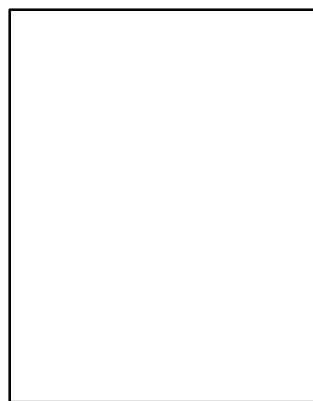


## دین و آزادی

## در گفتگو با

آیت الله محمد علامی هشترودی



به نظر شما آزادی چه جایگاهی در اندیشه شیعه دارد؟

آیت الله علامی: به نظر می‌رسد که کلمه آزادی، از معنای اصلی‌اش منحرف شده و معنای دیگری پیدا کرده است؛ مثلاً در زمان رژیم پهلوی، آزادی، معنای واقعی و مفهوم اصلی‌اش را از دست داده بود و در بی‌بند و باری خلاصه می‌شد و هیچ حد و مرزی نداشت؛ چون این لفظ آزادی را از امریکا به عنوان سوغات آورده بودند.

نظر به اینکه معنای واقعی آزادی را از دست داده‌اند، وقتی که سلمان رشدی قلم به دست گرفت و به معتقدات و مقدسات بیش از یک میلیارد مسلمان اهانت کرد، به مجرد اینکه حکم امام راجع به ارتداد این شخص داده شد، آنها اعتراض کردند و گفتند؛ قلم و بیان هر کسی آزاد است. آزادی را اینطور تفسیر می‌کردند. حتی در زمان رژیم شاه مرد و زن نامحرم کنار دریا شنا می‌کردند و اگر کسی می‌توانست و جرأت می‌کرد و می‌گفت این کار را نکنید؛ آنها بلافاصله جواب می‌دادند که آنها آزاداند. هیچ کس نمی‌توانست بگوید که در اسلام حجاب هست. اگر یک نفر جرأت می‌کرد و می‌گفت، بلافاصله جواب می‌دادند که انسان آزاد است و محمد رضا خان به ما آزادی داده است. می‌بینید که حدی و مرزی برای آزادی نبود.

به حدی رسیده بود که کسی جرأت نمی‌کرد به کسانی که واجبات الهی را ترک می‌کردند، بگوید این معنای آزادی نیست. روی همین اصل، خیانتها، جنایتها و کارهای خلاف شرع و حتی خلاف عقلی را که انجام می‌دادند، همه را به پای آزادی می‌گذاشتند. انقلاب اسلامی انصافاً در اینجا خیلی عالی آمده و نقش مهمی ایفا کرده است. همه بزرگان، اعم از مسؤول و غیر مسؤول آمدند و تخطئه کردند و فرمودند که ما آزادی به این معنا نداریم. انسان آزادی دارد؛ ولی هر آزادی‌ای محدود است. آزادی مطلق و بی‌قید و شرط، اصلاً وجود ندارد. هر فردی حتی رهبران معصوم (ع)، آزادی مطلق ندارند. آزادی تا زمانی که از محدوده شریعت خارج نشود، معتبر است؛ اما ما آن آزادی را که از حد و مرز شریعت خارج شود، معتبر نمی‌دانیم و به آن اعتقاد نداریم.

نتیجه این می‌شود که در اسلام هر فردی - حتی اگر مسلم نباشد - آزادی دارد؛ ولی این آزادی محدود است. باید که در محدوده شرع باشد و از آن خارج نشود. زمانی که از محدوده شرع خارج شد، دیگر آن

آزادی را قبول نداریم.

در جامعه اسلامی نیز آزادی محدود است، به این دلیل که اطلاق ولایت فقها رضوان الله تعالی علیهم به معنای رها بودن از جمیع شروط نیست. از قرآن شریف دلیل داریم که تمام فقها و ائمه معصومین (س) و حتی رسول خدا (ص) ولایت مطلقه ندارند. در قرآن دو آیه، صراحتاً ولایت را به حدودی محدود می‌کند. از جمله مفسرین می‌نویسند؛ در جنگ احد هنگامی که رسول خدا (ص) وضع دردناک شهادت عمومی خود حمزه بن عبدالمطلب را دید که دشمن به کشتن او قناعت نکرده؛ بلکه سینه و پهلوی او را با قساوت عجیبی دریده گوش و بینی او را قطع نموده است، بسیار ناراحت شد و فرمود: اگر من بر این گروه پیروز شوم مثل اینها، افرادشان را مثله می‌کنم؛ حتی هفتاد نفر از آنها را مثله می‌کنم. یعنی به نظر مبارک آن بزرگوار تا این حد ایشان ولایت داشته که به جای یک نفر، هفتاد نفر کشته شود. بلافاصله آیه نازل شد «و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به» (و اگر خواستید کسی را مکافات کنید نظیر آنچه مکافات دیده‌اید، مکافات دهید. سوره نحل آیه ۱۲۶). آیه، ولایت رسول خدا را محدود کرد. یعنی چه؟ یعنی می‌فرماید که پیامبر (ص) تا این حد ولایت ندارد. آن وقت فرمود: «وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» اگر صبر کنید صلاح تان در این است. حضرت متوجه شدند که در این محدوده، ولایت ندارند. فرمود: «أَصْبِرْ، أَصْبِرْ، أَصْبِرْ». ملاحظه می‌کنید که خداوند تبارک و تعالی آشکارا ولایت را پیامبر که در رأس رهبران و در رأس فقها قرار گرفته، به وسیله این آیه محدود کرد.

و آیه دیگری که بیشتر از این، ولایت انبیا، ائمه (ع) و فقها را محدود می‌کند، جریان خضر و حضرت موسی است که در قرآن شریف ذکر شده است. آنجا که می‌فرماید «فانطلقا حتی اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما». (باز رهسپار شدند تا آنکه به اهل شهری رسیدند و از مردمش

خوراکی خواستند، آنان از مهمان کردنشان ابا کردند. سوره کُهِف، آیه ۷۷). از عبارتهای دیگر استفاده می‌شود که منظور از قریه، شهر ناصره است که در شمال فلسطین قرار داشته و محل تولد حضرت مسیح بوده است. زمان نزول آیه بر حسب تاریخ نبوت، تقریباً دو هزار و چهار صد سال بعد از این جریان بوده است. خداوند تبارک و تعالی به وسیله این آیه، برای پیامبر بزرگوار این جریان را روشن کرد که این دو پیامبر بزرگوار رفتند و طعام خواستند؛ علاوه بر اینکه اهل ناصره به اینها طعام ندادند، حتی در راه روی ایشان بستند. وقتی آیه منتشر شد و برای جامعه روشن شد که جریان اینگونه بوده است، خبر به شهر ناصره رسید. آن زمان رد مهمان ننگ و عار بود. وقتی مردم ناصره از این جریان باخبر شدند و فهمیدند که اجدادشان چنین کاری کرده‌اند و رد مهمان کرده‌اند، برای جلوگیری از انتشار این خبر، یک بار شتر محتوی طلا و جواهرات حمل کردند و با جمعیتی به طرف مدینه آمدند و وارد مسجد رسول خدا (ص) شدند. به رسول خدا گفتند که ما برای شما هدیه آوردیم؛ ولی در ضمن تقاضایی هم از محضر مبارکتان داریم و آن اینکه جریان رد مهمان را که در گذشته‌های دور در قبیله ما اتفاق افتاده است، شما تازه و تجدید کردید در نتیجه آبرو و حیثیت ما در تمام قبایل از بین رفت. حضرت فرمود، چه کنم؟ عرض کردند فقط در کلمه «فابو»، «باء» را تبدیل به «تاء» کن، تا بشود «فاتو»، یعنی با آغوش باز برای پذیرایی آمدند. حضرت در جواب فرمود که: یک بار شتر سهل است، اگر تمام دنیا را هم بتوانید پر از جواهر و طلا نمایید، محال است یک زیر (.) را زبر (.) کنم و این از محدوده قدرت من خارج است. من نمی‌توانم هرگز در قرآن دست ببرم و این کار در اختیار من نیست.

ملاحظه بفرمایید، رسول خدا که در رأس سلسله قرار گرفته است؛ می‌فرماید که من نمی‌توانم زیری را زبر کنم. پس پیامبران و ائمه

اطهار علیهم السلام و نمایندگان آنها و فقها، همه اینها ولایتشان محدود است و اطلاق به معنای وسیع کلمه در آن راه ندارد.

مباحث مربوط به آزادی بیشتر در کدام بخش از معارف مسلمانان

بحث شده است؟ فقه، کلام، فلسفه یا اخلاق؟

آیت الله علامی: من مطالعاتی کردم و دیدم که بعضی از آقایان می‌فرمایند که آزادی در فقه سیاسی مطرح نشده است. و تعلیل کرده‌اند که چرا مطرح نشده؟ آن وقت جواب می‌دهند که به خاطر اینکه در فقه سیاسی، آزادی نیست. ولی بنده این را قبول ندارم. اصلاً آزادی در فقه سیاسی مطرح شده است. شاید این آقایان فکر کرده‌اند که بابی به نام آزادی در فقه سیاسی نیست. لمعه ۵۱ باب دارد از جمله در تجارت، باب نکاح، باب طلاق و... البته آزادی این طوری در فقه مطرح نشده است. اما چه لزومی دارد که ما اینطور مسأله را مطرح کنیم؟ خداوند تبارک و تعالی در قرآن شریف می‌فرماید که: «و احلّ الله البیع و حرّم الرّبا» (خداوند داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده است. سوره بقره آیه ۲۷۵). «ال» در اینجا «ال» جنس است. خداوند تبارک و تعالی در مقام بیان حکم است، خداوند تبارک و تعالی «بیع» را حلال کرده است. وقتی که می‌فرماید، بیع حلال شده و محدود به حدودی نشده است؛ یعنی اینکه راجع به افراد بیع، آزادی وجود دارد.

