین ترتیب، آزادی و قدرت عمل بیشتری در مواجهه با مسائل مستحدثه و استنباط احکام سیاسی مناسب زمان دارد که احزاب سیاسی یکی از این مسائل است.

۳. اصل خطاپذیری و عدم تصویب

همه مسلمانان به خطاپذیری در احکام عقلی اتفاق دارند؛ لیکن اختلاف در احکام شرعی است. شیعیان به خطاپذیری در احکام شرعی نیز عقیده دارند و چنین می‌اندیشند که خداوند در هر مسأله‌ای تنها یک حکم دارد که ممکن است مجتهد به آن حکم برسد یا نرسد.^(۲۳) بر خلاف شیعیان، مخالفین آنها به تصویب معتقدند. به نظر اهل سنت، خداوند به تعداد آرای مجتهدین، حکم شرعی دارد و هر آنچه که با اجتهاد حاصل شود، همان حکم خداوند بود.

به نظر می‌رسد که علت اعتقاد شیعه به خطاپذیری در احکام شرعی، همان اتخاذ عقل عملی به عنوان یکی از منابع چهارگانه، و قرار دادن عقل در مقدمات استنباط احکام اجتهادی است. چنین اندیشه‌ای، نتایج روش شناختی مهمی در زندگی سیاسی شیعیان دارد. شیعه همینکه عقل عملی را خطاپذیر دانسته و در عین حال در مقدمات احکام سیاست شرعی قرار می‌دهد، لاجرم به خطاپذیری ذاتی تصمیمات سیاسی توسط حاکمان مجتهد نیز حکم می‌کند؛ فقه سیاسی شیعه، برخلاف اهل سنت، هرگز به تصویب و اطاعت مطلق از حاکم مشروع توصیه نمی‌کند، بلکه با تکیه بر حسن و قبح عقلی افعال سیاسی که مصلحت و مفسده نوعی آنها با ملاک مطابقت با آرای عقلای جامعه شناخته می‌شود،^(۲۴) به تصحیح آرای اجتهادی رهبران پرداخته و آنان را به تبعیت از رأی جمیع عقلای جامعه ملزم می‌کند. حزب سیاسی سازوکار چنین فرایندی را فراهم می‌کند و از این حیث، وجود احزاب سیاسی می‌تواند چونان مقدمه‌ای برای تحقق بسیاری از واجبات اسلامی لازم و ضرور باشد.

ج) ضرورت حزب، از باب مقدمه واجب

بنابر نظریه ولایت فقیه، اگر تأسیس و حفظ مصالح چنین نظامی، به عنوان یگانه نظام

مشروع شیعه در دوره غیبت از مهمترین واجبات است، احزاب سیاسی به دو دلیل مهم، می توانند نقش مؤثری در این فرایند ایفا نمایند. در نظریه ولایت فقیه، دو ویژگی اساسی نهفته است که خواه در نظریه نصب یا انتخاب، میدان وسیعی را برای فعالیت‌های عرفی و عقلایی، و به منظور تمهید مقدمات استقرار فقیه حاکم تدارک می نماید؛ نخست اینکه، در این نظریه، فقیه حاکم هرگز تعین شخصی ندارد؛ بلکه بر وصف عنوانی «فقیه» یا «فقیه جامع الشرایط» اکتفا شده است. دوم اینکه، فقیهان مورد اشاره در این نظریه، عملاً تعدد و تکثر دارند و بالقوه در تصدی منصب ولایت، رقابت و تشاح خواهد بود. احزاب سیاسی، به عنوان مقدمه واجب، در شناسایی و معرفی مواضع نظری و سیاسی فقیهان موضوع این نظریه از یک سو، و نیز بسیج مردم در شرکت در انتخابات و تعیین و تشخیص مستقیم یا غیرمستقیم فقیه حاکم از سوی دیگر، کارکردهای مهمی را می توانند به عهده بگیرند.

