

بررسی آرا و اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محمد تقی مصباح یزدی

گردآورنده: علی مهتدی^۱

چکیده:

بررسی افکار و اندیشه‌های آیت الله محمد تقی مصباح یزدی با توجه به حجم بالای مطالب وی و گستردگی محتوا، طبعاً در این مرقومه نمی‌گنجد، لکن سعی شده است یکی از مهمترین موضوعاتی را که وی به آن پرداخته و در اکثر نوشته‌جات خود به نوعی از آن یاد میکند.

نظریه سیاسی اسلام

مصباح یزدی قائل به این است که دین اسلام نه تنها برای امور فردی و عبادی برنامه دارد، بلکه انسان را در بعد اجتماعی او رها نکرده است و برای جامعه و امور اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و به خصوص حکومتی برنامه ارائه کرده است. وی بر این باور است که نظریه ولایت فقیه، می‌تواند در این راستا کمک شایانی جهت رسیدن، به حداکثر توانایی دین در جامعه داشته باشد. از آنجایی که این تفکر، انتقادات جدی را به اصول مطرح تفکر غربی وارد می‌کند، سعی شده است تا نسبت این تفکر را با مقولاتی همچون آزادی، دموکراسی و پلوراسیم دینی مورد بررسی قرار دهیم.

کلید واژه: مصباح یزدی، ولایت فقیه، آزادی، دموکراسی، پلورالیسم دینی، مشروعیت

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تبریز

بخش اول:

توصیف و طرح بحث

چکیده:

بررسی افکار و اندیشه های آیت الله محمد تقی مصباح یزدی با توجه به حجم بالای مطالب وی و گستردگی محتوا، طبعاً در این مرقومه نمی گنجد، لکن سعی شده است یکی از مهمترین موضوعاتی را که وی به آن پرداخته و در اکثر نوشته جات خود به نوعی از آن یاد میکند، را به بحث بگذاریم.

نظریه سیاسی اسلام

مصباح یزدی قائل به این است که دین اسلام نه تنها برای امور فردی و عبادی برنامه دارد، بلکه انسان را در بعد اجتماعی او رها نکرده است و برای جامعه و امور اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و به خصوص حکومتی برنامه ارائه کرده است.

وی بر این باور است که نظریه ولایت فقیه، می تواند در این راستا کمک شایانی جهت رسیدن، به حداکثر توانایی دین در جامعه داشته باشد. از آنجایی که این تفکر، انتقادات جدی را به اصول مطرح تفکر غربی وارد می کند، سعی شده است تا نسبت این تفکر را با مقولاتی همچون آزادی، دموکراسی و پلوراسیم دینی مورد بررسی قرار دهیم.

در پایان با بررسی انتقادی افکار مصباح، سعی شده است تا پیشنهادهایی را برای بهبود این نظریه داده شود.

کلید واژه: مصباح یزدی، ولایت فقیه، آزادی، دموکراسی، پلورالیسم دینی، مشروعیت

زندگینامه:

محمد تقی مصباح یزدی در سال ۱۳۱۳ هجری شمسی در شهر کویری یزد دیده به جهان گشود. وی تحصیلات مقدماتی حوزوی را در یزد به پایان رساند و برای تحصیلات تکمیلی علوم اسلامی عازم نجف شد؛ ولی به علت مشکلات فراوان مالی، بعد از یکسال برای ادامه تحصیل به قم هجرت کرد. از سال ۱۳۳۱ تا سال ۱۳۳۹ ه.ش در دروس امام راحل (قدس سره) شرکت و در همین زمان، در درس تفسیر قرآن، شفای ابن سینا و اسفار ملاصدرا از وجود علامه طباطبایی (رحمه الله) کسب فیض کرد. وی حدود پانزده سال در درس فقه آیت الله بهجت مدظله العالی شرکت داشت. بعد از آن که دوره درسی ایشان با حضرت امام به علت تبعید حضرت امام قطع شد، وی به تحقیق در مباحث اجتماعی اسلام، از جمله بحث جهاد، قضا و حکومت اسلامی، پرداخت. مصباح یزدی در مقابله با رژیم معدوم پهلوی نیز حضوری فعال داشت که از آن جمله، همکاری با شهید دکتر بهشتی، شهید باهنر و حجة الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی است و در این بین، در انتشار دو نشریه با نام های "بعثت" و "انتقام" نقش داشت که تمام امور انتشاراتی اثر دوم نیز به عهده شخص مصباح بود. سپس در اداره، مدرسه حقانی به همراه آیت الله جنتی، شهید بهشتی و شهید قدوسی فعالیت داشت و حدود ده سال در آن مکان به تدریس فلسفه و علوم قرآنی پرداخت. از آن پس، قبل و بعد از انقلاب شکوه مند اسلامی با حمایت و ترغیب امام خمینی (قدس سره)، چندین دانشگاه، مدرسه و مؤسسه را راه اندازی کرد که از مهم ترین آنها می توان از بخش آموزش در مؤسسه در راه حق، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و بنیاد فرهنگی باقرالعلوم نام برد.

ایشان هم اکنون ریاست مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله) را از جانب مقام معظم رهبری برعهده دارد. وی در سال ۱۳۶۹ به عنوان نماینده مجلس خبرگان از استان خوزستان و اخیراً نیز

از تهران به نمایندگی مجلس خبرگان برگزیده شده است. ایشان دارای تألیفات و آثار متعددی در زمینه

های فلسفه اسلامی، الهیات، اخلاق و عقاید می باشد.^۱

برای روشمند کردن تحقیق و کالبدشکافی مناسب اندیشه مصباح یزدی، سوالاتی در این تحقیق

درج شده است که سعی می شود در طی پژوهش به طور مفصل به آن ها پاسخ داده شود:

- ۱- اساساً قلمرو دین تا کجاست؟
- ۲- آیا دین باید در سیاست و حکومت دیدگاه خاصی داشته باشد که اسلام در صدد است نظریه سیاسی ارائه بدهد؟
- ۳- آیا نظریه اسلام در باب سیاست یک نظریه ابتکاری و به اصطلاح تأسیسی است، یا یک نظریه امضایی و تقلیدی است؟
- ۴- آیا وقتی گفته می شود که غیر از حکومت‌هایی که مردم اختراع کرده اند، اسلام نظریه و دیدگاه خاصی دارد و حکومت الهی را پیشنهاد می کند، منظور از این حکومت همان «حکومت تئوکراسی» است که در غرب مطرح است و در فرهنگ آنها حکومت خدایی به همان معنا شناخته می شود؟
- ۵- با توجه به تقسیم بندی معروف در غرب که حکومت ها یا دیکتاتوری هستند و یادموکراتیک و مردمی، سؤال می کنند که حکومت اسلامی حکومت دیکتاتوری است؛ یعنی، کسی که به حکومت می رسد، مثلاً در زمان ما ولی فقیه به زور اسلحه قدرت خود را بر مردم تحمیل می کند و به میل و خواست خود حکومت می کند؟ یا شکل دیگری از حکومت است؟ در این صورت، آیا همان حکومت دموکراسی است که در غرب در مقابل دیکتاتوری قرار دارد؟ یا شکل سومی از حکومت است؟
- ۶- مقدمات و ارکان اساسی حکومت اسلامی چیست؟ ارکانی که در حکمرانی و تدبیر جامعه باید حفظ و رعایت شوند تا حکومت اسلامی تحقق عینی یابد کدام اند؟
- ۷- آیا اسلام شکل خاصی را برای حکومت تعیین کرده است؟
- ۸- سؤال دیگری که در مورد فلسفه حکومت مطرح می شود این است که در حکومت اسلامی حاکم و فرمانروا، خواه فرد یا گروه و شورا باشد یا یک هیأت خاصی، و به دیگر سخن دستگاه حکومتی چه اختیاراتی دارد و متقابلاً چه وظایفی بر عهده حکومت است؟

^۱ به نقل از سایت محمد تقی مصباح یزدی mesbahyazdi.ir

اگر بخواهیم جواب اجمالی برای سوالات فوق بیان کنیم باید گفت:

اولاً: مصباح یزدی بیان می‌دارد که دو طیف فکری در مورد قلمرو دین اظهار نظر کرده‌اند؛ گروه اول که قائل به دین حداقلی‌اند و غایت دین را تنظیم امور معنوی و رابطه انسان با خدا می‌دانند.

وی در تشریح و نقد این تفکر اعلام میدارد:

«طبیعی است که اگر دین چنین تعریف بشود، خیلی راحت می‌شود گفت که سیاست چه ربطی به دین دارد؟ سیاست ربطی به رابطه انسان با خدا ندارد و تنها رابطه انسانها با یکدیگر را روشن می‌سازد و از قلمرو دین خارج است. سیاست مربوط به زندگی دنیاست و ربطی به عالم آخرت ندارد. بعلاوه، اگر قلمرو دین تنها چیزهایی است که بشر از فهم آن ناتوان است، پس هر جا عقل قضاوتی داشته باشد دیگر جای دین نیست؛ قلمرو دین جایی است که عقل راهی ندارد! اگر ما در ارائه تعریف دین قلمرو آن را محدود ساختیم و عرصه و قلمرو دین را به عقل و فهم بشری محدود کردیم و گفتیم در آن عرصه‌هایی که عقل ما توان حل مسائل را دارد نیازی به دین نداریم و احتیاج ما به دین تنها در مسائلی است که عقل توان فهم و حل آنها را نداشته باشد، بی تردید با گذشت زمان و تطوّر و توسعه زندگی بشری از حاجت به دین کاسته می‌شود؛ چون بر این اساس، دین برای حلّ نیازهایی است که عقل از حلّ آنها عاجز باشد. در ابتدا که بشر بهره‌چندانی از علوم و تمدن نداشت، احتیاجش به دین گسترده بود و چون با عقل خود نمی‌توانست مسائل را بفهمد، نیازمند دین بود. رفته رفته از احتیاج بیشتر به دین کاسته شد و در سالهای اخیر بشر تقریباً احتیاجی به دین ندارد. بله در ارتباط با مسائل جزئی که هنوز عقل او از حلّ آنها قاصر است و امید ندارد به این زودی‌ها آنها را حلّ کند به سراغ دین می‌رود. بر این نگرش و تعریف، این نتیجه مبتنی می‌شود که سیاست ربطی به دین ندارد و وقتی ما همه مسائل سیاسی را می‌توانیم با تکیه بر عقل و استدلالها و کاوشهای عقلانی حل و فصل کنیم، دیگر چه نیازی به دین داریم!»^۲

وی اعلام میدارد که با این نگاه حداقلی به دین بایستی نسبت به بسیاری از آیات بی‌اعتنا بود:

«با مراجعه به اسلام واقعی در می‌یابیم که نه تنها قلمرو دین به عقل و فهم بشر ختم نمی‌شود، بلکه عقل خود یکی از منابع شناخت اسلام به شمار می‌رود.

اگر دین چیزی است که در قرآن آمده، شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می‌شود و راجع به قوانین مدنی، قوانین جزایی، قوانین بین‌المللی و راجع به عبادات و اخلاق فردی سخن گفته است و برای زندگی خانوادگی، ازدواج، تربیت فرزند و برای معاملات و تجارت دستورالعمل دارد؛ پس چه چیزی از قلمرو دین اسلام خارج می‌ماند؟ بزرگترین آیه قرآن کریم درباره معاملات، قرض دادن و رهن دادن و رهن گرفتن است. اگر مسائل ازدواج و طلاق

^۲ مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام جلد اول ص ۳۷

جزء دین نیست، اگر مسائل تجارت، رهن، بیع و ربا مربوط به دین نیست، اگر مسأله ولایت و اطاعت از اولی الامر جزء دین نیست؛ پس چه از دین می‌ماند؟! قرآن که پی درپی درباره این مسائل صحبت کرده است. ما وقتی دستورات دین را ملاحظه می‌کنیم، پی می‌بریم که قلمرو دین محدود به مسائل فردی نیست، بلکه مسائل اجتماعی، از قبیل مسائل خانوادگی، مسأله ازدواج، طلاق و تجارت را در بر می‌گیرد و محدوده حلال و حرام و وجه ارزشی آنها را بیان می‌کند. در واقع، دین با بیان وجه ارزشی آن امور، جهت حرکت آنها را تبیین می‌کند که آن امور با چه شاکله‌ای به سمت خداوند جهت می‌گیرند و با چه شاکله‌ای به سوی شیطان تمایل دارند؛ چیزی که علم از بیان آن عاجز است. علم میزان و نوع عناصری را که برای تشکیل مواد مختلف لازم‌اند بیان می‌کند و خواص فیزیکی و شیمیایی را بر شمارد، اما بیان نمی‌کند که به چه شکل باید از اشیاء استفاده کرد تا سعادت واقعی انسان تأمین گردد؛ در اینجا دین باید قضاوت کند. بنابراین، همان طور که رفتار فردی ما در سعادت و یا شقاوت ما تأثیر دارند، رفتار ما در امور سیاسی و اجتماعی نیز در شقاوت و یا سعادت ما تأثیر دارند؛ بلکه تأثیر آنها در این بخش افزونتر است»^۳.

