

شرایط حکومت دینس

به قرائت امام خمینی (ره)

□ محمد پزشکی

باگذشت دو دهه از استقرار و تثبیت نظام جمهوری اسلامی و تجربه بیست ساله این گونه از حکومت، اینک پرسشهای نظری بنیادینی را در عرصه اندیشه سیاسی برانگیخته است. شرایط کنونی جامعه ما، جدای از جنجالهای سیاسی و جناحی، فرصت مناسبی را برای کاوشهای نظری در عرصه سیاست و حکومت فراهم آورده است. نوشته حاضر می‌کوشد، براساس فضای فکری-سیاسی کنونی، به بررسی علمی گوشه‌ای از پرسشهای مطرح شده پردازد. هدف این مقاله، شناساندن و روشن کردن «شرایط حکومت دینی» در پرتوی رهنمودهای بنیانگذار جمهوری اسلامی است. اما ابتدا می‌باید مقصود از دو مفهوم «شرایط» و «حکومت دینی» تبیین شود. مفهوم «شرایط» را می‌توان در دو کاربرد، در نظر گرفت. این مفهوم، در کاربرد نخست آن، به خصوصیات سازمانهای حکومت و شیوه کار آنها اشاره می‌کند که البته این معنا مقصود از مفهوم «شرایط» در این نوشته، نمی‌باشد؛ زیرا در پشت این نهادها، سازمانها و شیوه کار آنها، اصولی کلی و نظری قرار دارند که موفقیت نهادها و کار آنها را به وسیله این اصول ارزیابی می‌کنند. این عناصر

نظری، آن چیزی هستند که در اینجا تحت عنوان «شرایط حکومت» مورد توجه قرار می‌گیرند. در کاربرد اخیر، شرایط حکومت، دربرگیرنده عناصری نظری هستند که وجودشان موفقیت عینی حکومت را بالقوه ممکن می‌سازد، در صورتی که نبودشان به طور یقین حکومت را بالفعل با ناکامی روبرو می‌کند. شرایط حکومت، متعدد و گوناگون هستند؛ ولی هیچ هماهنگی لازمی میان آنها وجود ندارد. بعضی از این شرایط متقابلاً یکدیگر را می‌توانند تقویت کنند؛ همانگونه که گاهی ممکن است به حد اعلا رسیدن شرطی، مغایر یا متمایل به محدود ساختن شرط دیگر باشد. همچنین ناسازگای لازمی نیز میان شرایط حکومت وجود ندارد. بیان دقیق روابط منطقی میان خود حکومت و شرایط گوناگون آن نیز کاری دشوار است؛ زیرا شرایط حکومت، منطقیاً ضروری آن به شمار نمی‌روند. در بسیاری از حکومت‌های موجود تنها یک یا چند شرط بالفعل وجود دارد؛ همان طور که ناممکن، یا به ندرت ممکن است که در اجتماعی، هیچ یک از شرایط حکومت حضور نداشته باشد یا همگی بالفعل موجود گردند. مشتقات مفهوم شرایط را که در اینجا به بررسی خواهیم گذاشت، از حیثه گسترده‌ای از زندگی اجتماعی برگزیده‌ایم. ابزار و دستگانهایی چون: صندوقهای رأی، قفسه‌های بایگانی، محلها و دفترهای قانونگذاری و... نمونه هایی از بُعد مکانیکی شرایط حکومت تلقی می‌شوند. در بُعد محیطی، می‌توان از مشتقاتی همانند: عوارض جغرافیایی، شرایط آب و هوایی و موقعیت سرزمینی نام برد. رفاه شهروندان، نظام اقتصادی و برابری اقتصادی در بُعد اقتصادی شرایط حکومت، مطرح می‌شوند. مشتقات بعد قانونی این مفهوم عبارتند از: حق رأی دادن، حق تشکیل احزاب سیاسی و انجمنهای غیرسیاسی و آزادی بیان. در بُعد فکری مفهوم شرایط، می‌توان از رسانه‌های گروهی، آموزش و پرورش سیاسی شهروندان و ساز و کار چانه زنی به عنوان مشتقات این بعد نام برد. خلق و خویهای معین در باب حکومت شدن و حکومت کردن، مشتقات بعد روانشناختی شرایط حکومت هستند. در نهایت، حفاظت در برابر تهدیدات داخلی و خارجی را می‌توان به عنوان مشتقات بعد حفاظتی شرایط حکومت بیان کرد. مشتقات بالا همگی در عرصه اندیشه سیاسی و در سطح جناح بندیهای کنونی جامعه، به شدت مورد توجه و نقض و ابرام

می‌باشند.

دومین مفهومی که نیازمند بازشناسی است، مفهوم «حکومت دینی» می‌باشد. در عرصه اندیشه سیاسی کنونی جامعه ما، سه درک و معنا (به طور کلی) در رابطه با این مفهوم وجود دارد. برخی از منتقدان این نوع از حکومت، مفهوم حکومت دینی را به معنای حکومت نهاد دین تلقی می‌کنند؛ در حالی که مدافعان غالباً، حکومت دینی را حکومت آموزه‌های دینی و بویژه احکام فقهی معرفی می‌کنند. برخی روشنفکران مذهبی جامعه ما نیز حکومت دینی را مترادف با حکومت دین داران می‌انگارند. در این میان، آنچه برای نوشته حاضر با اهمیت تلقی می‌شود، تفسیر حضرت امام (ره) از مفهوم حکومت دینی است. ایشان حکومت دینی را حکومت قانون الهی یعنی فقه می‌دانند. حاکمیت فقه در این کاربرد، به معنای آن است که گزینش رهبران سیاسی، ساز و کار تصمیم سازی و اجرای آنها، بر پایه احکامی است که از منابع فقهی در احکام اولیه و ثانویه و مصلحت بینی در احکام حکومتی، صورت می‌پذیرد.^(۱) همانگونه که در جای دیگر بیان شده است، تفسیر حکومت دینی به حکومت قانونی، یکی از تفاسیر متعددی است که بر اساس آن، حکومت دینی را از دیدگاه فقهی می‌نگرند.^(۲) به این ترتیب، حکومت قانونی، الگوی حکومت دینی تلقی می‌شود؛ اما همین الگو در عصر کنونی به شکل جمهوری اسلامی تحقق یافته است. از این رو، جمهوری اسلامی مصداقی از حکومت قانونی در نظر گرفته می‌شود. «ماهیت حکومت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و مجری احکام اسلام می‌باشد.»^(۳) بررسی شرایط موفقیت عینی جمهوری اسلامی از نظر بینانگذار آن، محور اصلی نوشته حاضر است. بررسی علمی این مسأله، خود نیازمند تحویل آن به موضوعاتی خردتر بر اساس مشتقات مفهوم «شرایط حکومت» می‌باشد. از این رو، می‌توان موضوع اساسی این مقاله را به صورت پرسش اصلی و مسایل خرد شده پیرامون موضوع اصلی را به شکل پرسشهای فرعی مطرح کرد. بررسی مشتقات مفهوم شرایط به عنوان عناصر نظری موفقیت بالفعل جمهوری اسلامی از نظر حضرت امام (ره) بدنه اصلی این نوشته است که به صورت

جدا گانه به بررسی گذارده خواهد شد؛ ولی قبل از مطالعه آنها، می باید به دو نکته به عنوان پیش فرضهای بحث خود توجه کنیم. نکته اول اینکه، حق حاکمیت ذاتی به لحاظ نظری، از آن خداوند است، ولی تحقق عینی حکومت دینی بنا به نظر حضرت امام (ره) نیازمند اقبال عمومی است.^(۴) بنابر این، پس از استقرار و تثبیت جمهوری اسلامی، توجه به مردم و نقش اساسی آنها در حکومت، برای توفیق عملی آن، دارای اهمیت بسیار است.^(۵) نکته دوم، توجه به این نکته است که جمهوری اسلامی پدیده‌ای تاریخ‌مند و متعلق به قرن حاضر است. آن بخش از آموزه‌های سیاسی این قرن - در قلمرو اندیشه سیاسی - که بر خلاف خاستگاهشان جهانی شده‌اند، وارد عرصه اندیشه سیاسی ایران نیز گشته‌اند و به این وسیله، بر نظریه و عمل جمهوری اسلامی اثر گذاشته‌اند. بنابراین، ما خود را بر حق می دانیم که جمهوری اسلامی را با پرسشهای نظری عصر حاضر روبرو کنیم و به آزمون آن پردازیم.

به نظر می رسد در پرتو فرمایشات حضرت امام (ره) هم اکنون بتوان انگاره‌ای برای جهت دهی به مطالعه خود فراهم آورد. ایشان مقصود از واژه جمهوری در ترکیب جمهوری اسلامی را، جمهوری به همان معنای متداول در دیگر حکومتها بیان می کنند.^(۶) البته باید این سخن را با توجه به الگوی حکومت قانونی (فقهی) حضرت امام (ره)، چنین بیان کرد که گاه میان اصول و قواعد فقهی با مشخصات اصلی جمهوریهای معاصر، چالشهایی جدی وجود دارد که در این موارد، صفت دینی - اسلامی ترکیب جمهوری اسلامی بر جمهوریت آن می چربد.^(۷) حضرت امام فرموده‌اند که «حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم (ص) و امام علی علیه السلام الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت می باشد و نیز شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید.»^(۸) بررسی همخوانی یا ناهمخوانی و نیز تفاوت قرائت ایشان از هر یک از عناصر شرایط حکومت با تفاسیر عمده جمهوریهای عصر حاضر، در طول مقاله نشان داده خواهد شد.

۱- شرایط مکانیکی حکومت دینی:

شرایط مکانیکی حکومت از جمله شرایط مادی یا غیرانسانی حکومتها به شمار می‌روند. این شرایط دربرگیرنده دستگاهها و وسایل مورد نیاز به منظور حکومت کردن می‌باشند. آشکارترین دستگاہایی از این دست عبارتند از: صندوقهای آرا، قفسه‌های بایگانی، محلها و دفترهای قانون‌گذاری و... حکومت دینی در این شرایط، همانند دیگر حکومتها به وجود چنین وسایلی نیازمند است. از این رو، ضرورت بود یا نبود آنها، خود در گروی هدفهایی است که یک اجتماع دارد. در جمهوریهای معاصر، ضرورت وجود مشارکت عمومی تا بدانجاست که هزینه‌های فراهم آوردن آنها، مراقبتشان پس از تهیه، تعمیر مرتب ساختمانها، جایگزینی شیوه‌های جدیدتر با روشهای قدیمی‌تر، سازمان دهی انتخابات، اجرا و بازرسی چگونگی انجام آن، به رغم صرف وقت، نیرو و پول، پرداخت می‌شود. در اجتماعات بزرگ، ابزارهای مادی مشارکت بسیار گران خواهند بود. از این رو تحمل این هزینه‌ها، نیاز به خواست و توان یک اجتماع برای مشارکت دارد. به همین ترتیب، اراده کاربرد آنها نیز نیازمند روحیه‌ای مناسب خواهد بود. به عنوان نمونه، هیچ صندوق رأیی به خودی خود موفقیت یک حکومت را تضمین نمی‌کند؛ بلکه میزان اراده مشارکت و نوع دستگاههای مورد استفاده به صورت توأمان، سرشت مشارکت را تعیین می‌کنند. پیشرفت ناکافی شرایط مکانیکی، نشانه آن است که چرخ حکومت در جایی می‌لنگد و نتایج به سرعت آن را نشان خواهد داد. نقصان شرایط مکانیکی در کاهش میزان و درجه مشارکت به صورت مستقیم اثر خواهد گذاشت؛ زمینه سوءاستفاده از آنها را فراهم خواهد کرد و نتیجه نهایی همه اینها، حمایت از ظاهر حکومت به هزینه پشتیبانی از واقعیت آن خواهد بود.