پس ما از این کلمه «البیع» معنای وسیعی را فهمیدیم و در اینجا آزادی را هم از «احلّ» استفاده کردیم. دیگر چه لزومی دارد که بنویسند «باب آزادی»؟ باب آزادی لازم نیست. این آیه کریمه، آزادی بشر را ندا می‌کند و اگر بشر آزاد نبود، نهی می‌کرد. فلذا خداوند تبارک و تعالی می‌خواهد بفرماید که انسان در تمام مسائل آزادی دارد و بعد می‌فرماید: «و حرّم الرّبا»؛ یعنی آزادی شما در اینجا محدود می‌شود. در آنجا، آزادی من به معامله ربوی محدودیت پیدا می‌کند و آن معامله رانمی‌توانم انجام

بدهم. فلذا معاملات دیگری هم که از دیدگاه شرع اسلام جایز نیست؛ یک به یک ذکر کرده‌اند. اینها همه، نشانگر این است که ما در غیر این مصادیق، آزادی داریم. پس در فقه سیاسی، آزادی مطرح شده است. عرض کردم لزومی ندارد که برای آزادی باب قرار دهند. یک دفعه می‌گویند باب صلاة. صلاة استسقاء را که باب قرار نمی‌دهند. یک باب می‌آورند و تمام مصادیق هم بر آن باب متفرع می‌شوند. «الآن تکون تجارة عن تراضٍ» (مگر آنکه داد و ستدی به توافق خودتان باشد. سوره نساء آیه ۲۹). تمام تجارتها جایز است؛ اما آیا انسان در کشور خودش تجارت بکند؟ در خارج از کشور تجارت بکند؟ تنها تجارت کند؟ آیا شریک داشته باشد؟ عنوانش چه باشد؟ تمام اینها از این آیه «الآن تکون تجارة عن تراضٍ» فهمیده می‌شود. تجارت آزاد است تا به تقاضای زمان محدود شود. مثلاً در زمان ما محدود می‌شود به اینکه شما جنس قاچاق بیاورید. این تجارت درست نیست. یا فرض بفرمایید که این را مقید کنند و بگویند که اگر مواد مخدر را فروختید، جایز نیست. یعنی خود آیه کریمه به تمام مکلفین و افراد جامعه، اعطای آزادی می‌کند، تا برسد به حدی که شرع مقدس آن را نهی کرده باشد. یا اینکه اسلحه را به دشمن بفروشی و او بر علیه اسلام قیام کند. اینها را یکی یکی شمرده‌اند. یعنی اینها را از تحت آن آزادی بیرون آورده‌اند. پس ما نتیجه می‌گیریم که ما در تمام تجارتها آزادی داریم.

شیعه در عرصه حکومت، یک قاعده‌ای به نام ولایت، دارد، تصور بعضی این است که این ولایت باعث منع مردم از مشارکت در زندگی سیاسی می‌شود. به هر حال خیلی‌ها می‌پذیرند که در حوزه‌های اقتصادی، اسلام به آزادی حکم می‌کند، قیودش هم خیلی کم است. اما در حوزه سیاسی چطور؟

آیا شیعه به آزادی قائل است، یعنی مردم می‌توانند در مسایل سیاسی

خود دخالت کنند یا اینکه شیعه مکلف است به عنوان یک مؤمن از فقیه یا از امام معصوم اطاعت کند؟

آیت الله علامی: حوزه سیاست هم همینطور است. به نظر بنده در حوزه سیاست هم، انسان در آزادیش محدود است. یعنی در حوزه سیاست هم تا زمانی که با ترک یک واجب برخورد نکند، آزادی وجود دارد. آیا کسی که در حوزه سیاست است، این قدر آزادی دارد که بدون راهنمایی این کار را انجام بدهد؟ قطعاً محدود است. باید به صلاح حدید کسی که در این قسمت وارد است (آگاه است) ولو اینکه فقیه هم نباشد، عمل کند. پس ما اگر بیایم و بگوییم که در حوزه سیاست، تمام افراد آزادی دارند و اینها را محدود نکنیم، این کاملاً به ضرر اسلام تمام می شود و چه بسا قوانینی را از بین می برد. پس ما در حوزه سیاست هم چنین آزادی ای را نداریم، مگر اینکه به وسیله راهنما یا فقیه باشد.

نظام سیاسی ما دو مبنا دارد؛ یکی اینکه احکامش باید مطابق با شریعت باشد (احکام شرعی). و دیگر اینکه در کنار این احکام شرعی اولی یا ثانوی، یک ملاک دیگری هم داریم و آن حکم حکومتی است که حاکم فقیه صادر می کند.

آیا فقیه در حکم حکومتی باید از نظر مردم و عقلای مردم اطاعت کند؛ به فرض وقتی که مشورت می کند، آیا رأی اکثریت را باید بپذیرد؟ مثلاً اگر در مجلس شورای اسلامی یا در مجمع تشخیص مصلحت، رأی اکثریت به یک نتیجه خاصی رسید، آیا فقیه ملزم است که در حکم حکومتی خودش، تابع رأی اکثریت باشد یا نه؟

آیت الله علامی: از مرحوم آیه الله حائری - مؤسس حوزه - نقل می کنند که او می فرموده است که اگر حاکم شرع حکم کند که اول ماه است؛ مُجراً بودن حکمش، خالی از اشکال نیست؛ زیرا این حاکم دو نفر عادل که نیست، بلکه یک نفر است و این یک نفر حکم می کند. شما از

این جا ملاحظه بفرمایید که فقیهی می خواهد در جامعه حکومت کند، آیا این فقیه، من جمیع جهات در تمام این مراحل، متخصص است؟ ولی دو نظریه است؛ حضر تعالی کدام نظریه را می پذیرید؟ بعضی از فقها معتقدند که حاکم لازم است مشورت کند؛ اگرچه ملتزم به نتیجه مشورت نیست؛ اما بعضی نظر دوم را می پذیرند که فقیه هم لازم است مشورت کند و هم از آرای برآمده از شورا، تبعیت بکند.

آیت الله علامی: بله، من این نظریه دوم را می پسندم و تأیید می کنم. این درست است که فقیه ولایت دارد و حکومت دارد و حکم می کند؛ ولی آرا را باید در نظر بگیرد. یعنی مطابق نظریه آنها، کار بکند. و طوری نباشد که منجر به استبداد شود. فقها قبول ندارند که در مرحله حکومت، کسی مستبد باشد و بگوید که من حکم می کنم که این باید این طوری باشد، مثلاً اگر بدون صلاحدید مجلس خبرگان و مجلس شورای اسلامی فقیه حکم کند؛ این غیر ممکن است. علتش هم روشن است. چنین فردی را ما سراغ نداریم که در تمام قسمتها به تمام معنا متخصص باشد و به هیچ نظریه ای نیاز نداشته باشد، من فکر نمی کنم چنین آدمی به این آسانی پیدا شود که فقط رأی او حجت باشد و آرای دیگران در مقابل او صفر باشد. نه، این را نمی توانم قبول کنم.

اگر فقیهی حکم کند و اکثریت عقلای جامعه، بعد از حکم فقیه، عکس آن را ابراز دارند؛ به فرض، فقیه به یک مسأله سیاسی حکم می کند؛ بعد عقلای جامعه نوعاً نظری خلاف دارند. آیا این باعث اضمحلال اجتهاد یا حکم حکومتی فقیه نمی شود؟

آیت الله علامی: احسنت. ملاحظه بفرمایید؛ اگر ما این نظر اول را بپذیریم که بگوییم که آرای مردم در عرض حکم فقیه است؛ قبل الحکم. اگر اینطور باشد، فقیه دیگر جایی ندارد. فقیه می شود یکی از افراد و امتیازی ندارد. اما مسأله اینگونه نیست؛ بلکه بعد از آنکه فقیه، حکمی



داد، این حکم الآن معلق است. مثلاً در رویت هلال حکم داده است. بعد از آنکه حکم به رویت هلال می دهد، تمام افراد مثلاً ده نفر، بیست نفر آمدند گفتند که نه، این اشتباه است. می تواند حکم را پس بگیرند.

**خود فقیه باید حکم نخست را از بین ببرد یا به واسطه دیگران از بین**

**می رود؟**

**آیت الله علامی:** اصلاً حکم را ملت از بین می برد. چون خطاست. در سیاست هم همینطور است. مثلاً فرض بفرمایید که فقیه حکم کرد که بروید جبهه. من صلاح می دانم که بروید جبهه. فقیه در کار خودش مهارت دارد، نه در کلیه مسایل.

**حکم حکومتی در موضوعات چگونه است؟**

**آیت الله علامی:** موضوعات هم همینطور است. در موضوعات شما می توانید بگویید که یک نفر فقیه ولو «اعلم من فی الارض» باشد؛ آیا شما یقین داری که این فقیه در موضوعات، از سایرین بالاتر است؟ کسی که در عمرش چهل مرتبه جبهه رفته است، ریشش را در جبهه سفید کرده است آن وقت در موضوعات به قدر فقیه نمی فهمد! پس اگر بنابراین باشد، این تام الاختیار می شود. ما فقیه را در رشته خودش اعلم می دانیم نه در موضوعات. در موضوعات مثلاً بروند جنگ، بروند جبهه. بعد یک نفر که ۲۰ مرحله، ۳۰ مرحله، ۴۰ مرحله به جبهه رفته و در جنگ آزموده و پخته شده و تمام فنون جنگی را می داند، می تواند فقیه را تخطئه بکند و بگوید که حکم شما درست نیست.

**یعنی آن وقت تخطئه در حکم ولایی گناه نمی شود؟**

**آیت الله علامی:** نه. این به آنجا نمی خورد. نه. این صحیح نیست. فلذا عرض کنم در جنگ احد، پیامبر اسلام (ص) فرمود که من صلاح می دانم جنگ در مدینه باشد و ما از مدینه خارج نشویم. ولی افراد پخته گفتند این باعث می شود زن و بچه ما ذلیل بشود. و به پیغمبر اسلام (ص) عرض

کردند که مصلحت در این است که بیرون برویم. پیغمبر (ص) قبول کرد. این حکم شرعی نیست که فقیه هر چه بگوید ما بگوییم «لیک». این صلاح نیست.

پس شما از اینجا ملاحظه بفرمایید که در موضوعات، ما نمی‌توانیم به طور کلی بگوییم که پس هر چه که فقیه گفت، درست است. فقیه اشتباه می‌کند، این همه فتاوا که در پایانش گفته می‌شود «والله اعلم» معنایش چیست؟ یعنی من اشتباه می‌کنم؛ ممکن است، این قطعی نیست و نهایت این است که این نظریه حجیت دارد. در سیاست هم عیناً همینطور است.

اگر سیاست شبیه قضا باشد، همانطور که احکام مجتهد در قضا قطعی است، باید حکم حاکم در سیاست نیز قطعی باشد. مگر اینکه خطایش به صورت بین روشن بشود. آیا قضاوت حاکم قضایی قطعی نیست؟

آیت الله علامی: موضوع قضاوت نیست. شما اگر بخواهید که موضوعات را بکشید و بیاورید به قضاوت و بگویید که قاضی حکم کرده و حاکم حکم کرده است؛ درست نیست. این موضوعات است. موضوعات خبره دارد. چطور مثلاً شما در مورد روزه رمضان می‌گویید که اگر یک دکتر یهودی بگوید که روزه ضرر دارد، اطاعت می‌شود. این را همه فقها می‌گویند. پس ببینید اینجا خبرویت در کار است. خبره می‌خواهیم، کسی که خبره باشد. پیامبر اسلام وحی به او نازل می‌شود، از آن عالم خبر دارد اینها همه درست است. ولی این یک موضوعی است که عادتاً تجربه می‌خواهد.

پس فقیه در موضوعات با استبداد نمی‌تواند حکمش را بدهد. وقتی حکمش را داد؛ افراد خیر، افرادی که تجربه دارند، افراد پخته ملاحظه می‌کنند. اگر دیدند که این حکم، امروز صلاح نیست، تخطئه می‌کنند.