ثانیا: مصباح یزدی اعلام می‌دارد آنهايي که نگاه حداقلي به دین دارند، نگاهشان به همه ادیان یکی است و اسلام را با مسیحیت تحریف شده ی ضد عقلانیت یکی می‌پندارند:

«در فرهنگ غربی، دین از جامعیت برخوردار نیست و به گونه‌ای تعریف می‌شود که عرصه‌های مسائل اجتماعی و سیاسی را در بر نمی‌گیرد و دین تنها بیانگر رابطه انسان با خدا و ترسیم کننده رابطه شخصی و فردی با خداوند است. از این منظر، مسائل اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی و روابط بین دولت و مردم و دولت‌ها با یکدیگر از حوزه رابطه انسان با خداوند خارج است و در نتیجه بیگانه با دین است. اما از نگاه مسلمانان، دین از جامعیت برخوردار است و همه مسائل فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و شامل روابط انسان با خدا و انسان با انسانهای دیگر و تمام عرصه‌های مسائل اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی می‌شود؛ چون از منظر اسلام خداوند حاکم بر جهان و انسان است. بنابراین، عرصه سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و مدیریت و سایر مسائلی که به زندگی انسان ارتباط دارد، زیر مجموعه احکام و ارزشهای دین است»^۴.

ثالثا: در بررسی ریشه ی نظریه سیاسی اسلام باید نگاه ابتکارانه اسلام را در نظر گرفت که صرفاً برگرفته از مشورت و نظریه عقلای عصر نیست

« در بسیاری از مسائل عقلاء سیره و رفتاری دارند که آن رفتار به امضاء اسلام رسیده است، اصطلاحاً به پذیرش رفتار عقلاء از سوی اسلام «امضاء روش عقلاء» گفته می‌شود. مثلاً نوعاً معاملاتی که مردم انجام می‌دهند - اعم از خرید و فروش، اجاره، مسائل بیمه و غیره - به عنوان مسائل و رفتار عقلایی شناخته می‌شوند که مردم آنها را اختراع کرده‌اند و شارع نیز آنها را امضاء کرده است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که نظریه اسلام در باب حکومت و سیاست از این قبیل است؛ یعنی، عقلاء مجموعه آرای را در باب حکومت و سیاست تنظیم کرده‌اند و

^۳ مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام جلد اول ص ۵۷

^۴ همان. ص ۱۹

پذیرفته‌اند و اسلام همانها را تصویب و تأیید کرده است؟ یا این‌که اسلام خود نظریه خاصی را ارائه کرده است و در برابر سایر تئوری‌ها و نظریه‌ها، نظریه ابتکاری حکومت الهی و اسلامی را پیشنهاد می‌کند؟ بواقع اسلام در باب سیاست و حکومت و مجموعه اصول و شیوه‌های کاربردی سیاسی و اجتماعی نقش ابتکاری و تأسیسی دارد، نه این‌که صرفاً به امضاء و قبول نظرات و آراء عقلاء دست زده است.»^۵

رابعاً: حکومت تئوکراسی که مصباح یزدی مطرح می‌کند نبایستی با حکومت تئوکراسی مسیحیت یکی پنداشته شود:

«آیا همان‌طور که در «حکومت تئوکراسی» خداوند اختیارات گسترده‌ای به حاکم داده است و او به هر شیوه و هرگونه که خواست می‌تواند بر مردم حکمرانی کند و فرمان دهد و مردم موظف‌اند که به میل و خواست او عمل کنند؟ آیا بر اساس حکومت الهی و ولایی مورد ادّعی ما و بر اساس اندیشه سیاسی اسلام و طبق نظریه ولایت فقیه، ولیّ فقیه می‌تواند به هر شیوه که مورد دلخواه او بود بر مردم حکومت کند و حق دارد که هر قانون و حکم متناسب با بینش خود را ارائه و اعمال کند و مردم موظف‌اند که به دستور او عمل کنند؟ این سؤال بسیار جدی است و ضرورت دارد که در اطراف آن بررسی و تحلیل مناسبی ارائه گردد تا سوء برداشت‌ها و سوء تفاهم‌ها مرتفع شود. حکومت الهی که ما بدان معتقدیم با تئوکراسی غربی از زمین تا آسمان فرق دارد. نباید این سوء تفاهم پیش بیاید که حکومت الهی از منظر اسلام، همان حکومتی است که مسیحیت، بخصوص دستگاه کاتولیک، برای خدا و ارباب کلیسا قائل بود.»

بخش دوم:

تبيين

۱- تبيين فلسفي

۲- تبيين اجتماعي

۱- تبیین فلسفی

مصباح معتقد است که تنها خداوند به عنوان کسی که شایستگی حاکمیت بر انسان ها را دارد، می تواند مسیر درست هدایت را مشخص می کند و این مسیر تنها توسط او یا افرادی که از جانب او اذن دارند (پیامبر، ائمه معصومین و در غیاب ائمه، ولی فقیه) قابلیت اجرا دارد وی می افزاید

«اگر غایت نهایی حکومت، نیک‌فرجامی انسان و نیل او به قرب الهی است و مدار حکومت بر هدایت انسانهاست، بی تردید کسی شایستگی حاکمیت بر انسانها را دارد که بیش از هر کس به مصالح و منافع واقعی انسان آگاه باشد و ابعاد و زوایای وجودی او را بشناسد، و او کسی جز خداوند نیست. مقتضای برهان عقلی که آیات قرآنی نیز آن را تأیید می کند این است که کمال انسان در اطاعت کسی است که به حقیقت انسان و جهان و عالم آخرت و ارتباط متقابل انسان و جهان و عالم آخرت آگاه و بر آنها احاطه داشته باشد و او کسی نیست جز خداوند. پس قهراً پرستش و ولایت منحصر به الله است؛ یعنی، تنها ولی انسان خداست و حاکمیت غیر خداوند اگر مستند به اراده خداوند و ناشی از اذن او باشد مشروعیت خواهد داشت؛ و بر این اساس نظریه «ولایت فقیه» که محور حکومت اسلامی است سامان می یابد. نظریه ای که در دوران غیبت پیشوای معصوم (علیه السلام) و بخصوص در قرون اخیر مورد توجه ژرف نگرانه فقها و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است و در دهه های اخیر به کمال و بلوغ گرایید و در برابر نگرش منفی به حاکمیت دینی، تبدیل به نظریه ای کارآمد، پویا و تحول زا، در عرصه جهان سیاست، گردید.»^۶

۲- تبیین اجتماعی

تفکر اصلی مصباح یزدی در حوزه مسائل سیاسی، نظریه ولایت فقیه می باشد. لکن جهت بررسی و تشریح بحث، نیاز است که سه موضوع مهم و بنیادینی که در اندیشه وی وجود دارد و زیربنای ولایت فقیه را مشخص می کند، مورد بررسی قرار گیرد.

آزادی، دموکراسی و پلورالیسم دینی به عنوان سه موضوع مهم در اندیشه دینی مصباح مطرح است که بررسی آن ها، فهم ما را از اندیشه سیاسی وی قوی تر می کند. از آن جا که در تعریف این سه اصطلاح تعریف واحدی وجود ندارد، مصباح یزدی در بررسی این سه موضوع، چالش های مهمی را در مفهوم این سه موضوع با برداشتی که اکثر متفکران غربی از آن دارند، ارائه می دهد که به طور اختصار به هر کدام از آن ها می پردازیم.

الف) آزادی

مصباح یزدی اعلام می دارد که در بررسی مقوله آزادی باید سه نگاه کلی را مدنظر قرار داد

۱- آزادی از نگاه درون دینی

۲- آزادی از نگاه برون دینی

۳- محدوده آزادی

۱- آزادی از نگاه درون دینی

مصباح معتقد است در بررسی درون دینی آزادی، عده ای بر این عقیده هستند که پذیرش و اطاعت از دین منافی با اختیار، اراده و آزادی انسان است و از قرآن نیز آیاتی را دال بر این مسئله ارائه می کنند.

آیاتی همچون:

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»

پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده ای. تو سلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی. - غاشیه / ۲۲.

به استناد این آیه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم که بالاترین مقام را دارد بر مردم تسلط ندارد و مردم آزادند و لازم نیست از پیامبر اطاعت کنند و اصلاً آن حضرت حق ندارد در ارتباط با زندگی مردم اظهار نظر کند.

۲- «وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ»

و ما تو را نگهبان آنها قرار نداده ایم و مسؤول اعمال ایشان نیستی. - انعام / ۱۰۷.

۳- «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ»

پیامبر وظیفه ای جز پیام رسانی ندارد. - مائده / ۹۹.

مصباح در جواب این افراد می گوید:

اولاً، در کنار این آیات، آیاتی وجود دارد که نشان می‌دهند که مسلمانان بایستی به طور کامل از پیامبر اطاعت کرده و دستورات او را بپذیرند.

آیاتی همچون:

۱- «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...» ۱

هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش فرمانی دارند، (در برابر فرمان خدا) اختیاری داشته باشد. - احزاب / ۳۶

آیه فوق به صراحت لزوم تبعیت و تسلیم در برابر خداوند و رسول خدا را ذکر کرده و گوشزد می‌کند که مؤمنان حق ندارند از اطاعت و پیروی رسول خدا سرپیچی کنند.

۲- «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ.» ۲

سرپرست و ولی شما تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده اند، همانها که نماز را بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند. - مائده / ۵۵

مصباح در بررسی تفاوت بین این دو دیدگاه ابراز می‌دارد:

«وقتی ما در آیات دسته اول و دوم دقت می‌کنیم، در می‌یابیم که لحن و بیان آیات با یکدیگر متفاوت اند: آیات دسته اول در ارتباط با کسانی است که هنوز به اسلام گرایش نیافته اند، از این رو خداوند آنها را ارشاد به حقایق اسلام می‌کند و منافع پذیرش اطاعت خویش را بر می‌شمارد؛ و چون خداوند پیغمبر را که مظهر رحمت و عطف الهی است نگران مردمی می‌بیند که از پذیرش اسلام و راه حق و گردن نهادن به اطاعت خداوند سرباز می‌زنند و در نتیجه آتش جهنم را بر خویش هموار می‌سازند، ایشان را دلداری می‌دهد که چرا می‌خواهی از اندوه و تأسف بر ایمان نیاوردن مردم جان خود را به خطر افکنی. ما اسلام را نازل کردیم که مردم با خواست و اختیار خود پذیرای آن شوند والا اگر می‌خواستیم، توان آن را داشتیم که همه مردم را هدایت کنیم:

هدف خداوند در ارسال رسل این است که مردم به شناخت حق و طریق سعادت خویش رهنمون گردند، آنگاه با اختیار خویش دین حق را بپذیرند، نه این که خداوند بخواهد مردم را با زور و اکراه به ایمان وادارد. ایمانی که با اکراه و تحمیل حاصل گردد، ارزشی ندارد و هماهنگ با تربیت انسانی نیست: تربیت انسانی به این است که انسانها با شناخت و آگاهی حقیقت رابشناسند و بپذیرند، نه این که به اجبار تسلیم آن شوند؛ از این رو خداوند می‌فرماید:

«لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»

گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست بدهی به جهت این که آنها ایمان نمی‌آورند! اگر ما اراده کنیم، از آسمان بر آنان آیه‌ای نازل می‌کنیم که گردنپیشان در برابر آن خاضع گردد. - شعراء/ ۳ - ۴.

پس قوام اسلام و ایمان به اعتقاد قلبی است و چنین اعتقادی با شناخت و آگاهی و با ادله متقن و محکم و از روی اختیار حاصل می‌گردد و اکراه بردار نیست. بر این اساس، خداوند به پیامبر خود می‌فرماید تو مسؤولیت خویش را انجام دادی. وظیفه تو ابلاغ پیام ما و آیات الهی به مردم بود و دیگر نباید نگران ایمان نیاوردن مشرکان باشی و نباید تصور کنی که به رسالت خویش عمل نکردی. رسالت تو در این نیست که مردم به زور و اکراه مسلمان شوند؛ چون ما تو را مسلط بر کفار قرار ندادیم که به زور آنها را مسلمان کنی.