به نظر می رسد که قول به انتخاب یا نصب در ولایت فقیه، ثمره عملی چندانی ندارد؛ زیرا در نظریه نصب نیز نصب، عام و طبعاً بر سیل عموم بدلی است و کشف یا تحقق فعلیت آن به مقدمات عرفی - عقلایی که احزاب یکی از مهمترین این مقدمات است، بستگی دارد. و همچنان که گذشت، احتمال خطاپذیری، اضمحلال اجتهاد و تبدل رأی در کشف نیز به اندازه انتخاب ولی فقیه، وجود و اثر دارد.

احزاب سیاسی، علاوه بر کارکرد بالقوه فوق در تحقق و استمرار رهبری، می تواند نقش مؤثری نیز در زندگی عمومی و سیاسی جامعه ایفا نموده و با کمک به گسترش آگاهی سیاسی مردم، شهروندان را به زندگی انتقادی و همبستگی و فعالیت جمعی سوق دهد و بدین ترتیب، در شکل دهی و تبیین مصالح دینی و ملی که شریعت اسلامی مرزهای آن را تعیین می کند، دخالت مؤثر داشته باشد. حزب با چنین وظایفی، قطعاً می تواند با تعیین مصالح نوعی عقلانی، در طریق اجتهاد و تصمیمات کلان فقیه حاکم قرار گیرد.

د) مختصات احزاب سیاسی اسلامی

هر چند که نوشته‌ها و آثار مربوط به جایگاه احزاب سیاسی در مذهب شیعه بسیار اندک است و یا فعلاً فاقد هرگونه نوشته‌ای در این باره هستیم؛ اما به نظر می‌رسد که با طرح درست مسأله در حوزه کلام و فقه شیعه، راه چندان درازی در کشف راهکارهای لازم وجود نداشته باشد. مذهب شیعه که عقل‌گرایی را بنیاد روش شناختی احکام خود می‌داند، نه تنها مشکل اصولی و مبنایی در این باره ندارد؛ بلکه از استعداد فراوانی در تأسیس احزاب فقهاتی-اجتهادی نیز برخوردار است. ویژگیهای سه‌گانه پیش‌گفته در نظام فقهاتی شیعه، نوعی از تکثرگرایی را برمی‌تابد که به لحاظ نظری، قابلیت تبدیل به «پلورالیسم سیاسی» و یا «احزاب اسلامی» را دارد.

در این نوع «احزاب اسلامی» که می‌توان آن را احزاب فقهاتی-اجتهادی نامید، گروه‌های سیاسی ضمن اعتقاد به اصول و مبانی شیعه، صرفاً در وسایل و روش‌های حکومت و اداره امور عامه، اختلاف نظر و «رقابت» دارند؛ اختلافاتی که علی‌الاصول یا ناشی از دیدگاه‌های اجتهادی-فقهاتی بوده و یا حاصل «مرجعیت مردم در شناخت و تعیین موضوعات سیاسی» می‌باشد که در نظام فقه شیعه تحت عنوان مصلحت یا مفسده نوعیه عقلایی پذیرفته شده است.^(۲۵) در این‌گونه احزاب، نظریه‌های اجتهادی اندیشمندان مذهبی-سیاسی؛ یعنی علما و فقیهانی که نظریه‌سازان فعالان دین و سیاست هستند، مبنای فعالیت‌های حزبی را تشکیل می‌دهد. این فعالیتها، که در راستای قطب‌بندی مردم و اقناع آنان درباره صحت و فایده‌مندی برنامه‌های حکومتی انجام می‌شود، ضمن التزام به اصول و مبانی اعتقادی، بر مبنای مشروعیت اجتهادات اختلافی در حکومت و اداره جامعه استوار است.^(۲۶)

ه) برخی عوارض حزب

«محمد عبدالقادر ابوفارس»، برخی عوارض منفی تحزب در دولت اسلامی را ذکر می‌کند.^(۲۷) این عوارض منفی که به نظر بعضی از نویسندگان اسلامی، ذاتی تحزب هستند و برخی دیگر نیز عکس آن را معتقدند، در فعالیت‌های انتخاباتی ریاست جمهوری

اسلامی در بهار ۱۳۷۶ و نیز در ابعاد محدودتر در انتخابات خبرگان سوم رهبری نیز آشکار و ظاهر شدند؛

الف) از جمله مهمترین عوارض منفی تکثرگرایی و احزاب سیاسی، ایجاد تفرقه و تنازع و احیا و گسترش اختلافات مکنون در جامعه اسلامی است که باعث تضعیف قوای امت و سستی بنیاد دولت اسلامی در برابر دشمنان می شود؛ «ولاتناز عوا فتشلوا و تذهب ریحکم» (انفال / ۴۶).

