

کلام سیاسی

در گفتگو با استادان:

آیت الله محمد هادی معرفت

آیت الله محمد آصف محسنی

اشاره

موضوع گفتگوی این شماره، «کلام سیاسی» است. در مورد این موضوع با دو تن از استادان حوزه علمیه قم به گفتگو نشستیم. حضرت آیت الله محمد هادی معرفت از استادان برجسته حوزه می باشند که تألیفات گسترده و عمیقی در علوم قرآن، فقه، عقاید و مسائل سیاسی و اجتماعی اسلام دارند. حضرت آیت الله محمد آصف محسنی از علمای افغانستان که در حوزه های علمیه نجف و قم به تحصیل و تدریس اشتغال داشته اند، تاکنون بیش از هفتاد اثر علمی در زمینه های اخلاق، عقاید، سیاست، تفسیر، اصول فقه و سایر علوم اسلامی به رشته تحریر در آورده اند. ایشان رهبری حزب حرکت اسلامی را بر عهده دارند و در نخستین دولت اسلامی مجاهدین که از سوی احزاب مختلف جهادی شیعه و سنی تشکیل گردید، به عنوان سخنگوی شورای رهبران احزاب انتخاب شدند. اکنون هم ایشان تلاش ها و پی گیری های زیادی برای استقرار صلح در افغانستان انجام می دهند.

برخی معتقدند که برای فهم سیاست در اسلام فهم بعضی از مباحث

کلام، اهمیت اساسی دارد؛ به طوری که اخیراً از «کلام سیاسی» صحبت می‌شود.

به نظر حضرت عالی، آیا از رشته‌ای به عنوان «کلام سیاسی» می‌توان یاد کرد؟

آیت‌الله معرفت: من فکر می‌کنم اساساً طرح سؤال تحت عنوان کلام سیاسی تا حدودی همراه با مسامحه است. درست است که در کلام از امامت و رهبری امت بحث می‌شود، اما این جزء مباحث جنبی کلام است. علم کلام بیشتر منشعب از فلسفه است و همان موضوعی را که فلسفه به دنبال آن است، بررسی می‌کند. منتها علم کلام همان موضوعات را طبق قوانین شرع مطرح می‌کند؛ همان مباحث عقلی در اصل هستی از مبدأ و غیره. علت نام‌گذاری این علم به نام کلام هم این است که در صفات جمال و جلال حق تعالی تکلم می‌کند؛ و اگرچه بعد به مسائل نبوت و امامت می‌رسد، ولی این‌ها بحث دنباله‌ای است و لذا در علم کلام، بابتی به عنوان بحث از سیاست وجود ندارد. سیاست به همان اندازه که در کلام مطرح است در فقه هم مطرح است. در فقه هم ما از این مسائل سیاسی در «امر به معروف و نهی از منکر»، کتاب «جهاد»، «خمس»، «انفال» و یا در بحث اولیا داریم.

مسائل سیاسی - یعنی علم سیاست - خودش علمی مجزاست. زیرا فقه علمی است که در مورد اعمال مکلفین بحث می‌کند. کلام علمی است که در مورد معارف بحث می‌کند. اما سیاست علمی است که در مورد تدبیر شئون امت و ادارهٔ بلاد و سیاست‌العباد امت بحث می‌کند. اصلاً سیاست بحثی است که کاملاً از نظر موضوع، مجزاست. گرچه ممکن است بخشی از آن در این یا آن علم باشد؛ زیرا اصل تداخل علوم، امر گریزناپذیری است. تمام رشته‌های علوم اسلامی و انسانی و حتی طبیعی با هم تداخل دارند. بنابراین، بهتر است که سؤال به این صورت مطرح شود که در رشتهٔ سیاست و ابعاد مسائل سیاسی آیا می‌توان از منابع اسلامی بهره گرفت؛ و

جواب این سؤال هم مثبت است. کارهایی که در فقه، تفسیر و کلام شده باید در سیاست هم بشود و نیازی نداریم که سیاست را جزء علم کلام یا فقه بگیریم، بلکه خود، علم مستقلی است.

آیت الله محسنی: کلام از عقاید بحث می‌کند، نه از سیاست. منتها می‌شود بگوییم که بحث کلام در مسئله نبوت، به طور بالعرض منجر به سیاست می‌شود. زیرا الهیات، یعنی خداوند و صفات واجب الوجود، صفات ثبوتیه و سلویه، به طور مستقل به سیاست مربوط نمی‌شود. به نبوت که می‌رسیم دلایل گوناگونی برای لزوم نبوت در بین انسان‌ها اقامه شده است. یکی از ادله این است که ما نمی‌توانیم کیفیت تقرب و تکامل نفس خود را بفهمیم و این را باید خدا و پیامبر بیان کنند. نظریه‌ای دیگر در این مورد می‌گوید که ما می‌فهمیم، ولی ضمانت اجرایی نداریم. ظلم و جنایت‌هایی که در دنیا شده و میلیون‌ها نفر کشته شده‌اند، عامل این‌ها مردم عادی نبوده‌اند، افراد درس خوانده بوده‌اند. چون علم با عمل ملازمه ندارد، می‌گویند برای ضمانت اجرایی علم، باید پیامبر بیاید و ضمانت اجرایی که همان اعتقاد به خدا و قیامت است، بیاورد. دلیل دیگر در نبوت این است که انسان محتاج به زندگی اجتماعی است. من نمی‌گویم که انسان مدنی بالطبع است؛ در طبیعت انسان چنین چیزی نیست؛ این اشتباه است. به نظر من انسان در طبیعتش حب نفس دارد؛ خودش را دوست دارد و بدون اجتماع نمی‌تواند به اهداف خود برسد. بنابراین، بالعرض و به اجبار، تن به زندگی اجتماعی می‌دهد. چون منافعش بدون اجتماع تأمین نمی‌شود. به همین دلیل، انسان هرگاه فرصت کند از مسئولیت‌های اجتماعی می‌گریزد. از این رو محتاج به تربیت می‌شود و بنابراین، نیازمند دین می‌شود. در اینجا پای سیاست در میان می‌آید که از دلایل لزوم نبوت، مرکزیت ادله و موازنه امور سیاسی در زندگی اجتماعی انسان‌هاست. یعنی سیاست مقدمه اثبات نبوت در کلام

قرار می‌گیرد. بعد از نبوت که وحی قطع می‌شود، بنا به عقیده اهل سنت، و یا به عقیده شیعه بعد از امامت، به بحث لزوم جانشین برای آن‌ها می‌رسیم. این مسئله، مباحثاً به ولایت و حکومت ارتباط پیدا می‌کند. ببیند در توحید، در مسئله صفات خدا که آیا عین ذات خداوند است، اشعری‌ها، معتزلی‌ها، امامیه و فلاسفه نظر داده‌اند؛ ولی با تمام اهمیت این مسئله، نزاع در آن به جنگ و مرافعه نکشیده است. ولی در مسئله امامت که از اصول آن‌ها نیست، چون مسئله سیاسی بوده، به کشته شدن هزاران نفر انجامیده است. پس در جواب سؤال شما که آیا ما کلام سیاسی داریم یا نه، باید گفت چون کلام مربوط به عقاید می‌شود، کلام سیاسی نداریم؛ اما اگر مراد این باشد که آیا در علم کلام مسائلی هست که به سیاست ارتباط پیدا می‌کند، می‌بینیم همین که به نبوت می‌رسیم و به ادله اثبات آن، ادله به سیاست بر می‌گردند و در امامت یا ولایت، مسئله صددرصد سیاسی و مربوط به حکومت می‌شود که حاکم اسلامی باید چه کسی باشد؟ شرایط او چیست؟ و امر او تا چه مقدار بر مردم و جامعه نفوذ دارد؟ در اینجا باید بگوییم بله، کلام سیاسی داریم.

با توجه به نظری که در این مورد ارائه فرمودید، چه تفاوت و تمایزی

میان حوزه‌های مختلفی که سیاست در آن‌ها به نوعی مطرح است، از قبیل فقه

سیاسی، کلام سیاسی و فلسفه سیاسی قائل هستید؟

آیت‌الله معرفت: چون سیاست بخش‌های مختلف دارد و یک بخش آن مربوط می‌شود به تنظیم امور داخلی، این دیگر وظیفه فقها خواهد بود. تنظیم داخلی معنایش این است که گروهی که در جامعه خودشان هستند این تنظیمات و مرزبندی‌هایی را که برای نظم دادن به این گروه است ایجاد کنند. این اسمش حقوق است، قوانین است. یک سری حقوقدان این وظیفه را انجام می‌دهند. این فقه سیاسی است. بخشی از سیاست مربوط به کلام است. در کلام از بینش‌های مربوط به