در مقابل دسته اول، آیات دسته دوم متوجه کسانی است که با شناخت و آگاهی و اختیار خویش اسلام را پذیرفتند و به آنان گوشزد می‌شود که باید به دستورات اسلام عمل کنند و از پیامبری که اعتقاد دارند از سوی خداست و احکام و دستوراتش همه از جانب خداست اطاعت کنند و به تصمیم او گردن نهند و حق انتخاب و گزینش در برابر دستورات ایشان را ندارند. قبل از این که انسان ایمان بیاورد حق انتخاب دارد، اما پس از ایمان آوردن باید به تمام دستورات شرع گردن نهد و کسی که تنها به بخشی از احکام الهی ایمان می‌آورد سخت مورد نکوهش خداوند قرار گرفته است:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا. أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا...»

کسانی که خدا و پیامبران او را انکار می‌کنند و می‌خواهند میان خدا و پیامبرانش تبعیض قائل شوند و می‌گویند: به بعضی ایمان می‌آوریم و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند در میان این دو، راهی برای خود انتخاب کنند، آنها کافران حقیقی اند. ۱- نساء/ ۱۵۰ - ۱۵۱.

پذیرش بخشی از احکام و طرد سایر احکام و پذیرش بخشی از قوانین و رد سایر قوانین بواقع به معنای عدم پذیرش اصل دین است، چون اگر ملاک پذیرش دین دستور خداوند باشد، باید بر مدار دستور الهی عمل کرد و دستورات الهی متوجه پذیرش همه احکام و قوانین است؛ حتی اگر ملاک پذیرش دین مصالح و مفاسدی باشد که خداوند به آنها اطلاع دارد و در دستورات خویش ملاحظه فرموده است، بی شک خداوند بر همه مصالح و مفاسد واقف است، پس چرا تنها برخی از احکام را می‌پذیرند.

پس کسی به خداوند ایمان آورده است که به پیامبر او نیز معتقد گردد و به قضاوت و حکم و فرمان او گردن نهد و در دل نیز بدانها رضایت دهد و احساس ناراحتی نداشته باشد:

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» ۱

به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر این که در اختلافات خود تو را به داوری طلبند پس از داوری تو، در دل خود هم احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند. نساء ۶۵

بله ابتدائاً کسی را مجبور به پذیرش اسلام نمی‌کنند، چون اساساً قوام اسلام به ایمان و اعتقاد قلبی است و با زور کسی معتقد به اسلام، خدا و قیامت نمی‌شود، اما وقتی اسلام را پذیرفت و از او می‌خواهند که نماز بخواند، اگر بگوید نماز نمی‌خوانم؛ یا وقتی که از او می‌خواهند زکات دهد، از دادن زکات خودداری کند؛ هیچ عاقلی از او نمی‌پذیرد. مگر می‌شود انسان دینی را بپذیرد، اما تسلیم احکام آن نگردد و به دلخواه خود عمل کند. کسی که اسلام را می‌پذیرد، باید ملتزم به احکام آن باشد؛ چنانکه هیچ حکومتی نمی‌پذیرد که انسان به آن رأی دهد، اما در مقام عمل از پذیرش قوانین و مقررات آن حکومت خودداری کند. پایبند بودن به تعهدات و وظایف اساسی ترین اصل در زندگی اجتماعی است. اگر پایبندی به قول، وفای به عهد و پیمان و میثاق و عمل به وظیفه نباشد، اصلاً زندگی اجتماعی شکل نمی‌گیرد.

بنابراین، معنا ندارد که کسی بگوید من اسلام را قبول دارم و معتقدم که پیامبر فرستاده خداست، اما به دستورات او عمل نمی‌کنم و حاکمیت و ولایت او را نمی‌پذیرم؛ بی شک در پذیرش اسلام و رسول خدا و عدم پیروی از او تناقضی آشکار نهفته است.^۷

ثانیا این منطق تمام حکومت های بشری است.

«مثلا در کشوری که نظام دمکراسی و آزادی در آن استقرار دارد، مردم به اختیار خویش در رفتارند شرکت کنند و با رأی بالا حکومت، نمایندگان و گردانندگان نظام اجتماعی خویش را برگزینند؛ اما وقتی آن حکومت قانونی را می‌گذراند از عمل کردن به آن طفره روند! وقتی آن حکومت مردم را موظف به پرداخت مالیات می‌کند، بگویند ما مالیات نمی‌دهیم، در پذیرش اصل حکومت و رأی دادن به آن آزاد بودیم اکنون نیز مختاریم که به دستورات آن عمل کنیم و یا از زیر بار پذیرش مسؤلیت شانه خالی کنیم؛ مسلماً هیچ عاقلی چنین رفتار و برخوردی را نمی‌پذیرد.»

بنابراین چنانچه با دیده ی انصاف به آیات بنگریم، نه تنها تناقضی در آن مشاهده نمی‌کنیم، بلکه عدم وجود آزادی از نگاه قرآن نیز محل طرح ندارد.

۲- آزادی از نگاه برون دینی

از نگاه برون دینی آنچه که آزادی را محدود می‌کند قانون است و این یک اصل بدیهی و عقلانی است.

«اگر بگوییم چون انسان مختار است، نباید قانون الزامی متوجه او شود و هیچ حکومتی نمی‌تواند برای انسانها دستورات الزامی داشته باشد و آنها مختارند که هر طور که خواستند عمل کنند و الزام به مثابه سلب آزادی است و سلب آزادی یعنی سلب انسانیت؛ پس هیچ قانونی معتبر نیست - نظام جنگل و هرج و مرج را پذیرفته ایم. اساساً الزامی بودن مقوم قانون است و یک گزاره وقتی قانون خواهد بود که متضمن الزام باشد. در هر سیستم و ساختاری، وقتی کسی قوانین و دستورالعملهایی را می‌پذیرد، تحت هر شرایطی باید به آنها عمل کند. نمی‌شود قانونی را

^۷ همان ص ۷۰

بپذیرد، اما وقتی اجرای آن را به زیان خویش دید و خود را مشمول آن قانون یافت، بدان عمل نکند و سود و زیان خویش را در نظر گیرد؛ در این صورت نظام از هم گسسته می‌شود و سنگ روی سنگ بند نمی‌گردد. تا هنگامی که قانونی از سوی مراجع قانونگذار اعتبار و رسمیت داشته باشد، همگان باید بدان ملتزم باشند و حتی اگر نقضی در آن مشاهده گردد، وظیفه مراجع ذی صلاح است که به جبران آن بیندیشند و نباید دیگران به بهانه نقض در قانون از انجام آن خودداری کنند.^۸

۳- محدودۀ آزادی

مصباح یزدی بر این اعتقاد است که محدودۀ آزادی در هر جامعه قداست و ارزش‌های آن جامعه است که آن هم از باورهای مردم نشأت می‌گیرد، بنابراین کسی حق ندارد به بهانه آزادی، ارزش‌ها و باورهای یک جامعه را مورد تمسخر و توهین قرار دهد. وی ابراز می‌دارد:

«اگر در محیطی، براساس فرهنگ خاص آن مردم، چیزی قداست داشت و محترم بود، نباید به آن تجاوز و بی‌احترامی کرد و هر کس در هر محیطی حق ندارد که هر چه خواست بگوید؛ بلکه باید به گونه‌ای سخن گوید که به مقدّسات آن مردم بی‌احترامی نشود.

«بطور خاص در هر جامعه باید ارزشها و مقدّسات آن جامعه محترم شمرده شود. لازمه آزادی این نیست که انسان هرچه خواست بگوید و به هر قسم که خواست عمل کند. بله در محیطی که سخنی را بی‌احترامی تلقی نمی‌کنند، گفتنش رواست؛ اما در جامعه‌ای که آن سخن و یا عمل بی‌احترامی به مقدّسات جامعه و مذهب تلقی می‌شود، کسی حق ندارد بدون توجه به ارزشها و مقدّسات هرچه خواست بگوید و هر کار خواست انجام دهد و کسی چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. گرچه در غرب برخی مسائلی که ذکر شد از قداست برخوردار نیستند و ارزش شمرده نمی‌شوند و هر کس در گفتنش و انجامش آزاد است؛ اما در جامعه ما به دلیل حاکمیت مقدّسات و ارزشهای متفاوت با آنچه در غرب مطرح است، آزادی از آن وسعت و گستردگی برخوردار نیست که هرکس هرچه خواست به نوامیس مردم نسبت دهد. دلیل این امر آن است که در فرهنگ ما این مسائل ارزش دارند و رعایت ارزشها و مقدّسات هر قوم و جامعه‌ای لازم است و تجاوز به آنها به بهانه آزادی صحیح نیست.»

(ب) دموکراسی

اندیشه مصباح در مورد دموکراسی را میتوان در دو بعد کلی مورد بررسی قرار داد:

^۸ همان ص ۷۳

۱- اولاً این که اصول قانون و قانونگذاری باید به چگونگی ای باشد و دوم اینکه چه کسی میتواند

قانونگذار در جامعه باشد؟

۲- دموکراسی به مفهوم رایج آن چه تناسبی با بحث قانون، قانونگذار و مجری آن با اسلام دارد؟

مصباح یزدی بر این اعتقاد است که کسی میتواند قانونگذار باشد که اولاً: انسان را به طور کامل بشناسد، ثانیاً بتواند تمام نیازهای مادی و معنوی او را برطرف نماید و این تنها از سوی پروردگار قابل انجام است و هر آنچه را که در عرض خداوند است، قابل قبول نمی باشد. وی می گوید:

« دیدگاه اسلام در بخش قانون و قانونگذاری این است که قانونی باید بر جامعه اسلامی حاکم شود که تأمین کننده مصالح مادی و معنوی آن جامعه باشد؛ و بر این اساس کسی می تواند قانون کامل برای جامعه وضع کند که به همه ابعاد وجود انسان، از لحاظ مادی و معنوی و همین طور از لحاظ شرایط گوناگون اجتماعی، آگاه باشد و به گونه ای این قوانین را تنظیم کند که تأمین کننده سعادت انسان در عالم آخرت نیز باشد. مسلماً بجز خداوند و یا کسی که خدا برگزیند، کسی از چنین علم و دانشی برخوردار نیست.

علاوه بر این، توحید در ربوبیت تشریحی الهی ایجاب می کند که بندگان خدا از دستورات خداوند اطاعت کنند و اراده تشریحی او را در زندگی خودشان حاکم قرار بدهند و بر خلاف خواست او عمل نکنند. پس باید ربوبیت تشریحی الهی در قانونگذاری رعایت شود. بدین جهت است که قانون اسلام از هویت بخصوصی برخوردار می شود که از جهات زیادی با قوانین ساخت بشر تمایز دارد. در یک کلمه، قانون در جامعه اسلامی توسط خدا و یا از طرف کسی وضع می شود که خدا به او اذن داده است. نظیر این مطلب درباره مجری قانون نیز هست، چون مجری قانون در واقع تصرفاتی در زندگی افراد جامعه می کند و آنها را ملزم به اجرای قوانین الهی می کند. گاهی حدود و تعزیراتی را اجرا می کند و در مقابل جرمها یا جنایاتشان، محدودیت هایی را برای افراد منظور می کند؛ و به هر حال اینها تصرفاتی است که در زندگی بندگان خدا صورت می گیرد و این تصرفات جز از سوی اشخاص صلاحیتدار و با اذن خدایی که آفریدگار و صاحب اختیار آنهاست، مشروع نیست.»^۹

مسئله حاکمیت خداوند علاوه بر آنکه باید در قانون گذاری اعمال شود، بایستی در انتخاب مجریان نیز لحاظ گردد و هر کس ولو دلسوزترین افراد جامعه، چنانچه از جانب خدا اذن نداشته باشند، صلاحیت حاکمیت را ندارند. وی این مسئله را در قالب یک سوال مطرح میکند:

«ممکن است بعضی بپرسند که وقتی قانون را پذیرفتیم و مجاری و زمینه های اجرای قانون را دقیقاً شناختیم و یقین کردیم که مثلاً در موردی خاص فلان قانون باید اجرا شود، چه فرق می کند که مجری قانون زید باشد یا عمرو؟ وقتی که همان قانون صحیح الهی اجرا شد، دیگر چه احتیاجی به اذن خدا دارد؟ ما می پذیریم که باید قانون الهی در جامعه پیاده شود، اما چرا خدا باید به مجری قانون اذن دهد؟

مثال دیگر، فرض کنید قانون و بخشنامه‌ای بناست در اداره‌ای اجرا شود، اما هنوز حکم ریاست و یا مدیریت واحدی که باید آن آیین نامه و بخشنامه را اجرا کند، ابلاغ نشده است، اگر شخصی بیاید و بگوید من آدم درست و امینی هستم و قانون را هم خوب می‌دانم و پشت میز بنشیند و به رتق و فتق امور و اجرای آن بخشنامه پردازد، هیچ کس به او اجازه چنین کاری را نمی‌دهد؛ حتی اگر او همان کسی باشد که چندی بعد حکمش ابلاغ می‌شود. تا مادامی که حکمش امضا و ابلاغ نشده حق ندارد بیاید پشت آن میز بنشیند و دستور دهد و کاری انجام دهد؛ و اگر چنین کند، مؤاخذه خواهد شد و حتی ممکن است محاکمه و مجازات شود، با این‌که او خدمت کرده است و همان کارهایی را انجام داده که بعد از رسیدن ابلاغ باید انجام می‌داد. چون این اصل نزد همه عقلاء پذیرفته شده است که تا یک مقام صلاحیتدار به کسی اجازه ندهد، او حتی حق تصرفات مشروع و قانونی را هم ندارد، چه رسد به اموری که خلاف قانون و جرم باشد.