۲- شرایط محیطی حکومت دینی:

شرایط محیطی حکومت نیز همانند شرایط مکانیکی آن، در زمره شرایط مادی حکومت جای می‌گیرند. این شرایط بیانگر محیطی هستند که مدیریت حکومت در آن پیاده می‌شود. در نظامهای جمهوری که مشارکت عمومی شهروندان، بالاترین هدف

حکومت تلقی می‌شود، شرایط محیطی به شکل مستقیم تأثیرگذار خواهند بود، اوضاع و احوال محیطی خاصی، مشارکت همگانی را عملی می‌سازد. عوارض جغرافیایی از قبیل پستی و بلندیها و محیط طبیعی، وضعیت آب و هوایی، موقعیت سرزمینی چون نزدیکی به آب راههای جهانی و... به صورت متعارضی، هم از میزان مشارکت می‌کاهد و هم می‌تواند درجه و شدت آن را افزایش دهد. شرایط نامناسب محیطی، بر نظامهای حمل و نقل و ارتباطات تأثیر منفی خواهد گذاشت و به صورت موانع طبیعی مشارکت، جلوه خواهند کرد. به همین ترتیب، فن آوری نوین متفاوت‌ترین خواص جغرافیایی را به هم پیوند داده است و مشارکت را آسانتر.

دو دسته شرایط مادی بالا، همانگونه که برمی‌آید، خود به شرایط انسانی حکومت بستگی می‌یابند که از میان همه آنها، شرایط اقتصادی خود را آشکارتر جلوه گر می‌کند.

۳- شرایط اقتصادی حکومت دینی:

دانش اقتصاد به پژوهش در باب تولید، توزیع و مصرف ثروت در تمام صورتهای آن می‌پردازد. تا جایی که برآورده شدن نیازهای مادی و نظام اقتصادی تأمین کننده آن برای گردش کار حکومت ضروری باشد، زیر نام «شرایط اقتصادی» قرار می‌گیرد. در اینجا آنچه از شرایط اقتصادی به بحث گذاشته خواهد شد، در چارچوب سه پرسش قابل طرح شدن است:

۱- آیا وجود درجه‌ای از رفاه اقتصادی شهروندان می‌تواند به عنوان شرط موفقیت

حکومت دینی تلقی شود؟

۲- آیا وجود «نظام اقتصادی» معین، شرط توفیق حکومت دینی می‌تواند باشد؟

۳- میان «برابری اقتصادی» و «توفیق حکومت دینی» چه رابطه‌ای برقرار است؟

این ادعا مورد موافقت همگانی است که هیچ اجتماعی نمی‌تواند برای مدتی طولانی به حکومت مستقل امید داشته باشد، مگر آنکه اعضایش از حداقلی از رفاه مادی بهره‌مند باشند. جایی که نصیب توده‌ها غالباً گرسنگی شدید باشد، یا جایی که بیماری بیداد کند، انتظار حکومت راستین داشتن بیهوده است. اوضاعی اقتصادی که موجب

تباهی رفاه مادی شهروندان شود و شهروندان را وادار سازد تا به مقدار زیاد یا منحصرأً، به مسأله بقای خود و خانواده شان بیندیشند، تکیه گاهی برای حکومت نیرومند نخواهد بود. میزان رفاه مادی به تناسب زمان و مکان و کیفیت اجتماع تفاوت می‌کند. به عنوان نمونه، حضرت امام در نامه‌ای که به سران سه قوه نسبت به بازسازی کشور در تاریخ ۶۷/۷/۱۱ ارسال می‌دارند، شرایط رفاه شهروندان را چنین بیان می‌دارند:

«برنامه ریزی در جهت رفاه متناسب با وضع عامه مردم توأم با حفظ شعایر و ارزشهای کامل اسلامی و پرهیز از تنگ نظریها و افراط‌گراییها و نیز مبارزه با فرهنگ مصرفی که بزرگترین آفت یک جامعه انقلابی است.»^(۹)

به این ترتیب، ضروری است که شهروندان جامعه از حد قابل قبولی از رفاه اقتصادی در یک حکومت برخوردار باشند.

رفاه اقتصادی در دو سطح مطرح می‌شود؛ در سطح وضع انفرادی. هرگاه شهروند جداگانه در نظر گرفته شود، ممکن است رفاه اقتصادی او کم و بیش به طور کامل فراهم باشد. سطح دوم، در سطح اوضاع اجتماع. تأمین بودن رفاه فرد، به عنوان واحد اختیار شده است. از این رو، نسبت برآورده بودن معیارهایی که برای کل در نظر گرفته می‌شود، ممکن است به مقدار وسیع تغییر کند. هرگاه کسر کوچکی از اجتماع در فقر به سر برند، امکان وجود جمهوری، گرچه به طور ناقص، فراهم است؛ هر چه این کسر بزرگتر می‌شود، احتمال موفقیت آن در اجتماع کاهش می‌یابد. حضرت امام (ره)، رفاه در سطح فردی را مورد نکوهش قرار می‌دهند. حتی در جایی، رفاه و تجمل در این سطح را یکی از ویژگیهای اسلام دروغین معرفی می‌کنند.^(۱۰) اما در سطح دوم، هم در نامه‌ای که به سران سه قوه نسبت به بازسازی کشور نوشتند، برنامه ریزی در جهت رفاه متناسب با وضع عامه مردم را گوشزد کردند^(۱۱) و هم در وصیتنامه خود به مسؤلان نظام جمهوری اسلامی می‌نویسند: «به همه، در کوشش برای رفاه طبقات محروم وصیت می‌کنم که خیر دنیا و آخرت شماها رسیدگی به حال محرومان جامعه است.»^(۱۲)

هر جا که بهره‌مندی از نعمات فقط به مشتی اندک اختصاص داشته باشد و توده‌ها در محنت و فقر به سر برند، جمهوریت نمی‌تواند تحقق پیدا کند، و به کار بردن آن جز

نیرنگی لفظی نیست. فقر ممکن است بر ابعاد مختلف حکومت، اثرات گوناگون بگذارد. مردمی که بر اثر ناامنی مجبور باشند به هر قیمتی که شده وضع زندگانی خود را بهبود بخشند، احتمالاً وقت و حوصله لازم برای مشارکت را نخواهند داشت. توده‌های فقیر نمی‌توانند در باره امور اجتماع آگاهی کافی به دست آورند، درباره مسایل اجتماعی گفتگو کنند، سازمان کارآمدی به وجود آورده و تماس خود را با نمایندگانشان حفظ کنند. به این ترتیب، مشارکت حالت بی‌خبرانه و تبعی و سطحی به خود می‌گیرد. نتیجه اینکه، بهره‌گیری موفقیت‌آمیز از روشهای سیاسی به منظور توسعه، خود، مستلزم وجود حدی از کامیابی اجتماعی است.

در مورد پرسش دوم؛ یعنی وجود نظام اقتصادی معینی چون سرمایه داری، سوسیالیسم یا اقتصاد اسلامی به عنوان شرط موفقیت جمهوری اسلامی باید گفت که نخستین مسأله‌ای که پیش می‌آید، روشن شدن این موضوع است که خود جمهوری در قلمرو علم اقتصاد مستلزم یک نظام اقتصادی خاص، چه مالکیت عمومی یا مالکیت خصوصی هست یا نه؟ در نظامهای جمهوری معاصر؛ چه جمهوریهای سوسیالیستی و چه جمهوریهای لیبرالی، چنین استلزامی وجود ندارد؛ یعنی طرح خاصی از آرایش اقتصادی نیست که به وجود آورنده زمینه‌های بالقوه موفقیت جمهوریها باشد؛ بلکه این امر به توانایی اجتماع به‌گزینش طرح خاص خویش بستگی دارد. حضرت امام (ره) ظاهراً با این ایده مخالفند. ایشان، هم در بیاناتشان به شورای نگهبان در سال ۱۳۶۰ و هم در وصیتنامه خویش، اشاره می‌کنند که اسلام در بُعد اقتصادی خود نه با سرمایه داری و نه با سوسیالیسم موافق نیست.^(۱۳) ایشان در وصیتنامه خود می‌نویسند: «... اسلام نه با سرمایه داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است؛ بلکه آن را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند... و نه رژیم مانند رژیم کمونیسم و مارکسیسم لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قائل به اشتراک می‌باشند... بلکه اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود در پیدا شدن مالکیت و مصرف که اگر به حق به آن عمل شود، چرخهای اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی که لازمه

یک رژیم سالم است، تحقق می‌یابد.»^(۱۴) دیدگاه اسلام در باب اقتصاد سیاسی، خود موضوعی است که خارج از چارچوب مورد نظر این مقاله است و ارایه آن به صورت یک نظریه (Theory) در معنای خاص خود نیازمند صرف وقت و انرژی دیگری است که تا به حال صورت نپذیرفته است. عناصری از این مهم را می‌توان در کتابهای فقهی استدلالی امام خمینی (ره) و اشاراتشان در صحیفه نور، از جمله اشاره به حیطة ولایت فقیه در امور اقتصادی یافت.

با وجود همه اینها، به نظر می‌رسد با توجه به منابع مالی جامعه اسلامی در مباحث فقهی و تقسیم بندی کلاسیک این منابع به «انفال» (یا دارایی‌های متعلق به حکومت اسلامی) و «مباحات عامه» (دارایی‌های متعلق به جامعه اسلامی) بتوان این ادعا را داشت که لازم نیست در حکومت دینی همه تصمیمهای مربوط به امور اقتصادی، به وسیله نمایندگان منتخب یا اکثریت شهروندان گرفته شود؛ بلکه لازمه حکومت دینی در قالب جمهوری، آن است که نظام اقتصادی هر اجتماعی در چارچوب اصول عمومی مطرح شده در فقه، به وسیله خود آن اجتماع فراهم آید.

اکنون نوبت به بررسی سومین پرسش؛ یعنی شرط بودن عدالت اقتصادی برای توفیق جمهوری اسلامی می‌رسد. مناسبات میان حکومت و برابری اقتصادی بسیار پیچیده است. تجربه طولانی حکومت‌های جمهوری نشان داده است که برابری مطلق اقتصادی به طور یقین، شرط لازم اجرای حکومت جمهوری نیست. به همین صورت، برابر اقتصادی، شرط کافی اینگونه حکومتها نمی‌باشد؛ زیرا کاملترین حد برابری اقتصادی در سطح پایین، به شکل مؤثری امکان وجود یک حکومت سالم را از بین می‌برد. برابری اقتصادی، شرط لازم و کافی جمهوریت نیست؛ ولی ممکن است به دلایل دیگر، یا فی نفسه پسندیده باشد.