در این صورت، شیوه اجرایی مسأله چگونه است؟ مثلاً فقیه حکمی می‌دهد چون در رأس نظام است، حکمش اجرا می‌شود. اما عقلای جامعه چگونه می‌توانند نظر خودشان را که خلاف نظر فقیه است، به بقیه ابلاغ بکنند؟

آیت الله علامی: اینها چون اهل تجربه هستند به فقیه می‌گویند که ما مطابق تجربه فهمیدم که صلاح در آنچه که شما امر می‌کنید، نیست. آنها وقتی برایشان مسجّل و ثابت شد، طبق تجربیاتی که دارند، اطراف قضیه را ملاحظه کردند، اطراف جبهه رفتن را ملاحظه کردند، نیروها را در نظر گرفتند، نیروهای دشمن را در نظر گرفتند، زمان را در نظر گرفتند، مکان را در نظر گرفتند، نظر می‌دهند. چون همه اینها دخالت دارد. فقیه ممکن است که حتی اینها به ذهنش خطور نکرده باشد. در کجا بجنگیم؟ به چه وسیله جنگ کنیم؟ جنگ به چه کیفیت باشد؟

به هر حال عقلای جامعه می‌گویند که فقیه دستور داده است، روی چشم ما. ولی ما وقتی این جریان را درست مورد مطالعه و بررسی قرار دادیم، دیدیم که این از جهاتی صلاح نیست، فلذا از شما تقاضا می‌شود که این دستور را ندهید. این باید به این صورت دریابید که ما انتظار مردم را دخالت بدهیم و به نظر آنها اهمیت دهیم، «و شاورهم فی الامر» فلماذا الان هم می‌بینیم که اکثریت میزان هستند. بارها من از زبان مرحوم امام(ره) شنیدم که فرمود: اکثریت میزان است. کاری با من نیست.

خود امام(ره) که در رأس فقها قرار گرفته بود، من از زبان ایشان شنیدم. ایشان فرمود که آرای مردم، میزان است. با فقیه کاری نیست. مثلاً من دلم می‌خواهد که فرزندم رئیس جمهور باشد. نه... فرمودند که من نمی‌توانم این را بگویم که هر نظریه‌ای که من می‌دهم عملی شود. نه، به آرای مردم نگاه کنید. چرا؟ به خاطر اینکه دویست نفر هر کدامشان بالاخره یک تجربه‌ای دارند، می‌فهمند که این فرد صلاحیت دارد، او صلاحیت ندارد،

درست!، خب، قضیه اینجاست. اینگونه می‌شود که عقلا می‌آیند و می‌گویند که این نظر بنا بر تجربیاتی که ما در این مدت سی سال به دست آوردیم و این فتوا و حکم شما صلاح نیست.

بنده یک خلاصه‌ای عرض کنم که بفرمائید دریافتم درست است یا خیر. اینطوری که من فهمیدم در موضوعات، که موضوع احکام حکومتی است، چون ناظر به مصلحت هستند و مصلحت هم عقلایی است، عقلا تشخیص می‌دهند و حاکم در حکم حکومتی، تابع مصلحتی است که عقلا تشخیص می‌دهند و انسانها در اینجا آزاد هستند که بتوانند نظرشان را بیان کنند.

آیت الله علامی: بله.

حالا یک سوال دیگر؛ بعضی از اوقات همین مصلحت عقلایی که موضوع حکم حاکم است، ممکن است که با بعضی از احکام شرعی دچار تداخل بشود یا دچار تعارض بشود. آن وقت چه کار می‌کنیم؟

آیت الله علامی: مثلاً چه جور؟

مثلاً یک نمونه‌اش را عرض کنم. در قانون کار ما؛ قانون کاری که ما الآن داریم، بحث این است که می‌گوییم: خداوند بیع را حلال کرده و مفهومش این است که در مبیعه حلال، طرفین - بائع و مشتری - آزادند که توافق بکنند. حالا این توافق ممکن است روی مال باشد یا ممکن است روی منافع بدن بائع باشد. اما قانون کار ما آمده کارفرما را محدود کرده، گفته شما (مشتری) آزاد نیستید که هر اندازه که خواستید نظر خودتان را به کارگر تحمیل کنید. ممکن است کارگر رضایت داشته باشد؛ اما این رضایت از ناچاری است. بنابراین دولت دست کارفرما را می‌بندد و حداقل حقوق و حداقل بیمه را به او تحمیل می‌کند. بنابراین با یکی از احکام شرعی که اصل حلیت بیع و آزادی بائع و مشتری است؛ تعارض پیدا می‌کند و این هم به مصلحت جامعه است.

آیه الله علامی: اینجا نظر فقیه است.

یعنی نظر فقیه، حاکم بر احکام اولیه شرع است.

آیت الله علامی: اگر نظر فقیه حاکم نباشد آن وقت احکام از بین می‌رود. این یکی آن دیگری را از بین می‌برد، این نمی‌شود. پس جایی که نظریه عقلا با حکم مسلم اسلامی مخالفت پیدا کند؛ نظر فقیه صحیح است.

درست است. اینجا چه ملاکی است که مشخص بکند نظر فقیه باید

اعمال بشود یا نظر عقلا و مردم؟

آیت الله علامی: نظریه فقیه رساتر است. مثلاً کارگر می‌خواهد دستوراتی به کارفرما بدهد که به از بین رفتن یک حکم اسلامی منجر می‌شود، اینجا امر دایر است بین آنکه آیا ما نظریه رسای فقیه را بگیریم یا نظریه کارفرمایی را که هیچی سرش نمی‌شود؟ اینجا منجر به اضمحلال حکم شرعی مسلم می‌شود و حفظ این حکم شرعی مسلم منوط به اجرای حکم فقیه است.

فرض کنیم اگر فقیهی پیدا شود و بگوید هر چه من می‌گویم، باید به

آن عمل شود (در هر مورد، حتی موضوعات) و الا حکم شرعی از بین می‌رود،

در اینجا چه ابزاری هست تا از آزادیهای مردم در مقابل استبداد محافظت

کند؟

آیت الله علامی: اولاً این مسأله به آن وسعت نیست. اگر فقیهی بگوید که هر چه من می‌گویم (حتی در موضوعات) باید اجرا شود، این اولاً اعلمیت می‌خواهد، این کار هر کسی نیست. این مرجع تقلید جهانی می‌خواهد که حکمش نافذ باشد، نه من طلبه. آن بستگی دارد به اینکه یک نفر حاکم شرعی که نافذ الحکم باشد، مرجع جهانی باشد و راستی راستی هم تشخیص بدهد. تشخیص بدهد که این حکمی که می‌کند صلاح جامعه است. اما اگر چنانچه فقیهی نباشد - انسان بالاخره اشتباه

می‌کند - الان یک حکمی می‌دهد، آن وقت عقلای عالم می‌گویند اصلاً این حکم به صلاح اسلام نیست. ما اینجا نمی‌توانیم حکم او را اجرا کنیم. چون اکثریت، قریب به حکم الهی است. در صورتی که این فقیه، یک نفر است، فقیه است؛ ولی در این موضوع مهارت ندارد می‌خواهد بگوید اینکه من می‌گویم شما اجرا کنید، آن وقت اگر ۵۰ نفر آمدند و گفتند که این نظریه برای اسلام گران تمام می‌شود. ما می‌توانیم به قول این عده عمل کنیم.

در مورد ولایت فقیه، دو نظریه وجود دارد؛ برخی از فقهای ما مثل مرحوم نراقی معتقدند که ولایت فقها در فقیه اعلم تنجز پیدا می‌کند؛ یعنی ولایت از آن فقیه اعلم و افضل است. بعضی هم مثل مرحوم صاحب جواهر و حضرت امام و مرحوم صاحب عناوین الاصول - میرعبدالفتاح نراقی - می‌روند روی وصف عنوانی؛ می‌گویند هر که فقیه باشد ولایت دارد. در این صورت آیا مردم چنین اختیاری را دارند که بتوانند شرط زمان یا قید مکان یا شروط دیگری برای فقیه بیان کنند؟

آیت الله علامی: اینکه غیر اعلم ولایت دارد یا نه؟ اینطوری نیست که مثلاً اگر یک نفر فقیه، اعلم شد، از تمام جهات مصالح و مفاسد با خبر باشد. اینطور نیست که مثلاً الآن یک فقیه اعلم اینجا نشسته، اعلم است و اعلمیت او ثابت شده است. آیا قطع دارید که این فقیه اعلم، تمام مصالح و مفاسد این حکم را می‌داند؟ چه بسا که یک فقیهی غیر اعلم است؛ ولی در این قسمت واردتر باشد. ما دلیل نداریم که هر کسی که اعلم شد، در تمام قسمتها این حاکم باشد بقیه هم «کالحجر فی جنب الانسان» باشند. این صحیح نیست. فقیه مقداری ماهرتر است. آیا یقین دارید که فقیه اعلم رعایت تمام جوانب مصالح و مفاسد این کار را کرده و بعد نظر می‌دهد؟

حضرتعالی نظر دوم را تأیید می‌کنید؟

آیت الله علامی: قطعاً، بله. مثلاً فقیه اعلم؛ الآن ۹۵ سالش است، آقای اراکی ۱۰۰ سال داشت، بالاخره انسان در اثر پیری، هر جور که باشد نظریه‌هایش کامل نیست، کمال ندارد، نقص پیدا می‌کند. «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ» ولو این فقیه اعلم باشد؛ اما تقاضای زمان دستش نیست. ما می‌دانیم که این فقیه جوان مصالح و مفسد را بهتر از او می‌داند و الان هم جمعیت آمدند این را تأیید می‌کنند. حالا مثالی بزنم؛ فرض می‌کنیم که اگر در زمان مرحوم حضرت امام رضوان الله تعالی علیه، اگر فقیهی پیدا می‌شد که مثلاً در ارکان بیشتر از حضرت امام کار کرده بود؛ ولی ما قطع داریم که حضرت امام مصالح و مفسد را بهتر می‌فهمید. فلذا با آن قدرتی که محمدرضاخان پیدا کرده بود، تنها مردی که توانست او را سر جایش بنشانند، حضرت امام بود. حالا شما فرض بفرمایید که در زمان حضرت امام یک فردی بوده که مثلاً در فقه بیشتر کار کرده بود. مسلماً، نظریه امام حجیت دارد.