با توجه به این اصل پذیرفته شده در زندگی اجتماعی، ما براحتمی درک می‌کنیم که چرا در جامعه‌ای که متعلق به خداست و مردم خدا را به ربوبیت پذیرفته اند، اگر کسی بخواهد بدون اذن رهبران حکومت کند، عیناً مثل کسی است که بخواهد در یک محلّ اداری ریاست کند، یا کسی که بخواهد پست نخست‌وزیری را اشغال کند و به انجام امور پردازد؛ بدون این‌که از یک مقام صلاحیت داری مثلاً رئیس جمهور یا مجلس شورای اسلامی یا مقام دیگری - که باید به او حکم بدهد - اجازه داشته باشد. او حتی اگر کارش هم درست و خوب باشد مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد و می‌تواند او را مجازات کنند. به همین دلیل است که ما می‌گوییم مجری قانون اسلام هم باید با اذن صاحب مردم و جامعه اسلامی که خداوند متعال است تعیین گردد و در غیر این صورت، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. مثل کسی که بدون نصب شدن از سوی مقام بالاتر از خود به انجام کارهایی می‌پردازد و بالطبع مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. به فرض که مؤاخذه هم نشود، مردم ملزم به اطاعت از او نیستند. حتی در مورد اجرای همان قانون، مردم می‌گویند شما اگر مسؤول این واحد یا وزارتخانه هستی باید حکم داشته باشی، چه کسی به تو اجازه داده

به انجام این کارها اقدام کنی؟ و تا اطمینان پیدا نکنند که حکمی از طرف مقام صلاحیتدار صادر شده، خودشان را ملزم به اطاعت از او نمی‌دانند.

بر اساس بینش اسلامی، در جامعه اسلامی مردم مربوب و مخلوق خدا هستند و بدون اذن صاحبشان کسی مُجاز نیست در امور آنان دخالت کند. خدا و صاحب آنان باید اجازه بدهد و حتی همان قانون خدا را هم شخص معینی که مأذون از طرف خداست باید اجرا کند.^{۱۱}

^{۱۱} به همین جهت است که حضرت امام خمینی (ره) بر اساس بینشی که از اسلام و منابع اسلامی داشتند در مورد تنفیذ حکم ریاست جمهوری همه جا صریحاً می‌نوشتند که شما نصب می‌شوید و در هیچ حکمی تنها به عبارت تنفیذ رأی مردم اکتفا نکردند. بلکه صریحاً می‌نوشتند که من شما را نصب می‌کنم، حتی در بعضی از موارد تصریح کردند: من به واسطه ولایتی که دارم شما را به این مقام منصوب می‌کنم و در موردی تصریح می‌کردند: «به حرفهای آنهایی که برخلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشنفکر حساب می‌کنند و می‌خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. یا خداست یا طاغوت. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است.» ۱ صحیفه نور، ج ۹، ص

مفهوم دموکراسی

مصباح در تعریف دموکراسی و ریشه های آن می گوید:

«دموکراسی یعنی، حکومت مردم، یا به تعبیر دیگر مردم سالاری. منظور این است که در امور حکومتی، اعم از قانونگذاری و اجرای قانون و سایر شؤون سیاسی جامعه، مردم خودشان نقش داشته باشند و کس دیگری در وضع قانون و اجرای آن دخالت نداشته باشد. این معنای کلمه دموکراسی است.

این شکل حکومت را که شخص خاصی و یا یک گروه معینی متصدی امور حکومت نباشد، بلکه مردم خود مستقیماً در امور اجتماعی و سیاسی شان دخالت کنند، دموکراسی یا حکومت مردم می نامیدند. این شیوه از دموکراسی در پنج قرن قبل از میاد حضرت مسیح برای مدتی در آتن، پایتخت یونان، به اجرا در آمد. در آن زمان، مردم در میادین بزرگ شهر جمع می شدند و در مورد مسائل شهرشان نظر می دادند. بحث و گفتگوهایی صورت می گرفت و براساس آنها تصمیماتی اتخاذ می شد و به عمل در می آمد.

علاوه بر آن که فیلسوفان و اندیشمندان قاطعانه با این روش به مبارزه پرداختند و با تعبیرات زشتی از آن یاد کردند و آن را حکومت جهال نامیدند، عملاً هم مشکلات زیادی به بار آورد و از این رو چندان دوام نیافت.

بالطبع چنین شیوه ای برای کشورهای بزرگ و شهرهای پرجمعیت قابل اجرا نبود، چون ممکن نیست که همه مردم دائماً در مسائل اجتماعی مشارکت مستقیم داشته باشند. در شهرهای کوچک ممکن است موقتاً این روش اعمال شود، اما در شهرهای چند میلیونی چطور همه مردم می توانند درباره امور روزمره شهرشان تصمیم بگیرند؟! به هر حال، این شیوه طرد شد، تا این که پس از رنسانس شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد: به این طریق که مردم نمایندگان را برای تصدی امور حکومتی انتخاب کنند و آنها از طرف مردم حکومت کنند؛ چون دخالت مستقیم مردم عملی نبود. از آن پس، این تئوری طرفداران زیادی پیدا کرد و تدریجاً در پاره ای کشورها به اجرا گذاشته شد، تا این که بالاخره در قرن نوزدهم میلادی تقریباً در اروپا و بسیاری از کشورهای سایر قاره ها این شیوه حکومتی مورد قبول مردم واقع شد و حکومت هایی بر اساس آن پی ریزی شد.

پس بر اساس شکل دوم دموکراسی، که در هر نظام حکومتی ویژگی های خاص خود را دارد، مردم با رأی و انتخاب خود و گزینش قانون گذاران و مجریان در امور سیاسی و اجتماعی خود دخالت می کنند.^{۱۲}

وی مفهوم دموکراسی در عصر حاضر را مغایر با معنی آن در دوره رنسانس می داند و یکی از مولفه های مهم آن در دنیای کنونی را سکولایزم و عدم نقش پذیری دین در عرصه اجتماع میداند؛ ولو آنکه خود مردم مایل باشند که قوانین دینی در جامعه پیاده سازی شود:

^{۱۲} همان صص ۲۹۲-۲۹۳

«طبق تعریف سنتی و شکل دوم دموکراسی که به معنای حکومت مردم است، اگر مردمی دین دار بودند و خواستند در ادارات به آداب و مراسم دینی شان عمل کنند، نباید مخالفت بشود؛ زیرا این عمل مطابق با خواست مردم و بر اساس قانونی است که خود مردم وضع می کنند و خودشان اجرا می کنند. دموکراسی اقتضاء می کند که مردم در هر جا، از جمله در مدارس و وزارتخانه ها و ادارات، در شیوه لباس پوشیدن آزاد باشند، حال اگر اکثریت قاطع مردم طرفدار دینی بودند و براساس گرایش دین خود خواستند پوشش خاصی را برگزینند و یا خواستند مراسم مذهبی شان را انجام دهند، نباید کسی مانع آنها شود. وقتی با میل و خواست مردم قانونی گذرانند که در آن اقامه نماز در ادارات و وزارتخانه ها و دانشگاهها الزامی شد، این بر خلاف دموکراسی - به مفهومی که ما می شناسیم - نیست؛ چون خود مردم این قانون را وضع کردند و خودشان هم اجرا می کنند. اما طبق تفسیر جدید دموکراسی، گرایش دینی مردم نباید در مسائل سیاسی و اجتماعی نمود پیدا کند».^{۱۳}

وی دموکراسی را به معنای رای قاطبه مردم نمی پذیرد و اعلام می دارد که:

«اگر معنای دموکراسی در قانونگذاری این است که هر چه رأی اکثریت مردم - یعنی ۵۰٪ به اضافه یک رأی - به آن تعلق گرفت، قانون معتبر، رسمی و واجب الاتباع است ولو خلاف نص قرآن هم باشد، اسلام چنین دموکراسی در قانونگذاری را نمی پذیرد. اسلامی که خودش قوانین صریحی درباره امور گوناگون کشورداری، اعم از دادرسی، اقتصاد، مدیریت و قوانین مربوط به سایر دستگاههای کشور دارد، اجازه نمی دهد که قانونی بر خلاف نص صریح و حکم قطعی قرآن رسمیت پیدا کند. اگر ما بخواهیم به چنین قانونی رسمیت بدهیم، اسلام را نادیده گرفته ایم.

عدم سازگاری این شیوه دموکراسی در قانونگذاری با اسلام، یک قضیه توتولوژی است، یعنی بدیهی است و احتیاج به استدلال ندارد. وقتی در گزاره ای ناسازگاری با اسلام ملحوظ شده، دیگر نباید سؤال شود که آیا با اسلام سازگار است یا نه؛ چون در خود گزاره ناسازگاری با اسلام فرض شده است. پس اگر دموکراسی در بُعد قانونگذاری به این معنا باشد که قانونی که با اسلام سازگار نیست، معتبر شناخته شود و ما تصور کنیم که اسلام چنین قانونی را معتبر می داند، این بدان معناست که چیزی که با اسلام سازگار نیست، با آن سازگار شود! این مطلب روشن است و احتیاج به استدلال ندارد».^{۱۴}

به نظر مصباح یزدی، دموکراسی به معنای نوع دوم، با رعایت شرایطی را که اسلام در انتخاب حکام، قانونگذاران و مجریان تعیین کرده است، میتواند الگوی مطلوبی برای انتخاب مجریان باشند:

«دموکراسی به معنای دوم، با رعایت شرایطی که اسلام برای حکام، قانون گزاران و مجریان قانون و برای قضات تعیین کرده، پذیرفته شده است. یعنی مردم در انتخاب افرادی که صلاحیت قانونگذاری و اجرای قانون را دارند مشارکت جدی داشته باشند و با این مشارکت، همکاری و همدلی خود را با دولت اسلامی اثبات کنند و خودشان را سهیم و شریک در امور کشور بدانند. این شکل از دموکراسی در اسلام قبول شده است و در کشور ما هم بدان عمل می شود و اگر در مواردی تخلفاتی صورت گیرد، مثل تخلفاتی است که در جاهای دیگر نیز، کم و بیش، وجود دارد و باید دقت کرد که این تخلفات تکرار نشود.

^{۱۳} همان ص ۲۹۴

^{۱۴} همان ص ۲۹۷

پس دموکراسی به عنوان روشی برای رفع اختلاف، با حدود و قیود خاصی، معتبر است؛ اما به عنوان ترجیح هر اکثریتی بر هر اقلیتی، اعتباری ندارد.^{۱۰}

ج) پلورالیسم دینی

بررسی نوشته جات آیت الله مصباح یزدی در زمینه پلورالیسم دینی را باید در سه محور اصلی بیان کرد:

۱- انگیزه های عقلانی پیدایش تفکر پلورالیسم دینی

۲- انواع تفکر پلورالیسم دینی و نقد آن

۳- نظر اسلام در مورد پلورالیسم دینی

۱- انگیزه های عقلانی پیدایش تفکر پلورالیسم دینی

الف) دخالت عامل روانی در پیدایش تفکر پلورالیسم دینی

مصباح یزدی معتقد است، این فکر که تنها تعداد بسیار کمی از جمعیت چند میلیاردی جهان، اهل نجات و سعادتند و بقیه در آتش دوزخ قرار می گیرند، فکر آزاردهنده ایست و هر دل انسان دلسوزی را به درد می آورد که چرا فردی که صرفاً در یک خانواده مثلاً بودایی در آنسوی کره خاکی دنیا آمده است، مستحق عذاب است:

«در حال حاضر نزدیک به شش میلیارد نفر در جهان زندگی می کنند که ادیان و مذاهب و مرام و مسلک های مختلفی دارند، و گرایش آنها به یک دین و مذهب و فرقه خاص هم، از روی دشمنی و عناد با ادیان دیگر و انکار حق نیست بلکه بسیاری از آنها صرفاً به این علت که در منطقه جغرافیایی و کشور خاصی متولد شده اند و یا پدر و مادرشان دین و مذهب خاصی داشته اند، آن دین و مذهب را قبول کرده اند و بسیاری از آنان نیز واقعاً به دستورات و احکام دین خود پای بند و ملتزم هستند. با چنین وضعیتی، اگر ما معتقد باشیم که تمامی ادیان دنیا غیر از اسلام باطل و متدینان به آنها جهنمی هستند، و در بین مسلمانان نیز غیر از فرقه شیعه اثنی عشریه تمامی مذاهب و فرقه های دیگر اسلامی و معتقدان به آنها بر باطل و جهنمی اند، باید بگوییم غیر از دویست میلیون نفر از مردم دنیا (آن هم به شرط ایمان و عمل صالح) بقیه، که نزدیک به پنج میلیارد و هشتصد میلیون نفرند، در گمراهی و ضلالت و اهل عذاب و جهنمند. آیا به راستی می توان چنین چیزی را پذیرفت؟ مگر آن انسان های بینوایی که صرفاً به خاطر این که در کشورهای مسیحی به دنیا آمده اند و یا پدر و مادرشان مسیحی بوده اند، آیین مسیحیت را قبول کرده و در

^{۱۰} همان صص ۲۹۹ و ۳۱۰

همان مسیحیت خودشان هم بسیار مؤمن و معتقد هستند چه گناه و خطایی مرتکب شده‌اند که باید مستحق عذاب و آتش الهی باشند؟! این مسأله را هم اضافه کنید که در میان افرادی هم که شیعه اثنی عشری هستند بسیاری از آنان اهل گناهان کبیره و فسق و فجورند و لذا گرچه اعتقاداتشان حق است اما به دلیل اعمال ناشایست و باطلشان آنها نیز اهل عذاب و جهنمند. اگر واقعاً اینطور باشد پس همه جهنمی اند! به قول آن ضرب المثل معروف «علی می ماند و حوضش» و روز قیامت دیگر کسی باقی نخواهد ماند که ساقی کوثر او را سیراب کند!