انسان و دنیا بحث می‌شود؛ از اصل ضرورت سیاست بحث می‌شود؛ یعنی از این دید انسان مدنی بالطبع است و باید به صورت گروهی زندگی کند. پس قوه قاهره‌ای باید نظارت داشته باشد که افراد در مرزهای خودشان حرکت کنند که همان مسئله عدل اجتماعی است. کلام، اصل سیاست‌گذاری کلی را بحث می‌کند. ما نیاز نداریم که در این مسائل از شرع کمک بگیریم؛ عقل محض است. ابن‌ابی‌الحدید ذیل فرمایش حضرت علی (ع) می‌گوید: چون صرف ارائه قبح قبیح و حُسن حَسَن برای تنظیم جامعه کافی نیست، قوه قاهره‌ای باید نظارت داشته باشد بر این که مردم از مرزهای مشخص شده خارج نشوند. پس این مسئله، عقلی صرف است؛ یعنی از مستقلات عقلیه است. اما مسئله فلسفه سیاسی، گاهی مقصود از فلسفه سیاسی بیش سیاسی است، مثل فلسفه حقوق که معنایش این است که آن حقوق‌دانی که می‌خواهد حقوق و قوانین و احکام را وضع کند، چه دیدی داشته است. پس فلسفه سیاسی هم معنایش همین است، سیاستگذار باید چه پیش فرض‌هایی از هستی داشته باشد؟ یعنی از خود سیاست بحث نمی‌کنیم. فلسفه یعنی پیش فرض‌ها، یعنی چه انگیزه‌هایی سیاستگذار داشته تا سیاستش را طبق آن استوار کند. کلام سیاسی و فقه سیاسی یعنی سیاست از دیدگاه کلام و فقه؛ اما وقتی فلسفه سیاسی می‌گویید آیا مقصود این است که سیاست از نظر فلسفه، یا این که فلسفه سیاست؟ لذا من مثال به فلسفه حقوق زدم نه حقوق فلسفی. این دو مطلب است؛ اگر مقصود سیاست فلسفی است، یعنی ما سیاستمان را بر مجرد عقل پایه‌گذاری کنیم یعنی مبانی‌اش را صرفاً می‌خواهیم از عقل بگیریم. و گفتیم که کلام سیاسی یعنی سیاست مبتنی بر کلام. حال، اگر بین کلام و فلسفه تضاد قائل شویم و بگوییم آن که با اسلام موافق است کلام است و فلسفه خلاف اسلام است،

جواب این سؤال روشن است. ما برای این چنین دانش و شناختی که با اسلام مخالف باشد ارجحی قائل نیستیم. اصلاً می‌گوییم این‌ها توهمات است، عقل نیست. ولی از نظر ما بین فلسفه و کلام تضاد نیست. چرا؟ چون فلسفه بحث عقلی آزاد است و کلام بحث عقلی است به عنوان یک مسلمان. ما می‌خواهیم بگوییم تناقض در این دو نیست. متکلم فلسفه را قبول دارد؛ یعنی مسئله ((الواحد لا یصدر منه الا الواحد)) و ((اجتماع و ارتفاع ضدین)) را پذیرفته است. من کلام و فلسفه امروز را دارم بحث می‌کنم. امروزه بین کلام و فلسفه تفاوتی نمی‌بینند. چون عقل پیشرفت کرده و خیلی از مسائل لاینحل دیروز حل شده است. ملاصدرا سعی کرده که فلسفه را اسلامی کند. در واقع ملاصدرا متکلم نیست، فیلسوف است. ما امروزه چیزی به عنوان فلسفه در مقابل کلام لمس نمی‌کنیم. اگر بین متکلم و فیلسوف در مسئله‌ای اختلاف بود، نمی‌گویند بین کلام و فلسفه اختلاف است؛ چون بین خود فلسفه هم در برخی مسائل اختلاف نظر است اگر بین دو فیلسوف در مسئله‌ای اختلاف است و یکی مثلاً اصالة الوجودی و دیگری اصالة الماهیتی است، نمی‌گوییم این دو رشته علمی است. چه بگوییم فلسفه سیاسی و چه بگوییم کلام سیاسی. اگر گفتیم فلسفه سیاسی، معنایش این است که بحثهای عقلی مجرد پایه برای سیاست شود. اگر بگوییم کلام سیاسی، یعنی مسائل عقلی مبتنی بر مبانی اسلامی مبنای سیاست شود. این‌ها برخوردی ندارد. در نهاد انسان منشأ همه معلومات هست و آیه می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ»؛ یعنی تمام حقایق و شناخت‌ها در نهاد انسان قرار داده شده است.

آیت‌الله محسنی: فقه سیاسی از قبیل اضافه‌کل به جزء است؛ مثل فقه اقتصادی، فقه عبادی و فقه اخلاقی. چون فقه تمام افعال مکلفین را شامل می‌شود، طبعاً یک قسمت از مسائل مکلفین مسائل سیاسی است. در فقه، سیاست بالعرض نیست. نزد علمای شیعه مسلم است که فقه شامل تمام

افعال مکلفین می شود. در افعال و مسائل سیاسی روز استدلال می شود که سیاست در فقه جایگاه اصلی را دارد و فقه سیاسی باید خیلی توسعه پیدا کند. به نظر من اصلی ترین مسئولیت علما، فقه سیاسی است. باید توضیح المسائل های اختصاصی داشته باشیم؛ کتاب های فتوایی سنتی که ما داریم برای امروز به درد نمی خورد. باید توضیح المسائل سیاسی نوشته شود که مردم وظایف خود را درست بفهمند. پس هرگاه از خود سیاست صحبت می کنیم، چون به افعال مکلفین برمی گردد، باید در فقه مورد بررسی قرار گیرد؛ ولی این ریشه ای دارد که مربوط به اندیشه و جهان بینی خاص ماست. ریشه اش عین خودش نیست؛ این ها علت و معلولند. در علم کلام از ریشه ها صحبت می کنند. اما در فقه از خود اعمال و رفتار و روش های سیاسی بحث می شود. کلام به عقاید و اعتقادات برمی گردد، اندیشه و جهان بینی ما و مسائل کلام سیاسی، همان طور که عرض کردم مستقیماً به سیاست بر نمی گردد. در نبوت دریچه ای به سیاست داریم، اما در مسئله امامت و خلافت مسئله حاد می شود. اگر بخواهیم کلام سیاسی را توسعه بدهیم همین مسئله امامت و خلافت است، و ادامه آن در مسئله مشهور ولایت فقیه است.

فلسفه اگر از امور عامه بحث می کند، یعنی از اموری که بر طبیعت وجود، «من حیث انه وجود» بدون هیچ قید و حیثیت، عارض می شود، در این فلسفه سیاست نداریم و فقط همان امور عام فلسفه وجود دارد. همین طور است مباحث فلسفه در الهیات بالمعنی الاخص؛ چون موضوعش تنها واجب الوجود است. لذا سیاست از علوم اعتباری می شود که از فلسفه بیرون است. پس وقتی فلسفه سیاسی می گوئیم باید در فلسفه تصرف کنیم و از معنای اولش او را به علل فلسفی برگردانیم. از ریشه ها و از اقسام

مکتب‌های سیاسی که در دنیا وجود داشته است بحث کنیم و آن‌ها را با مکتب سیاسی خودمان مقایسه کنیم. تقسیماتی هم که قدما می‌کردند و سیاست را در فلسفه عملی همراه با اخلاق قرار می‌دادند، همه‌اش باطل بوده است. زیرا تمام علوم اعتباری و علوم بشری را داخل فلسفه کرده بودند. با پیشرفتی که در علوم امروز پیدا شده است، این صحیح نیست. آن‌ها سیاست را جزئی از فلسفه بالمعنی ااعم می‌دانستند.

بین کلام و فلسفه هیچ تفاوتی نیست. من دو موضوع را می‌خواهم بگویم: اول این که بین کلام و فلسفه تفاوتی نیست. ما از عقاید الهیات هم در فلسفه صحبت می‌کنیم. در روش ممکن است با هم اختلاف نداشته باشیم، بلکه در نظر با هم اختلاف داریم. از خدا صحبت می‌کنیم که مجرد است، از علم، قدرت، حکمت و این‌ها.

فلاسفه می‌گویند این‌ها جدلند و مبنای مسائل جدلی است نه بر مسائل واقعی. این نظر سوئی است که فلاسفه و متکلمین دارند. متکلمین فلاسفه را تکفیر می‌کنند و فلاسفه هم متکلمین را تحمیق. از این که بگذریم می‌بینیم که خواجه نصیرالدین طوسی «تجریده» را شبیه فلسفه درست کرده است. عبدالرضا لاهیجی داماد ملاصدراست که «شوارق» را در کلام نوشته است. شکلش کلام است ولی خودش فلسفه است. بعضی از متکلمین همانند فلاسفه از وجود و عوارض وجود و امور عامه و فلسفه اولی در کلام بحث کرده‌اند؛ ولی بعضی فقط از عقاید بحث می‌کنند.

جایگاه سیاست و مسائل سیاسی - اجتماعی در علم کلام کجاست؟ به

عبارت دیگر، یک محقق علوم سیاسی اگر بخواهد در «کلام» به مطالعه بپردازد به

کدام بخش از آن باید مراجعه کند؟

آیت‌الله معرفت: در کلام، از اصل ضرورت سیاست بحث می‌کنیم؛ یعنی از این دید که انسان مدنی بالطبع است و باید گروهی زندگی کند و این زندگی گروهی باید مرزبندی شود. در این مرزبندی باید نظارت شود

و از این راه، ضرورت تشکیل دولت مطرح می‌شود؛ تا افراد در مرزهایی که برایشان مشخص شده حرکت کنند. این همان مسئله عدل اجتماعی است. کلام اصل سیاست‌گذاری کلی را بحث می‌کند و مبانی سیاست را ارائه می‌دهد. بخشی از سیاست که مربوط به علم کلام است، آنجایی است که بحث ولایت فقیه مطرح می‌شود. ولایت فقیه امتداد بحث امامت است؛ این کلام محض است.