آیا به لحاظ فقهی، خبرگان تعیین کننده فقیه حاکم می‌توانند قیدی برای زمان داشته باشند؟ سؤال دیگر اینکه در نمایندگان مجلس خبرگان، احراز اجتهاد حداقل به اندازه درجه تجزی شرط است. اگر فقیه حاکم را عقلاً هم می‌توانند تشخیص بدهند، این شرطی که خبرگان گذاشته است، مبنای فقهی روشنی دارد؟

آیت الله علامی: سؤال اول شما که می‌فرمایید که به زمان معینی مقید کنند؛ آنها ملاحظه می‌کنند که این آدم فعلاً با این سن و سال، با این شرایطی که دارد برای این زمان صلاحیت دارد. ممکن است که بعد از ده سال، یک برنامه‌ای پیش بیاید که این در آن برنامه وارد نباشد. چیزهایی به طور دائم حادث می‌شود، که آن زمان نبوده است. اینها می‌گویند که این فرد با مقتضیات این زمان در این ظرفیت صلاحیت دارد. بعید نیست که به تقاضای زمان و پیدا شدن بعضی حوادث، نتواند حکومت کند. و اما اجتهاد؛ اجتهاد در خبرگان باید باشد.

یعنی برای خبرگان اجتهاد را شرط می‌دانید؟

آیت الله علامی: بله اجتهاد باید باشد.

در این صورت درباره نقش بقیه عقلا و کارشناسان غیر مجتهد در

انتخاب حاکم چه نظر دارید؟

آیت الله علامی: شما ملاحظه بفرمایید در باب قضاوت، مثلاً می‌گویند

قاضی باید مجتهد باشد. در این مورد اینها هم می‌خواهند حاکم را تعیین

کنند. الآن اینها می‌خواهند یک مرجع تقلید را تعیین کنند؛ در مجلس

خبرگان می‌خواهند رهبری را تعیین کنند. اگر قدرت اجتهاد نداشته باشند،

از کجا می‌فهمند که این صلاحیت دارد؟

اگر مشهور شده باشد چه؟

آیت الله علامی: «رُبَّ شَهْرَةٍ لَا أَصْلَ لَهَا» من خیلی‌ها را سراغ دارم که

شهرت دارند، ولی سواد ندارند. دلیل نمی‌شود. چه بسا که فردی مسلم

الاجتهاد است، ولی هیچ کس هم او را نمی‌شناسد، پس این شهرت میزان

نیست.

نظر حضرت عالی درباره نقش و مناصب سیاسی زنان در حکومت

اسلامی چیست؟

آیت الله علامی: تقریباً دو سه ماه پیش مسائلی را مطرح کرده بودند و

فرستاده بودند خدمت آقای یزدی؛ آقای یزدی هم آن را فرستاده بود

پیش بنده که جواب بدهم. یکی از آنها همین سؤال شما بود که مرد چه

امتیازی دارد؟ اگر زن رئیس جمهور شود، رهبر شود، چه مانعی دارد؟

بنده به این سؤال اینطور جواب دادم. جواب دادم که «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى

النِّسَاءِ» فقط در مورد همسر و شوهری نیست که کسی بگوید که این شوهر

است و آن همسر است و مثلاً وقتی وطن اختیار می‌کنند، اختیار دست مرد

باشد و دست زن نباشد؛ اینها نیست. «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (مردان باید

بر زنان مسلط باشند. سوره نساء آیه ۳۴). آنطوری که مرحوم علامه



---

طباطبایی تفسیر می‌کند، یعنی این ذات بر آن ذات برتری دارد. یعنی اینها بر آنها حاکم هستند. از نظر اینکه عقل اینها درست است، عاطفه‌شان ظریف نیست، فلذا در شدائد تحمل بیشتری از زنان دارند. مثلاً جوانی فوت کرده، پدر و مادر دارد. کارهایی که مادر می‌کند، پدر نمی‌کند. چرا؟ به خاطر اینکه پدر صبر و استقامتش و حوصله‌اش از او بیشتر است. به هر حال، من اصلاً نظرم این است که به طور قطع زن رئیس جمهور و رهبر نشود.

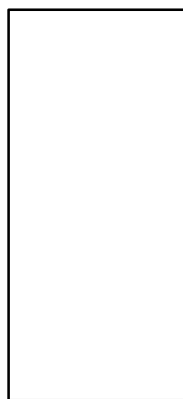
متشکریم.

# دین و آزادی

## در گفتگو با

حجة الاسلام والمسلمین  
محمد مجتهد شبستری

دین و آزادی / ۲۳



جناب استاد، به نظر می‌رسد که مفاهیم بزرگی چون آزادی و عدالت

همواره به نوعی مبهم هستند. علت این ابهام چیست؟ آیا می‌توان بین

آزادی در مباحث کلامی و آزادی سیاسی گسستی ملاحظه کرد؟

مجتهد شبستری: هر مبنایی را شما در کلام در نظر بگیرید به هر حال

به بحث‌های سیاسی ختم می‌شود.

در اینکه می‌فرمایید معنای عدالت یا آزادی مبهم است، این ابهام

بیشتر در میان ما مسلمانان است؛ چرا که ما قرن‌هاست درباره این مسائل از

این نظر که ارتباط به زندگی اجتماعی و سیاسی پیدا می‌کند، بحث

نکردیم. و همانطور که کلام در زمینه بحث‌های عقیدتی تقریباً از قرون پنجم

و ششم به این طرف متوقف شده است، این قبیل بحثها هم متوقف مانده است. و چون بحثی نکرده‌ایم، نسبت میراث گذشته را با آنچه امروز تحت عنوان این مفاهیم مطرح می‌شود، به درستی نمی‌توانیم برقرار کنیم، حالا این نسبت هرچه باشد - اصلاً روشن نیست که این نسبت را چگونه باید برقرار کرد. این مسأله موجب می‌شود که در عرف ما مسلمانان این مسائل خیلی مبهم جلوه می‌کند و لذا همینطور می‌شود که می‌فرماید که نمی‌دانیم مثلاً با چه روشی این مسائل را باید مطالعه کرد.

اما در فلسفه دنیای امروز - که اینها هم بخشی از مباحث آن است - شاید نتوان گفت که ابهام این مسائل بیشتر از ابهام سایر مسائل فلسفی است. در عصر ما، در فلسفه، رشته‌های گوناگون و نظریات گوناگون پیدا شده است و تمام مباحث فلسفی امروز، آن وضوح و روشنایی را - که در گذشته تصور می‌شد فلسفه دارد - ندارد. نظریاتی است که با استدلال‌هایی در کنار هم چیده می‌شود؛ در هیچ کدام از شاخه‌های فلسفه، سخن قاطع و نهایی وجود ندارد و در مباحث فلسفه عملی یا به تعبیر خودمان حکمت عملی هم - که این مباحث آزادی و مساوات مربوط به آن است - سخن قاطع نهایی وجود ندارد

نکته سومی که می‌توان به این بحث اضافه کرد، این است که شاید بتوان پذیرفت که در فلسفه یا حکمت عملی به دلیل آن چیزی که «بازیگری انسان» نامیده می‌شود، ابهام بیشتری وجود دارد. بحثهای فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و علوم سیاسی چون در واقع با زندگی عینی روزانه مردم سر و کار دارد و با آنچه واقعیت‌های سر و کار دارد که جای این هست که انسان بیشتر بازیگر باشد تا صرفاً تشخیص دهنده آنچه که مثلاً حقیقت است. می‌شود قبول کرد همانطور که ابهامها در علوم انسانی بیشتر از علوم تجربی است، ابهامها در ناحیه مسائل حکمت عملی نیز بیشتر از ناحیه مسائل حکمت نظری است. البته این

حکمت نظری و حکمت عملی هم روی تقسیمی است که از گذشته برای ما مانده است؛ ولی به هر حال می‌توانیم عنوان مُشیر را برای آن قرار دهیم؛ یعنی مسائلی که در این دو ناحیه قرار دارد.

به نظر شما برای طرح بحث آزاد در میان مسلمانان، نیازمند چه

مقدماتی هستیم؟

مجتهدی شبستری: بنده به اختصار بیان می‌کنم که ما مسلمانها امروز برای آنکه درباره مسائلی نظیر آزادیهای سیاسی و اجتماعی که در دنیای امروز مطرح است بیندیشیم؛ ابتدا باید مسائلی را برای خودمان روشن کنیم؛ یعنی روشن کردن وضعیت بحث برای ما ضرورت دارد که ما اصلاً در چه وضعیتی وارد این بحث شویم و الان در چه موقعیتی قرار داریم.

نکته اول این است که مباحث آزادیهای اجتماعی و سیاسی هر کدام در دنیای امروز تاریخ خاص خودش را دارد و به گونه‌ای به دو تحول تاریخی قرون جدید که عمدتاً در مغرب زمین پیدا شده است، باز می‌گردد و آن دو تحول تاریخی عبارت است از: ۱- تحوّل در تفکر انسان مغرب زمین ۲- تحول در ارتباطات اجتماعی و سازماندهی اجتماعی. تحوّلی که در تفکر پیدا شده، عبارت است از آزاد شدن فکر از «وجود» به تعبیری که در فلسفه مطرح می‌شود. یعنی تا قبل از دکارت، مسأله این بوده است که فکر متعلّق به وجود است. فلسفه، «فلسفه وجودشناسی» بوده است. بدین معنا که قرار بوده آنچه را که «وجود» است بشناسند و احکام و عوارض آنچه را که موجود است بشناسند از آن نظر که موجود است. این آن چیزی است که می‌گوییم تعلق فکر به وجود و موجود و بر همین اساس است که حق عبارت بوده است از موجود و باطل عبارت بوده است از معدوم.

ولی از شروع مباحث فلسفی جدید، از زمان دکارت به بعد، فکر از

وجود جدا شده است. به این معنا که خود فکر متعلق فکر، قرار گرفته است در واقع انسان، در فکر خودش شروع به اندیشیدن کرده است. از آن موقعی که انسان در خود فکر، شروع به اندیشیدن کرده، معیار ثابت نهایی برای صحت و سقم اندیشیدن از بین رفته است. سابقاً می‌گفتند معیار صحت و سقم یک گزاره این است که موجود و احکام و عوارض موجود تشخیص داده شود. موجود و عوارض موجود، به عنوان یک واقعیت ثابت، قطع نظر از تفکر انسان، معیار حق و باطل بود. ولی از آن موقعی که این تغییر پیدا شده، معیار حق و باطل دیگر «وجود» نیست؛ بلکه این خود فکر است که باید معیار تفکر و حق و باطل را ارائه دهد. چون این‌گونه جدید از تفکر، می‌خواهد معرفت را با خود معرفت توجیه بکند، از موقع ظهور آن، یک تحول اساسی در تفکر پیدا شده و آن آزادی تفکر است. آزادی تفکر به این معناست که هیچ معیار از پیش تعیین شده‌ای برای صحت و سقم آن تفکر و محتوا؛ که تفکر به داوری درباره آن می‌رسد، از پیش وجود ندارد. وقتی که شما اجازه دادید خود فکر، معیار حق و باطل را معین کند، در واقع زمینه پلورالیسم معرفتی را به وجود آورده‌اید. و در پلورالیسم معرفتی حقیقتها می‌تواند متکثر باشند. این، همان تحولی است که در ناحیه تفکر اتفاق افتاده است.