بدین ترتیب این مسأله روانی که به ذهن و روح انسان فشار می‌آورد و او را آزار می‌هد و پذیرش آن دشوار می‌نماید، سبب می‌شود که انسان فکر کند همه خوبند و اهل نجات؛ مسلمان و شیعه دوازده امامی حق است و دین دیگران نیز خوب و بر حق است؛ اصلاً چه بسا آنها نجیب تر و پاک تر از ما و در عمل به دین خودشان راسخ تر از ما باشند. به هر حال، با پذیرش کثرت ادیان بر حق و درست، انسان خود را از آن تنش روحی و اضطراب روانی می‌رهاند.^{۱۶}

ارزیابی انگیزه روانی طرح اندیشه پلورالیسم

مصباح بر این اعتقاد است، این گونه نیست، هرکس که به مذهب اثنی عشری شیعه عمل نکرد اهل دوزخ است، بلکه دوزخیان و اهل عذاب آنانی هستند که اهل عناد باشند، یعنی در عین اینکه حق برایشان روشن است، به علت اغراض باطل آن را نمی‌پذیرند و اگر کسی نتوانست به هر دلیلی حق را بشناسد به عنوان مستضعف فکری، جاهل قاصر و جاهل مقصر شناخته می‌شود:

«پس ما در واقع سه گروه افراد داریم: ۱- کسانی که حق را شناخته‌اند اما به دلیل لجاجت و تعصب و دشمنی و عوامل دیگر زیر بار آن نمی‌روند؛ ۲- کسانی که حق را نمی‌شناسند اما همه گونه امکانات برای کشف آن در اختیارشان هست؛ ۳- کسانی که حق را نمی‌شناسند و امکان نیل به آن را هم نداشته و ندارند. از نظر معارف اسلامی آن چه مسلم است گروه اول اهل عذاب و مخلد در آتشند. جاهل مقصر نیز به اندازه تقصیری که کرده عذاب می‌شود اما ممکن است مخلد در آتش و عذاب نباشد. با جاهل قاصر، که مستضعف فکری هم از جمله افراد آن به شمار می‌رود، نیز در روز قیامت معامله خاصی می‌شود که در بعضی روایات آمده و به هر حال این گونه نیست که مستقیماً و بدون هیچ گونه مقدمه‌ای او را به جهنم ببرند. بنابراین، بین این عقیده که «تنها یک دین حق در جهان وجود دارد» و «جهنمی شدن اکثریت قریب به اتفاق مردم کره زمین» هیچ تلازمی وجود ندارد»

ب) دخالت عامل اجتماعی در پیدایش تفکر پلورالیسم دینی

وی می‌گوید که عده ای به علت پیامدهای خونی و ویرانگر اختلافات دینی و فرقه ای معتقدند که چنانچه این اختلافات به صورت ریشه ای حل گردد (حقانیت همه ادیان) بسیاری از جنگ های خانمان سوز کنار گذاشته می‌شود و گروهها به طور مسالمت آمیزی با یکدیگر زندگی میکنند:

^{۱۶} کاوش ها و چالش ها ص ۶۴

«ما در طول تاریخ شاهد جنگ های ویرانگر و خانمان سوز متعددی هستیم که ریشه مذهبی و دینی دارند و انسان ها صرفاً به خاطر اختلاف دینی و فرقه‌ای با یکدیگر درگیر شده و به جنگ و قتل و غارت پرداخته اند. نمونه بسیار معروف و بارز آن، جنگ های صلیبی است که طی آن هزاران نفر از مسیحیان و مسلمانان کشته شدند و چه ویرانی ها که به بار آمد و چه ثروت ها و نیروها و امکاناتی که برای اداره این جنگ ها بیهوده بر باد رفت؛ ثروت ها و نیرو و امکاناتی که می توانست در راه آبادانی و خوشبختی بشر صرف شود. همین امروز هم در یکی از کشورهای پیشرفته، و به تعبیری متمدن دنیا؛ یعنی انگلستان، شاهد درگیری های خونین بین دو فرقه کاتولیک و پروتستان هستیم؛ و یا در هندوستان و پاکستان و برخی کشورهای افریقایی، در آستانه قرن بیستویکم همچنان شاهد نزاع ها و جنگ های فرقه‌ای و مذهبی و ویرانی ها و قتل و غارت های حاصل از آن هستیم. در حالی که این مسأله به راحتی قابل حل است؛ اگر ما معتقد باشیم هم اسلام خوب است هم مسیحیت، هم پروتستان حق است هم کاتولیک، هم شیعه صراط مستقیم است هم سنی، دست دیو زشتخوی اختلافات و جنگ های فرقه‌ای و مذهبی از دامان جامعه بشری کوتاه خواهد شد. به راستی آیا سزاوار نیست که بشر متمدن امروز به جای برخوردهای قهری و خشونت آمیز بر سر عقاید و ادیان، به هم زیستی و صلح و صفا روی آورده، دگماتیسم و جزم گرایی را به کنار نهاده و به همه ادیان و مذاهب به دیده احترام بنگرد و اعتقادات و نظرات دیگران را نیز همچون اعتقاد خویش بر حق بداند؟ جنگ و نزاع، کار انسان های جاهل و غیرمتمدن است؛ انسان امروز انسانی متمدن و فهمیده است!»^{۱۷}

ارزیابی انگیزه اجتماعی طرح اندیشه پلورالیسم

مصباح در رد این ادعا می افزاید:

«ما هم معتقدیم و قبول داریم که پیروان ادیان و مذاهب و فرقه مختلف نباید به خاطر اختلافات مذهبی و اعتقادی با هم درگیر شوند، بلکه باید به صورت مسالمت آمیز در کنار یکدیگر زندگی کنند. اما یگانه راه این مسأله آن نیست که قائل به حقانیت همه ادیان شویم؛ بلکه راههای دیگری نیز وجود دارد و دین اسلام راه حل دیگری برای این مسأله ارائه کرده است. اولاً اسلام، هم از مسلمانان و هم از پیروان سایر ادیان دعوت می کند که در مورد عقاید خود با یکدیگر بحث علمی و گفتگوی منطقی داشته باشند: «وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ!» و با ایشان به نیکوترین روش، بحث و مجادله نما.» نحل / ۱۲۵. و ثانیاً در مقام عمل نیز از نظر برخورد و رفتار مسلمانان با غیر مسلمانان، آنها را به چند گروه تقسیم کرده است:

الف - پیروان ادیان توحیدی و آسمانی: اسلام نسبت به پیروان ادیانی نظیر مسیحیت، یهودیت و زرتشتی که گرچه تحریف هایی در آنها رخ داده اما اصل و ریشه صحیحی دارند، روش خاصی در پیش گرفته و با آنان بسیار مدارا می کند؛ جان و مال و نوامیس آنان محترم است و می توانند در جامعه اسلامی معابد و کلیساهای خود را داشته باشند و به عبادت پردازند، ازدواج و طلاق و معاملاتشان را بر طبق احکام دین خود انجام دهند و در مقابل مالیات هایی نظیر خمس و زکوة که مسلمانان به دولت اسلامی می پردازند اسلام برای اینان مالیات خاصی که اصطلاحاً جزیه نامیده می شود، وضع کرده و به ازای آن از جان و مال آنها محافظت نموده و سایر خدمات

اجتماعی را در اختیار آنها قرار می‌دهد. اینان در بسیاری از حقوق، هم سنگ مسلمانان بوده و هیچ تفاوتی با آنان ندارند

ب - کفار معاهد: دسته دیگری از غیرمسلمانان هستند که پیرو ادیان توحیدی نیستند ولی بر اساس قرارداد و معاهده‌ای که با حکومت اسلامی دارند می‌توانند در همسایگی مسلمانان و یا حتی در داخل جامعه اسلامی و در میان مسلمانان زندگی کنند. به این دسته اصطلاحاً «کفار معاهد» گفته می‌شود. البته حقوق و شرایط و وضعیت همه آنها به یک نحو نیست بلکه بسته به نوع قراردادی که با حکومت اسلامی دارند فرق می‌کند؛ اما به هر حال اسلام با این گروه از غیرمسلمانان نیز مدارا نموده و جان و مال و نوامیس آنان محفوظ است.

ج - کفار اهل الحرب: دسته سوم از غیرمسلمانان آنهایی هستند که به قول معروف به هیچ صراط مستقیمی نیستند و حاضر به هیچ نوع مصالحه و انعقاد قرارداد نمی‌باشند و یا وقتی پیمان می‌بندند آن را نقض می‌کنند: «لَا يَرْقُبُونَ فَيْكُمُ الْأَى وَلَا ذِمَّةً^{۱۸}؛ درباره شما نه خویشاوندی را مراعات می‌کنند و نه تعهدی را.» ۱- توبه / ۸

اسلام در مورد این گروه می‌گوید اگر به هیچ نحو حاضر به بحث و مناظره نیستند و به هیچ توافقی تن نمی‌دهند، با آنها بجنگید و آنان را به زور وادار به تسلیم کنید.

بنابراین، اسلام در رابطه با غیرمسلمانان در مرحله اول، دعوت به بحث و مناظره می‌کند تا از طریق منطوق و استدلال به حقیقت دست یابند و معلوم شود حق با کیست. و در مرحله دوم نیز در صورت عدم پذیرش اسلام از سوی فرد یا گروهی، داوطلب جنگ و نزاع با آنان نیست، بلکه دعوت به صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌کند.^{۱۸}

۲- بررسی تفاسیر مختلف پلورالیسم دینی

الف) تفسیر اول پلورالیسم دینی

بیان اول پلورالیسم دینی اعلام می‌دارد که همه ادیان آمیزه‌هایی از حق و باطل اند. به عبارتی حق و باطل محض در آن‌ها جایی ندارد. هر دین بخشی از حقیقت را داراست، به همین دلیل لزومی ندارد که شما ملزم و معتقد به یک دین خاص باشید، بلکه می‌توانید مسلمان، یهودی، بودیسم و یا... باشید. در بررسی و نقد این تفکر، مصباح می‌افزاید که با پذیرش این تفکر، نمی‌توان تناقضاتی را که حتی در ادیان آسمانی در مورد یک موضوع واحد (مثلاً خداوند) وجود دارد، قبول کرد، چه برسد به ادیان غیر توحیدی:

« هر انسان منصفی با توجه به همان اطلاعات اجمالی که راجع به ادیان مختلف دارد تصدیق می‌کند که نمی‌توان گفت ترجیحی بین ادیان مختلف وجود ندارد و همه آنها مساوی اند. در برخی از این ادیان کارها و اعتقاداتی

^{۱۸} همان ص ۷۰

وجود دارد که زبان و قلم از گفتن و نوشتن آن شرم دارد. آیا به راستی می‌توان حیوان پرستی و گاو و سگ پرستی را با خداپرستی در یک ردیف قرار داد؟

البته از این که بپذیریم در سایر ادیان هم عناصر حقی وجود دارد، ابایی نداریم و این مسأله مشکلی پیش نمی‌آورد؛ مثلاً این شعار معروف زرتشت: «گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک» شعار خوبی است و کسی منکر آن نیست.