آیت‌الله محسنی: در عقاید، وقتی که به مسئله نبوت می‌رسیم، همین که بحث از ماورای طبیعت تمام می‌شود و به طبیعت می‌آییم، اولین قضیه اثبات پیامبری است و بعد امامت؛ مسئله سیاست یعنی امامت. آیا می‌توان در مباحث کلام سیاسی حکم عقل را بر متون دینی حاکم

کرد؟

آیت‌الله معرفت: عقل و دین با هم برخورد کنند؟! این که می‌گوییم خلط شده، همین هم خلط است. چون ما مبنایمان این است که عقل با دین برخورد ندارد؛ ما می‌گوییم کلاغ توی چاه نمی‌افتد. در واقع، بحث این است که اگر عقل با ظواهر متون دینی برخورد داشت چکار باید کرد؟ ما متون دینی‌ای به نام کتاب و احادیث شریف داریم. اگر عقل با ظواهر این متون دینی برخورد داشت، در اینجا دو روش و دو مکتب است: یکی مکتب اشعری که می‌گوید ما به ظواهر عمل می‌کنیم و عقل را کنار می‌گذاریم. دیگری مکتب معتزلی است که با شیعه هماهنگ است و می‌گوید ظاهر متون دینی را به نفع عقل تأویل می‌کنیم. یعنی عقل بر ظواهر متون دینی حاکم است.

اخباری‌هایی که در بین شیعه هستند با اشعری‌ها هم مسلکند. آن‌ها می‌گویند ظواهر دین بر عقل مقدم است. ولی تمام فقها و محققین و متکلمین شیعه به طور اتفاق می‌گویند که عقل حاکم است. عقل هیچ موقع دست نمی‌خورد. مبنا و اصل، عقل است. مبنای ما این است که «الاحکام

الشرعیه الطائف الی احکام العقلیه». معنای آن این است که آنچه در متن واقع، شرع گفته است همانی است که عقل می گوید. پس اگر در ظاهر دیدید که شرع با عقل برخورد داشت، چون در متن واقع بین اینها تعارضی نیست، باید این ظاهر را به تأویل ببرید.

آیت الله محسنی: خواجه نصیرالدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» دلیلی را بیان می کند در باب این که اگر در جایی بین عقل و نقل تعارض واقع شود کدام یک را باید بگیریم. ایشان می فرماید اگر عقل را بگیریم اصل را گرفته ایم و فرع را رها کرده ایم؛ اما اگر نقل را بگیریم فرع را گرفته ایم و اصل را رها کرده ایم. وقتی که اصل از بین رفت، نقل که فرع آن است نیز خود به خود از بین می رود؛ پس ما هر دو را از دست می دهیم. ولی اگر در مقام تعارض، حکم عقل را بگیریم یکی را از دست داده و یکی را گرفته ایم. این نقل را کی حجت کرده است؟ عقل. پس اگر ما نقل را بگیریم، خیال می کنیم که نقل به دست می آید؛ اگر عقل از دست رفت نقل هم از دست می رود. این نقل فرع اصل بوده است. این در کبرای مسئله و کلی بود. اما اگر از کلیات بگذریم و در جزئیات صحبت کنیم، کجا بین نقل معتبر و عقل مستقل تعارض واقع شده است. می توانیم در مسیحیت قضیه تثلث را، که از اصول دینشان است، مثال بزنیم که مستلزم این است که سه مساوی با یک باشد؛ این را عقل قبول نمی کند. یا در مسئله رؤیت، بنا بر مذهب اشعری می گوئیم: خدا در مقابل نیست، جسم و جسمانی هم نیست، خارج از زمان و مکان است، خوب، به چه صورت دیده می شود؟ برای دیدن، باید نور از جسم بیاید و به چشم بخورد. خدا که جسم ندارد که نور از آن به چشم ما برخورد کند. پس این (رؤیت خداوند) خلاف عقل است. در عقاید جعفری جایی نداریم که عقل و نقل با هم تعارض کرده باشند، تا از مقدم کردن یکی بر دیگری صحبت کنیم. البته مراد از نقل، هر روایتی نیست؛ بلکه روایات معتبر و حجت، منظور است.

حجیت عقل و حدود ادراک آن از دیدگاه شیعه به چه میزان است؟

آیت الله معرفت: آنچه در باره عقل و درک عقلی گفتیم نشان دهنده این است که عقل معیاری برای همه چیز است؛ یعنی تشخیص عقل نیازی به معیاری جدا از خودش ندارد. یعنی اگر عقل «استقل بقبح شیء فهو قبیح و اذا استقل بحسن شیء فهو حسن لامرء من ذلک». در فلسفه و منطق گفته شده است که باید تمام قضایای نظری به قضایای بدیهی برگردد. عقل خودش یک سری مسائل را به عنوان قضایای فطری و قضایای ضروری اولی در اختیار دارد که همان‌ها برای سنجش، معیار است. برای تأیید عرض می‌کنیم که امام صادق (ع) می‌فرماید: حق و باطل ذاتاً از هم جداست. یعنی ما معیاری نداریم برای تشخیص حق و باطل که شارع به ما نشان بدهد و بگوید با این معیار حق و باطل را از هم جدا ساز. امام صادق (ع) می‌فرماید: معیار جدا شدن حق از باطل فطری است. اگر چنین نبود، حق از باطل شناخته نمی‌شد. این فرمایش بسیار متین، دقیق و عمیق است. عقل، عقل است؛ عقل من با فردی که در آفریقا و اروپاست فرقی ندارد و نباید اعتبارات عقلایی را با عقل خلط کرد. یک سری ارزش‌ها در برخی از جوامع وجود دارد. برای مثال، عرب جاهلی قتل و غارت را ارزش می‌داند و به آن افتخار می‌کند، ولی همین آقای قاتل و غارتگر اگر به درونش نگاه کند می‌فهمد که این ارزش نیست. امام صادق (ع) می‌فرماید: خداوند سنتش بر این قرار نگرفته است که یک ضد ارزش، ارزش تلقی شود. اگر به خودشان رجوع کنند می‌فهمند که دارند خودشان را گول می‌زنند. زیرا اگر این جور نباشد کدام معیار برای عقل می‌تواند معیار شود؟ عقل نیرویی است که اگر نتوانست به کار خودش درست ادامه دهد، ضعیف می‌شود. لذا از خدا کمک خواست و خدا هم برایش کمک فرستاد؛ چون عقل اسیر دنیوی شهوت و غضب می‌شود و تحت تأثیر گرایش‌ها قرار می‌گیرد. علمای اهل سنت در بحث امامت، در مجرای قرار گرفته بودند که

بحث‌های کلامی را در مورد امامت طبق مآووق تنظیم می‌کردند. فشارهای دولت بنی‌امیه، بنی‌عباس و عثمانی این‌ها را مجبور به تنظیم این مطالب کرده است. فشار لازم نیست که قدرت ظاهری باشد، بلکه این‌ها در اجتماعی قرار داشتند که مجبور بودند دروغ بگویند. ابن‌ابی‌الحدید که می‌گوید: «الحمد لله الذی قدّم المفضول علی الفاضل»، می‌داند که درست نمی‌گوید؛ مجبور است. زیرا فطرت انسانی مانند آب زلال است ولی آلوده می‌شود؛ انبیا برای زدودن این زنگارها آمده‌اند.

آیت‌الله محسنی: مراد از عقل این نیست که بینیم عقلای امروز در محیط کنونی ما چه می‌گویند. حکم عقل، آن حسن و قبح عقلی است. عقل در جزئیات حکم ندارد. عقل جزئیات را درک نمی‌کند. جزئیات به مسائل علوم و مذاهب و روش‌ها می‌رسد. عقل کلی صحبت می‌کند، و در مورد مرد یا زن یا صنف خاصی بحث نمی‌کند. مثلاً می‌گوید ترجیح بلا مرجح قبیح است، ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. این عنوان باید برای عقل ثابت شود تا حکم به قبح آن صادر کند. ذوق‌های سیاسی، سلیقه‌های فردی یا قومی کاری به عقل ندارد. حسن و قبح، اعتباری نیست. ما یک اعتبارهایی داریم که ماورای ذهن ماست؛ مثل ملکیت یا زوجیت که تا صیغۀ خاص خوانده نشود زوجیت تحقق نمی‌یابد؛ خارجی‌ها با یک امضا در محضر یا کلیسا به زوجیت هم درمی‌آیند. مراد از حسن و قبح، یک سلسله‌اموری است که عقلاً بما هم عقلاً، بر آن اتفاق نظر دارند. حسن عدل و قبح ظلم را حتی همان چنگیز و تیمور لنگی که ظلم می‌کردند هم قبول داشتند، در حکم اشتباه نمی‌کردند؛ هیچ‌کدام ظلم را کار خوبی نمی‌دانسته‌اند. منتها از روی هوس آن کار را انجام می‌داده‌اند. حتی حفظ عورت و دفاع از ناموس، خارج از حسن و قبح است؛ آن‌ها مربوط به غیرت می‌شود. در حسن و قبح، تمام عقلای دنیا، بما هم عقلاً، بر این حکم متفقند. اگر ما بعد اجتماع باشد، این‌ها را حسن و