در شرایط التهاب انتخاباتی، احزاب سیاسی که در جستجوی رأی مردم هستند، فکر اجتهادی رقیب را به شدت مورد هجوم قرار می دهند. خصوصتها و پرده دریاها افزون شده و مخاصمات از سطح زبان به درگیریهای اجتماعی کشیده می شود.

ب) گفته می شود که احزاب سیاسی، آرامش و اعتقاد انسانها را تهدید می کنند و با ایجاد فضای تردید و عدم اطمینان در جامعه، جز ایجاد تشویش روانی و افزودن دردی بر دردهای مردم - که هیچ بهره ای از این منازعات ندارند - نتیجه ای نداشته و باعث اضطراب در افکار و اذهان می شوند. و بدین ترتیب، موجب اختلال در فرهنگ دینی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی خواهند بود.^(۲۸)

ج) فعالان حزبی و حامیان توده ای آنان، قهراً مرتکب بعضی از محظورات و محرّمات شرعی شده و طبعاً احزاب سیاسی در طریق مقدمات ارتکاب حرام قرار می گیرند. مسائلی نظیر غیبت، نمایی، دروغ و شهادت دروغ، تعریف بیجا و اغراق آلود همدلان و بدگویی از مخالفان، افترا و تجسس حرام را سبب شده و به طور کلی باعث چهره سازی های مثبت و منفی در سایه تبلیغات احساسی می شوند و موجب رشد تدلیس و ریا در عقاید و رفتار سیاسی می گردند.^(۲۹)

د) تعصب حزبی یکی از آفاتی است که موجب خدشه در آزاداندیشی و عقلانیت افراد می شود. فعالان حزبی که با توجه به الزامات حزب و جناح خود عمل می کنند، در واقع، بسیاری از قوانین. احکام شریعت را بنابر مصالح حزب و گروه خاص خویش توجیه و تفسیر می نمایند و همواره خود و گروه خود را در مقابل رقیب تزکیه می کنند؛ «فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی» (نجم / ۳۲).

به طور کلی، نظامهای حزبی همواره از کار ویژه اصلی خود، به عنوان ابزار کشف مصالح نوعی و مشارکت سیاسی، تغییر ماهیت داده و شریعت و انسانها را در خدمت منافع حزبی و جناحی قرار می دهند و طبعاً «حیات معقول» انسانها را تحدید می کنند.

۶- تأملی در آثار مثبت و منفی حزب

با توجه به آنچه گذشت، حزب سیاسی نیز همانند هر ابزاری اعتباری و عقلایی دیگر، امری ذو وجهین است و همزمان پیامدهای مثبت و منفی خاصی در ساخت عمومی و سیاسی جامعه برجای می گذارد. به عبارت دیگر، وجود و عدم احزاب سیاسی، هر دو عوارض منفی دارند؛ اما چگونه می توان بین این دو انتخاب نموده و مطابق قاعده دفع افسد به فاسد اقدام نمود؟ آیا احزاب متکثر، با همه مشکلات پیش گفته، از مشکلات ناشی از غیاب و فقدان آن کم خطرتر نیست؟

اولین گام در ارزیابی پرسشهای فوق، بررسی الگوهای بدیل تکثر سیاسی در اداره دولت اسلامی است. دو نوع بدیل عبارتند از: حکومت فردی و حکومت به اصطلاح تک حزبی که در واقع حزب نیست. هر دو نوع حکومت، چنانچه تاریخ تحول نظامهای سیاسی بویژه در تمدن اسلامی نشان می دهد، در دایره فساد و استبداد افتاده و آزادیهای عمومی و مذهبی را سلب نموده اند و سرانجام خود این نظامها نیز دچار انحطاط و سقوط شده اند. زیرا در این حکومتها که فرمانروایان هیچ رقیب و حسیب ندارند، افراد و گروهها به تدریج از دولت جدا شده و انباشت نارضایتیها، علایق سرکوب شده و عقده های ناگشوده، موجب انقلابهای خونین، هرج و مرج و یا کودتاها می شود (متوالی در جوامع اسلامی شده است).^(۳۰)