ولی باید توجه داشت که معنای این سخن آن نیست که ما بپذیریم اسلام هم به مانند ادیان دیگر آمیزه‌ای از حق و باطل است، و بگوییم فرقی نمی‌کند که مسلمان یا یهودی یا مسیحی یا زرتشتی باشی، بلکه همان گونه که گذشت به اعتقاد ما آن اسلامی که خدا توسط پیامبر نازل کرده حق مطلق است و مشتمل بر هیچ باطلی نیست».^{۱۹}

ب) تفسیر دوم پلورالیسم دینی

بیان دوم نظریه حقانیت ادیان بیان می‌دارد که بر خلاف تفسیر اول که حقایق در ادیان مختلف تقسیم شده است، یک حقیقت بیشتر وجود ندارد، لکن راه‌های مختلف به حقیقت وجود دارد که همان ادیان است.

مصباح در نقد تفکر دوم می‌گوید:

«اولین مسأله‌ای که در اسلام مطرح است مسأله توحید و پذیرش خدای واحد است: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا؛ بگویند معبودی جز خدای یکتا نیست تا رستگار شوید.» اما نظر مسیحیت در مورد همین مسأله این است: «إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ؛ همانا خداوند متعال سومی از سه تاست؛» یعنی سه خدا داریم؛ یکی اب، که خدای پدر و خدای اصلی است، یکی ابن، که خدای پسر است و یکی هم روح القدس. برخی نیز می‌گویند خدای سوم حضرت مریم است. این اعتقاد که اصطلاحاً تثلیث نامیده می‌شود، اعتقادی است که قرآن و اسلام به شدت آن را رد کرده و با آن مقابله نموده است و معتقدان به آن را کافر دانسته است.

چگونه می‌شود اسلام که می‌گوید «خدا هست» و بودیسم که معتقد است «خدایی وجود ندارد» هر دو حقیقت واحد باشند؟! چگونه می‌شود هم علی و هم معاویه، هم امام حسین و هم یزید و شمر بن ذی الجوشن، همه بر حق باشند و دنباله روی هر کدام، صراط مستقیمی باشد که به نقطه واحدی می‌رسد؟! ص ۷۸

به هر حال این تفسیر دوم از پلورالیسم دینی هم، که بگوییم همه ادیان و مذاهب ما را به یک سرمنزل مقصود واحد می‌رسانند، البته به عنوان شعر چیز خوب و قشنگی است اما عاری از واقعیت و حقیقت بوده و بطلان آن مشهود است».^{۲۰}

^{۱۹} همان ص ۷۳

^{۲۰} همان ص ۷۵

ج) تفسیر سوم پلورالیسم دینی

تفسیر سوم بر این مقوله تاکید دارد که از آن جایی که دین یک گزاره تجربی و حسی نیست و نمیتوان برای آن قطعیتی در نظر گرفت و جز گزاره های قراردادی است، پس نمی توان در مورد آن صدق و کذبی را مطرح کرد. همچنان که نمیتوان گفت رنگ زرد بهتر است یا قرمز، نمی توان گفت کدام دین برتری دارد. همان طور که در مسائل سیاست، اقتصاد و فرهنگ تکرر داریم، در دین نیز این مسئله مطرح است.

مصباح معتقد است، این استدلال که بر پایه یک معرفت شناختی شکاکیتی و نسبی گرایی رح ریزی شده است. وی در نقد این تفکر ابراز می دارد که چگونه و بر اساس چه استدلالی می توان گفت که دین جزء امور قراردادی است:

«درست است که ما مسائلی نظیر مسائل اقتصادی، سیاسی و مانند آنها داریم که یک جوابی نیستند و تعدّد و کثرت در آنها ممکن و احياناً مطلوب است، اما مسائلی هم همچون مسائل ریاضی، فیزیک، هندسه و نظایر آنها داریم که یک جواب بیشتر ندارند و پاسخ های صحیح متعدّد برای آنها متصور و قابل قبول نیست؛ مثلاً در ریاضی، دو ضرب در دو یک پاسخ بیشتر ندارد و آن هم چهار است. بنابراین، در حوزه معارف و پدیده های بشری، ما مسائلی داریم که می تواند بیش از یک جواب داشته باشند و مسائلی هم داریم که یک پاسخ بیشتر ندارند و سؤال اصلی ما از قائل به پلورالیسم دینی این است که از کجا معلوم که دین از آن دسته مسائلی نباشد که یک پاسخ بیشتر ندارد؟ اگر شما می گوید دین مثل اقتصاد و سیاست است که چند جوابی هستند و تکرر در آنها مفید و مطلوب است، ما هم در مقابل می توانیم بگوییم نخیر، دین مثل مسائل فیزیک و ریاضی است که یک پاسخ صحیح بیشتر ندارند. ما ادعا می کنیم که سؤال «خدا هست یا نیست؟» نظیر مسأله «دو ضرب در دو» است که فقط و فقط یک گزینه صحیح در مقابل آن وجود دارد»^{۲۱}

۳- نظر اسلام در مورد پلورالیسم دینی

مصباح بر این نظر است که در کنار تفکرات پلورالیستی، نظریه ای وجود دارد که معتقد است که حقیقت واحدی وجود دارد و نسبت به زمان ها و مکان های مختلف تغییری نمی کند.

و اگر مسائلی همچون اختلاف فتاوی مراجع و یا اختلاف در بعضی امور جزئی کلامی (مانند سوال شب اول قبر) وجود دارد، این مسائل در دایره ظنیات اسلام است نه قطعیات آن.

^{۲۱} همان ص ۵۷

در حقیقت اسلام، پلورالیسم را در دایره ظنیات می پذیرد و قائل به آن است، چرا که مثلاً مرجع تقلید، با توجه به علم و آگاهی خود به مسئله ای دست پیدا می کند و چنانچه مسئله غلط از آب در آمد، وی عذر تقصیر دارد (مستضعف فکری تلقی می گردد). منتها در امور قطعی، یک حقیقت واحد بیشتر وجود ندارد.

چنانچه بخواهیم مطالب مصباح را در مورد پلورالیسم دینی جمع بندی کنیم باید بگوییم:

« نتیجه بحث در این قسمت این است که معارف دینی، چه در بخش عقاید و چه در بخش احکام و مسائل اخلاقی و ارزشی، تابع واقعیت ها است و در همه این زمینه ها حقیقت یک چیز بیشتر نیست و دین حق، یکی است و تعدد و تکثربردار نیست. آن چه هم در بخش احکام و ارزش ها احیاناً دیده می شود که حکم آن تغییر می کند و مثلاً راست گفتن، گاهی خوب و گاهی بد تلقی می شود، دلیلش آن است که ما موضوع را با تمام قیودش در نظر نگرفته و بیان نکرده ایم و گرنه، راست گفتن را اگر با حدود و قیود خاصی در نظر بگیریم، همیشه خوب یا همیشه بد خواهد بود و هیچ گاه تغییر نخواهد کرد.

از نظر ریشه فلسفی و معرفت شناختی هم گفتیم منشأ تفکر پلورالیسم می تواند یکی از سه امر باشد: پوزیتیویسم، شکاکیت، نسبیت. اگر مثل پوزیتیویست های منطقی گفتیم قضایای متافیزیکی و غیر تجربی نظیر «خدا هست»، «قیامت وجود دارد» و امثال آنها اصلاً گزاره هایی بی معنا هستند، و یا اگر طرفدار نسبیت در معرفت بشری به طور کلی یا در خصوص قضایای ارزشی و اخلاقی شدیم، و یا به شک گرای روی آوردیم و گفتیم هیچ یک از معارف بشری، قطعی و یقینی نیست و همه آنها با درجاتی از شک و تردید همراهند، روی هر یک از این سه مبنای فلسفی و معرفت شناختی می توان به نتیجه پلورالیسم و قبول تکثر حقیقت در معارف بشری و از جمله معرفت دینی رسید. البته در ابتدای هم تذکر دادیم که این بدان معنا نیست که هر کس که پلورالیست شده ابتدا پوزیتیویسم یا نسبیت و یا شکاکیت را پذیرفته و بعد به پلورالیسم رسیده، بلکه گاهی نیز این گونه است که ابتدا به اندیشه پلورالیسم تمایل پیدا کرده و آن را پسندیده و قبول کرده و بعداً هم احیاناً به دنبال دلیلی برای توجیه و اثبات آن رفته است. اما به هر حال اگر کسی بخواهد سیر منطقی را دنبال کند ابتدا باید یکی از آن سه مبنا را در معرفت شناسی بپذیرد و سپس پلورالیسم را از آن نتیجه بگیرد. و اصولاً باید توجه داشته باشیم که سیر منطقی این گونه است که همه مسائل علمی، به نحوی مبتنی بر اصول و مسائل فلسفی اند و مسائل فلسفی نیز مبتنی بر مسائل معرفت شناختی هستند؛ یعنی از نظر نظام منطقی، ابتدا مباحث معرفت شناسی و بعد مباحث فلسفی و سپس مسائل علمی مصطلح قرار می گیرند».^{۲۲}

اگر بخواهیم مطالب تا به الان را یک جمع بندی مختصر داشته باشیم باید گفت:

اولاً مصباح معتقد است که تنها یک نفر حق دارد برای انسان قانون و قانون گذار تعیین کند و آن خداست.

ثانیا وی ابراز میدارد که یک تعریف و راه برای رسیدن به ویژگی های این حقیقت وجود دارد.

و ثالثا برای حکومت با تعاریف فوق، تعاریف منحصر به فردی از آزادی و مردم سالاری را ارائه می دهد.

(د) نظریه ولایت فقیه

نظریه ولایت فقیه، نظریه ای در فلسفه سیاست از دیدگاه اسلام است که مبتنی بر سر یک سری اصل موضوعه مطرح می شود.

مصباح، در مسئله ولایت فقیه، به سه نکته مهم و کلی اشاره می کند:

- ۱- پیش فرض های نظریه ولایت فقیه
- ۲- نقش مردم در حکومت اسلامی
- ۳- بررسی دلایل عقلی و نقلی ولایت فقیه

۱- پیش فرض های نظریه ولایت فقیه

پیش فرضهای نظریه ولایت فقیه را می توان در چهار قسمت خلاصه کرد:

(الف) ضرورت حکومت

مصباح معتقد است که ضرورت حکومت، مسئله ایست که در اکثر قریب به اتفاق جوامع امری پذیرفته شده و موجه است تنها آنارشیت ها هستند که با آن به مخالفت بر می خیزند:

« تنها مخالف این اصل، مکتب آنارشیسیم است. آنارشیسیت ها معتقدند بشر می تواند زندگی خود را با اصول اخلاقی اداره کند و احتیاجی به دستگاه حکومت ندارد؛ و یا لا اقل طرفدار این هستند که دولت و حکومت باید آنچنان حرکت کند که به این نتیجه منتهی شود؛ یعنی فعالیت هایی صورت پذیرد و تعلیم و تربیت هایی به مردم داده شود که احتیاجی به حکومت نداشته باشند. ولی سایر مکاتب فلسفی این فرض را یک فرض غیر واقع بینانه می دانند و در عمل هم قرن ها و هزاران سال تجربه نشان داده که همیشه در جامعه بشری افرادی هستند که ملتزم به قوانین اخلاقی نخواهند شد و اگر قدرتی نباشد که آنها را کنترل کند زندگی اجتماعی به هرج و مرج کشیده می شود. به هر حال این اصل که مورد قبول همه مکاتب فلسفه سیاسی، بجز آنارشیسیم، است در نظریه ولایت فقیه هم مفروض و مسلم دانسته شده است»^{۲۳}.