نوع دوم از تحول که لازمه تحول در تفکر است، گسسته شدن پایه‌ها و شالوده‌های معرفتی نظم‌های اجتماعی است که در غرب وجود داشته است. نظم‌های اجتماعی که به صورت تاریخی و سنتی در آن جوامع وجود داشته است، اموری طبیعی تلقی می‌شده‌اند. گاهی اوقات وضعیتهای موجود اجتماعی به گونه‌ای تلقی می‌شده‌اند که از نظم طبیعی موجود در سازمان آفرینش، انحرافهایی پیدا کرده‌اند و باید اصلاحاتی انجام شود تا دوباره آنها به آن وضع طبیعی و متناسب با جایگاهی که در نظام جهان یا نظام آفرینش دارند، برگردند. این تلقی، همان چیزی است

که ما از آن، به وضع طبیعی سازمان اجتماعی یاد می‌کنیم. از آن موقع که این نوع تلقی به هم خورده، ایده فلسفی و معرفتی نظمهای اجتماعی سنتی آن سرزمین درهم ریخته است. معین کردن این موضوع که چه سازمان اجتماعی باید داشت و چه معیاری وجود دارد که معین کند سازمان اجتماعی چگونه باید باشد، خود این مسأله، موضوع تفکر و تفلسف شده است.

البته در آغاز نیز، در زمان افلاطون، وقتی افلاطون می‌خواسته معنای عدالت را روشن کند، بحث فلسفی کرده و خواسته است از طریق بحث فلسفی درباره عدالت، تکلیف سازمان اجتماعی را روشن کند که سازمان اجتماعی چگونه باشد؟ ولی به مرور زمان و در طی قرون، بحثهای فلسفی متروک و تصورات و تصدیقات این زمینه، حالت تحجر و جمود را پیدا کرده است، به گونه‌ای که دیگر در این صدد بر نمی‌آمدند که در اینکه سازمان اجتماعی را چگونه باید سامان داد، بحثهای فلسفی جدی کنند. این بحثهای فلسفی جدی چیزی است که در قرون جدید باز اتفاق افتاده است. و به همین جهت است که ما می‌گوییم در قرون جدید فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست از نو مورد بررسی قرار گرفته است. دلیل این کنکاشهای جدید و بحثهای جدید این است که آن نظم ثابت اجتماعی که طبیعی تلقی می‌شده و همه را در آغوش خودش قرار داده بوده است، دچار گسست شد و دیگر نمی‌توانسته ادامه پیدا بکند. بنابراین، متفکران باید می‌نشستند و با بحثهای فلسفی، هنجارها و ارزشهای دستوری فلسفی را که جامعه باید روی آن تکیه کند تا از نو قوام پیدا کند؛ معین می‌کردند؛ چون مسلم است که جوامع بشری بدون یک سلسله ارزشهای دستوری، نمی‌تواند دوام داشته باشد. ارزشهای دستوری برای هر جامعه از ضروریات است. نه تنها ارزشهای دستوری مربوط به زندگی افراد؛ بلکه ارزشهای دستوری مربوط به زندگی اجتماعی و سیاسی که

مهمترین آنها، از ارزشهایی است که پایه‌های اصلی سازمان اجتماعی را مشخص می‌کند.

در این روندها، یک مسأله مهم که مورد توجه قرار گرفت، عبارت بود از آزادی درونی یا آزادی فلسفی انسان. مهمترین مسأله‌ای که در اینجا خودش را نشان داده و مورد توجه ویژه قرار گرفته، این است که آیا انسان موجودی آزاد است یا موجودی است مجبور؟ این مطلب مهمترین بحث به عنوان مبنای فلسفی در بحث آزادیهای سیاسی و اجتماعی است. بنا بر این گذاشته شده است که انسان موجودی آزاد است. این بحث، بحث فلسفی است. ما می‌توانیم از این نوع از آزادی به عنوان آزادی درونی فلسفی، تعبیر کنیم. فلسفه پاسخ این سؤال را می‌دهد که آیا انسان موجودی آزاد است یا مجبور؟ منظور از آزادی، آزادی اراده است. آیا اراده آزاد معنا دارد یا ندارد؟ اگر اراده آزاد معنا دارد به چه معنا است؟ یکی از نظریه‌های شایع در این زمینه، نظریه کانت است که می‌گوید: آزادی اراده انسان در صورتی قابل تصور است که قانون عقلانی - اخلاقی وجود داشته باشد. اگر قانون عقلانی - اخلاقی وجود داشته باشد، می‌توان از اراده آزاد انسان صحبت کرد. اما اگر چنین قانون عقلانی - اخلاقی وجود نداشته باشد، نمی‌شود از آزادی اراده انسان صحبت کرد. در مغرب زمین، آزادی درونی انسان به آن معنا که کانت می‌گوید، یعنی آزادی اراده در انتخاب که معطوف به قانون عقلانی - اخلاقی است، پذیرفته شده است. این مسأله، پایه و مبنای سه گونه حقوق برای انسان شده است. البته این سه گونه حقوق نه برای انسان فرد و نه برای انسانی است که بالای کوه زندگی می‌کند؛ بلکه برای انسانی است که در جامعه و تاریخ زندگی می‌کند. اول حقوق آزادیهای انسانی؛ دوم، حقوق شهروند بودن انسان در برابر دولت است و سوم، حقوق اجتماعی هر فرد است از آن نظر که عضوی است از اجتماع. ما این حقوق نوع سوم را حقوق بهره‌مندی از

حداقل زندگی شایسته انسانی می‌نامیم. دسته دوم یعنی حقوق شهروندی رامی‌توان حقوق مشارکت و فعالیت و سهم داشتن در عنوان یک شهروند در اداره جامعه نامید. حقوق دسته اول نیز که از آن با عنوان آزادیهای انسانی نام می‌برند، حقوقی است که به انسان از آن نظر که انسان است، تعلق می‌گیرد.

پس، این سه نوع حقوق، حقوقی هستند که پس از آن تحولات فکری و اجتماعی مطرح شده است. در لیبرالیزم به آن شکل که در آغاز کار وجود داشته است، حقوق نوع سوم، یعنی حقوق بهره‌مند شدن از حداقل امکانات مادی و معنوی زندگی انسانی مطرح نبوده است؛ ولی امروز گفته می‌شود هیچ کدام از این سه دسته حقوق نباید به نفع دیگری فدا شود؛ بلکه همه اینها باید برای انسانها در نظر گرفته شود.

قائل شدن به این سه گونه حقوق، ناشی از اوامر دستوری و داوریهایی فلسفی است. اینکه انسان، حقوق آزادیهای خودش را باید داشته باشد، حقوق شهروندی را باید داشته باشد، حقوق عضو جامعه بودن را باید داشته باشد، همه ارزشهای دستوری هستند؛ یعنی «اینها» باید وجود داشته باشد. یک دستور فلسفی در آن هست. اینطور نیست که طلب این حقوق صرفاً ناشی از واقعیت باشد. همه این بحثها بحث فلسفی است. آیا انسان آزادی دارد؟ آزادی وی اگر تحلیل شود به چند آزادی تقسیم می‌شود؟ مثلاً: آزادی عقیده، آزادی وجدان و آزادی بیان، آزادی تجمعات و تشکلات و مانند اینها در واقع آزادیهایی است که تحلیل همان حقوق آزادی است و همچنین در زمینه حقوق شهروندی، مفهوم شهروندی چیست؟ حقوق ناشی از آن چیست و همچنین حقوق عضو جامعه بودن چیست؟ چرا یک انسان در داخل جامعه باید از حداقل امکانات شایسته انسان بهره‌مند باشد؟ اینها همه، بحثهای فلسفی است.

بحث دیگری که مطرح است، این است که اگر ما این سه دسته از



حقوق را بپذیریم، کدام سازمان اجتماعی است که می‌تواند به نحو احسن تأمین‌کننده این حقوق باشد. آنچنان سازمان اجتماعی که هم نهایتاً مشروعیتش را از بر آورده شدن آن حقوق می‌گیرد و هم، آنچنان کارآمد است که آن حقوق را تأمین می‌کند. این هم یک بحث فلسفی دیگری است غیر از آن بحث فلسفی اول. یعنی کدام سازمان اجتماعی این صلاحیت را دارد که این حقوق به نحو احسن در آن تأمین شود؟

اینجاست که به صورت کلاسیک، لیبرالیسم و سوسیالیسم از هم جدا می‌شود. لیبرالیسم نوعی سازمان اجتماعی را به ما معرفی می‌کند و می‌گوید، این نوع سازمان اجتماعی است که به نحو احسن این سه دسته حقوق را تأمین می‌کند. منظورم، لیبرالیسم در طول تاریخ است نه لیبرالیسم قدیمی. همه لیبرالیستها نقطه اشتراکشان این است که می‌گویند ماگونه‌ای سازمان اجتماعی را با استدلال فلسفی به شما معرفی می‌کنیم و معتقدیم این سازمان اجتماعی است که می‌تواند به نحو احسن، این سه دسته حقوق را تأمین کند. سوسیالیسم در مقابل آن، گونه دیگری از سازماندهی اجتماعی را پیشنهاد می‌کند. در این اواخر در کیفیت سازماندهی‌های اجتماعی و نوع سازمان اجتماعی که لیبرالیستها و سوسیالیستها نشان می‌دهند، تفاوتها به حد خیلی کمی رسیده است.

در واقع، نقایصی که در سوسیالیسم و لیبرالیسم پیدا شده بود، موجب شد که عده‌ای، به فکر برطرف کردن نقایص باشند و نظریه‌هایی بدهند که این نواقص را برطرف کند. یعنی نوع سازماندهی‌های اجتماعی را پیشنهاد کنند که منافع دو مکتب را داشته و ضررهای آنها را نداشته باشد. مجموعه این سه دسته از حقوق، مهم شدن آنها و اینکه هیچ کدام فدای دیگری نشود، معلول رفع نواقص است که در روند تاریخی لیبرالیسم از یک طرف و روند تاریخی سوسیالیسم از طرف دیگر پیدا شده است؛ در حالی که در آغاز سوسیالیسم، به حقوق آزادیهای انسانی بسیار کمتر توجه می‌شد و در

لیبرالیزم سنتی به نوع سوم از حقوق و نوع دوم از حقوق یعنی حقوق عضو جامعه بودن و حقوق شهروند بودن، خیلی کم توجه می‌شد. اینکه الان می‌گویند که هیچ کدام از اینها نباید فدای دیگری شود، معلول نگاه و تجدید نظر در لیبرالیزم و سوسیالیزم است؛ بخصوص برای آن سؤالی که در نظر شما دوستان است. این خیلی مهم است که ما توجه داشته باشیم که بحث مهم لیبرالیزم و سوسیالیزم در این باره است که کدام سازمان اجتماعی مطلوب است؟ و کدامین سازمان اجتماعی می‌تواند چارچوب صحیح و مطمئنی برای تضمین شدن این سه دسته از حقوق انسان باشد.