وقتی که نابرابریهای اجتماعی بسیار فاحش باشند، اوضاع برای حکومت، مساعد نخواهد بود؛ زیرا از طرفی همانگونه که در بخش رفاه شهروندان گفته شد، نابرابری اقتصادی به خودی خود، جلوی مشارکت عمومی را می‌گیرد و از طرف دیگر نابرابریهای زیاد، مشارکت عده بسیار را بدنما جلوه می‌دهد. ثروت هنگفتی که در اختیار

عده قلیلی قرار دارد، یا فقری نسبی که گلوی عده کثیری را می فشارد، موجباتی را فراهم می آورد که مشارکت عده‌ای، تحت تأثیر و حتی زیر سلطه مشارکت عده‌ای دیگر واقع شود. نتیجه آنکه، شرایط اقتصادی حکومت در وضع و حال مطلق و نسبی زندگی شهروندان دخیل است. همانگونه که به درستی حضرت امام در جای جای فرمایشات خود در باب عدالت اجتماعی اشاره کرده‌اند؛ حکومت اسلامی برای موفقیت خود الغای نابرابریهای فاحش اقتصادی را ایجاب می‌کند؛ در حالی که برابری اقتصادی، مطلقاً شرط حکومت نمی‌باشد.

در جمهوریهای لیبرالی متداول عصر ما، حتی نابرابریهای فاحش، در فرایند حکومت مانع قطعی تلقی نمی‌شود. در این نوع از حکومتها، اگر اکثریت عظیمی از شهروندان از نعمات معقولی برخوردار شوند، قدرت تک تک ثروتمندان برای اعمال نفوذ در مشارکت دیگران به شکلی محسوس کاهش می‌یابد. در برخی از چنین حکومتهای نسبتاً سالمی که از ثروت معتدل عمومی بهره‌مندند، در اختلافات شدید اقتصادی میان شهروندان، با دیده اغماض می‌نگرند. حتی چنین استدلال می‌شود که ثروت زیاد لزوماً امکان نفوذ نامناسب را ندارد و می‌توان از آن در خدمت به حکومت یاری جست. ولی در دیدگاه امام، از همان آغاز با جمع آوری ثروت در سطح افراد به صورت نامحدود می‌باید برخورد کرد. این امر در سخنانی که در بالا از حضرت امام آورده شد، به طور آشکار بیان شده است، ولی در سطح اجتماع، نابرابری اقتصادی از دو جهت می‌تواند سودمند باشد. نخست آنکه هر جا پیشرفت اقتصادی ضرورت یابد، به سرمایه‌گذاریهایی بزرگ نیاز پیدا می‌کند. در صورتی که درآمدها و ثروت‌های انباشته کاملاً برابر باشند، اینگونه سرمایه‌گذاریها، حداقل از جانب بخش اقتصاد خصوصی، کنار گذاشته می‌شود. چنین برابریهایی، هر چند عادلانه باشند - با توجه به دانش موجود از توسعه - با کند کردن آهنگ رشد، بیشتر به عقب رفتن شرایط مادی حکومت منتهی می‌شوند. ارایه یک الگو توسعه برگرفته از آموزه‌های دینی مبتنی بر دو پایه برابری اقتصادی و توسعه، خارج از حوصله مقاله حاضر و در عین حال، موضوعی بس اساسی است.

جهت دوم سودمند بودن نابرابری اقتصادی آن است که شرایط دیگر حکومت بویژه شرایط روانشناختی و شرایط فکری، که گاه با برابری اقتصادی همخوانی ندارند. به نظر می‌رسد، تنوع مهارتها و فعالیتهای با تنوع موقعیتهای اقتصادی همبستگی دارد. به همین ترتیب گونه‌گونی‌های فراوان دیدگاهها و گرایشهای مورد نیاز در یک حکومت جمهوری را نمی‌توان در یک اجتماع متشکل از افراد برابر حفظ کرد. نتیجه آنکه، هر چند کاستن از دامنه نابرابریهای فاحش اقتصادی برای بهبود حکومت جمهوری ضرورت دارد؛ اما احتمال می‌رود که الغای همه نابرابریهای اقتصادی حتی آرمان مناسب جمهوری نباشد.

در مقایسه بین دو مقوله «رفاه» و «برابری اقتصادی» باید گفت که رفاه اقتصادی، مقوله‌ای است و برابری اقتصادی مقوله‌ی دیگر. این هر دو با حکومت پیوند دارند؛ اما از راههای مختلف. بهبود وضع زندگانی تهیدستان که همواره مورد تاکید حضرت امام بود، هدفی است که با هدف افزایش برابری اقتصادی آمیختگی دارد؛ ولی از آن، متمایز است. برابری کامل اقتصادی تنها از آن جهت که برخی اصول عدالت توزیعی پشتوانه آن است، آرمانی قابل دفاع می‌نماید.

۴- شرایط حقوقی (فقهی) حکومت دینی:

یکی از عمیق‌ترین جلوه‌های تناقض‌نمای ترکیب «جمهوری اسلامی» در این قسمت جلوه‌گر می‌شود. واژه جمهوریت به عنوان دستاورد عصر تجدد، میراث خوار ارزشها و سلسله‌مراتبی از آنها است که مهمترین و مرکزی‌ترین آنها، ارزش «آزادی» است. این مفهوم، در آغاز عصر جدید بود که جای سعادت را به عنوان بنیادی‌ترین مفهوم و ارزش اندیشه کلاسیک گرفت. از دیدگاه فلسفه قدیم، حکومت‌های مطلوب پیرامون هدف فضیلت طراحی می‌شدند و براساس آن، سازماندهی می‌گردیدند. به عنوان نمونه، معیار طبقه بندی فارابی از حکومتها و قضاوت‌های او در باب فاضله و غیر فاضله بودن حکومتها و ارزشهایی که تبلیغ می‌کنند و در نهایت داوری خود او در باره هر یک از آن ارزشها که بویژه در قالب مدینه‌های حریره (جمهوریهای باستانی) می‌چرخد بیانگر ماهیت متفاوت

نگرش به مسایل حکومت در دو دوره تاریخی است. این تناقض حتی با این تفسیر که «جمهوریت» بیانگر سازمانها، نهادها و ساختارهای نوین جمهوریها و «اسلامیت» نشانه سرنوشت، روح و محتوایی باشد که در سازمان و ساختار جمهوریت جریان می یابد، قابل حل شدن نیست، چراکه هر قالبی تاب تحمل هر محتوایی را ندارد و نیز هر محتوایی با هر شکلی همخوانی نخواهد داشت. در اینجا برای رعایت اختصار و انسجام مقاله، به تشریح این تناقض در دو دسته از آزادیهای سیاسی و آزادی بیان خواهیم پرداخت. اما قبل از پرداختن به دو گونه از آزادی، برای درک بهتر شرایط قانونی، ابتدا می باید رابطه حکومت و آزادی را بیان کرد. تبیین این رابطه، خود مستلزم شناخت دو طرف رابطه؛ بین حکومت و آزادی است.

همانگونه که در دیباچه این مقاله نیز آمد، حضرت امام (ره) الگوی حکومت دینی را حکومت قانونی (فقهی) می دانند. حکومت قانونی به روایت ایشان را می توان براساس اصل توجیه کننده خصوصیات عمده و زمینه آن به شرح ذیل شناساند. از نظر حضرت امام (ره)، اصل توجیه گر قانونی، و معیار دینی بودن حکومت، اجرای احکام دین به وسیله حکومت؛ پس حکومت دینی، حکومتی قانونی (فقهی) است. مهمترین خصوصیات چنین حکومتی عبارتند از: الف - حکومت از احکام وضعی است. ب - ولایت فقها به لحاظ قلمرو حاکمیت عام و به لحاظ رعایت احکام دین، مصلحت جامعه و عدم مزاحمت با ولایت دیگر فقها، ملاحظه می شود. پ - رهبری سیاسی حکومت دینی به شیوه نصب عام از سوی شارع (معصوم) گزینش می شود. ت - هر چند تمامی فقیهان دارای شرایط، به ولایت نصب می شوند؛ ولی در عمل به منظور جلوگیری از هرج و مرج، یکی از آنها ولایت را اعمال می کند. ث - رهبری سیاسی باید فقیه و عادل باشد. زمینه و پیش فرض چنین حکومتی دو امر است؛ جامعیت و پاسخگو بودن دین به تمامی نیازهای بشری و درهم آمیختگی دین و سیاست. به این ترتیب «جمهوری اسلامی» به عنوان مصداق حکومت قانونی، میراث دار مبانی بالامی باشد و اسلامیت آن - به عنوان صفت - بیانگر همین مطلب است.

از سوی دیگر، جمهوریت در ترکیب «جمهوری اسلامی»، بیان کننده اساسی ترین

ارزش اندیشه سیاسی معاصر؛ یعنی آزادی است. غالباً در جمهوریهای معاصر، اصولی جای داده شده‌اند که مجاز بودن شهروندان را به پرداختن به انواع فعالیتهای مستلزم مشارکت تضمین می‌کند و از کوششهای آنان در این باب پشتیبانی می‌نماید. اصول مزبور تحت نام شرایط قانونی دربرگیرنده انواع آزادیهای مدنی می‌باشد. آزادی، خود اما، در اندیشه سیاسی معاصر دو معنا می‌یابد. در یک کاربرد، این واژه بر رهایی از نیروهای بیرونی (قوانین، عادات و رسوم، جغرافیا، زنجیر) دلالت دارد. آزادی در این کاربرد یعنی نبود قیود خارجی، آزادی منفی یا «آزادی از» خوانده می‌شود. کاربرد دیگر واژه آزادی، در بردارنده مفهوم داشتن ورزیدگی و استعداد برای برخی از فعالیتها است. فرد با استفاده از فرصتهایی که به دست می‌آید، باید بتواند استعداد بهره برداری از آنها را نیز در خود فراهم آورد. آزادی در کاربرد اخیر، آزادی مثبت یا «آزادی بر» خوانده می‌شود. آنچه که تحت عنوان شرایط قانونی مورد بررسی قرار می‌گیرند، کاربرد اول آزادی را نشان می‌دهند. مسایل مربوط به کاربرد دوم آن را زیر نام شرایط روانشناختی به بحث خواهیم گذاشت. آزادیهای مدنی برای گردش کار حکومتها ضروری هستند و اغلب با نام حقوق، شناخته می‌شوند، چون ضروری هستند.

اما بحث از رابطه بین حکومت و آزادی برای ما ضرورتی اساسی دارد. اساساً دو گونه رابطه میان حکومتها و آزادی می‌توان برشمرد. در گروهی از حکومتهای جمهوری که زیر نام مردم سالاری (Democracy) قرار می‌گیرند، آزادیهای سیاسی وسیعی وجود دارند؛ زیرا طبیعت آنها، چنان است که شهروندان باید از حق مشارکت در تصمیم‌گیریهای اجتماع برخوردار باشند و آنچه را که لازمه مشارکت همگانی است، انجام دهند. در این گونه حکومتها، برخی از آزادیهاگر چه در ذات خود با ارزش هستند؛ اما به صورت مستقیم با فرایند مشارکت مربوط نمی‌شوند و از اصول مردم سالاری شمرده نمی‌شوند. آزادی اعمال دینی و آزادی پرداختن به کارهای اقتصادی خصوصی از این جمله‌اند.