مبارزه و رقابت سیاسی در چارچوب احزاب مبتنی بر مبانی شرعی، اسباب نظارت و کنترل بر حکومت را فراهم نموده و در شرایط لازم، انتقال بدون خونریزی قدرت سیاسی به رقیب مسلمان جناح حاکم را تدارک می بیند. بدین ترتیب، تکثر و تحزب سیاسی، نه یک انتخاب که بنا به تالی فاسدهای حکومت فردی و تک حزبی، یک ضرورت است. این نوع تحزب برخاسته از شریعت مبانی اسلامی، ضمن تقویت وفاق و انگیزه های مشارکت عقلانی و جلوگیری از رکود سیاسی جامعه؛ مصلحت نوعی و عقلایی نظام و مردم را نیز که از مبانی فقهی شیعه در عقل عملی و فقه سیاسی است،

تقریب می‌نماید. با توجه به نکات فوق، ضرورت تحرّز سیاسی مقتضی کوشش در تقلیل عوارض منفی و علاج پیامدهای سلبی این رهیافت است. یکی از مهمترین این تلاشها، نهادینه کردن و نظارت قانونی بر فعالیتهای حزبی است که بتواند ضمن تمهید فضای سالم برای رقابت سیاسی بر مبنای دیدگاههای فقهی - اجتهادی، آداب شرعی و قانونی مبارزه سیاسی و حقوق مشارکت کنندگان در آن را همه جانبه حفظ نماید. از جمله مفروضات مهم، این است که هر انسان و یا حزب و گروهی در اجتهاد و استنباط خود خطاپذیر است؛ هیچ کس، جز ائمه علیهم السلام معصوم نیستند و بنابراین، هر گروهی که در مسائل سیاسی اجتهاد و عمل می‌کند، در صورت صواب دو آجر و در صورت خطا در اجتهاد و عمل نیز مأجور بوده و اجر واحد کسب می‌کند. در هر دو حالت، حزب و گروه اسلامی است که خطا در اجتهادش ضروری به دیانت پیروان آن نخواهد داشت.

به هر حال، مهم، همان رقابت احسن «و جادلهم بالّتی هی احسن» (نحل/ ۱۲۵) است و رعایت حدود فقهی این مجادله و رقابت. اما در عمل، به این دلیل که متعلقات احکام سیاسی، تحمّل دو اجتهاد متخالف و همزمان را ندارد و نیز، تصمیمات سیاسی به اعتبار تغییر در مصالح نوعی عقلایی، قابل تغییر و تبدّل است،^(۳۱) بنابراین، اطاعت از تصمیمات حاکمان یا حزب حاکم تا زمانی ممکن و مشروع است که بر اساس «آرای عقلا از آن جهت که عاقلند» خطا و اضمحلال اجتهاد آنان کشف نشده باشد. به طور کلی، به نظر نمی‌رسد که تحرّز سیاسی در اندیشه شیعه فاقد پشتوانه نظری و یا منابع فقهی مخالف آن باشد. اما نکته فوق به این معنی هم نیست که احزاب سیاسی در تفکر شیعی فاقد هر گونه متیقنی باشد؛ فقه شیعه که عقل را یکی از منابع احکام خود می‌داند، مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی جامعه را با رعایت اصول و ارزشهای خاص می‌پذیرد. در دولت اسلامی، هیچ ضرورتی ندارد که احزاب سیاسی را مطلق و نامنطبق بر شرایط و مبانی دینی خود تعریف کنیم؛ بلکه این پدیده نیز، همانند سایر احکام و موضوعات سیاسی، در عمل تحت ارزشهای عام و در چارچوب نهادی و ساختاری «جامعه و دولت اسلامی» تحقق می‌یابد، و بنابراین، هیچ فعالیت سیاسی نمی‌تواند مغایر موازین اسلامی و ناقض اصول مذهبی باشد.