بحث اصلی این مرحله مربوط به سازماندهی‌های اجتماعی است، نه مربوط به اینکه آیا انسان آزادی درونی دارد یا نه؟ لیبرالها می‌گویند مشخصات اصلی آن سازماندهی اجتماعی که ما مطرح می‌کنیم و آن سه گونه حقوق را بهتر از همه تأمین می‌کند، عبارت است از چنان سازمان اجتماعی که سه مشخصه اصلی دارد؛ یک مشخصه اصلی آن تفکیک جامعه از دولت است. دولت فقط تنظیم‌کننده آزادیهاست، و این آزادیها باید با یکدیگر رقابت کنند. اقتصاد و فرهنگ باید دست جامعه باشد نه در دست دولت، دولت کاری با اقتصاد و فرهنگ ندارد. مشخصه دوم، این است که سازماندهی اجتماعی باید بر اساس قانون اساسی استوار باشد. باید یک قانون اساسی نوشته شود و دولت، هم در تاسیس و هم در عمل و تصمیم، دولت قانون‌مدار باشد. دولت باید از قانون تبعیت کند و قانون باید تحدیدکننده قدرت مهار نشده دولت باشد. مشخصه سوم، این است که کل دستگاه دولت باید انتخابی باشد؛ یعنی اینکه مردم جامعه خودشان باید خودشان را اداره کنند. البته لیبرالهای جدید، تعدیلاتی را در این مسأله وارد کرده‌اند. آنها پذیرفته‌اند که زمانی سه دسته از حقوق انسان تأمین می‌شود که دولت، وظایفی بیشتر از صرفاً تنظیم آزادیها را بر عهده بگیرد. مثلاً این امر باید جزء وظایف دولت شود که آیا شهروندان از

حداقل حقوق شایسته مادی و معنوی انسانی بهره‌مندند یا نه و اگر نیستند پس باید آنها را بهره‌مند کرد.

همانطور که در نقطه مقابل، سوسیالیستها باز وضعشان از آن وضع سنتی فرق کرده است. آنها، گونه‌ای از سازماندهی اجتماعی را پیشنهاد می‌کردند که آزادیها را نادیده می‌گرفت، حقوق شهروند را نادیده می‌گرفت. بیشتر، بر بهره‌مند کردن افراد از حقوق زندگی اجتماعی تأکید می‌کردند؛ ولی الان سوسیالیستها نیز این مسأله را مطرح می‌کنند که حقوق آزادیها و حقوق شهروندی باید مراعات شود. آنچه امروز به ما خیلی ارتباط پیدا می‌کند، این مسأله است که چگونه باید سازمان اجتماعی را ترتیب داد تا این سه دسته از حقوق کاملاً در این سازمان اجتماعی مراعات و بقای آن تضمین شده باشد. اینجاست که آزادیهای سیاسی و اجتماعی مطرح می‌شود.

مطلب این است که با کدامین سازمان اجتماعی، آن سه دسته از حقوق بهتر تأمین می‌شود؟ با آن سازمان اجتماعی لیبرال، که حد محدودیت آزادیهای هر فرد، فقط آزادی دیگران است یا با آن سازمان اجتماعی که در آن تکیه اصلی بر مساوات فرصتها و توزیع عادلانه امکانات است. یا با گونه‌ای سازمان اجتماعی که هیچ‌کدام از آزادیها و مساواتها را فدای یکدیگر نمی‌کند.

امروز توضیح و تفسیر سه دسته از حقوق مربوط به آزادی، شهروندی و عدالت اجتماعی سخت به مباحث توضیح و تحلیل قدرت از یک طرف و نظریات مربوط به عدالت از طرف دیگر مربوط شده است. در علوم سیاسی، امروز بیش از هر چیز این مسأله اهمیت پیدا کرده که شکل ظاهری دموکراتیک حکومتها نباید معیار داوری نهایی درباره نوع حکومت قرار گیرد. مهم این است که معلوم شود در هر جامعه‌ای سه مرکز اصلی «تصمیم‌گیریهای اساسی» «اجرای آن تصمیمها»، و «کنترل سیاسی

قدرت» در چه وضعی است؟ آیا اعمال قدرت حکومتی به وسیله نهادهای رسمی حکومت و به صورت آشکار و شفاف و مسؤولانه و متناسب با اختیارات انجام می‌گیرد یا اعمال قدرت به وسیله محافل غیر رسمی و نامسؤولانه و پشت پرده انجام می‌شود؟

اصل دستوری مهم این، مباحث این است که در سازمان اجتماعی توزیع قدرت باید عادلانه صورت بگیرد و در آنجاست که مبحث علمی عدالت (فلسفی و غیر فلسفی) به مهمترین مبحث علوم سیاسی تبدیل می‌شود و این مطلب مهم مطرح می‌گردد که تنها عدالت است که می‌تواند و باید آزادیهای افراد را محدود کند و نه هیچ اصل دیگر و نه سلیقه اشخاص و یا اختیارات مقامات حکومت. در طول تاریخ، همواره این مطلب مقبول بوده که آزادیها مطلق نمی‌تواند باشد و حدودی باید برای آنها معین شود. در گذشته، این حدود، از نظریات حاکمان و یا سنتهای دینی و غیر دینی گرفته می‌شد. امروز عقیده بر این است که این حدود باید از تعریف عدالت در سازمان اجتماعی گرفته شود.

نتیجه همه این مباحث در این سؤال ظاهر می‌شود که در قانون اساسی هر کشور، تعریف محدوده آزادیهای اساسی افراد را چگونه معین کنند تا سه دسته از حقوق انسانی افراد، هر چه بهتر مراعات گردد؟ اینها همه مباحث دنیای جدید است و ما مسلمانان باید تکلیف خودمان را با این مسائل روشن کنیم و بدانیم درباره کدام نظریات و کدام موضوعات و در کدامین واقعیات اجتماعی داریم صحبت می‌کنیم و اصلاً چه می‌خواهیم و چه می‌گوییم.

با ارائه فتوای فقهی در مسائل و موضوعات معین سیاسی و اجتماعی، نمی‌توان با این مباحث که هویت فلسفی و علمی دارند، نسبت درستی برقرار کرد. علم فقه یک علم دستوری درون دینی است و با فتاوا و نظرات حاصل از آن نمی‌توان پاسخ سئوالهای فلسفی و علمی را داد.

همینجا باید عرض کنم که متفکران دینی ما باید از یک خلط مبحث خطرناک که غالباً در این قبیل مسائل رخ می‌دهد، خودداری کنند و آن خلط مساله سازگاری و یاناسازگاری آزادی درونی انسان و خداپرستی است. فیلسوفانی چون نیچه و سارتر گفته‌اند: انسان برای یافتن و حفظ آزادی درونی خود (استقلال انسانی) باید از خدا باوری دست بکشد. دیگران گفته‌اند، احساس گناه در برابر خداوند با آزادی درونی انسان منافات دارد. باید توجه کرد که این مباحث به رابطه انسان و خدا مربوط است و بخشی از فلسفه نظری است.

بحث آزادیهای سیاسی و اجتماعی انسانها و حدود آن، همچنین بحث حقوق بشر و عدالت، به فلسفه عملی مربوط است و در ساحت رابطه انسانها با یکدیگر مطرح می‌شود نه ساحت رابطه انسان با خدا. حقوق بشر؛ حقوق افراد انسان در برابر یکدیگر و در ساحت زندگی اجتماعی است و نه حقوق بشر در برابر خداوند. مثلاً محتوای بحث آزادی دین و آزادی بیان این نیست که آیا انسان مجاز است در برابر خداوند به انکار او پردازد یا دین خود را عوض کند؟! و یا حدود این آزادیها در برابر خداوند چیست؟ این بحثها، بحث‌های کلامی است و ربطی به عالم سیاست و فلسفه عملی ندارد. محتوای بحث آزادی دین و آزادی بیان این است که آیا فرد انسان در برابر سایر افراد جامعه و حکومت مجاز است به انکار خدا پردازد و یا دین خود را عوض کند؟ و همینطور آیا چنین آزادی، حق انسان در برابر انسانهای دیگر است؟ مباحث عدالت سیاسی اجتماعی نیز که حدود آزادیهای افراد را در قانون اساسی معین می‌کند، مباحثی درون جامعه‌ای است و به عالم انسان ارتباط دارد.

چه مباحث حقوق بشر و چه مباحث عدالت و چه مباحث لیبرالیسم و سوسیالیسم و مانند اینها همگی می‌خواهند این پرسش را پاسخ دهند که

حقوق انسانها در برابر یکدیگر (ساحت زندگی اجتماعی) کدام است و حدود آن چیست؟ و به این جهت همه اینها ساحتی هستند مربوط به فلسفه حقوق و علم سیاست و نه علم کلام و الهیات. کسانی که می‌گویند چون فلان عمل معین از نظر فقه حرام است، پس حکومت باید جلو آن را بگیرد، سخن اینها در این چهارچوب معنا دارد که فلسفه حکومت را اجرای احکام فقه بدانند. کسانی که فلسفه حکومت را اجراء احکام فقه می‌دانند اصلاً نباید وارد مباحث فلسفی حقوق بشر و آزادیهای سیاسی و مانند آن شوند. این مباحث فلسفی را تنها با شیوه فلسفی می‌توان تعقیب کرد.

مقتضای این نظریه فقهی که فلسفه حکومت عبارت از اجرای احکام فقهی می‌باشد، حد و حدود حقوق بشر و حد و حدود آزادیها و عدالت و همه موضوعات دیگر از این قبیل را فتاوی فقهی معین می‌کند و در این صورت اصلاً چه نیازی به طرح این مسائل هست.

بنا به آن نظریه، قانون اساسی مسلمانها نتیجه و برآیند مباحث فلسفی عقلانی سیاسی نمی‌تواند باشد؛ بلکه قانون اساسی آن است که یک فقیه آن را از کتاب و سنت استنباط کند. اگر متفکران دینی به این مباحث پردازند، باید دقیقاً مشخص کنند که می‌خواهند بحث فلسفی بکنند یا بحث فقهی. اگر می‌خواهند بحث فلسفی کنند، مجاز نیستند در اثنای بحث فلسفی به محرّمات فقهی استناد کنند و مثلاً حدود آزادیهای سیاسی را با آن معین کنند. این تأملات نشان می‌دهد که مسأله اصلی کلامی امروز ما واقعاً همین است که با فلسفه حقوق و علوم سیاسی چه نسبتی می‌خواهیم برقرار کنیم؟ آیا می‌خواهیم به زبان فقه سخن بگوئیم یا به زبان علوم سیاسی؟ و یا با هر دو زبان. آیا سازمان اجتماعی خود را بر اساس نظریات مستنبط فقهی می‌خواهیم بنا کنیم یا بر مباحث عقلانی فلسفی سیاسی؟ و یا با ترکیبی از هر دو؟ و اینکه آیا این ترکیب می‌تواند معنای معقول داشته

باشد؟ اینها پرسشهای بنیادینی هستند که در بیست سال پس از انقلاب هنوز مغفول مانده‌اند و باید امروز به جدّ به آنها پرداخت.  
 آیا می‌شود در حوزه کلام، آزادی را مطرح و در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی آن را رد کرد؟ چون هر نتیجه‌ای که در کلام داشته باشیم، به آزادی در حوزه‌های اجتماعی سیاسی نیز سرایت می‌کند.