در گروه دیگر حکومتهای جمهوری که تمامت خواه (Totaliter) خوانده می‌شوند، ممکن است که شهروندان از آزادیهای دامنه‌داری برخوردار باشند و تمامی قدرت در

دست یک نفر یا یک گروه قرار گیرد. برخی از این حکومت‌های خیراندیش، در بعضی قلمروها، وسیعتر از آنچه بتوان در بسیاری از مردم سالاری‌ها یافت، طرفدار آزادیها هستند، ولی اینگونه آزادیها که برای دلخوشی یا مصلحت بین حکمرانان فراهم می‌شود، به دلخواه آنها نیز محدود می‌گردد یا باز پس گرفته می‌شود. حکمرانان در اینگونه حکومتها، عموماً به صلاح خود می‌بینند که آزادیهای بی‌دردسری را به زیردستان اعطا کنند؛ اما این حقیقت را نیز دریافته‌اند که این آزادیها در برخی قلمروها به امنیت خاطر یا ثبات نظام حکومتی کشیده نمی‌شود. این رهبران هرگز نخواهند توانست آزادی پرداختن به فعالیتهای خاصی را اجازه دهند چرا که آزادیهایی از این دست با حکومتهای تمامت خواه همخوانی ندارد؛ در حالی که در دست همین آزادیها، اساسی‌ترین آنها برای حکومتهای مردم سالار هستند. آزادی برای اداره اجتماع، رهبری خط مشی و تصمیم‌گیری برای اجتماع از این قبیل آزادیها می‌باشند. ما برای تفاوت گذاری بین این دو نوع رابطه میان حکومت و مقوله آزادی، آنها را زیر دو نام می‌توانیم قرار دهیم؛ حکومتهای مردم دار و حکومتهای مردم سالار. رهبران حکومتهای مردم دار ممکن است به تقاضاها یا درد دل‌های زیردستان گوش فرا دهند؛ ولی در نهایت مطابق قدرت خود عمل می‌کنند. همانگونه که قبلاً هم گفته شد، به دلیل وسعت و تنوع آزادیهای مدنی، در اینجا تنها به بررسی دو گونه از آن خواهیم پرداخت: آزادیهای سیاسی و آزادی بیان.

آزادیهای سیاسی:

آزادیهای سیاسی در جمهوریهای معاصر عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می‌کند. این کارها، اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آنها شهروندان بتوانند صدای خود را به گوش دیگران برسانند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشند. ما در اینجا تنها به سه حق رأی دادن مردم، حق تشکیل احزاب سیاسی و حق ایجاد انجمنهای غیرسیاسی می‌پردازیم. پرسشهایی که در این قسمت مورد بررسی قرار خواهیم داد عبارتند: ۱- حق رأی دادن مردم در

جمهوری اسلامی چه نقشی دارد و چگونه تضمین می شود؟^۲ - حق تشکیل احزاب سیاسی و فعالیتهای آنها چگونه است؟^۳ - انجمنهای غیرسیاسی چگونه به وجود می آیند و به فعالیت خود ادامه می دهند؟

در مورد پرسش نخست باید گفت که مهمترین آزادی سیاسی در جمهوریهای معاصر، حق رأی دادن برای شهروندان است. به هر عضو اجتماع باید به منزله یک فرد اهمیت داد و حق او از این بابت، باید مورد حمایت قرار گیرد. حضرت امام (ره) این حق را برای مردم به رسمیت شناخته و در وصیتنامه خویش می نویسد: «... وصیت من به ملت شریف آن است که در تمام انتخابات چه انتخاب رییس جمهور و چه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و چه انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر، در صحنه باشند... از این قرار، عدم دخالت ملت؛ از مراجع و علمای بزرگ تا طبقه بازاری و کشاورز و کارگر و کارمند، همه و همه مسؤول سرنوشت کشور و اسلام می باشند؛ چه در نسل حاضر و چه در نسلهای آینده. و چه بسا که در بعضی تقاطع عدم حضور و مسامحه، گناهی باشد که در رأس گناهان کبیره است.»^(۱۵) البته برای این امر، لازم است نظامهای نمایندگی عادلانه به وجود آید و استفاده اکثریت از قدرت محدود گردد و ابزارهای فنی گوناگونی تعبیه شوند تا افراد به وسیله آنها بتوانند در حکومت خود تأثیر بگذارند. این ابزارها و نظامها باید عادلانه و مطابق با روح حکومت قانونی (در روایت امام) به کار افتند؛ حکومتی که این ابزارها برای خدمت به آن در نظر گرفته شده اند. حضرت امام (ره) در طول ده ساله اول جمهوری اسلامی رهنمودهای باارزشی را در موارد بالا بیان می نمودند. به عنوان نمونه، ایشان ضمن فرمایشات خود در جمع استانداران و مسؤولان به ویژگیهای نمایندگان توجه کرده اند. ایشان در این دیدار به ویژگیهایی چون تخصصهایی در حوزه دانش سیاست، دانش اقتصاد و داشتن تعهد اشاره کرده اند.^(۱۶) ایشان همچنین در پیامشان به مناسبت انتخابات مجلس سوم از مردم ایران خواسته اند به نمایندگان متعهد، مسؤولیت پذیر و مدافع طبقات پایین جامعه رأی دهند.^(۱۷)

پس از فراهم شدن اسباب مشارکت - با همه پیچیدگیهای آن - باید حق یکایک شهروندان در استفاده آزادانه از آن را به شدت پاسداری کرد. حضرت امام به این امر هم

در وصیتنامه خویش اشاره کرده و فرموده‌اند که «... علاج واقعه را قبل از وقوع باید کرد و الاکار از دست همه خارج خواهد شد و این، حقیقتی است که بعد از مشروطه لمس نموده‌اید و نموده‌ایم.»^(۱۸) ولی پاسداری از این حق مستلزم دقتی و سواس گونه است و به انبوهی از جزئیات و حمایتی دقیق از بسیاری از آزادیهای خاص و قابل لمس نیاز دارد. شهروندان باید برای شرکت در تعیین نامزدها، از سطوح محلی گرفته تا عالی‌ترین مقام سیاسی کشور آزاد باشند. آنها باید آزاد باشند خود را برای مقامی سیاسی نامزد کنند، آزاد باشند که برگه رأیشان را بدون بیم از کیفر به صندوق بیندازند و... این آزادیها بر روی هم، برای گردش چرخ حکومتهای مردم سالار ضرورت مطلق دارند. این آزادیها بسیار ضروری بوده و از این رو به وسیله قانون اساسی تضمین می‌شوند.

در مورد دومین پرسش، یعنی مسأله حق تشکیل احزاب و سازمانهای سیاسی، باید گفت که پیکار سیاسی در یک اجتماع به دو صورت انجام می‌پذیرد؛ مبارزه بر رژیم و مبارزه در رژیم. نوع اول پیکار سیاسی، در هیچ اجتماعی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و از این گونه پیکار می‌باید در زیر شرایط حفاظتی حکومت سخن گفت. ما قسمتی از مباحث این گونه از مبارزه را در مسأله آزادی بیان طرح کرده و سپس نظر حضرت امام را در این خصوص بیان خواهیم کرد. اما گونه دوم از پیکار سیاسی، مبارزه در رژیم است. شرکت کنندگان در این گونه از مبارزه، بر اساس قبول قواعد بازی و اطلاع از آنها، زیر اهداف اصولی معین (یعنی قانون اساسی) به رقابت سیاسی می‌پردازند. اولین و تنها نمونه از چنین پیکاری در زمان حضرت امام (ره)، جدایی دو گروه روحانیت مبارز و مجمع روحانیون مبارز بود. واکنش حضرت امام (ره) نسبت به این مسأله چنین بود: «کتابهای فقهای بزرگوار اسلام پر است از اختلاف نظرها و سلیقه‌ها و برداشتها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و عبادی، تا آنجا که در مسائلی که ادعای اجماع شده است، قول و یا اقوال مخالف وجود دارد... از آنجا که در گذشته این اختلافات در محیط درس و بحث و مدرسه محصور بود و فقط در کتابهای علمی آن هم عربی ضبط می‌گردید، قهراً توده‌های مردم از آن بی‌خبر بودند... اما امروز با کمال خوشحالی به مناسبت انقلاب اسلامی حرفهای فقها و صاحب نظران به رادیو و تلویزیون

و روزنامه‌ها کشیده شده است؛ چراکه نیاز عملی به این بحثها و مسائل است... در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی - فقهی در زمینه‌های مختلف، ولو مخالف با یکدیگر، آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد؛ ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همینجا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد... شما باید توجه داشته باشید تا زمانی که اختلاف و موضعگیریها در مسائل مذکور است، تردیدی متوجه انقلاب نیست. اختلاف اگر زیر بنایی و اصولی شد، موجب سستی نظام می‌شود و این مسأله روشن است که بین افراد و جناحهای موجود وابسته به انقلاب اگر اختلاف هم باشد، صرفاً سیاسی است ولو اینکه شکل عقیدتی به آن داده شود؛ چراکه همه در اصول با هم مشترکند و به همین خاطر است که من آنان را تأیید می‌نمایم. آنها نسبت به اسلام و قرآن و انقلاب وفادارند و دلشان برای کشور و مردم می‌سوزد و هر کدام، برای رشد اسلام و خدمت به مسلمین طرح و نظری دارند که به عقیده خود موجب رستگاری است... ولی هر دو باید کاملاً متوجه باشند که موضعگیریها، باید به گونه‌ای باشد که در عین حفظ اصول اسلام، برای همیشه تاریخ حافظ خشم و کینه انقلابی خود و مردم علیه سرمایه داری غرب... و سوسیالیسم بین‌المللی... باشند...»^(۱۹) نکته مهمی که در اینجا تذکر آن ضروری به نظر می‌رسد، تمایز گذاشتن میان واژه «اتحاد» با کلمه «وحدت» است. در مباحث مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی، «اتحاد» به معنای وفاداری عملی به اصول قانون اساسی و ارزشهای جامعه است؛ از این رو، معنای مثبتی را نشان می‌دهد. آنچه را که حضرت امام تحت نام مقوله وحدت می‌آورند، در واقع همین اتحاد است؛ ولی «وحدت» به معنای بستن راههای نظری و عملی، مغایر با شیوه مسلط است و به لحاظ کارکردهای منفی‌ای که دارد، مورد ارزیابی منفی قرار می‌گیرد.

اکنون می‌باید به سومین پرسش؛ یعنی پرسش از جواز تشکیل نهادها و سازمانهای اجتماعی - فرهنگی پاسخ دهیم. اهمیت سیاسی اینگونه اجتماعات، در آن است که

علاوه بر تأثیر غیر مستقیم در امر سیاست اجتماع، گه گاه به عنوان گروه‌های فشار، به صورت مستقیم در عرصه سیاسی جامعه اهمیت می‌یابند. مهمترین اینگونه سازمانها، انجمنهای اسلامی بودند که ضرورت وجود آنها مورد تاکید حضرت امام بود. در این زمینه ایشان می‌فرمایند: «وجود انجمنهای اسلامی در همه کشور و خصوصاً در ارگانهای انقلابی، از اموری است که لازم است.»^(۲۰)

همان طور که در بررسی سه پرسش بالا آشکار می‌شود، در دوره ده ساله اول جمهوری اسلامی، به دلیل شرایط جنگ از سویی و اقتدار معنوی - اجتماعی حضرت امام (ره) از سوی دیگر، مسایل دهه دوم، آن را به وجود نیاورد. از این رو نمی‌توان با یافتن موقعیتهای مشابه، به تجزیه و تحلیل نظرات ایشان پرداخت؛ چرا که بیشتر مطالب در سطحی کلی ارایه می‌شوند. اما در مجموع می‌توان این نتیجه‌گیری را کرد که نقش آزادیهای سیاسی در جمهوریهای معاصر و نظرات حضرت امام آن قدر مهم هستند که سخن گفتن در باب جمهوری اسلامی، بدون ذکر این آزادیها خطا است. به همین ترتیب، نمی‌توان میان «جمهوری اسلامی» که بر مبنای مشارکت همگانی پی ریزی شده است و آزادیهای اساسی برای انجام کارهایی که لازمه حکومتی جمهوری است، فرق گذاشت. هرچند با بررسی جزئی تر مسایل مربوط به جمهوری اسلامی، پرسشهایی جدی تری نیز خود را می‌نمایانند که البته نزاعهای جناحی کنونی اجتماع ما، پوسته ظاهری اینگونه چالشهای عمیق را نشان می‌دهند.