پی‌نوشتها:

۱. برای برخی تعریفها از احزاب سیاسی بنگرید به:
۲. محسن مدیر شانه چی، احزاب سیاسی ایران، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۵، صص ۱۵-۲۸.
۳. همان، ص ۲۵.
۴. عبدالجواد یاسین، السلطة في الاسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ۱۹۹۸.
۵. محمد عبدالکریم عتوم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، دارالبشير عمان، ۱۹۹۸، صص ۴۵-۵۶.
۶. همان، ص ۵۴.
۷. امام خمینی، تحریر الوسیله، مکتبه الاعتماد، تهران، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۹۷.
۸. محمد عمارة، المعتزله ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ۱۹۸۸، صص ۱۷۸-۹.
۹. امام خمینی، پیشین، ص ۴۱۳.
۱۰. ابن منصور حسن بن یوسف الحلی، منهاج الكرامة في معرفة الامامة، شرح سيد علي حسيني ميلاني، انتشارات هجرت، قم، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱.
۱۱. خواجه نصیر طوسی، رساله امامت، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۵، ص ۱۶.
۱۲. همان، صص ۹-۱۸.
۱۳. امام علی (ع) نهج البلاغه، به اهتمام صبحی صالح، انتشارات هجرت، بیروت و ایران، ۱۳۹۵ قمری، ص ۲۰۱.
۱۴. همان، ص ۴۴۵.
۱۵. همان، خطبه سوم، ص ۴۹.
۱۶. فواد ابراهیم، الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي، دارالکتوز، بیروت، ۱۹۹۸، ص ۲۸.
۱۷. ابو نصر فارابی، کتاب الملة، تحقیق رضوان سید، قاهره، [بی تا]، ص ۳۸ به بعد.
۱۸. شیخ محمد رضا المظفر، اصول الفقه چاپخانه علمیه، قم، [بی تا]، ص ۲۲۳.
۱۹. همان، ص ۲۲۸.
۱۹. بنگرید به نظر مرحوم سید محمد باقر صدر در باره حق الطاعة و دیگر دیدگاهها در منبع ذیل:

- منصور میراحمدی، «مفهوم آزادی در فقه شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره اول، سال ۱۳۷۷.
۲۰. شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، انتشارات مهدوی، اصفهان، [بی تا]، ص ۳۷.
۲۱. عبدالحسین علی احمد، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل السنة الاربعه، دار قطرین فجاءة، قطر، ۱۹۹۴، ص ۳۲۷.
۲۲. بنگرید به نامه امام خمینی (ره) به شورای نگهبان درباره توضیح وظیفه این شورا در ارزیابی عدم مخالفت مصوبات مجلس شورای اسلامی با موازین شرع؛ صحیفه نور، جلد ۱ ص و نیز اصل ۲۶ قانون اساسی ج.ا.ایران: احزاب، جمعیتها و انجمنهای سیاسی آزادند، مشروط براینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی و موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند....
۲۳. آخوند شیخ محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، آل البيت، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق، ص ۴۶۸.
۲۴. مظفر، پیشین، ص ۲۲۴.
۲۵. محمد تقی جعفری، پلورالیسم (کثرت گرایی) دینی، مجله نقد و نظر، سال اول، ش ۳ و ۴، ص ۳۳۲.
۲۶. در اصل دوّم قانون اساسی آمده است: جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به... «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤولیت او در برابر خدا که از راه: الف) اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرائط بر اساس کتاب و سنت معصومین (ع) و ب) استفاده از علوم و تجارب پیشرفته (عقلانیت) بشری... تأمین می شود.»
۲۷. محمد عبدالقادر ابو فارس، التعددية فی ظل الدولة الاسلاميه، الریان، لبنان، ۱۹۹۴، صص ۴۲-۴۰.
۲۸. محمد تقی جعفری، پیشین، ص ۳۴۳.
۲۹. ابو فارس، پیشین، ص ۴۲.
۳۰. همان، ص ۴۳، در مورد ایران بنگرید: - محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۳، صص ۱۲-۳.
۳۱. آخوند خراسانی، پیشین، ص ۴۷۰ و ابو فارس، پیشین، ص ۶۰.