قبح عقلی گویند و اگر ما قبل اجتماع باشد آن‌ها را اولیات گویند. سبزواری در منظومه می‌گوید: حسن و قبح از اولیات است که به مسائل عملی مربوط نمی‌شود و داخل در فلسفه نظری است. اشعری‌ها که با ما اختلاف دارند، تنها منکر حسن و قبح عقلی نیستند، بلکه در حکمت نظری قانون علیت را هم انکار می‌کنند. چیزهایی که مربوط به یک طایفه می‌شود یا مربوط به زمانی خاص است، از بحث ما خارج است. معاطات (خرید و فروش بدون اجرای صیغه بیع) را عقل نه قبول دارد و نه رد می‌کند؛ منتها خوب، مردم عمل کرده‌اند و شرع آن را رد نکرده است. مسئله حسن و قبح قبل از این که به بنای عقلا برگردد به عقل عقلا برمی‌گردد و حکم عقلی می‌شود و قطعی می‌شود. در کلام وقتی که خدا اثبات می‌شود، چون خدا جزئی خارجی است و کلی نیست، همین طور در ولایت که به پیامبر و امام می‌رسیم عقل نمی‌گوید که علی (ع) خلیفه است، این را عقل قبول نمی‌کند؛ چون نمی‌تواند حکم کند. در تمام عقاید خود، وقتی از عقل سؤال می‌کنیم و ساینطی دارد که عقل آن را درست می‌کند. در مورد خدا یک سلسله مفاهیمی وجود دارد که آن‌ها را عقل یکجا کرده و منطبق می‌کند. علة العلل، حکیم و مدبری که کائنات را اداره می‌کند، این‌ها مفاهیمی کلی است که یکجا می‌شود و بر فرد تطبیق می‌کند.

پس عقل به وسیله کلیات درک می‌کند. شکل اول همین است. کبری همیشه در شکل اول، کلی است و بر صغری منطبق می‌شود. عقل به وسیله کبری، صغری را می‌شناسد. حس به وسیله صغری، کبری را می‌شناسد. در نبوت و امامت هم به همین صورت است. بعد از این که به وسیله عقل، کلیات ثابت شد، در خصوص صفات که عقل به آن‌ها راه ندارد، به نقل مراجعه می‌کنیم. البته گاهی در تطبیق کلیات اشتباه می‌شود.

منابع ادراک ما سه چیز است: حس، عقل و فطرت. دفع ضرر محتمل که از دلایل خداشناسی است به فطرت برمی‌گردد. زیرا حیوان هم دفع

ضرر و جلب منفعت می‌کند و دیوانه‌ها هم از ضرر می‌گریزند. بعضی از دلایل این چنین است و از حسن و قبح عقلی نیست، ولی شکر نعمت به عقل برمی‌گردد.

به نظر حضرت عالی، ولایت فقیه چگونه از دیدگاه کلامی قابل بررسی

و اثبات است؟

آیت‌الله معرفت: به کسانی که با ولایت فقیه مخالف هستند می‌گوییم آیا شما به این نتیجه رسیده‌اید که رهبر می‌خواهید یا خیر؟ اگر بگویید رهبر نمی‌خواهیم دروغ گفته‌اید؛ بالاخره باید یک قدرت قاهره‌ای باشد. آنارشیست‌ها هم که می‌گویند دولت نباشد، مانند مدینه فاضله فارابی، خیالی است. برای نظارت و تصرفات افراد، و برای این که عدل اجتماعی اجرا شود، حتی قبایل وحشی قدرت قاهره داشته‌اند. ابن‌ابی‌الحدید می‌گوید: آیا پیامبر (ص) آمد که به مردم بگوید چه چیزهایی خوب یا چه چیزهایی بد است و بعداً خدا حافظ، تمام شد؟ یعنی خود مردم اجرای محاسن و اجتناب از قبایح را متکفل شوند؟ چنین چیزی امکان ندارد. طبیعت بشر نشان داده است که اگر کار را به دست خود افراد بدهید نمی‌کنند؛ در عین این که می‌دانند، نمی‌کنند. افرادی هستند که تجاوز خواهند کرد. باید یک قدرت قاهره‌ای باشد که جلو این‌ها را بگیرد. پس معلوم شد که چنین قدرتی را می‌خواهیم. حال می‌گویند چرا باید فقیه باشد؟ جواب می‌دهیم که شرط رهبر آیا این هست که سیاستمدار باشد یا نیست؟ اگر بگویید نیست باز هم دروغ گفته است. چون اگر سیاست بلد نباشد نمی‌تواند جامعه را اداره کند. سوشل می‌گوییم آیا این سیاستمدار باید از دیدگاه اسلام خیر داشته باشد یا نه؟ چون مسئولیت جامعه اسلامی را می‌خواهد بپذیرد؟ کسی که از اسلام بیگانه است، نمی‌تواند بر جامعه‌ای که مردم آن خواهان پیاده شدن احکام اسلامی هستند، حکومت کند؛ این رهبر، مردمی نیست. چون مردم مسلمانند، کسی را می‌خواهند که طبق

ضوابط اسلامی بر آن‌ها حکومت کند. پس مسئولیت فقیه ثابت می‌شود. حضرت امیر (ع) دو تا شرط قرار داده است. می‌فرماید: «انَّ احقَّ الناسَ بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فيه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، جمله اول). یعنی اولاً سیاستمدار قابلی باشد؛ این شرط عقلایی محض است. شرط دوم این که از دیدگاه‌های اسلام در مورد مسائل سیاسی آگاهی داشته باشد؛ این شرط، طبیعی است. یعنی اگر ما الآن به دنیا بگوئیم که ما جامعه اسلامی هستیم و کسی باید بر ما حکومت کند که از دیدگاه اسلام در مسائل سیاسی آگاهی داشته باشد، همه می‌گویند این حق طبیعی است. پس ولایت فقیه یک امر عقلی و طبیعی محض است.

آیت‌الله محسنی: در ولایت فقیه اصل پیکره را از عقل می‌گیریم؛ اما این که ولی امر چه شرايطی داشته باشد؟ حدود اختیارش چیست؟ حوزه تداخلش در بین مردم چیست؟ مردم چه وظیفه‌ای دارند و...؟ باید تفصیلات قضیه را از نقل بگیریم. یک دفعه من به اروپا رفته بودم همه سؤال می‌کردند که این ولایت فقیه که شما شیعیان به تازگی از خود درآورده‌اید، چیست؟ پرسیدم چه کسی استوارنامه سفیرها را قبول می‌کند؟ گفتند رئیس جمهور و... گفتند رئیس جمهور اختیارات ویژه‌ای دارد که بقیه ندارند. گفتیم این همان ولایت فقیه است. تمام عقلای دنیا قبول دارند که یک سرپرست و یک رئیس می‌خواهیم و یک رئیس لایق باید اختیاراتی داشته باشد و بدون ریاست، جامعه انسانی نظم نخواهد داشت. ما که نمی‌توانیم بدون اجتماع زندگی کنیم؛ زندگی اجتماعی هم بدون عدالت اجتماعی ممکن نیست. پس باید یک نفر باشد که این عدالت را اجرا کند. اصل قضیه را همه قبول دارند؛ هیچ عقلی در دنیا مخالفش نیست. جلب منفعت و دفع ضرر از فطریات است، نه از عقلیات؛ به واسطه این که حیوانات هم این کار را می‌کنند. یعنی در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده است. حال، فطریات بگوئیم یا وجدانیات بگوئیم.

مسائل کلام مستقیماً به سیاست بر نمی‌گردد. در نبوت و بعد امامت و خلافت باید سیاست را توسعه بدهیم. اگر شیعه قائل به عصمت امام است، آیا معنایش این است که فقط برای ۲۶۰ سال؟ و سپس برای تنظیم و نظام اجتماعی می‌گوییم که خدا باید امام زمان را برساند؛ زیرا رئیس جمهور معصوم یا خلیفه و پادشاه معصوم پیدا نمی‌شود؟ نه، حساب دیگری داریم. بعد از امامت، مسئله ولایت به میان می‌آید. حکومت حاکمان شرعی و مجتهدان به میان می‌آید و طبعاً ادامه پیدا می‌کند. اگر کاری می‌خواهد صورت بگیرد باید در همین رشته ولایت فقیه صورت پذیرد. البته باید علمی بحث شود، قطع نظر از مسائل و شرایط سیاسی موجود. یعنی یک نفر محقق به عنوان این که در ایران نیست، در خانه بنشیند و در وهله اول حدود و اختیارات ولی فقیه و امتداد حکومت معصوم را بررسی کند. در تحقیق، الآن یک سری مشکلات وجود دارد که ما می‌توانیم آن‌ها را برطرف کنیم. ریشه مسئله ولایت فقیه در کلام است و شاخ و برگش در فقه درست می‌شود. حدود و اختیارات که ما در فقه می‌خوانیم، روشن می‌کند که تا چه مقدار بر ما واجب است که از حکم و نظریات او پیروی کنیم. تا چه مقدار برای خود ولی فقیه جایز است.