^{۲۳} نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه ص ۱۶

ب) عدم مشروعیت ذاتی یک فرد یا یک گروه خاص برای حکومت

مصباح حق حاکمیت را در گرو هیچ شخص یا گروهی نمیداند و کسی نمی تواند ادعا کند که به فراخور رابطه مثلاً خونی، حکومت به من ارث می رسد:

«حق حاکمیت، ذاتی هیچ فردی از افراد انسان نیست و خود بخود برای هیچ کس تعین ندارد؛ یعنی نسبت به هیچ فردی این گونه نیست که وقتی از پدر و مادر متولد می شود خود به خود دارای یک حق قانونی برای حکومت کردن باشد و حق حاکمیت، میراثی نیست که از پدر و مادر به او منتقل شود بلکه مشروعیت حاکم و حکومت باید از جای دیگر و منبع دیگری ناشی شود. اکثر فیلسوفان و نظریه پردازان فلسفه سیاست این اصل را هم مانند اصل پیشین پذیرفته اند و غالب مکتب های فکری این حوزه و از جمله مکتب های طرفدار دموکراسی با ما هم رأیند که حق حاکمیت و حکومت (مشروعیت) ارث هیچ فردی نیست و ذاتاً برای هیچ کس متعین نیست بلکه باید از منبعی که این حق اصالتاً و ذاتاً از آن اوست به دیگری منتقل شود».^{۲۴}

ج) خدا تنها منبع ذاتی مشروعیت

مصباح بر این اندیشه است، (همانطور که بارها در این تحقیق شاهد بوده ایم)، مالکیت حقیقی از آن خداست و خداوند تنها منبع مشروعیت و حقانیت یک حکومت می باشد. وی می پذیرد که با این بینش، بسیاری از مکاتب بشری، مشروعیت خود را برای حکومت کردن از دست می دهند:

«بدنبال پذیرش اصل دوم طبیعتاً این بحث مطرح می شود که آن منبعی که قدرت قانونی و مشروعیت را به حاکم و حکومت می بخشد چیست؟ از اینجاست که نظریه ولایت فقیه و فلسفه سیاسی اسلام از بسیاری مکاتب دیگر و بخصوص از نظریات رایج فعلی در این زمینه جدا می شود و با آنها تفاوت پیدا می کند. این اصل که یکی از مبانی مهم نظریه ولایت فقیه و فلسفه سیاسی اسلام است و همه مسلمانان بر آن توافق دارند و شاید بسیاری از اصحاب شرایع آسمانی دیگر غیر از اسلام هم آن را قبول داشته باشند، این است که حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است. البته باید توجه داشت که حکومت کردن به معنای خاصش و این که کسی مباشرت در کارها داشته باشد و امور را مستقیماً رتق و فتق نماید اختصاص به افراد انسان دارد و به این معنا بر

خداوند متعال صدق نمی کند. اما به معنای وسیع تری که حق حاکمیت ذاتی و تعیین حاکم را شامل شود مخصوص خداوند متعال است. خدایی که همه هستی و جهان و از جمله انسان را آفریده و «مالک حقیقی» همه چیز است:

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»

همه آن چه که در آسمانها و زمین است از آن خداست.

این پیش فرض در بسیاری از مکاتب فلسفه سیاسی و فرهنگ های دیگر پذیرفته نیست و لاقلاً این است که هر انسانی اختیار خود را دارد. بنابراین از آن جا که لازمه حکومت، تصرف در جان و مال مردم و اختیارات و حقوق افراد است معلوم می شود بر اساس نظر اسلام هیچ انسانی صرف نظر از اختیاری که خدا به او بدهد حق حکومت و هیچ گونه تصرفی در انسان های دیگر، که ملک خدا هستند، ندارد. به هر حال، این که بی اذن خدای متعال نمی توان در بندگان او تصرف کرد یک اصل اساسی در تفکر اسلامی است.

با پذیرفتن این اصل است که فلسفه سیاسی اسلام از سایر مکاتب موجود در این زمینه جدا می شود و نظریه ولایت فقیه با سایر نظریات حکومت و سیاست تفاوت اساسی پیدا می کند. و از این جاست که قائلین به مشروعیت حکومت نخبگان، یا حکومت فیلسوفان و حکیمان، و یا اشراف و ثروتمندان و یا آنهایی که پیروزی در جنگ و سلطه از راه قهر و غلبه را منشأ مشروعیت می دانند و حتی نظریه دموکراسی (با تبیین ها و روش های مختلفش)، همه و همه مسیرشان از تفکر اسلامی جدا می شود. مثلاً اساس نظریه دموکراسی این است که حکومت اصالتاً مال مردم و حق آنهاست و رأی مردم است که به شخص حاکم و حکومت او مشروعیت می بخشد و اعتبار قانونی به اعمال قدرت از جانب او می دهد. اما با بیانی که برای پیش فرض سوم کردیم معلوم شد که این سخن نیز با نظریه ولایت فقیه سازگاری ندارد زیرا بر اساس این پیش فرض، همان طور که تک تک افراد هیچ کدام ذاتاً و اصالتاً حق حاکمیت ندارند، جمع مردم و جامعه نیز ذاتاً و اصالتاً از چنین حقی برخوردار نیست چرا که تمام هستی و متعلقاتشان مال خداست و همگی مملوک و ملک حقیقی خداوند متعال هستند و همه رفتارهایشان باید طبق امر و نهی مالک حقیقی باشد و هیچ حقی ندارند که بر دیگران حکومت کنند یا فردی را به عنوان حاکم تعیین نمایند.

تعیین حاکم ذاتاً و اصالتاً از آن خداوند متعال است و تنها از جانب اوست که می تواند این حق به فردی از افراد انسان تفویض شود و طبق متممی که برای پیش فرض سوم گفتیم، در درجه اول این حق به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) داده شده است.^{۲۰}

(د) عدم جدایی دین از سیاست

یکی از پیش فرض های مهم نظریه ولایت فقیه، این است که دین تنها برای جنبه های فردی و شخصی انسان نازل نشده است، بلکه جنبه های اجتماعی و سیاسی و حکومتی جوامع را نیز در نظر دارد:

«یکی از مهم ترین پیش فرض های نظریه ولایت فقیه، عدم جدایی دین از سیاست و به تعبیری، سیاسی بودن دین است. یعنی این گونه نیست که شریعت اسلام تنها به جنبه های فردی زندگی بشر پرداخته باشد و نسبت به مناسبات اجتماعی و از جمله مناسبات سیاسی و حکومتی جامعه هیچ نظری نداشته باشد و این حوزه را به خود افراد بشر واگذار کرده باشد تا با تشخیص عقل خود هر گونه که خودشان مصلحت دیدند و توافق کردند عمل کنند. بر اساس نظریه ولایت فقیه، اسلام نه تنها دارای احکام سیاسی است بلکه برای حکومت و تعیین حاکمیت نیز نظریه خاصی دارد. بدیهی است که اگر کسی معتقد باشد دین و سیاست هیچ ارتباطی به هم ندارد و پرداختن به

امور دینی کار عالمان دین و فقیهان است و تصدّی امور سیاسی هم مربوط به سیاست مداران، و این دو حوزه کاملاً جدای از هم هستند، با چنین تصوّری جایی برای طرح نظریه حاکمیت و ولایت فقیه باقی نمی‌ماند».^{۲۶}

۲- نقش مردم در نظریه ولایت فقیه

آیت الله مصباح یزدی در بررسی نقش مردم ابتدا دو واژه مشروعیت و مقبولیت را تعریف می‌کند. وی در ذیل تعریف واژه مشروعیت می‌گوید: «منظور ما از مشروعیت در این جا «حقّانیت» است؛ این که آیا کسی که قدرت حکومت را در دست گرفته و تصدّی این پست را عهده دار گردیده آیا حق داشته در این مقام بنشیند یا خیر؟ یعنی صرف نظر از این که از نظر شخصیت حقیقی و رفتار فردی انسان شایسته و صالح و عادل است یا نه، آیا به لحاظ شخصیت حقوقی دارای ملاک و اعتبار لازم برای حاکمیت و حکومت هست؟

مفهوم مقابل مشروعیت در این جا مفهوم «غصب» است و منظور از حکومت نامشروع بر اساس این اصطلاح، حکومت غاصب است. بنابر این، بر اساس تعریفی که ما از مشروعیت ارائه دادیم فرض دارد که حکومتی در عین حال که رفتار خوب و عادلانه است اما غاصب و نامشروع باشد».^{۲۷}

و در تعریف واژه مقبولیت می‌گوید: «منظور از مقبولیت، «پذیرش مردمی» است. اگر مردم به فرد یا گروهی برای حکومت تمایل نشان دهند و خواستار اعمال حاکمیت از طرف آن فرد یا گروه باشند و در نتیجه حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد گفته می‌شود آن حکومت دارای مقبولیت است و در غیر این صورت از مقبولیت برخوردار نیست. به عبارت دیگر، حاکمان و حکومت‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) حاکمان و حکومت‌هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی رضا و رغبت تن به حاکمیت و اعمال سلطه آنها می‌دهند؛ ب) حاکمان و حکومت‌هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی اجبار و اکراه از آنان اطاعت می‌کنند؛

ویژگی مقبولیت اختصاص به دسته اول دارد».^{۲۸}

حال جهت بررسی این دو لفظ، مصباح یزدی دو سوال مهم را مطرح می‌کند و برای پاسخ آن به صدر اسلام می‌نگرد. و سه دوره تاریخی زمان پیامبر اکرم، دوران ائمه معصومین و زمان غیبت معصوم را بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که مردم در مشروعیت دهی به حکومت نقشی ندارند، لکن ایجاد یک حکومت به طور کامل وابسته به پذیرش از طرف مردم است، به عبارت دیگر، کسی که مشروعیت حکومت دارد، حق ندارد بواسطه این حق، مردم را به زور وادار به تشکیل حکومت کند:

«یکی این که مردم چه نقشی در مشروعیت حکومت دارند که اگر آن را ایفا نکنند حکومت، قانونی و مشروع و بر حق نخواهد بود و دیگر این که مردم چه نقشی در تحقق و به جریان افتادن دستگاه حکومت اسلامی دارند؛ یعنی بعد از آن که حکومت بر حق و قانونی و مشروع مشخص شد آیا این حکومت باید با قوه قهریه خودش را بر مردم تحمیل کند یا این که در مقام پیاده شدن تئوری و استقرار حکومت اسلامی مردم باید خودشان موافق باشند و این

^{۲۶} همان ص ۲۲

^{۲۷} همان ص ۵۳

^{۲۸} همان ص ۵۴

تئوری را بپذیرند و از سر اختیار حکومت اسلامی را انتخاب کنند و به آن تن در دهند؟ بنابراین بطور خلاصه دو سؤال مطرح است: ۱ نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟ ۲ نقش مردم در تحقق حکومت اسلامی و حاکمیت یافتن آن چیست؟

برای پاسخ دادن به این دو سؤال می‌توانیم تاریخ اسلام را حداقل به سه دوره تقسیم کنیم. یکی زمان خود پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله)، دوم زمان ائمه معصومین (علیهم السلام) و حضور امام معصوم (علیه السلام) در میان مردم، و سوم در زمانی مثل زمان ما که امام معصوم (علیه السلام) در میان مردم و جامعه نیست.

اما نسبت به زمان حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) ظاهراً بین مسلمانان هیچ اختلافی نیست که مشروعیت حکومت آن حضرت هیچ ارتباطی با نظر و خواست مردم نداشته است بلکه مشروعیت آن صرفاً از طرف خداوند متعال بوده و خداوند شخصاً و بدون آن که نظر مردم و تمایل آنها را خواسته باشد همان‌گونه که آن حضرت را به پیامبری برگزید حق حکومت را نیز به ایشان عطا فرموده است. چه مردم بپذیرند و چه نپذیرند، حاکم بر حق و قانونی، شخص رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بوده است و اگر هم مردم حکومت ایشان را نمی‌پذیرفتند تنها این بود که آن حکومت تحقق پیدا نمی‌کرد نه این که مشروعیت پیامبر برای حکومت و حق حاکمیتی که خداوند به آن حضرت داده بود نیز از بین می‌رفت و باصطلاح، خداوند حکم ریاست حکومت و حاکمیتی را که علاوه بر پیغمبری برای پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) صادر کرده بود بخاطر عدم قبول و پذیرش مردم پس می‌گرفت و لغو می‌کرد. یعنی پیامبر اکرم دو منصب جداگانه از طرف خداوند داشت: یکی منصب پیامبری و دیگری منصب حکومت؛ و همان‌طور که اگر مردم پیامبری آن حضرت را نمی‌پذیرفتند و انکار می‌کردند این باعث نمی‌شد که خداوند، پیامبری پیامبر را لغو کند و آن حضرت دیگر پیامبر نباشد، در مورد منصب حکومت آن حضرت نیز مسأله به همین صورت است.

همچنین در مورد این که مردم چه نقشی در حکومت رسول خدا داشتند، باز هم ظاهراً جای هیچ تردید و اختلافی نیست که مردم نقش اساسی را در تحقق حکومت داشتند. یعنی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) حکومتش را با استفاده از هیچ نیروی قاهره‌ای بر مردم تحمیل نکرد بلکه عامل اصلی خود مردم بودند که ایمان آوردند و با رضا و رغبت، حکومت آن حضرت را که از طرف خداوند تشریح شده بود و حق حاکمیتی را که خداوند به آن حضرت داده بود پذیرفتند و به نشانه تسلیم و پذیرش آن، با پیامبر بیعت کردند و با نثار جان و مال خود آن حضرت را همراهی کرده و پایه های حاکمیت ایشان را استقرار بخشیده و حکومتش را محقق ساختند. بنابراین، نقش مردم در مشروعیت حکومت پیامبر صفر بود ولی در تحقق و استقرار آن صد در صد بود و تمام تأثیر مربوط به کمک مردم بود. البته امدادهای غیبی و عنایات الهی نیز در این زمینه جای خود را دارد و منکر آن نیستیم اما منظور این است که هیچ تحمیل و زوری در کار نبود و آن چه موجب تحقق و استقرار حکومت آن حضرت شد پذیرش مردم و تمایل و رغبت خود آنان نسبت به حکومت و حاکمیت پیامبر بود. مسلمان‌هایی که جامعه اسلامی را تشکیل می‌دادند درباره حکومت پیامبر هیچ اکراه و اجباری نداشتند مگر بعضی گروهک‌های منافقی که در آن جامعه بودند و قلباً به حکومت ایشان راضی نبودند ولی چون در اقلیت قلیلی بودند هیچ اظهار وجودی هم نمی‌توانستند بکنند و عملاً و علناً مخالفتی نشان نمی‌دادند.