آزادیهای بیان:

آزادیهای مربوط به بیان را می‌توان به آزادیهای خردتری تقسیم کرد که از آن میان، دو آزادی در جمهوریهای معاصر از همه مهمتر هستند؛ آزادی پیشنهاد کردن و آزادی مخالفت کردن. در یک جمهوری، لازم است که شهروندان آزاد باشند که بتوانند شقوق مختلف راههای عمل را پیشنهاد کنند. در صورت فقدان این گونه از آزادی بیان، شهروندان ممکن است از فرصت ابراز ترجیح یک راه حل از میان راه‌های ارایه شده به آنها برخوردار باشند، ولی فرصت سازنده‌ترین شکل مشارکت را نخواهند داشت.

محرومیت از این آزادی، هم در برگرنده فرد پیشنهاد دهنده خواهد شد و هم سایر شهروندان را از مطالعه آن پیشنهاد محروم خواهد کرد. این نگرش تا به اینجا مورد تصدیق حضرت امام (ره) می‌باشد و با توجه به سخنانی که از ایشان بویژه در مسأله جناحهای سیاسی آورده شد تأیید می‌گردد. اما مسأله مهم آن است که برای استفاده از آزادی پیشنهاد باید شیوه‌های منطقی ابداع شود و فرصت و امکان به اجرا در آمدن آنها را به نمایندگان مردم داد.

به همین صورت، در یک جمهوری شهروندان می‌باید آزاد باشند تا با نامزدها، خط مشیها و احزاب مخالفت ورزند. آزادی مخالفت کردن؛ یعنی آزادی قراردادن خود یا برنامه خود در برابر هر برنامه یا نامزد نمایندگی دیگر و دلایل مخالفت خود را بر ضد آنها به طور آشکار بیان کردن. جدا کردن میان این دو دسته از آزادی، عملاً ممکن نیست. باید شقوق مختلف را در مقایسه با هم سبک و سنگین کرد و آنها را در معرض منفی‌ترین و شدیدترین حملات قرار داد؛ یعنی اینکه مخالفت غیر مستقیم کافی نیست. به همین ترتیب، پیشنهادهایی نیز که به اجتماع عرضه می‌شوند باید قابلیت نقد شدن و بازبینی را داشته باشند. اجازه ابراز مخالفت ندادن، ساکت کردن افراد یا تخطئه عقاید و ایجاد محدودیت، مانع از مشارکت همگانی خواهد بود.

حق مخالفت کردن و پیشنهاد کردن نه به دلیل خوش آیند منتقد یا پیشنهاد دهنده؛ بلکه به دلیل ضرورتی که برای رفاه همه اعضای اجتماع دارد، مورد حمایت خواهد بود؛ زیرا اعضای اجتماع در مورد مسأله‌ای که به خود منتقد و پیشنهاد دهنده مربوط می‌شود، حکم صادر می‌کنند. کسی که مجاز به ارایه پیشنهاد یا شنیدن دلایل مخالف نباشد، نمی‌تواند عاقلانه تصمیم بگیرد. ولی بر خلاف آزادی پیشنهاد کردن شقوق مختلف، آزادی مخالفت کردن را مشکل بتوان به حد افراط رساند. پیشنهادها نامحدود به آشفته‌گی ذهن می‌انجامد؛ ولی مخالفت نامحدود، مسایل پیشنهاد شده را در معرض رسیدگی دقیقتر قرار می‌دهد و نقایص احتمالی آن را در معرض دید عام قرار می‌دهد. انتقاد شدید مستمر، جلو عمل شتابزده را می‌گیرد و احتمالاً موجب پیدایش پیشنهادهای تازه می‌گردد. مخالفت شدید، دفاع شدید را پیش می‌آورد و آن داوطلبی نمایندگی

شایستگی تأیید اجتماع را می‌یابد که بهتر متحمل سختیهای این میدان باشد. این نکته نیز گفتنی است که منظور از قید «بیان» در این گونه از آزادیها محدود به فعالیت صوتی نمی‌شود؛ بلکه در برگیرنده تمام شکلهای اظهار نظر شفاهی، کتبی و القای اندیشه از هر راه به وسیله یکی از انواع وسایل ارتباطی می‌گردد. بنابراین، آزادی بیان شامل آزادی انتشارات؛ یعنی آزادی علنی ساختن واقعیات و اندیشه‌های مورد علاقه اجتماع، بدون ترس از مجازات نیز می‌شود. دفاع از آزادی بیان، تنها به دلیل خوب یا پسندیده یا عاقلانه بودن آن نیست؛ بلکه گاه ممکن است خوب به نظر نیاید یا حتی در عاقلانه یا پسندیده بودن آن تردید شود؛ با این حال، آزادی بیان یک ضرورت است و باید آن را در قانون اساسی هر اجتماع مبتنی بر مشارکت، جای داد.

اما در باره آزادی بیان چند پرسش اساسی وجود دارد: ۱- آیا آزادی بیان محدودیت بردار است؟ و اگر چنین است چه صورتهایی از محدودیت را می‌پذیرد؟ ۲- آیا حتی زمانی که آزادی بیان، ثبات و نظم اجتماع را تهدید می‌کند، باز باید مورد حمایت قانون قرار گیرد؟ ۳- وقتی آزادی بیان مورد استفاده کسانی واقع شود که در نهایت می‌خواهند آن را نابود کنند، چه باید کرد؟ ۴- آیا باید از آزادی کسانی که قصد از بین بردن همان آزادی را دارند، دفاع کرد؟

در مورد پرسش نخست باید گفت که دفاع از آزادی بیان به دو صورت انجام می‌پذیرد: اول، دفاع مطلق‌گرایانه (Absolutism) که در آن آزادی بیان عمدتاً به عنوان یک عضو جدایی‌ناپذیر بشری تلقی می‌شود. از این نظر، ادعا می‌شود که همه انسانها برخوردار از «احساس اخلاقی» یا «شهود اخلاقی» یا «بینش عقلی» یا «روشن بینی طبیعی» هستند که بر اساس آن، از حق آزادی بیان برخوردارند. غالباً کسانی که دارای کشش و جهت‌گیری دینی هستند، اینگونه استدلال می‌کنند. در چنین دفاع‌هایی، از آزادی بیان به صورت مطلق و بی‌قید و شرط دفاع می‌شود و به شکلهای حکومتی که این آزادی ممکن است به کارش بیاید یا نیاید، بی‌توجه است. از این دیدگاه، آزادی بیان محدودیت‌پذیر نیست.

دومین نوع از دفاع از آزادی بیان، استدلال‌های مبتنی بر سودگرایی (Utilitarian) است.

چنین استدلالی، از سه بخش عمده تشکیل می‌شود. بخش اول اینکه، سرکوب عقیده خدمتی به حقیقت نمی‌کند؛ زیرا نفس تعیین آن که چه چیزی حقیقی است، کاملاً بستگی به تجلی آزادانه زد و خورد عقاید دارد. بخش دوم استدلال در این دیدگاه، آن است که بر فرض آنکه عقاید اقلیت، بدون امکان اشتباه، نادرست شناخته شوند، سرکوب کردن آنها یا ساکت کردن طرفدارانشان مصیبت بار است؛ زیرا درک ما از حقیقت و همین طور زمینه اعتقاد از میان می‌رود، محتوای حقایق مورد اعتماد نابود می‌شود و در نتیجه، اعتقادات به تدریج به آیینهای جزئی تبدیل می‌شود. سومین بخش استدلال سودگرایانه، بیان می‌کند که برای برخورداری از آن بخش از حقیقت که با نظر اقلیت آمیخته است، وجود معترض صریح، ضروری است. براساس چنین دیدگاهی، در مواردی که آزادی نامحدود بیان به زیانهای بزرگ؛ یعنی خطر یا بی‌نظمی جبران‌ناپذیر بینجامد، محدود ساختن آن روا می‌باشد. با اندک استقرائی در فرمایشات حضرت امام (ره) در باب آزادی بیان، می‌توان به وضوح جانبداری ایشان را از دیدگاه اول یعنی دفاع مطلق گرایانه از آزادی بیان، مشاهده کرد. در اینجا نکته مهم آن است که هر چند به لحاظ نظری یکی از دو دیدگاه در جمهوریهای معاصر ما مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛ ولی در عمل، ترکیبی از استدلالهای مطلق‌گرایانه و سودگرایانه به کار می‌رود.

در مورد پرسش دوم؛ یعنی پرسش از حمایت قانون از آزادی بیان، در صورتی که ثبات و نظم اجتماع را تهدید کند، باید گفت که قانونی آزادی بیان از کسانی که به یاری سخن، عمداً و مستقیماً اعمال تبهکارانه را برمی‌انگیزند، حمایت نمی‌کند. این کار نه محدود کردن بیان؛ بلکه ایجاد محدودیت در کردار است که مانند بسیاری از کارهای معقول دیگر پسندیده است. برای روشن شدن امر، ابتدا باید معنای دو واژه «تحریک» و «طرفداری» روشن شود. منظور از تحریک در اینجا، تحریک لفظی است. اما تحریک لفظی خود نیز دو معنا دارد. این واژه در معنای عام آن، به معنای بیدارکردن احساسات است. تحریک لفظی در این کاربرد به وضوح زیر چتر حمایتی قانونی آزادی بیان قرار می‌گیرد؛ چرا که لازمه مشارکت جدی و عمیق، آن است که شهروندان در برانگیختن و برانگیزاندن میل و علاقه دیگران آزادی کامل داشته باشند. تحریک لفظی در معنای

خاص آن، به معنای واداشتن است؛ به این ترتیب که کسی را به طور مستقیم و عمدی، به انجام دادن عمل معینی برمی‌انگیزند. در تحریک خاص، تا زمانی که اجرای آن عمل تشویق شده واقعاً به اجرا در نیاید، نمی‌توان پیگیری قانونی کرد. اما طرفداری، گونه‌ای از تحریک عام است. طرفداری تا زمانی که به صورت حمایت یا جانبداری از جریان عملی در نیاید، تحریک تلقی نمی‌شود. تفاوت میان طرفداری و تحریک خاص، در آن است که طرفداری مستلزم اجرای عمل مورد حمایت نیست؛ در حالی که تحریک خاص، به طور منطقی، ارتکاب عمل مورد تحریک را دربردارد. اما تعیین این امر که عمل خارجی انجام شده آیا طرفداری است یا تحریک خاص، در مواردی مشکل است. در این موارد، این قانون اساسی و مفسران آن و قضاتند که مرجع نهایی خواهند بود. حضرت امام (ره) نیز طرفداری کردن را موجب محدود کردن آزادیهای بیان نمی‌داند و می‌فرماید: «در اسلام دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد...».^(۲۱)