بعضی از متکلمین از «قاعده لطف» برای اثبات امامت استفاده می‌کنند. این قاعده به نظر من ناتمام است. در مقایسه با عقل، این قاعده باطل است. دلیلی ندارد همانند متکلمین مشهور شیعه قبول کنیم که لطف بر خدا واجب است و لطف آن است که «ما یقرّب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية من غیر الجاء». متکلمین در مورد این قاعده می‌گویند لطف بر خدا واجب است و بر خدا واجب است که امام را نصب کند. ولی در ولی فقیه کسی تا به حال قائل نشده است که نصب واجب باشد، بلکه این وظیفه مکلفین است. همان طور که در امام جماعت شرایط عامه گفته شده است و ما پشت سر کسی نماز می‌خوانیم که عادل، حلال زاده و ... باشد.

در خاتمه، ضمن تشکر از جناب عالی، چنانچه نکته‌ای را لازم به ذکر

می‌دانید بیان فرمایید.

آیت‌الله معرفت: ما باید گروه‌هایی داشته باشیم؛ افرادی که بینش لازم را داشته باشند و بروند سراغ منابع اولیه‌ی اسلام و این مطالب را استخراج کنند. چون اسلام به عنوان یک شریعت کامل، پاسخگوی تمام نیازهای بشر است. اگر قرآن را برای ساختن یک جامعه‌ی سالم در نظر بگیریم، آیات الاحکام قرآن از ۵۰۰ آیه به ۲۰۰۰ آیه می‌رسد. چون مسائل اجتماعی و سیاسی داخل در آن حوزه می‌شود و قرآن بیشترین همتش را برای ساختن جامعه‌ی سالم به کار برده است. کلام چه ارتباطی می‌تواند با این مسئله داشته باشد. ارتباطش در این است که خود سیاست‌گذاری باید براساس یک سری بینش‌ها باشد؛ حتی قانون‌گذاری بر مبنای ای استوار است که مربوط به بینش است؛ هستی چیست؟ انسان چیست؟ پس کلام در سیاست تأثیر دارد. انسان ملحد، در سیاست‌گذاری با انسان پاینده به یک سری عقاید، متفاوت است. پس سیاست را نمی‌توان از مبانی کلامی جدا دانست.

آیت‌الله محسنی: بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، حوزه‌ها تغییر کرد؛ ولی مع الوصف به نظر من حوزه‌ی فعلی‌مان به درد قرون وسطی می‌خورد. سیستم درسی ما بسیار ناقص است؛ یک نفر که وارد حوزه می‌شود بعد از هر مقدار سالی که دلش می‌خواهد، هر مقدار درسی که دلش می‌خواهد می‌خواند. در این میان، پول‌ها و عمرهای زیادی تلف می‌شود. اگر فرصت از دست برود و نتوانیم حوزه‌ها را اصلاح کنیم دیگر نخواهیم توانست. اگر شما در اقتصاد، سیاست، فلسفه، کلام و رجال کتاب‌های مفیدی می‌بینید، هیچ ارتباطی به حوزه ندارد؛ همه معلول ذوق‌های شخصی افراد، و حاصل زحمات و ابتکارهای خودمان است. علم کلام عقب مانده، فلسفه عقب مانده، رجال و تفسیر عقب مانده؛ ما فقط در فقه و اصول پیشرفت کرده‌ایم.

ولایت فقیه،

شورا و دموکراسی*

در گفتگو با آیت الله سید محمد حسین فضل الله

ترجمه مجید مرادی رودپشتی

اشاره:

آیت الله سید محمد حسین فضل الله از معدود عالمان دینی است که در عین پابندی به سنتها و اصالتها و منابع، رویکردی روشن و باز به جهان معاصر و درکی تازه و متناسب با زمان از مفاهیم اسلامی دارند. می توان حرکت علمی و فرهنگی آیت الله شهید مطهری (ره) در ایران، آیت الله شهید صدر (ره) در عراق، و آیت الله فضل الله در لبنان، در جهت ارائه شناختی تازه از اسلام را همزمان و هم افق و برخاسته از احساسی مشترک دانست. آیت الله فضل الله در سال ۱۳۱۴ ش. در نجف تولد یافت و در مدت اقامت طولانی اش در نجف اشرف از محضر آیات عظام سید عبدالرئوف فضل الله (پدر بزرگوارش)، سید محسن حکیم (ره) و سید ابوالقاسم خویی (ره) بهره های فراوان برد. ایشان، با مشاهده کمبودهای موجود در فضای فرهنگی نجف، اقدام به

*- منبع: آیت الله العظمی السید محمد حسین فضل الله، حوارات حول السياسة والفکر و

الاجتماع، اعداد و تنسيق نجيب نورالدين، قم، بی تا، ص ۱۴۶.

فعالیت‌های فرهنگی و مطبوعاتی نمود و همراه با شهید آیت الله سید محمدباقر صدر و آیت الله شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، مجله «الاضواء» را راه‌اندازی کرد، که از سال ۱۳۳۷ از سوی «جماعة العلماء»ی نجف منتشر شد. در سال نخست انتشار مجله، شهید صدر سر مقاله‌های آن را تحت عنوان «رسالتنا» به رشته تحریر درآورد. پس از آن به مدت شش سال علامه فضل‌الله سر مقاله‌های این مجله را تحت عنوان «کلمتنا» می‌نگاشت که مجموعه این سرمقاله‌ها در کتابی به نام «قضایانا علی ضوء الاسلام» بیش از ده بار چاپ و منتشر شده است.

همکاری سید محمد حسین فضل‌الله و شهید سید محمد باقر صدر در سطح تشکل‌های سیاسی و انقلابی و بویژه در ایجاد «حرکت اسلامی عراق» امتداد یافت. تا آن زمان شیعیان انقلابی عراق انسجام و تشکل سیاسی مشخصی نداشتند، در حالی که اهل سنت در قالب جنبش‌هایی مانند «اخوان المسلمین» و حزب «التحریر الاسلامی» فعالیت انقلابی منسجمی داشتند.

آیت الله فضل‌الله در سال ۱۳۴۵ ش. به عزم اقامت دائم به لبنان رفت و با تلاشی همه جانبه به پرکردن خلأهای فرهنگی و سیاسی موجود پرداخت و چندین نسل را بر اساس آموزه‌های اسلام ناب، و باگشودن دریچه عقل و عاطفه انسان‌ها به روی آفاق نورانی اسلام معاصر تربیت کرد. فضل‌الله، امروزه در عین برخورداری از جایگاه مرجع دینی شیعیان، از قدرت و نفوذ فکری فراوانی در میان اهل سنت و حتی مسیحیان - که او را مرد گفتگو و روشن‌نگری می‌بینند - برخوردار است.

تألیفات ایشان به بیش از ۶۰ جلد می‌رسد که عناوین برخی از آن‌ها چنین

است:

قضایانا علی ضوء الاسلام، الاسلام و منطق القوة، من وحی القرآن (تفسیر)، تأملات اسلامیه حول المرأة، دنیا الشباب، دنیا المرأة، فقه الحیاة، حدیث عاشورا، حرکت الاسلامیه هموم و قضایا، الندوة (تاکنون ۴ جلد از آن منتشر شده است)، للانسان و الحیاة، فقه الاجاره، القرعة و الاستخارة، کتاب الجهاد، الصيد و الذباجة، کتاب النکاح (۵ کتاب اخیر تقریرات درس خارج فقه ایشان است).

در گفتگویی که ترجمه آن از پی می‌آید، آیت‌الله فضل‌الله به پرسش‌هایی در باره قدرت (حکومت)، نقش جامعه در برابر قدرت و رابطه بین فقیه و جامعه پاسخ می‌دهد.

اسلام و قدرت

● اسلام از چه منظری به قدرت می‌نگرد؟

آیت‌الله فضل‌الله: با مطالعه متون متنوعی که جایگاه قدرت را در اسلام مشخص می‌کند و بویژه با مطالعه الگوی پیامبر و امام و نمونه فقیه، بر اساس نظریاتی که برای فقیه نقشی در قدرت قائل است، می‌بینیم که اسلام، قدرت را وظیفه‌ای اجتماعی می‌داند که بر اساس آن شأن جایگاه رهبری رو به رو شدن با مسائل جامعه از دریچه شریعت اسلامی است، چندان که رهبر، هیچ‌گاه نمی‌تواند با نادیده گرفتن اصول موضوعه حکومت در اسلام، از قدرت استفاده شخصی نماید.

با مطالعه رفتار و موضع پیامبر در برابر مردم، در آخرین لحظه‌های زندگی‌اش، در می‌یابیم که آن حضرت اعمال خویش را در برابر توده مردم محاسبه می‌کند، در حالی که امر نبوت بر نبی ایجاب نمی‌کند که در برابر مردم حساب پس بدهد؛ زیرا او فرستاده خدای سبحان است. اما هنگامی که پیامبر در برابر مردم قرار می‌گیرد و خویش را در معرض محاسبه قرار می‌دهد، از جایگاه حکومت و به عنوان حاکم با مردم سخن می‌گوید و هماهنگی خط حکومت و مسیر رسالت را به آنان یادآوری می‌کند. آنجا که می‌گوید: «ایها الناس لا تعلقون علی بشیء انی ما احللت الا ما احلّ القرآن و ما حرّمت الا ما حرّم القرآن»؛ ای مردم بر من چیزی نبندید، که من حلال نگردانیدم جز آنچه را که قرآن حلال گردانیده و حرام نگردانیدم جز آنچه را که قرآن حرام گردانیده است.