مجتهدی شبستری: ما، در نسبت‌گذاری با مسأله‌ای که در دنیا مطرح است، داریم حرف می‌زنیم. اگر ما وضعیتی داشتیم که خودمان با خودمان بودیم و می‌خواستیم حرف بزنیم، آن یک حساب دیگری داشت.

اگر ما بخواهیم درباره آزادیهای سیاسی و اجتماعی در جامعه امروز و دنیای امروز حرف بزنیم، اولین سخن ما چه باید باشد؟ اولین سخن ما باید این باشد که چه کسی و از کجا چیزی به نام آزادیهای اجتماعی سیاسی را آورده است. امروزگفتمانی در دنیا هست که از مسلمانها پاسخ و نظر و مشارکت می‌خواهد. چرا مثلاً صد سال پیش در میان ما مسلمانان مسأله‌ای به نام آزادیهای سیاسی و اجتماعی مطرح نبود؟

چون گفتمان جهانی که درباره این مسائل هست هنوز به سوی ما نیامده بود؛ ولی وقتی آمده و با واقعیات قطعی سیاسی دنیا هم مرتبط شده است، ما هم ناچار هستیم درباره آن مسائل بیندیشیم و تکلیف خودمان را روشن کنیم.

همانطور که ملاحظه شد، این بحثها مربوط به فلسفه سیاست، فلسفه حقوق و علوم سیاسی و فلسفه اخلاق و مانند اینهاست و در این صورت اولین پرسشی که متوجه ما می‌شود، این است که آیا ما مسلمانان حاضریم درباره این موضوعات، بحث فلسفی و علمی کنیم؟ به نظر می‌رسد که مسأله خیلی مهم همین جا است. آیا ما حاضریم این بحثها را فلسفی و عملی تلقی کنیم و بگوییم مسلمانان نیز باید باروشهای فلسفی و علمی

وارد این بحثها شوند و سپس معلوم کنند که آیا آن سه دسته از حقوق انسانی را می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند و اگر نمی‌پذیرند به چه معنا و آیا حاضرند چگونگی سازماندهی اجتماعی را تابع نتایج بحثهای فلسفی و علمی درباره قدرت و عدالت بدانند و چنین عمل کنند؟ و قانونهای اساسی خود را بر مبنای نظریات فلسفی و علمی بنویسند؟ و در تفسیر این قانونها نیز با همین روش عمل کنند. آیا مسلمانان حاضرند تعیین تکلیف مسائل و مباحث و موضوعات سیاسی را به فلسفه و علم بسپارند؟ در جامعه ما، پاره‌ای از علمای دین در این زمینه فقط بحثهای فقهی یا کلامی می‌کنند. گاهی هم گرچه محتوای بحث آنها فقهی و یا کلامی است؛ ولی عنوان آن را فلسفه سیاسی می‌گذارند.

آیا بحث فقهی و کلامی می‌تواند پاسخ سؤال فلسفی و علمی را

بدهد؟

مجتهدی شبستری: به نظر اینجانب قلمداد کردن مباحث فقهی یا کلامی به عنوان فلسفه سیاسی، خلط مطلب خطرناکی است. مباحث فقهی و کلامی نمی‌توانند پاسخ پرسشهای فلسفی و علمی سیاسی قرار گیرند؛ ولی ما امروز یک سؤال کلامی عمده داریم که یک پرسش اعتقادی است و آن این است که ما مسلمانان از آن نظر که مسلمانییم نسبت خود را با فلسفه و علوم سیاسی چگونه باید معین کنیم؟ آری، این پرسش جدی یک پرسش معرفت‌شناختی کلامی است که باید بدان پاسخ داده شود.

شاید کسانی بگویند برای ما مسلمانان پرسشهای فلسفی و علمی مطرح نیست، فقط کلام و فقه مطرح است. بالاخره یکی باید در جامعه حکومت کند و کسانی هم باید فرمان ببرند. همه اینها اعمال مکلفین است؛ ما با کلام و فقه تکلیف عقیده و عمل مکلفین را معین می‌کنیم و مطلب تمام می‌شود. اصلاً ما از این زاویه‌ها باید نگاه کنیم.



ما باید ببینیم از کتاب و سنت در این زمینه‌ها که چه کسی باید حکومت کند و چگونه حکومت کند و دیگران چگونه باید از حکومت تبعیت بکنند، چه به دست می‌آید؟ کسانی که چنین می‌گویند در واقع به نوعی زندگی آیینی معتقدند و این زندگی آیینی را به زندگی اجتماعی و سیاسی هم سرایت می‌دهند. اینان می‌گویند یک شخص مسلمان همانطور که در زندگی شخصی خود، آیینی زندگی می‌کند؛ یعنی به مقرراتی که از کتاب و سنت گرفته شده، عمل می‌کند و زندگی روزانه خود را با آن تطبیق می‌دهد و کاری هم به هیچ بحث فلسفی ندارد؛ در زندگی سیاسی هم باید همانطور عمل کند. از نظر آنان، بحث فلسفی کردن در این زمینه‌ها به این معنا که بخواهیم با تفکر خودمان آنچه را که در علم سیاست درست تشخیص می‌دهیم، انتخاب و سازماندهی اجتماعی خود را تابع آن کنیم، معنا ندارد.

**بعضی از صاحب نظران هم می‌گویند در اسلام فلسفه سیاسی**

**داریم، به این معنا که در کتاب و سنت نوعی فلسفه سیاسی بیان شده است.**

مجتهدی شبستری: این سخن به این معناست که در این زمینه‌ها، گفتمان کتاب و سنت را نه گفتمان دینی بلکه گفتمان فلسفی می‌دانند. همانطور که در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اینطور می‌دانند. لازمه اینکه این دعوی از کتاب و سنت فلسفه سیاسی به دست آید، این است که مطالبی از کتاب و سنت در این باره به دست می‌آید که می‌شود درباره آن چون و چرا کرد، صاحب نظران می‌توانند آن فلسفه سیاسی را نقد کنند و بپذیرند؛ یا نپذیرند چون فلسفه اجباری و الزامی نداریم. محصول فلسفه، تفلسف و تعقل است و اگر فرضاً مبدأ آن وحی باشد و نه تعقل و تفلسف، حداقل هویتی دارد که می‌توان آن را نقض و ابرام کرد و در مقام تعقل، قبول یا رد کرد.

این صاحب نظران مثلاً در جهان‌شناسی می‌گویند که در کتاب و سنت

جهان‌شناسی فلسفی ویژه‌ای هست. این جهان‌شناسی ویژه، هویت فلسفی دارد و می‌شود درباره آن بحث کرد، می‌شود درباره آن گفتگو کرد. کسی از تعبد به فلسفه اسلامی در جهان‌شناسی سخن نگفته است. فلسفه‌ای در میان مسلمانها بوده و دیگران هم فلسفه دیگری داشته‌اند. تعبد به فلسفه را کسی طلب نمی‌کرده است.

باید به این نکته توجه کرد که بر فرض اینکه فلسفه سیاسی مستنبط از کتاب و سنت معنا داشته باشد، در مقام عمل یعنی در مقام تعیین تکلیف حقوق اساسی انسانها در یک نظام حکومتی و چگونگی سازماندهی اجتماعی، این فلسفه تنها یک فلسفه در کنار فلسفه‌های دیگر علوم سیاسی خواهد بود. هیچ‌گاه آن فلسفه الزام آور نخواهد بود؛ مگر اینکه از هویت فلسفی آن صرف نظر شود و به صورت فتاوی فقهی بیان گردد که در آن صورت هم فقط برای مقلدان یک مجتهد اعتبار شرعی خواهد داشت و بازگشت به همان زندگی آیینی در عرصه سیاست خواهد بود.

اما مطلب در اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند و این پرسش سخت، مطرح می‌شود که آیا می‌توان بر اساس فتوا، نظام حکومت را سازماندهی کرد یا اصلاً باید از سازماندهی اجتماعی صرف نظر کرد؟ آیا می‌توان با کنار هم گذاشتن دهها فتوا، یک قانون اساسی برای این عصر نوشت؟ آیا مثلاً قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از فتاوا ترکیب شده و یا محصول آنها است؟ اینها پرسشهای مهمی است که نشان می‌دهد امروز زندگی آیینی و تقلیدی در عالم سیاست و تأسیس نظام حکومتی با این مبنا ممکن نیست؛ پس حتماً باید به علوم سیاسی روی آورد و تکلیف خود را با آنها روشن کرد.

آیا چنین نگاهی مغایر با دیدگاه بسیاری از صاحب نظران درباره

جامعیت اسلام و شمول آن بر زندگی سیاسی نیست؟

مجتهدی شبستری: صاحب نظرانی که می‌گویند؛ اسلام نظامی است

شامل همه ابعاد زندگی، چه فردی و چه اجتماعی و سیاسی و همه چیز باید بر مبنای اسلام بنیانگذاری شود، باید به درستی تأمل کنند که چه می‌گویند و آیا در مقام عمل هم همین اتفاق افتاده و می‌افتد که آنها می‌گویند؟ یا آنچه مثلاً در نگارش قانون اساسی ایران پیش آمده و یا هم اینک در اداره کشور و تقنینات اتفاق افتاده، چیز دیگری است.

اگر اجتهاد فقهی، فقط همین اندازه حرف داشته باشد که بگوید در فلان سازماندهی اجتماعی یا فلان قانونگذاری خلاف شرعی وجود ندارد یا دارد. در این صورت نقش اجتهاد یا کلام بسیار محدود خواهد بود و نقش کاملاً اصلی و عمده را علوم سیاسی بر عهده خواهد داشت. مطلب دیگر این است که بیائیم و به صورت تاریخی بررسی کنیم که عقاید کلامی متکلمان مسلمان گذشته در باب سیاست چه بوده است یا فتاوی‌ای مربوط به سیاست در علم فقه کدام است. البته این بررسی عبارت از تحقیق در علوم گذشته اسلامی است.

به هر حال بر مبنای همان اعتقاد به جامعیت اسلام بود که در گذشته

بسیاری کتب سیاسی در بین مسلمانان و از زاویه دینی تألیف و پراکنده

گردید.