در مورد سومین پرسش؛ یعنی چگونگی برخورد با کسانی که می‌خواهند از آزادی بیان برای نابودی آن استفاده کنند، می‌گوییم که باید حق سخن گفتن آزادانه یک اقلیت مخالف آزادی بیان، محفوظ باشد؛ زیرا در دراز مدت و کوتاه مدت، هیچ چیز بهتر از شنیدن و ارزیابی استدلالهای کسانی که مخالف آزادی بیان هستند، نمی‌تواند در تقویت بنیه حکومت جمهوری مؤثر باشد. اعتماد و اعتقاد به آزادی بیان باید به قدری عمیق باشد که تزلزل آن را با شنیدن دلایل طرفداری از اصول حکومت جمهوری انتظار داشت در این خصوص، حضرت امام (ره) در اوایل انقلاب اسلامی فرمودند: «در جامعه‌ای که ما به فکر استقرار آن هستیم، مارکسیستها در بیان مطلب خود آزاد خواهند بود؛ زیرا ما اطمینان داریم که اسلام در بردارنده پاسخ به نیازهای مردم است. ایمان و اعتقاد ما قادر است که با ایدئولوژی آنها مقابله کند.»^(۲۲)

در پرتو آنچه که در بالا آمد، پاسخ پرسش چهارم؛ یعنی پرسش از دفاع از آزادی بیان مخالف آزادی بیان هم روشن می‌شود. اینکه حکومت جمهوری باید بتواند از خود دفاع کند، اصلی متین است؛ اما از این اصل بر نمی‌خیزد که طرفداری علنی از خشونت

چنان جامعه را به خطر می اندازد که جلوگیری از آن ضروری است.

۵- شرایط فکری حکومت دینی :

شرایط فکری حکومت، شرایطی هستند که اطلاق استعداد های عقلی شهروندان را بر مسایل عمومی آنان، امکان پذیر می سازند. پیروی از عقل، شالوده شرایط فکری تلقی می شود. تحقق این شرایط برای هدایت امور جامعه از راه مشارکت مستقیم و غیرمستقیم ضروری است. شرایط فکری حکومت در سایه سه پرسش اساسی قابل بررسی هستند:

- ۱- ساز و کار تدارک اطلاعات که شهروندان اجتماع بتوانند بر بنیاد آنها هوشیارانه عمل کنند، چیست؟
- ۲- آموزش و پرورش شهروندان برای امکان پذیر ساختن استفاده هوشیارانه از اطلاعاتی که تدارک شده است، کدام است؟
- ۳- پرورش هنرهای مشاوره برای امکان پذیر ساختن کاربرد تعاونی بینش یا عقل در مسایل اجتماع، چگونه است؟

در مورد پرسش نخست، باید گفت که در یک جمهوری موفق، اعضای اجتماع باید به گزارشهای در حد معقول دقیق و در حد معقول کامل درباره واقعیاتی که برای گرفتن تصمیمهای عاقلانه در مورد مسایل مبتلا به لازم است، دسترسی آسان داشته باشند. وقتی که از واقعیات، روایات ناسازگار به وجود می آید، باید همه را در اختیار جامعه قرار داد. تدارک وسیع چنین مواد و مطالبی، شرط فکری هر جمهوری موفق است. همانگونه که هر فرد باید مسئولیت کسب اطلاعات لازم برای اجرای موفقیت آمیز کارهای خود را برعهده گیرد، هر جامعه که امید به موافق ساختن جمهوری دارد نیز باید خود را مسئول تدارک و انتشار تمام اطلاعات مورد نیاز برای حکومت کردن از طریق مشارکت عمومی بشناسد. تدارک اطلاعات در اینجا، آن سوی آزادی نشر وقایع و عقاید است. یعنی آن سوی آزادی نشر و چاپ باید نشریات واقعی وجود داشته باشد. از این رو در حکومت جمهوری، مطبوعات نیرومند باید مورد حمایت و تقویت واقع شوند. مطبوعات در اینجا دربرگیرنده روزنامه ها، نشریه های ادواری، رادیو و تلویزیون و مؤسسات دولتی و خصوصی انتقال خبر می شود. از این رو، از سویی باید از استقلال روزنامه ها و بنگاههای

خبر پراکنی دفاع و حمایت کرد. مردم نیازمند آنند که هر انتقادی از طرز اداره امور خود را بشنوند و باید همواره مراقب باشند که رهبران متعرض مطبوعاتی نشوند که به خط مشیها و حتی رفتار شخصی آن رهبران حمله می‌کنند. مردم هرگز نباید فقط به شنیدن اخباری که مسؤولان جایز می‌دانند، یا به شنیدن چیزهایی که نحوه و زمان شنیدن آنها را همان مسؤولان امور، مناسب تشخیص می‌دهند، محدود گردند. بنابراین، اخبار باید به درستی و به نحو کامل به مردم عرضه شود و این کمال، مستلزم داشتن مطبوعاتی دلیر و نیرومند است. حضرت امام (ره) در این زمینه می‌فرماید: «به طور کلی در هر کشوری مطبوعات آن کشور و تلویزیون و رادیو آن کشور باید در مسیر آن ملت و در خدمت ملت باشند. مطبوعات باید ببینند که ملت چه می‌خواهد، مسیر ملت چیست، روشنگری از این جهت داشته باشد و مردم را هدایت کند.»^(۲۳)

از سوی دیگر، باید از موقعیتهایی برحذر بود که مؤسسه‌های مطبوعاتی دولتی و خصوصی به صورتی نامسئول درآیند و از هر گونه قید و حدی رها باشند؛ زیرا ممکن است فقدان مقررات به پیدایش مطبوعات به اصطلاح آزاد بینجامد؛ ولی شرط تدارک اطلاعات کامل و صادقانه در باره مسایل عمومی برآورده نشود. اما هیچ راه حل ساده‌ای برای ایجاد تعادل بین آزادی مطبوعات و کنترل آنها وجود ندارد. از طرفی نباید گزارش و تحلیل اخبار از طرف کسانی صورت گیرد که نه در حیطه قدرت اداری باشند و نه از آن نیرو بگیرند؛ در حالی که آزادی مخالفت و انتقاد از سیاست دولت باید از طرف دستگاه اداری حمایت گردد. از سوی دیگر، اجتماع برای اطمینان یافتن از انتشار صحیح و تمام عیار همه نظرهای مهم و متعارض در باره مسایل مربوط به اجتماع، باید بر کار مؤسسه‌های خبری نظارت کند. به نظر می‌رسد راه سلامت مطبوعات آن است که در مسایل مورد علاقه جامعه، نشر وقایع بیشتر و گزارشهای دقیقتر درباره آنها را، با گزارش اخبار و ویراستن آنها به وسیله مؤسسه‌های جدید و قدیم، هموار کرد.

از آنچه تا کنون گفته شد، آشکار می‌گردد که پنهان کاری، دشمن جمهوریت است. ممکن است موقعیتهایی پیش آیند که بنا به مقتضیات دفاع از کشور، مقوله‌هایی خاص فقط در اختیار کسانی قرار داده شود که باید از آن استفاده بکنند. اما این موقعیتهای باید

بیشتر جنبه استثنا داشته باشند تا قاعده.

دومین پرسش در باب چگونگی آموزش و پرورش شهروندان به منظور امکان‌پذیر ساختن استفاده هوشیارانه از... اطلاعات تدارک شده بود. در این قسمت، این پرسش اساسی عنوان می‌گردد که حکومت دینی آیا به شهروندان فرهیخته نیاز دارد؟ و اگر دارد چنین حکومتی برای گردش کار خود به چه میزان از فرهیختگی نیاز دارد؟ پاسخ این پرسش به نوع و درجه دشواری مسایلی که اجتماع با آنها روبرو است، بستگی دارد. مادام که سرشت مسایل اجتماعی تا حد زیاد در حیطه درک شهروندان باشد و با فرض مهیا بودن دیگر شرایط، مشارکت هوشیارانه برای آنان امکان‌پذیر خواهد بود. با وجود این، سطح اقتضاهای آموزش و پرورش در یک جمهوری در عصر حاضر بسیار بالا است. اما از آنجا که اکثر مسایل فنی‌تری که برای اجتماعات کنونی پیش می‌آید، نه به وسیله تماس اعضا؛ بلکه به وسیله نمایندگان آنها، مورد بحث و رسیدگی قرار می‌گیرد، پس ضرورت آموزش و پرورش برای اعضا تا آن حد است که برای انتخاب عاقلانه نمایندگان ضرورت دارد.

روند آموزش و پرورش زمانی شرط فکری حکومت جمهوری تلقی می‌گردد که در جهت همکاری موفقیت‌آمیز با جهان اجتماعی مشترک باشد. مهارت‌های فکری در این زمینه چهارگونه متفاوت و مرتبط با هم هستند:

۱- آموزش عملی که عبارت است از پیدا کردن آمادگی برای برخورد با مسایل روزمره مربوط به روابط متقابل انسانها. برای کسانی که به دلیل دور ماندن از مسایل زندگانی، بهره‌ای از تربیت عملی نیافته‌اند، جمهوریت امکان‌پذیر نخواهد بود. وقتی اینگونه مسایل اجتماعی تا حد زیادی با مسایل زندگی شخصی شباهت نزدیک داشته باشد، آموزش و پرورش که از طریق کار یا زندگی خانوادگی تحصیل می‌شود، ممکن است کافی باشد؛ اما مسایل سیاسی پیچیده‌تر و دشوارتر چون رشد اقتصادی، مسایل مربوط به جنگ و صلح و... از تعلیم و تربیتی بیش از این برخوردار هستند. ۲- آموزش پایه که عبارت از ورزیده شدن برای استفاده از ابزارهای پایه فکری؛ یعنی حروف و اعداد است. ساده‌ترین معیار آن، میزان با سواد بودن است. شهروندان بی سواد، توان

خواندن روزنامه را ندارند، نمی‌توانند از شقوق مختلف مسایل و راه‌حلهای پیشنهادی آگاهی یابند، نمی‌توانند به طور مؤثر انتقاد کنند یا پیشنهادهایی از خود طرح کنند. ۳- آموزش فنی که به سالها تحصیل و کسب تخصص احتیاج دارد. این آموزش برای کسانی ضروری است که می‌خواهند با موضوعهایی سر و کار داشته باشند که نتوان همه را برای انجام آنها تربیت کرد. بنابر این، حکومت جمهوری برای آنکه موفق شود، باید در میان شهروندانش، به پرورش استعدادهای خاصی پردازد که لازمه اداره هوشیارانه آن است. ۴- آموزش انسانی که کمتر از همه عمومیت دارد و کمتر اهمیت آن شناخته شده است. یک اجتماع باید هدفها و وسیله‌هایی را برگزیند و برای انجام خردمندانه این کار اعضای آن باید میزان قابل ملاحظه‌ای روشنی فکری از خود بروز دهند. کارشناسان فنی مهم‌اند، اما مهمتر از آنان، خود کسانی هستند که ایشان را به خدمت می‌گیرند؛ کسانی که استخدام کنندگان را برمی‌گزینند و بر آنان نفوذ دارند. آموزش گسترده علوم انسانی برای هر جمهوری واجب است. شاید گاهی از ترس دست رفتن حیثیت ملی یا برتری نظامی، به تحصیلات علمی یا فنی اولویت داده شود؛ ولی خطر بزرگتر آنجاست که شهروندان در انتخاب هدفها و داوریهها به درستی تربیت نشوند. حضرت امام (ره) در وصیتنامه خویش به اهمیت مراکز تعلیم و تربیت از کودکانها تا دانشگاهها تاکید کرده‌اند. (۲۴)