این نص به ما می‌گوید که درونمایه طبیعت و تجربه رهبری حکومت - حتی اگر در سطح شخصیت پیامبر (ص) باشد - پیوند امت با حکومت است؛ چندان که حاکم آزاد از هر قید و بندی نیست.

همچنین ملاحظه می‌کنیم که اندیشه «بیعت» که از مسلمانان خواسته می‌شد، مانند بیعت مردان و زنان با پیامبر (ص)، از نظر اسلام پایه

مشروعیت حکومت یا نبوت نیست، اما نماد وفاداری مردم به رهبری بر اساس برنامه کلی یا جزئی ای است که رهبری ارائه می دهد. از این رو می بینیم که پیامبر (ص) نیز بر اساس برنامه ای که عرضه می کند از مردم بیعت می گیرد، نه بر اساس شخص. در نص قرآنی در باره بیعت زنان هم این امر را مشاهده می کنیم، که گرفتن بیعت از زنان بر اساس برنامه اسلامی فعالیت زن در عرصه اجتماعی بوده است. [بیعت با شخص پیامبر بر اساس برنامه ارائه شده بود.]

با توجه به این امر در می یابیم که نگرش اسلام به قدرت رهبری، به لحاظ تشخیص رهبر نیست؛ حتی اگر دارای تشخیصی باشد که از مردم نگرفته باشد، مانند برجستگی عنوان نبوت و امامت که پیامبر و امام دارای آن هستند. دلایل این مدعا را در کلام امام علی (ع) می جوئیم که در مناجات با پروردگارش چنین می گوید: «اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منّا منافسة فی سلطان ولا التماس شیء من فضول الحطام ولكن لئلا نردّ المعالم من دینک ونظهر الاصلاح فی بلادک فیاً من المظلومون من عبادک»^(۱)؛ خدایا تو می دانی که آنچه ما انجام دادیم برای رغبت و میل شدید به قدرت و فرمانروایی نبود و نیز برای به دست آوردن چیزی از زیادتیه های کالای ناچیز دنیا نبود، لیکن برای این بود که نشانه های دین تو را [که از میان رفته بود] بازگردانیم و اصلاح ویرانی ها را در شهرها و سرزمین های تو ظاهر و آشکار سازیم تا در نتیجه آن بندگان ستم دیده تو ایمن گردند و آرامش یابند.

و در جای دیگر چنین می گوید: «لولا حضور الحاضر، و قیام الحجّة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظّه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیتم حبلها علی غاربها و لسقیتم آخرها بکأس اولها»^(۲)؛ اگر حضور مردمانی که با من بیعت کردند نبود و این که با وجود کسانی که مرا یاری می دادند حجت بر من تمام بود و نیز اگر عهد و پیمانی که خداوند از علما گرفته

است که در برابر سیری بی اندازه ظالم و گرسنگی بی حد مظلوم آرام و قرار نگیرند، نبود، هر آینه ریسمان خلافت را به گردنش می انداختم و با جام نخستین آن آخرش را سیراب می ساختم.

و در روایتی که حکومت را با پاره کفشی مقایسه می کند، می گوید: «والله لهی احب الی من امرتکم هذه الا ان اقیم حقاً او ادفع باطلاً»^(۳)؛ به خدا قسم، من این کفش را از فرمان راندن بر شما بیشتر دوست دارم، مگر این که بتوانم حقی را به پا دارم یا از امر باطلی جلوگیری نمایم.

این روایات ما را به این نتیجه می رساند که امر حکومت - حتی اگر حاکم در سطحی برجسته مانند امامت باشد - به عنوان یک وظیفه مطرح است که بر اساس آن، حاکم برای عملی کردن خطوط ترسیمی اسلام تلاش می کند، نه برای ابراز وجود شخصی و نه برای عرضه برنامه فردی خویش.

امام بر اساس برنامه ای اسلامی که به آن ایمان دارد و با توجه به آن، رهبری مردم را به عهده گرفته و مردم هم به او گرویده اند، پیشوای مردم است و اهتمام او به این است که آموزه های دین را احیا کند و سرزمین ها را سامان دهد و امنیت بندگان ستم دیده را فراهم آورد و حق را به پا دارد و باطل را دفع کند. از آنچه ذکر شد در می یابیم که حاکم اسلامی در خطاب خود به امت و هنگام سخن گفتن از مسئله حکومت، بر نظارت امت بر کار خویش تأکید می ورزد؛ هر چند در جایگاهی باشد که برای مشروعیت حکومتش یا عدالتش - به دلیل داشتن عصمت - نیازی به نظارت مردمی نباشد.

با توجه به این که حاکم، محکوم برنامه های خویش است، نمی تواند به ملاحظه خواسته های نادرست مردم از اصول دست بردارد. این همان است که در سخن امام علی (ع) آمده است: «لیس امری و امرکم واحداً اثنی اریدکم لله و انتم تریدوننی لأنفسکم»^(۴)؛ کار و فکر من با کار و فکر شما

یکسان نیست. همانا من شما را برای پیشبرد کار خدا و یاری دین او می خواهم و شما مرا برای منافع خود می خواهید.

در عین حال می بینیم که امام مردم را به یاری خود در امر حکومت فرا می خواند و از آنان می خواهد که او را مورد نقد و انتقاد قرار دهند: «فلا تکلمونی بما تکلمون به الجبارة ولا تحفظوا بما يتحفظ به عند اهل البادية و لا تخالطونی بالمصانعة و لا تظنوا بی استثقلاً فی حق قیل لی ولا التماس اعظام لنفسی فانه من استثقل الحق ان نقال له او العدل ان يعرض علیه، كان العمل بهما اثقل علیه، فلا تكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطیء»^(۵)؛ پس بدان گونه که با جباران و گردنکشان سخن می گویند با من سخن نگویند و سخن و عقیده و رأی خود را به همان گونه که از افراد خشمگین که زود از جا به در می روند و به کارهای زشت مبادرت می ورزند، پنهان می دارند از من پنهان نکنید، و با من به طور ساختگی رفتار ننمایید و این گمان را به من نبرید که اگر سخن حقی به من گفته شود برایم سنگین است یا این که خواهان بزرگ شمردن خود هستم. پس بی گمان کسی که شنیدن سخن حق و عرضه شدن عدل و داد بر او سنگین باشد، عمل به آن دو برابر برای او سنگین تر خواهد بود. بنابر آنچه گفته شد، از سخن گفتن به حق و مشورت همراه با عدالت خودداری نکنید، پس به راستی من در نزد خودم بالاتر از آن نیستم که هرگز مرتکب خطایی نشوم.

البته می دانیم که امام علی (ع) بنابر عقیده ما بالاتر از آن است که خطا کند، اما او با این سخن می خواهد امت را به خرده گیری از خویش تشویق کند تا این کار در تعامل امت با حاکمان غیر معصوم متداول شود.

اگر بخواهیم مسیر کلی تعامل حاکم اسلامی - هر چند در سطح پیامبر یا امام - را با امت ترسیم کنیم و شیوه این تعامل را در مسائل اساسی مانند جنگ و صلح و برنامه های کلان و حیاتی سیاسی، اقتصادی و امنیتی

روشن کنیم باید به خطاب خداوند به پیامبرش استناد جوییم که: «و شاورهم فی الامر»^(۶)؛ و در کار [ها] با آنان مشورت کن.

یعنی خداوند از حاکم یا رهبر اسلامی خواسته است تا با امت مشورت کند، با قطع نظر از این که اطاعت از نتیجه شورا بر او واجب باشد یا این که شورا عاملی برای تثبیت اوضاع جامعه به شمار آید؛ که در پایان آیه چنین آمده است: «فاذا عزم فتوکل علی الله»^(۷)؛ و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن.

منظور از قدرت در اسلام به معنای حکومت الهی (theocracy) یا یزدان‌سالاری نیست که بر اساس آن، حاکم به نام خدا و بنا به سلیقه شخصی خویش حکومت می‌کند. از نظر اسلام، حاکم کسی است که به لحاظ جایگاهی که خداوند برای او قرار داده است حکومت می‌کند، اما حکومت او در ضمن برنامه‌ای است که خداوند وضع فرموده است و حاکم حق ندارد یک کلمه از آن کم کند یا بر آن بیفزاید.

«لو تقول علينا بعض الأقاویل لأخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین»^(۸)؛ اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.

«لقد اوحی الیک و الی الذین من قبک لئن اشرکت لیحبطن عملک»^(۹)؛ و قطعاً به تو و کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است که اگر شرک ورزی حتماً کردارت تباه خواهد شد.

از این آیات بر می‌آید که حاکم اسلامی خارج از چارچوب کلی [برنامه]، آزادی شخصی ندارد. حتی می‌بینیم که قرآن در برابر اوضاع اجتماعی‌ای که مقاومت پیامبر را در موضع رسالت و حکومت دچار چالش کرده بود، به بیان و شیوه‌ای استوار با پیامبر سخن می‌گوید.