مجتهدی شبستری: شکی نیست که نظریات و مباحث سیاسی مانند «امت»، «امامت»، تعریف امامت به «الریاسة العامة فی امورالدین والدنیا» و شرایط امامت، تعلیمات کلامی سیاسی و یا فقهی است. و باید ببینیم در کلام سیاسی و فقهی سیاسی چه وجود دارد؛ اما آیا می‌توان گفت که آزادیهای سیاسی و اجتماعی به آن معنا که در دنیای امروز مطرح است، در نظریات کلامی و یا فقهی ما هم سابقه دارد؟ اصلاً می‌شود اینگونه حرف زد. آیا برای اذهان متکلمان و فقیهان، اصلاً چنین مسأله‌هایی مطرح بوده است که انواع حقوق افراد جامعه مسلمین چیست؟ اصلاً فکر جامعه، فرد، شهروند، آزادیهای اجتماعی سیاسی و مدیریت عقلانی و

برنامه ریزانه و سیاست برنامه‌ای و مانند اینها که این آزادیها تنها با وجود آنها معنا پیدا می‌کند، برای آنها در عصر آنها مطرح بوده است؟ واضح است که در عصر متکلمان و فقیهان گذشته و در نظر آنها، چنین موضوعات و مفاهیمی مطرح نبوده است. مفهوما و موضوعات دیگری مطرح بوده است مانند: حاکم، محکوم، اطاعت، نصیحت ائمه مسلمین، حدود سیاست شرعی و وظایف آن، شرایط امام، قیام، بیعت، اهل حل و عقد، امور حسبیّه، ولایت عامّه و... این مفاهیم و موضوعات همه و همه در چارچوب حکومت‌های فردی موجود در زمانهای گذشته مطرح بوده است. در میان مسلمانها نیز مانند همه ملل دیگر، یک ساخت و قدرت خاص وجود داشته است که این مسائل در ارتباط با آن ساخت قدرت مطرح بوده است و آن ساخت قدرت، بر اساس حکومت یک شخص بر دیگران استوار بوده است.

البته توصیه‌های کلامی و اخلاقی و فقهی مهمی، برای عادلانه کردن همان ساخت قدرت یعنی حکومت عادلانه حاکم وجود داشته است. سیاست و مدیریت برنامه ریزانه به منظور تغییر واقعیات طبیعی پیرامون و واقعیات اجتماعی و زندگی بهتر و با رفاه‌تر، توسعه همه جانبه توزیع قدرت و مشارکت همه طبقات در تصمیم‌گیریها و آزادیهای سیاسی اجتماعی به معنای امروز؛ نه در عصر پیامبر مطرح بوده، نه در عصر خلفا و نه در عصرهای بعد.

تمام مباحث کلامی و فقهی مربوط به این قبیل مسائل که می‌توان آنها را کلام و فقه سیاسی نامید، متفرع بر همان ساخت موجود قدرت بوده است.

باید توجه کنیم که در این باب میان کلام و فقه شیعه و کلام و فقه اهل سنت فرقی وجود نداشته است. یک بررسی گذرا از موضوعات و مفاهیم مطرح شده در ابواب امامت و خلافت چه در کتابهای کلامی

و فقهی شیعه و چه در کتب اهل سنت، این مدعا را به وضوح نشان می‌دهد.

تفاوت اساسی میان شیعه و اهل سنت در این مسأله که امام از جانب خداوند باید منصوب شود یا از سوی مردم، تأثیری در مدعای فوق نداشته است.

هم نظام امامت شیعه یک حکومت فردی بوده و هم نظام خلافت اهل سنت. تمام همت متکلمان این بوده که همان حکومت‌های فردی عصر را با اضافه کردن قیود دینی و اخلاقی «اسلامیزه» کنند.

چه علمی به بررسی اینگونه مسائل مربوط به نظرات متکلمان و

فقها می‌پردازد؟

مجتهدی شبستری: این بحثها تاریخی است. تاریخ علم کلام و فقه است.

در این مباحث می‌خواهیم بدانیم که در میراث ما چه بوده است. اگر بخواهیم بدانیم که در میراث چه بوده، می‌شود تاریخ نظریات کلامی و فقهی که بخشی از تاریخ تفکر گذشته ما است و ما این رشته را در حوزه نداریم.

بنده می‌گویم اگر درون حوزه‌ها بخواهند بدانند که امروز در ارتباط با موضوعات و مباحث سیاسی چه می‌توانند بگویند؛ باید از طرفی، تاریخ نظرات کلامی و فقهی خودمان به درستی روشن شود و از طرف دیگر مسائل فلسفی و علمی مباحث سیاسی امروز برای آنها خوب معلوم شود وگرنه نخواهند دانست که درباره چه دارند حرف می‌زنند و حرف معقول نخواهند داشت.

اگر کسی درباره این مباحث، تنها بحث فقهی یا کلامی بکند و بخواهد نظریاتی را از کتاب و سنت در این باره استنباط کند، چنین کسی در واقع دستورالعمل یک زندگی آیینی را تهیه می‌کند که اینها مباحث فلسفی و

علمی در باب سیاست نیستند و نمی‌خواهد با این مباحث، نسبتی برقرار کند. او به دانشمند علوم سیاسی - گرچه با زبان حال - می‌گوید بحث فلسفی تو نقطه مقابل آیین من است. من اگر حرف تو را گوش کنم، از آیینم بیرون می‌روم. در زندگی آیینی شاید بتوان فلسفه را گوش کرد، ولی فیلسوفانه نمی‌توان زندگی کرد. سازمان سیاسی و اجتماعی را نمی‌توان بر مبنای تفلسف گذاشت.

چرا در زندگی آیینی، فلسفه را می‌توان گوش کرد؛ اما فیلسوفانه

نمی‌شود زندگی کرد؟

مجتهد شبستری: اصلاً تمام فرق دنیای قدیم و جدید در همین است. در دنیای قدیم قضیه به این شکل بوده که مجتهدانی بوده‌اند و مقلدانی بوده‌اند، کسانی حقایق نهایی را در اختیار داشته‌اند. دیگران از آنها می‌پذیرفتند. تغییری که در دنیای جدید پیدا شده است، از ناحیه این پرسش است که یعنی چه؛ عده‌ای حقایق را در دست دارند و عده‌ای ندارند؟ نمی‌توانیم مفروض بگیریم که کسی حقیقت را در دست دارد. نه اینکه می‌گوییم حقیقت نیست، یا حقیقت نهایی وجود ندارد؛ بلکه نمی‌توانیم در تفکر و زندگی مفروض بگیریم که فلانی حقیقت را در دست دارد. باید خودمان راه بیفتیم و به دنبال حقیقت برویم. کسی که زندگی آیینی می‌کند، نظرش این است که حقایق آیینی در دست عده‌ای است و زندگی را با آن حقایق باید تطبیق داد. فلسفه را هم حداکثر می‌توان وسیله فهم این آیین قرار داد.

آیا می‌توان از فهم جدید متون دینی در این مباحث سخن گفت و آیا معنای این فهم این است که در گذشته بخشی را برجسته کرده‌اند و بخشی را واگذاشته‌اند و ما امروز باید بخشهای خاصی از آن را برجسته کنیم؟ در کل تاریخ گذشته ما، در ارتباط با مباحث و موضوعات سیاسی، یک فهم مستمر واحد بوده است. با مطرح شدن مشروطه در کشورهای

مسلمان است که علائم تغییر آن فهم به وجود می آید.  
اگر امروز از فهم جدید متون دینی در این ارتباط سخن بگوییم، معنای فهم جدید این نخواهد بود که چیزی در گذشته مورد غفلت واقع شده و ما حالا باید آن را بزرگش کنیم؛ نه این نیست. این فهم اصلاً متفاوت با فهم گذشته خواهد بود.

قضیه به اینجا برمی‌گردد که ما متونی داریم که فهمی از این متون به عمل آمده است. گذشتگان یک معنای مرکزی برای این متون قائل شده‌اند و همه چیز را در ارتباط با آن معنای مرکزی فهمیده‌اند. امروز مسأله این نیست که می‌شود همان معنای مرکزی را حفظ کرد و مسائل جدیدی مطرح کرد؛ بلکه معنای مرکزی باید تغییر کند، اگر معنای مرکز عوض شود - تمام دعوای آقایان این است که مرکز نباید عوض شود - نتیجه‌اش این نخواهد شد که مثلاً آیه «وامرهم شورا بینهم» که در گذشته مورد غفلت بوده است، برجسته خواهد شد؛ قضیه این نیست. عوض شدن معنای مرکز این است که کل مفاهیم سیاسی موجود در کتاب و سنت، متناسب با فرهنگ سیاسی و ساختار قدرت در آن روز فهمیده خواهد شد.

و مفروض این خواهد شد: همه این اشکال و مفاهیم، متناسب با آن عصر بوده است و یک پیام در پشت آنها قرار دارد. که آن پیام، اصل است. آن پیام امروز به من می‌گوید «عدالت» را در عصر خودت با بحثهای فلسفی تفسیر کن و مصداقهای عقلانی آن را معین کن و سازمان اجتماعی‌ات را بر آن مبنا تأسیس نما. آزادیهای سیاسی انسانها را فقط با معیار عدالت محدود کن. آری فقط با معیار عدالت؛ چنانکه رسول خدا(ص) در عصر خودش با تفسیر و مصداقهای عدالت در آن عصر عمل کرده است.

درک ما در این عصر از معنای مرکزی متون دینی به این جهت با درک

گذشتگان از آن متفاوت می شود که ما هزار و چهار صد سال با اصل حادثه ظهور متون دین فاصله داریم و گذشتگان این فاصله را نداشتند. بسط تاریخی حوادث و ظهور فاصله های تاریخی است که این وضع را به وجود می آورد. مرتب که ما جلو می آییم، آرام آرام، ابعادی روشن می شود که مثلاً الان گفته می شود که آن روز کاش فلان کار شده بود، یا نشده بود. چطور در سالهای اول، اصلاً چنین چیزی به ذهنها خطور نمی کرد؟ این حادثه های تاریخی اینطور است که هر چه فاصله تاریخی با آن حادثه ای که اتفاق افتاده بیشتر شود، تشعشعات و لوازم و نتایج تاریخی آن حادثه مرتب بیشتر معلوم می شود. آشکارسازی می شود و امکان نقد و معیارهای نقد به وجود می آید. و معنای مرکزی دیگری آشکار می شود. نبوت پیامبر اسلام (ص)، پیدایش یک دین و به وجود آمدن یک تمدن، چیزی است که تا قرنها نگذرد و آشکارسازی نشود، ابعاد آن معلوم نمی شود. یک حادثه بزرگ تاریخی، تنها حادثه ای که درون مقطعی خاص اتفاق می افتد، نیست. این حادثه زاد و ولد می کند. این آشکار شدن، بچه های آن هستند که به وجود می آید. تا باطن آن در طول قرنها، بیرون نریزد، معلوم نمی شود که اصلاً چه اتفاق افتاده است. این همان چیزی است که در انجیل است که آنها را از آثار آنها و میوه هایشان خواهید شناخت. از زمان پیامبر (ص) تا قرن پنجم، ششم که تمدن اسلامی، زایش داشت، این زاد و ولدها ادامه داشت تا اینکه متأسفانه متوقف شد.

فهم امروز ما که با مشاهده همه این آشکار شدنها انجام می شود، با فهم معاصران پیامبر یا قرون اولیه هجری که این مشاهدات را نداشتند، قهراً متفاوت می شود.

خیلی متشکریم.