اینک وقت آن رسیده است که در باب پرسش سوم؛ یعنی پرسش از هنرهای مشاوره سخن گوئیم. اگر بنا به فرموده حضرت امام (ره) این احساس پیدا شود که مملکت عاقله همه است، صاحبخانه هم یکی نیست، بلکه همه ملت صاحب‌خانه‌اند و همه کشور مال همه ملت است؛ (۲۵) در این صورت مشارکت اثربخش، در کنار استقلال اندیشه شهروندان، نیازمند همکاری میان انسانها و اندیشه‌ها است. چنین هم‌کنشی، به نوبه خود مستلزم مهارتهای فکری خاصی است که «هنرهای مشاوره» خوانده می‌شوند. برای برآورده شدن بسیاری از نیازها و مصالح - گوناگون، متداخل و متعارض - در درون اجتماع، اعضای آن باید پیوسته با یکدیگر در تبادل اندیشه باشند. مسایل اختلافی میان احزاب باید مورد بحث و استدلال قرارگیرد تا کاملاً فهمیده شود. تأثیر قوانین پیشنهادی بر منافع متعارض باید به گفتگو گذاشته شود و پیش‌بینی گردد. نیازهای بزرگتر کل جامعه

باید به صورت مشترک بررسی شوند و راه حلها نیز به صورت مشترک ارزیابی شوند. بحث، انتقاد، استدلال و تبادل فکری، بر روی هم هنر مشاوره را به وجود می آورند؛ هرچند بدون این امور، مشارکت همچنان امکان پذیر است؛ ولی نه مشارکتی فعال و پخته. در اینجا است که پرورش مهارت‌های ارتباطی به عنوان هدف اصلی آموزش و پرورش مطرح می شود. شهروندان باید سخن گفتن روشن و بجا را بیاموزند، از روی دقت و با نیروی ادراک به سخن دیگران گوش فرا دهند و بتوانند به طور صریح و اثربخش مطلب بنویسند. شهروندان نباید تنها دستگامهای شنونده باشند؛ بلکه باید بتوانند عقاید خود و دیگران را منتقل کنند و بتوانند علایق و چشم اندازهای خود را متجلی سازند. اینها مهارت‌های فکری پیچیده‌ای هستند که به ممارست و تمرین احتیاج دارد. با توجه به این مطالب، باید میان سه گونه مشارکت فعال، تبعی و منفعل تفاوت گذاشت؛ جمهوری واقعی، نهادهای مشارکت واقعی را دارد تا روند مشارکت واقعی در آن جریان یابد.

۱- شرایط روانشناختی حکومت دینی:

شرایط روانشناختی حکومت، خصوصیات منش و عادات‌های ذهنی‌ای هستند که اعضای یک اجتماع باید واجد آنها باشند تا بتوانند حکومت جمهوری را عینیت بخشند. جای این شرایط در درون افراد؛ یعنی روان آنان است. البته به عنوان یک امر عملی، بر روی جلوه‌های بیرونی و رفتاری ویژگی‌های منش نیز تاکید می شود. در این معنا، شرایط روانشناختی عبارت خواهند بود از: عاداتها و نگرشهایی که اعضای مختلف اجتماع را آماده خودگردانی می کند. این معنا در واقع همان معنای آزادی مثبت است. به طور تجربی می توان این شرایط را در نه شرط روان شناسانه طبقه بندی کرد؛ هر چند که تعداد و شیوه طبقه بندی آنها به روشهای دیگر نیز ممکن خواهد بود:

۱- اعتراف به استعداد خطا: اصولاً ایجاد حکومت جمهوری بنا به این دلیل بوده است که آدمی همواره در معرض ارتکاب خطا قرار دارد. از این رو، حکومت جمهوری به شهروندانی نیازمند است که نسبت به لغزش پذیری خود آگاه باشند، و گریزناپذیری

آدمی از خطا را تشخیص دهند. معترف بودن به استعداد خطا (falsifibilis) هنگامی یک صفت خلقی است که در رفتار اشخاص در رابطه با پذیرش یا رد عقاید و افکار بروز می‌کند. لازمه قبول امکان خطا، انکار لغزش ناپذیری ادعای حقیقت است، حال ادعا کننده هر کس که باشد. پیامد مهم چنین نگرشی آن است که اگر تمام عقاید در معرض خطا باشند، پس در باره هیچ موضوعی دست کم بی آنکه اجازه شنیده شدن به افکار متضاد داده شده باشد، نباید هیچ تصمیمی گرفت.

۲- خلق تجربه اندیشی: لازم است که وقتی شهروندان با موقعیت‌های مسأله‌انگیز مواجه می‌شوند، آمادگی داشته باشند که انواع مختلف راه‌حلهای پیشنهاد شده را بیازمایند. این شرط دوشادوش شرط اول حرکت می‌کند. اعتراف به خطا، آگاهی داشتن به حضور خطا است و تجربه‌گرایی، آمادگی داشتن برای استفاده از روشهایی است که خطاها را آشکار می‌سازد. در یک اجتماع مبتنی بر جمهوری، اصول و خط مشیهای رقابت‌کننده‌ای وجود دارند که قراین سودمند یا مضر، هر کدام باید بی‌غرضانه و با دقت سنجیده شده و شایستگی‌های راه‌حلهای مختلف ارزیابی گردد. از این رو، چارچوب ذهنی تجربه‌اندیش، هم به آموزش و هم به پرورش نیازمند است و هم از آن پشتیبانی می‌کند. جایی که تمایل به بررسی مسایل به شیوه آزمایشی وجود نداشته باشد، نمی‌توان از نهادهای آموزش به‌طور کامل و عمیق بهره‌گرفت، پرورش همین حالت فکری تجربه‌اندیش، خود نیازمند به حمایت عینی از جانب مدارس، کتابخانه‌ها و همه فنون ارتباطی است.

۳- خوی خرده‌گیری: کمال مطلوب آن است که روابط میان اعضای اجتماع و مأموران منتخب آنان، نمایشگر اعتماد و حسن اعتقاد متقابل باشد؛ اما حکومت جمهوری ایجاب می‌کند که اطمینان شهروندان با مقداری روح انتقادی، یعنی با حد معقولی از بی‌اعتمادی به تمام اولیای امور همراه گردد. هیچ درجه‌ای از هوشمندی، یا حسن اعتقاد آنها را از خطا مصون نمی‌دارد. پیچیدگی وظایف، تعداد مسایل، مقتضیات انتخاب به یک مقام، فشارهایی که از جانب منافع متعارض وارد می‌شود و... همگی خطا کردن اولیای امور را محتمل می‌کند. از سویی نیز اشتباهات قدرتمندان، به دلیل

قدرتشان جدی تر

است. از این رو، برای کاستن از تعداد خطاها و درمان هرچه سریعتر پیامدهای زیانبخش آنها، کارها و داوریهای مقامهای حکومت جمهوری باید پیوسته در معرض انتقاد مداوم عموم قرار گیرد.

طبیعی است که خرده گیریهای مداوم به مذاق اولیای امور خوشایند نباشد. بر همین اساس، پشتیبانی کردن سنجیده از اشخاصی که کار رسمی شان انتقاد از رهبران می باشد، عملی عاقلانه است. «قید سنجیده» از آن جهت در اینجا آمده است که تداوم انتقاد موجب کاهش تعداد داوطلبان مناصب دولتی می گردد.

۴- منش نرمش پذیری: شهروندان در یک حکومت جمهوری می بایست خود را با تغییرات همیشگی بزرگ و کوچک شرایط زندگی خود هماهنگ کنند، آنها همین طور باید آمادگی تأیید جامعه‌ای تغییر پذیر را داشته باشند. نرمش پذیری به معنای طرد آن گونه محافظه کاری است که سرسختانه در مقابل دلایل موجه برای تغییر، می کوشد الگوهای ثابت رفتار را حفظ کند. البته ضروری است به این نکته نیز اشاره شود که در هر تغییر قابل درکی، جنبه هایی از موقعیت تغییر نا کرده باقی می ماند. به همین دلیل، تشخیص این امر که چه عناصری از اجتماع شایسته نگه داشتن هستند و چه عناصری را باید بهبود بخشید یا جایگزین کرد، اساسی است.

۵- خوی واقع گرایی: واقع گرایی به معنای آمادگی عمل و قضاوت در پرتو نهادهای بشری ناقص است. به عنوان نمونه، درگزینش رهبران و نمایندگان، همواره باید از میان تلفیقه‌های متعدد میان هنرها و عیبهای مختلف، یکی را انتخاب کرد. در مورد کارهای آدیان نیز به همین صورت رفتار شود. برای مسایل اجتماعی راه حلهای نهایی وجود ندارد و فرایند تنظیم و بهبود نهادهای بشری، پایان ناپذیر است. از این رو، واقع گرایی به صورت طرز فکری متوازن میان کمال گرایی و ناامیدی جلوه می کند. حکومت جمهوری به صورت بادوام، تنها زمانی میسر است که ارزیابی کارها، در سایه انتظارات واقع گرایانه باشد.

۶- خصلت سازش جویی: سازش جویی خصلتی است که شهروندان را آماده می کند

تا اختلافها ایشان را به سازش برگذار کنند. در هر اجتماعی وجود منافع و گرایشهای متضاد انسانی، اجتناب‌ناپذیر است و به ندرت می‌توان آنها را به گونه‌ای حل کرد که برای همه کاملاً رضایت بخش باشد. از این رو، فرایند تشکیل خط مشیها و تدوین قوانین، از راه متوازن ساختن کشمکشهای منافع متضادی که در اجتماع وجود دارد، انجام می‌پذیرد که فرایند مصالحه نامیده می‌شود. هر گروهی که چنین راه و رسمی را در اصل مناسب نیابد، نمی‌تواند خواهان داشتن حکومتی جمهوری باشد.

نکته مهم در اینجا، آن است که مسأله سازش جویی به معنای فداکردن اصول نیست؛ بلکه سازش تنها در مورد راه حلها و برنامه‌های خاص عملی است. از این رو، اصول را باید حفظ کرد؛ ولی میان عزم جزم در اعتقاد به اصول و رعایت احتیاط در عمل منافاتی نیست. به همین دلیل، در گرایش به سازش، چیزی نیست که با دفاع اصولی از طرز فکر خود یا انتقاد از طرز فکر دیگری، مغایرت وجود داشته باشد.