خداوند با پیامبرانش از این تجربه اجتماعی چنین سخن می‌گوید:
«وان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذلاً لتخذوک

خلیلاً ولولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئاً قليلاً. اذن لا ذقناک ضعف الحیاة و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیراً»^(۱۰)؛ و چیزی نمانده بود که تو را از آنچه به سوی تو وحی کرده ایم گمراه کنند تا غیر از آن را بر ما ببندی و در آن صورت تو را به دوستی خود بگیرند و اگر تو را استوار نمی داشتیم، قطعاً نزدیک بود کمی به سوی آنان متمایل شوی، در آن صورت حتماً تو را دو برابر [در] زندگی و دو برابر [پس از] مرگ [عذاب] می چشاندیم. آنگاه در برابر ما برای خود یاوری نمی یافتی.

به این ترتیب خداوند، تجربه حکومت و رسالت را به هم گره می زند تا پیامبر را در برابر فشارهایی که محاصره اش کرده است حمایت کند و به او بگوید که مسئله مهم این نیست که تو را تصدیق کنند یا تصدیق نکنند، بپذیرند یا نپذیرند؛ بلکه مهم این است که تو وظیفه داری تا نگاهبان برنامه باشی و چیزی بر خدا نبندی که به تو وحی نشده یا خلاف اراده خدا باشد. از آنچه گفته آمد، در می یابیم که مسئله حکومت در اسلام مسئله فرد نیست، بلکه مسئله امت، و مسئولیت فردی است که بر اساس سلیقه شخصی اش بر مردم حکومت نمی کند، بلکه بر اساس برنامه اش که خودش و امت بدان ایمان دارند حکومت می کند. بنابر این حاکم، امین اجرای برنامه و بر اساس آن برنامه، امین مردم است. با توجه به این مسئله، بر ما لازم است که در بیان اهمیت شخصیت رهبر اسلامی - پیامبر باشد یا امام و یا فقیه - و در تعبیرهای خویش از شخصیت رهبر دقت کنیم و ملاحظه چارچوب رهبری و جایگاه رهبری را بنماییم. زیرا برخی از تعابیر چنان عظمت شخصی ای را وانمود می کند که با اصول اسلامی حکومت هماهنگ نیست و سبب می شود که مردم تصور کنند هیچ اراده ای در برابر پیامبر و امام و فقیه ندارند؛ به این معنی که حاکم، تابع هیچ برنامه مشخصی نیست و در فضایی کاملاً رها و آزاد سیر می کند. ما معتقدیم که شخصیت پیامبر یا امام کاملاً باز و منفتح است و آنان

امانتدار اسلام و مسلمانان هستند؛ اما فرق است بین این که از منظر شخصی به موضوع حکومت بنگری و تمام مسائل آن را فردی و شخصی بدانی، و این که فرد حاکم را عاملی بدانی که در چارچوب کلی اسلامی پای خویش را از خط مسئولیت فراتر نمی‌گذارد. زیرا شخصی دانستن حکومت مفاهیمی را در پی خود بروز می‌دهد که با الگوی دقیق اسلامی سازگاری ندارد.

جامعه و قدرت

● جامعه چگونه می‌تواند نقش خویش را در برابر قدرت ایفا کند؟

آیت‌الله محمدحسین فضل‌الله: نقش جامعه از نظر اسلام این است که مشروعیت اقتدار رهبری را بپذیرد و از برنامه‌های اساسی‌ای که به او عرضه یا تکلیف می‌شود، تخلف نرزد. «فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً»^(۱۱)؛ ولی چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند مگر آن که تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است، داور گردانند، سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند.

«و ماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یكون لهم الخیرة من امرهم»^(۱۲)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیار باشد.

از این آیات در می‌یابیم که جامعه وظیفه دارد از قدرت مشروع اطاعت کند. در عین حال، وظیفه قدرت مشروع این است که به روی جامعه گشوده باشد و هر نقدی را بشنود و از آنان بهره‌گیرد و در باره مسائل گوناگون که ممکن است محل اختلاف آراء باشد با جامعه وارد گفتگو شود. این امر را در تدبیر جنگی پیامبر (ص) - بویژه در جنگ بدر -

مشاهده می‌کنیم که آن حضرت با مسلمانان مشورت می‌کند و نظر آنان را نسبت به آغاز نبرد از سوی مسلمانان می‌پذیرد. چنانکه علی (ع) نیز با جنبه‌های گوناگونی که رویاروی می‌شد با دیگران گفتگو می‌کرد؛ حتی در مسیر تعارضی که به جنگ می‌انجامید. مانند گفتگوهایی که با طلحه و زبیر پیش از جنگ جمل، و با کسانی که در خلافت بر او پیشی جستند و با خوارج و معاویه و انسان‌های پیرامون خود برقرار می‌کرد. ما معتقدیم که حق جامعه بر رهبری - چنانکه پیشتر اشاره کردیم - این است که رهبر با آن رایزنی نماید و با روی گشاده به خواسته‌ها و مسائل جامعه توجه کند.

● آیا نقش جامعه، نقشی مشورتی است یا آن که جامعه می‌تواند در تنظیم

برنامه‌های کلی هم سهمی داشته باشد؟

آیت الله فضل‌الله: در فرض حکومت پیامبر یا امام، نقش جامعه در ایجاد تغییرات برنامه‌ای گاه کاهش می‌یابد؛ جز در حدی که اصول پایه‌گذاری شده از سوی پیامبر یا امام اجازه دهد. اما اگر رهبری در سطح پیامبر یا امام نبود، بر او لازم است که از طریق رجوع به اهل خبره، مسائل را به جامعه ارجاع دهد. زیرا چه بسا موضوعاتی وجود دارد که نیازمند آگاهی و کارشناسی جامعه است و مسائلی هست که نیاز دارد تا جمع خاصی کارشناسی آن را به عهده گیرند. در عین حال باید بدانیم که مشروعیت برنامه ناشی از جامعه نیست. برخی از نظریه‌های مربوط به رهبری، بر اعطای قدرت مشروعیت بخشی به جامعه تأکید دارد. چنانکه بر اساس نظریه شورایی، مشروعیت رهبر ناشی از شورا است و بسیاری از برنامه‌های سیاسی و اقتصادی که نیازمند اعلام نظر جامعه است، مشروعیت خویش را از شورا [ی همگانی] می‌گیرد.

بنابر نظریه ولایت فقیه، مشروعیت امور، برخاسته از فقیه و رأی

اوست. اما وقتی به دقت می‌نگریم، می‌بینیم که فقیه نمی‌تواند مستبد به رأی خویش باشد و به ناچار باید به جامعه رجوع کند و در اموری که نیاز به کارشناسی اجتماعی است، از آنان مشورت بخواهد. [البته] نظریه ولایت فقیه چنین چیزی را ایجاب نمی‌کند، اما شرایط واقعی اجرای این نظریه غالباً مصلحت را در رجوع به آراء توده مردم قرار می‌دهد. این همان چیزی است که در جمهوری اسلامی [ایران] و بر اساس برنامه‌ریزی امام خمینی (قده) اجرا شده است. امام خمینی (قده) ولایت فقیه را به عنوان نظریه‌ای جدا از شورای مردمی مطرح و اعمال نکرد.

ما مشاهده می‌کنیم که امام خمینی در همه امور [مهم] حتی در اموری که به لحاظ نظری، در آن‌ها مجال نظرخواهی نیست، مانند قانون اساسی‌ای که مظهر خط اسلام است، از مردم نظرخواهی می‌کرد. به لحاظ نظری، نظرخواهی از مردم در باره پذیرش یا عدم پذیرش اسلام یا اصول اسلامی‌ای که مشروعیت آن از طریق منابع فهم شریعت ثابت شده است، معنا ندارد. اما مسیری که امام خمینی در پیش گرفت با توجه به این مسئله اساسی بود که باقی ماندن فقیه در جایگاه حاکم مطلق - به لحاظ نظری - چه بسا در آینده به انحراف حکومت بینجامد. زیرا گاه شرایط و اوضاع شخصی‌ای پیش می‌آید که حاکم را در جایگاه چنان قدرتی قرار می‌دهد که کسی نتواند با او برخورد کند، یا حاکم چنان از راه منحرف می‌شود که کسی نمی‌تواند در برابر او قد علم کند. زیرا به طور جدی این امکان وجود دارد که حاکم در صورت انحراف، برنامه‌های جامعه اسلامی را تحت کنترل منافع شخصی خویش در آورد.

بنابراین، این تجربه (جمهوری اسلامی ایران) که بین نظریه ولایت فقیه و نظریه شورا پیوند ایجاد کرده و توانسته است این دو را در هم آمیزد، سبب شد تا بسیاری از خطاهایی که ممکن است حکومت اسلامی دچار آن شود - همانند تجربه‌های گذشته که خلافت به حکومت مطلق

تبدیل می‌شد - کاهش یابد.

در اینجا ممکن است برخی بگویند که بر اساس نظریه ولایت فقیه، شرط شده است که فقیه، علاوه بر دارا بودن اجتهاد فقهی و شناخت به مسائل زمان خویش، باید عادل باشد، و این امر، فقیه را در وضعی قرار می‌دهد که در صورت از دست دادن عدالت، مشروعیت خویش را از دست خواهد داد؛ همان‌گونه که اگر عنصر اجتهاد فقهی را از دست بدهد فاقد مشروعیت خواهد شد. بنابر این نباید خطری از این ناحیه احساس شود.

جواب ما این است که چنین سخنی در سطح نظری درست است، اما در سطح واقعی نه. زیرا فقیه منحرف طبعاً به انحراف خویش اعتراف نخواهد کرد؛ چنانکه افراد دوروبری‌اش هم انحراف او را توجیه خواهند کرد. اما اگر مسئله حکومت با امت پیوند داشته باشد، بسیار سخت است که حاکم منحرف، در صورتی که مردم مخالف او باشند، به حکومتش ادامه دهد. به این ترتیب، در می‌یابیم که نظریه واقع‌بینانه، امت را از نهضت اصلاح‌گرانه بی‌نیاز می‌کند.

فقیه و جامعه

● نگرش ویژه شما نسبت به رابطه بین فقیه و جامعه چگونه است؟

آیت‌الله فضل‌الله: من فکر می‌کنم که به طور جدی ضرورت دارد که فقیه نسبت به جامعه رویکردی باز داشته باشد؛ چندان که در همه مسائل عمومی با جامعه‌اش مرتبط باشد. زیرا این امر از شخصی شدن امور پیشگیری می‌کند و فقیه را از افتادن به ورطه خطا باز می‌دارد و همچنین مسئولیت تصمیمی را که جامعه در ارتباط با تصمیم فقیه گرفته است متوجه جامعه می‌کند. یعنی این احساس را به جامعه می‌بخشد که در تصمیم‌سازی، مشارکت داشته است؛ هر چند این تصمیم از سوی جامعه صادر

نشده باشد. به این صورت که فقیه پس از مشورت با جامعه، یا خود، رأی دیگری را برمی‌گزیند و یا رأی جامعه را می‌پذیرد.

ما معتقدیم که این کار همان حرکت و تجربه‌ای است که پیامبر (ص) و امام علی (ع) در مسیر آن گام زدند و بسیاری از نصوص، آن را توصیه می‌کنند. بنابراین، نظریه حکومت در اسلام نظریه‌ای تفوق‌جویانه نیست، بلکه نظریه‌ای واقع‌بینانه و برآمده از ماهیت حکومت پیامبر (ص) و امام علی (ع) و مطابق با متون شرعی است.

معنای این سخن آن نیست که، دموکراسی را اساس مشروعیت بدانیم. زیرا تفاوت است بین این که دموکراسی به عنوان یک ابزار و شکل فعالیت حکومت به کار گرفته شود، و این که پایه مشروعیت حکومت به شمار آید. ما در مشروعیت داشتن رفتار دمکراتیک - به لحاظ ماهیت و ذات دموکراسی - در صورتی که مخالف حکم شرعی ثابتی نباشد نزاعی نداریم، اما در لازمه‌ای که نظریه دموکراسی در پشت آن پنهان می‌شود - یعنی رأی مردم را اساس مشروعیت شمردن - سخن داریم. زیرا ما آراء عمومی را اساس مشروعیت نمی‌دانیم. بنابراین، اگر فرض کنیم که توده مردم در بازی دموکراسی، حاکم غیر مسلمان یا حاکم مسلمان بی‌مبالاتی را برگزینند، در صورتی که دموکراسی اساس مشروعیت باشد، دیگر حاکم جامع الشرایط، مشروعیت نخواهد داشت؛ در حالی که چنین نیست که مشروعیت اسلام را در صورت انتخاب مردم ناشی از آراء آنان بدانیم، نه ناشی از این که اسلام دین خداست.

از این رو، ما با قطع نظر از نتایج [مثبت] دموکراسی، به لحاظ لازمه فکری‌ای که به همراه دارد، در مورد آن رعایت احتیاط می‌کنیم.

نظریه و واقعیت

● تطبیق این نظریه با واقعیت چگونه امکان دارد؟

آیت الله فضل الله: من تصور می‌کنم که تجربه اسلامی ایران، در مسیر کلی اش و با چشم پوشی از موارد کوچکی که در آن رخ می‌نماید، بهترین تجربه هاست. این تجربه که نظریه ولایت فقیه و نظریه شورا را در هم آمیخته است به لحاظ مفاهیم اسلامی، واقع بینانه ترین نظریه هاست. البته نظریه دیگری را هم می‌یابیم که شهید صدر در آخرین آثارش، که پس از پیروزی انقلاب اسلامی از خود برجای گذاشت، به آن اشاره می‌کند. بر اساس این نظریه، امت نقش بزرگی در امر حکومت دارد و فقیه هم نقشی به عهده دارد، اما نه چندان که فقیه در رأس قدرت باشد، بلکه او در نظارت بر قدرت و حکومت، نقش دارد؛ در حالی که امت - در صورتی که آزادی داشته باشد - بزرگترین نقش را در امر حکومت بر عهده دارد.

شهید صدر این نظریه را به صورتی کلی مطرح کرده و کار مطالعاتی و تحقیقاتی بر روی آن انجام نداده است. این نظریه نیازمند مطالعات دقیق و فراوان است.

اگر بخواهیم اندیشه حکومت اسلامی را به طور خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم که حکومت اسلامی، - حتی اگر حکومت پیامبر یا امام باشد، که دارای ولایت مطلق بر امت هستند - حکومت الهی (theocracy) به مفهوم غربی آن نیست. ولایتی که در حکومت اسلامی اعمال می‌شود، ولایت شخصی نیست، بلکه ولایتی است نهادینه شده که طبق برنامه وضع شده اعمال می‌شود. زیرا خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد تا به مردم آگاهی دهد که او نخستین مسلمان است. بنابراین مسلمان نخست، بیش از دیگران، خود را با اسلام تطبیق می‌دهد.

البته بسیاری از مردم چنین فکر می‌کنند که پیامبر تکلیف خاص خود را

دارد و امام نیز تکلیف ویژه‌ای دارد. ما نمی‌توانیم این فکر را بپذیریم. زیرا این‌گونه فکر کردن سبب می‌شود تا ما نتوانیم برای اثبات مشروعیت حرکت خویش به شیوه پیامبر یا امام استناد کنیم.

بعضی از مردم تصور می‌کنند که انقلاب امام حسین (ع) از ویژگی‌های امامت بوده است و ما نمی‌توانیم از آن الگو بگیریم و آن را ابزاری اسلامی در شمار ابزارهای قیام علیه حکومت ستمگران در آوریم. زیرا اینان می‌گویند که این امر از اسرار امامت است و اگر ما بخواهیم در خط برنامه شرعی حرکت کنیم، می‌بینیم که این کار با برنامه شرعی ناسازگار است؛ چرا که این عمل به هلاکت افکندن خویش و به خطر انداختن خود در نبردی نابرابر است. به همین دلیل است که برخی از مردم سخن فقیهان را که می‌گویند: «ما باید آنان (پیامبر و امام) را سر مشق حرکت خویش قرار دهیم»، نمی‌پذیرند. چنین کسانی با مشاهده برخی از رفتارها و مسائل موجود در زندگی پیامبر (ص)، حرکت ایشان را از اسراری می‌دانند که در شخصیت پیامبر (ص) نهفته بوده است و برای ما قابل فهم نیست.

اما [برخلاف ادعای اینان] می‌بینیم که خداوند در قرآن، سیره پیامبر را اساس مشروعیت قرار داده است: «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة»^(۱۳)؛ قطعاً برای شما در [اقتدا] به رسول خدا سر مشقی نیکوست. و می‌دانیم که امامت هر چند امتداد اصل نبوت نیست، اما به لحاظ خط حرکت، امتداد نبوت است. خلاصه سخن این که پیامبر و امام، هر چند معصومند، هر کدام یک مسلمان نمونه‌اند و نمونه مسلمانان پس از خویش، که باید از حرکت و اقدامشان الگو بگیرند. چرا که پیامبر و امام با عمل خویش تجسم اسلام هستند و بس.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نهج البلاغه خطبه ۳۳. (در سراسر این نوشتار، در برگردان خطبه‌های نهج البلاغه، از ترجمه علی اصغر فقیهی، تهران، انتشارات صبا، چاپ دوم، ۱۳۷۶ استفاده شده است.)
 ۲. همان، خطبه ۳، ص ۳۴.
 ۳. همان، خطبه ۳۳، ص ۷۸.
 ۴. همان، خطبه ۱۳۴، ص ۲۵۵.
 ۵. همان، خطبه ۲۱۴، ص ۴۳۷.
۶. قرآن کریم، آل عمران، ۱۵۹. (در برگردان آیات قرآن، از ترجمه محمد مهدی فولادوند استفاده شده است.)
 ۷. همان، ۱۵۹.
 ۸. الحاقه، ۴۴.
 ۹. الزمر، ۶۵.
 ۱۰. الاسراء، ۷۳-۷۵.
 ۱۱. النساء، ۶۵.
 ۱۲. الاحزاب، ۳۶.
 ۱۳. همان، ۲۱.