۷- منش بردباری: منش بردباری در سه سطح مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ اول، تحمل ناهمنوایی است. هر پیشرفت مهمی در جامعه بشری نتیجه نوعی ناهمنوایی دلیرانه بوده است. نیروی تخیل، فردیت و تنوع دیدگاه، مشتقات ناهمنوایی به شمار می‌آیند. فشار قانونی یا خارج از قلمرو قانون، برای هم‌نوا شدن با عرف موجب محدودیت مشارکت در حکومت جمهوری می‌شود. بالا بودن آمادگی شهروندان برای تحمل ناهمنوایی، به وسیع بودن مشارکت در جمهوریها می‌انجامد.

در دومین سطح، آمادگی برای اجازه دادن به دیگران است تا زندگی خود را بدون مزاحمت بگذرانند؛ بلکه بالاتر از آن مخالفت مستقیم دیگران با اعتقادات و اصول مورد قبول خود را تحمل کنند. در این زمینه نه تنها برخی نهادهای غیر شخصی؛ بلکه یکایک افراد نیز می‌باید از روحیه اغماض و بردباری برخوردار باشند.

در سطح سوم، شهروندان باید مخالفت راحتی از جانب افراد عیناک مغرض و سفیه نیز بپذیرند. اغلب به نظر می‌آید که در پشت مخالفت سرسختانه و کور دلانه، فقط ممکن است خشک مغزی محض نهفته باشد. اگر مخالفان شخص، ظاهراً سفیه یا نادان نباشند، پس بی‌شک مردمان شروری هستند که بر اثر خودخواهی، جاه‌طلبی یا دیگر انگیزه‌های

پست، تحریک شده‌اند. اما در یک جمهوری، انگیزه‌ها یا باورداشتهای طرفهای ستیزه جو هر چه باشد، تصمیمهای گرفته شده پیش از عمل باید در فرایندی مشارکت آمیز اتخاذ شوند.

آمادگی تحمل نه تنها از راه اظهار نظر خویشتن داری؛ بلکه از راه عمل به آن نمایان می‌شود. در اینجا، نکته اصلی آن است که این خود داری در استفاده از زور باید به وسیله خود آدمی بر خود تحمیل شود. وجود قوانین یا پیش بینی‌های مبتنی بر قانون اساسی کافی نیست.

۸- خصلت برون‌گرایی: برون‌گرایی به معنای این است که عقاید و رویدادها را همان گونه که هستند، بدون پیشداوری ذهنی بپذیریم. تصمیمها باید با توجه دقیق به واقعیات گرفته شوند. تصمیم گیرندگان نیز با در نظر گرفتن گرایشهای خود، با اوضاع برخوردی واقع‌گرایانه داشته باشند. برون‌گرایی مورد نیاز در حکومت جمهوری، مستلزم اذعان اعضای آن است به واقعیات خاصی که در باره انواع مختلف علایق موجود در اجتماع وجود دارد. به دلیل تعارض میان منافع در سطوح مختلفی، چون: منافع شخصی و خانوادگی، همبستگیهای قومی، دلبستگیهای اقتصادی و... می‌باید منافع خصوصی در برابر منافع عمومی یا نیمه عمومی ارزیابی شود. آمادگی برای ارزیابی منافع متضاد در سطوح مختلف و به صورتی بی‌غرضانه و بخصوص تلقی منافع جامعه بزرگتر به عنوان امری به خودی خود مهم، برون‌گرایی مدنی نامیده می‌شود. چنین برون‌گرایی خصلتی بسیار ظریف است که به آسانی پرورده نمی‌شود و آسان حفظ نمی‌گردد.

۹- منش اعتماد به خویش: شهروندان در یک حکومت جمهوری باید به استعداد جمعی خود در اداره کردن امور عمومی اعتماد داشته باشند. زمانی که اعتماد در کار نباشد، شهروندان بویژه در دورانهای بحرانی دست به دامن قدرتهای بیرونی خواهند زد تا به جای آنان تصمیم‌گیری کنند. اطمینان مورد نیاز در حکومت جمهوری دربرگیرنده ایمان مطلق به خردمندی توده‌ها نیست. به این معنا هر آنچه که مردم به آن باور دارند، حقیقی نیست و نیز هر آنچه تعیین می‌کنند، همواره صحیح نمی‌باشد. ولی باید به مردم اعتماد داشت که در دراز مدت بتوانند به خوبی حکومت کنند، برای تصحیح خطاهای

خود به صلاحیت خویش تکیه کنند، و برای مسایلشان راه‌حلهایی بیابند. اعتماد به نفس فردی به معنای تکیه کردن بر داوریه‌های شخصی خود، زمینه‌ساز اعتماد به جامعه خواهد بود. اعضای یک اجتماع باید، هم به عنوان فرد و هم به عنوان یک اجتماع به خود اعتماد داشته باشند و آمادگی آن را داشته باشند که مطابق با این اعتماد عمل کنند. شرایط روان‌شناسانه حکومت جمهوری، در واقع در فرهنگ سیاسی یک جامعه باید تحقق یابد. از این رو، تحقق آنها از سویی مشکل و از سوی دیگر برای حکومت جمهوری دارای اهمیت اساسی خواهد بود.

۷- شرایط حفاظتی حکومت دینی:

حکومتها همواره باید آماده باشند تا از خود دفاع کنند. مجموعه اموری که چنین امکانی را برای حکومت به وجود می‌آورد، شرایط حفاظتی نامیده می‌شود. جمهوری اسلامی با توجه به مرحله استقرار و تثبیت خود در ابتدا و سپس درگیری در یک جنگ طولانی، اوضاع و احوالی را پشت سر نهاد که بیشترین فرمایشات و توجه حضرت امام (ره) در میان شرایط حکومت دینی به شرایط حفاظتی آن جلب شد. از این رو، در شرایط دیگر حکومت رهنمودی از آن حضرت وجود نداشت، در این مورد سخنان ایشان فراوان است.

شرایط حفاظتی حکومت بر دو گونه هستند:

الف- شرایط حفاظت در برابر تهدید داخلی: این‌گونه از تهدیدها برای حکومت‌گاه خطرناکتر و جدی‌تر از تهدیدهای خارجی هستند. از میان انواع گوناگون حملات داخلی، در اینجا به دو گونه آن توجه می‌شود. حملات داخلی بر شرایط حکومتهای جمهوری؛ چون: شرایط قانونی، شرایط فکری و... و حملات مربوط به فرایند مشارکت در حکومت جمهوری.

در مورد اول، باید گفت که حملات بر شرایط حکومت جمهوری از طرف شهروندان فراوان است و غالباً به صورت پیشنهادهایی بیان می‌شوند که خود پیشنهاد دهندگان آنها پیامدهای آنها را برای جمهوریت به طور کامل درک نمی‌کنند. به عنوان

نمونه، محدود ساختن نسبی آزادی انتقاد، انتشار، یا اختلاف عقیده از متداولترین این نوع پیشنهادهاست.

دومین مورد، مربوط به خطر محدود شدن و ترک شدن اقدامهایی است که در شرایط بحران؛ یعنی شرایط نیاز به سرعت و قاطعیت در تصمیم‌گیری، شرایط مشارکت همگانی را دشوار می‌گرداند. نقصان علاقه شهروندان به انتقاد کردن و اعمال نفوذ فعالانه در امور عمومی، ایجاد این احساس که تصمیمهای بسیار مهم حتی بدون مشارکت آنها هم گرفته می‌شود و در نهایت از میان رفتن احساس نیاز به مشارکت، مهمترین مشتقات این مورد می‌باشند.

ب- شرایط حفاظت در برابر تهدید خارجی: برخاستن در برابر دشمنان یک اجتماع و مبارزه کردن با آنان، یک اصل مشروع و قابل قبول همگان است. تهدید خارجی اگر بی پاسخ گذاشته شود، اجتماعی را که شرایط مورد بحث در این مقاله، برای پیاده شدن به آن نیاز دارد، از میان می‌برد. فرمایشات حضرت امام (ره) در طول جنگ هشت ساله به درستی بیانگر همین مطلب بود.

در مقایسه میان تهدیدات داخلی و خارجی، باید گفت تهدیدهای داخلی با هر دو گونه‌اش خطرناکتر از تهدیدهای خارجی می‌باشند؛ زیرا از سویی این گونه از تهدیدها، همه انواع اجتماعات را، چه بزرگ و چه کوچک، به مخاطره می‌اندازند و از سوی دیگر، تهدیدهای داخلی ممکن است از اشخاص یا گروههایی سرزند که هدفشان حتی حمایت از حکومت جمهوری باشد.

نتیجه‌گیری موضوعی:

هدف این مقاله، نشان دادن عناصر اساسی مورد نیاز برای برپایی حکومت جمهوری از سویی و نشان دادن موضعگیری‌های حضرت امام (ره) در باره آنها از سوی دیگر بود. همان طور که در طول مقاله بیان شد، تمامی عناصر اساسی شرایط حکومت دینی به وسیله حضرت امام (ره) بیان نشده‌اند و از این جهت نمی‌توان به یک نظریه (Theory) کامل از ایشان رسید. اما مکتب فقهی - سیاسی ایشان بویژه باارایه مقولاتی؛

چون: تعریف عمومی تر از اجتهاد، احکام حکومتی، نقش زمان و مکان و عنصر
مصلحت، می تواند الگوی عمومی و حکومت قانونی ایشان را گسترش داده و نسبت آن
را با شرایط حکومت جمهوری ارزیابی کند. اینک بر رهروان آن مکتب است که کمر
همت بر بندند و به گسترش اندیشه سیاسی ایشان پردازند.

پی نوشت ها:

۱. ولایت فقیه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰، ص ۵۳.
- کتاب البیع، الجزء الثاني، مؤسسه اسماعیلیان، قم، الطبعة الرابعة، ۱۳۶۸، ص ۴۶۱.
- صحیفه نور، ج ۲۰، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۷۰.
۲. پایان نامه کارشناسی ارشد نویسنده در مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع) با عنوان «شیوه حکومت دینی در نظریه های معاصر ایران». نویسنده علاوه بر الگوی حکومت قانونی، دو الگوی مشروطه طلبی دینی و نخبه گرایی دینی را نیز مورد بررسی قرار داده است.
۳. صحیفه نور، ج ۳، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۰۵.
۴. کتاب البیع، الجزء الثاني، ۴۶۵ و ۴۶۶.
۵. صحیفه نور، ج ۳، ص ۱۴۵.
۶. مشخصات اساسی جمهوریهای قرن بیستم عبارتند از: همگانی بودن مشارکت، وجود آزادیها، چندگانگی سیاسی، حکومت اکثریت و احترام به اقلیت، برابری مردم و توزیع خردمندانه قدرت.
۷. صحیفه نور، ج ۳، ص ۲۷.
۸. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۸.
۹. همان، ص ۳۰.
۱۰. همان، ص ۳۸.
۱۱. همان، ص ۲۰۱.
۱۲. صحیفه نور، ج ۲۲، ص ۲۹۲ و صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۲۰۰ و ۲۰۱.
۱۳. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۰۰.
۱۴. همان، ص ۱۸۷.
۱۵. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۰۴.
۱۶. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹۴.

۱۷. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۸۷.

۱۸. همان، صص ۴۶-۴۸.

۱۹. صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۲۶۷.

۲۰. صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲۱. صحیفه نور، ج ۲، صص ۴۵ و ۴۶.

۲۲. صحیفه نور، ج ۷، ص ۱۸.

۲۳. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۹۲.

۲۴. صحیفه نور، ج ۷، ص ۱۳.