نظر شیعه در مورد مبنای مشروعیت حاکمان و حکومت‌ها بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)

برای بیان نظر شیعه در مورد مبنای مشروعیت حاکمان و حکومت‌ها بعد از پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) بهتر است دو دوره قائل شویم:

الف) دوران حضور امام معصوم (علیه السلام): این دوره از سال یازدهم هجرت تا سال ۲۶۰ هجری و یا به تعبیری تا سال ۳۲۹ هجری (۱) را شامل می‌شود. در این دوره هم مثل زمان خود پیامبر (صلی الله علیه وآله) باز بین شیعیان اختلاف و تردیدی وجود ندارد که مشروعیت حاکم و حکومت به نصب از طرف خداوند است و خداوند دوازده نفر را تعیین و نصب فرموده و به پیامبرش دستور داده که آنها را به مردم معرفی کند. بر اساس اعتقاد شیعه، مقصود از «اولی الامر» در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» همه حاکمان و صاحبان امر و فرمان نیستند بلکه افراد خاص و مشخصی منظور هستند. دلیل شیعه بر این امر روایات معتبری است که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در این زمینه وارد شده است که وقتی این آیه نازل شد اصحاب آمدند و از آن حضرت در مورد «اولی الامر» سؤال کردند. مثلاً یکی از آنها صحابی معروف پیامبر، جابر بن عبدالله انصاری است که نزد پیامبر آمد و عرض کردای رسول خدا معنای «اطیعوا الله» را فهمیدیم، معنای «اطیعوا الرسول» را هم فهمیدیم اما معنای «اولی الامر منکم» را نمی‌دانیم. حضرت فرمودند «اولی الامر» دوازده نفر از اوصیا و جانشینان من هستند که اولشان علی است و بعد هم اسم همه ائمه را خود پیامبر برای مردم بیان کرد و شبیه این روایت حتی در بعضی از کتابهای برادران اهل تسنن نیز وجود دارد. (۲) به هر حال به نظر شیعه مقصود از «اولی الامر» این دوازده نفر هستند که ویژگی مهم همه آنها این است که «معصوم» هستند و آنها را نه پیامبر بلکه خود خداوند متعال برای خلافت و حکومت بعد از پیامبر نصب فرموده و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) هیچ نقشی در نصب آنها نداشته بلکه تنها وظیفه و نقش آن حضرت در این زمینه، ابلاغ و رساندن دستور خداوند به مردم بوده است:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ

ای پیامبر ابلاغ کن آن چه را که از جانب پروردگارت بر تو نازل گشته است و اگر این کار را انجام ندهی پس امر رسالت او را ادا نکرده ای. . مائده/ ۶۷.

این آیه که به اعتقاد شیعه در روز غدیر خم و در مورد امر ابلاغ خلافت حضرت علی (علیه السلام) نازل شده، به روشنی دلالت دارد بر این که خلافت و جانشینی علی (علیه السلام) بعد از پیامبر به دستور و جعل خود خداوند بوده و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در این زمینه تنها نقش واسطه را داشته که این امر و فرمان خداوند را به مردم برساند. در مورد یازده امام دیگر نیز مسأله به همین صورت است. بنابراین همان مبنایی که موجب مشروعیت حکومت و حاکمیت پیامبر شد، یعنی نصب از طرف خداوند، مبنای مشروعیت امامان معصوم (علیهم السلام) نیز بوده است و همان‌طور که در مورد پیامبر گفتیم که نقش مردم در مشروعیت حکومت آن حضرت صفر بوده و پذیرش و عدم پذیرش آنان در مشروعیت پیامبر هیچ تأثیری نداشت، در مورد امامان معصوم (علیهم السلام) نیز مطلب همین است و هیچ تفاوتی نمی‌کند. در مورد پیامبر گفتیم که آن حضرت از جانب خداوند دو حکم و دو منصب داشت یکی حکم و منصب پیامبری و یکی هم حکم و منصب حکومت؛ و همان‌طور که اگر مردم پیامبری آن حضرت را نمی‌پذیرفتند این باعث نمی‌شد که آن حضرت دیگر پیامبر نباشد و خداوند حکم پیامبری آن

حضرت را لغو کند، عدم پذیرش حکومت و حاکمیت پیامبر از جانب مردم نیز باعث این نمی‌گشت که خداوند حکم حاکمیت پیامبر را ملغی بداند بلکه از نظر خداوند همچنان حاکم بر حق و مشروع، شخص پیامبر بود.

اکنون در مورد امامان معصوم نیز می‌گوییم چون مبنای مشروعیت آنان از نظر شیعه، نصب از جانب خداوند است بنابراین گر چه مردم از آنان حمایت نکنند و حاکمیت آنان را نپذیرند اما از نظر خداوند، حق حاکمیت آنان همچنان پا بر جا و محفوظ است و ایشان حاکم بر حق هستند و با وجود آنان در بین مردم، حاکمیت دیگران مشروع و قانونی و بر حق نیست. و باز همان‌گونه که در مورد پیامبر گفتیم نقش مردم در تحقق و استقرار حاکمیت و حکومت آن حضرت صد در صد بوده و آن حضرت برای تأسیس و استقرار حکومت خود از هیچ قدرت قاهره‌ای استفاده نکرده بلکه عامل اصلی و اساسی، پذیرش و قبول خود مردم و مسلمان‌ها بوده است، در مورد امامان معصوم نیز همین گونه است که نقش مردم در تحقق و استقرار حاکمیت و حکومت آنان صد در صد است و آنان برای رسیدن به حق مشروع و قانونی خود به زور و جبر متوسل نمی‌شوند بلکه اگر خود مردم آمدند و پذیرفتند، تصدی امر حکومت را عهده دار می‌شوند.

با چنین دیدگاهی، به نظر ما مدت ۲۵ سالی که بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام، حضرت علی (علیه السلام) از حکومت برکنار ماند و دیگران در رأس حکومت قرار داشتند مشروعیت آن حضرت همچنان در جای خود محفوظ بود و ایشان حق حاکمیت و حکومت داشتند اما به دلیل عدم

پذیرش مردم و جامعه، حکومت و حاکمیت ایشان تحقق و استقرار نیافت. تا آن گاه که خود مردم تمکین کردند و به خلافت و حکومت آن حضرت تمایل نشان دادند:

لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ... لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا (۱)

اگر نبود حضور مردم و این که بواسطه وجود یاری کننده حجت بر من تمام گردیده... رشته کار حکومت را به حال خود رها می‌کردم. . نهج البلاغه فیض الاسلام / خ ۳.

بنابراین از نظر شیعه بین نقش مردم در مشروعیت و نیز نقش مردم در تحقق و استقرار حکومت پیامبر و امامان معصوم (علیهم السلام) هیچ تفاوتی وجود ندارد و در هر دو مورد (مشروعیت و تحقق) کاملاً نظیر یکدیگر هستند.

ب) دوران غیبت و عدم حضور امام معصوم (علیه السلام): اگر نگوئیم اتفاق و اجماع فقهای شیعه اما قطعاً می‌توان گفت اکثریت قریب به اتفاق فقهای شیعه نظرشان بر این است که در زمان غیبت امام معصوم هم، مانند زمان پیامبر و زمان حضور امام معصوم (علیه السلام) مشروعیت حکومت از طرف خداست ولی تحقق عینی و استقرار آن با پذیرش مردمی و اقبال جامعه به آن است.

اگر یکی، دو نفر از فقهای معاصر را استثنا کنیم بقیه فقهای شیعه معتقدند که در زمان غیبت، حاکم شرع عبارت از فقیه جامع الشرایط است که بر اساس تویح شریفی که از ناحیه مبارک امام زمان (علیه السلام) به ما رسیده و نیز سایر ادله‌ای که در این زمینه وجود دارد، به نصب عام برای حکومت نصب شده است.

بنابراین بر اساس مبنای صحیح اسلامی، مشروعیت ولی فقیه به نصب عام از طرف امام معصوم (علیه السلام) است و مردم در تحقق و استقرار و عینیت بخشیدن به حکومت و حاکمیت فقیه، نقش صد در صد دارند. و این دقیقاً شبیه آن چیزی است که در مورد مشروعیت حکومت پیامبر و امامان معصوم (علیهم السلام) و نقش مردم در حکومت آنان بیان کردیم.^{۲۹}

(۳) ولایت فقیه

مصباح در بررسی اثبات ولایت فقیه بر ولایت تشریحی تاکید دارد و می گوید که که مراد ما از ولایت فقیه، قطعاً ولایت تکوینی به معنای تصرف در عالم وجود و قوانین آن ها نیست، چرا که این کار اساساً مربوط به خداوند متعال است.

اگر بخواهیم دلایل اثبات ولایت فقیه را نام ببریم، می توان از دودلیل عقلی و نقلی استفاده کرد

(از آنجا که از نظر اصولیون شیعه آن چه که با عقل اثبات می شود، نیازی به بررسی نقلی ندارد، ما نیز تنها به دلایل عقلی ولایت فقیه پسندیده می کنیم)

مصباح در بررسی دلایل ولایت فقیه به دو قسم اصلی اشاره دارد. نخست آنکه وی اعلام می دارد که بر اساس اصل انتخاب نزدیکترین حالت به مطلوب در صورت عدم دسترسی به مطلوب:

«الف - برای تأمین مصالح فردی و اجتماعی بشر و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام، وجود حکومت در جامعه ضروری و لازم است.

ب - حکومت ایده آل و عالی ترین و مطلوب ترین شکل آن، حکومتی است که امام معصوم (علیه السلام) در رأس آن باشد و جامعه را اداره کند.

ج - بر این اساس که هنگامی که تأمین و تحصیل یک مصلحت لازمو ضروری در حد مطلوب و ایده آل آن میسر نباشد باید نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد، لذا در بحث ما هم هنگامی که مردم از مصالح حکومت معصوم (علیه السلام) محروم بودند باید بدنبال نزدیک ترین مرتبه به حکومت معصوم باشیم.

د - اقریبیت و نزدیکی یک حکومت به حکومت معصوم (علیه السلام) در سه امر اصلی متبلور می شود: یکی علم به احکام کلی اسلام (فقاها)، دوّم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد (تقوی)، و سوّم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که خود به خصلت ها و صفاتی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی، آگاهی از مسائل بین المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویت ها و... قابل تحلیل است.

بر اساس این مقدمات نتیجه می‌گیریم: پس در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام) کسی که بیش از سایر مردم واجد این شرایط باشد باید زعامت و پیشوایی جامعه را عهده دار شود و با قرار گرفتن در رأس حکومت، ارکان آن را هماهنگ نموده و بسوی کمال مطلوب سوق دهد. و چنین کسی جز فقیه جامع الشرایط شخص دیگری نخواهد بود.

«هنگامی که تأمین و تحصیل یک مصلحت لازم و ضروری در حدّ مطلوب و ایده آل آن میسر نباشد باید نزدیک ترین مرتبه به حدّ مطلوب را تأمین کرد.» و بحث فعلی ما هم در واقع یکی از مصادیق و نمونه های همین قاعده کلی است. مصلحت وجود حکومت، یک مصلحت ضروری و غیر قابل چشم پوشی است. حدّ مطلوب و ایده آل این مصلحت، در حکومت معصوم (علیه السلام) تأمین می‌شود. اما در زمانی که عملاً دسترسی به معصوم و حکومت او نداریم و تأمین این مصلحت در حدّ مطلوب اولی و ایده آل میسر نیست آیا باید دست روی دست گذاشت و هیچ اقدامی نکرد؟ و یا این که علی رغم امکان تحصیل مصلحت نزدیک تر به مصلحت ایده آل مجازیم که از آن چشم پوشی کرده و به مصالح مراتب پایین تر رضایت دهیم؟ حکم عقل این است که به بهانه عدم دسترسی به مصلحت ایده آل و مطلوب حکومت، نه می‌توان از اصل مصلحت وجود حکومت بطور کلی صرف نظر کرد و نه می‌توان همه حکومت‌ها را علی رغم مراتب مختلف آنها یکسان دانست و رأی به جواز حاکمیت هر یک از آنها بطور مساوی داد بلکه حتماً باید بدنبال نزدیک ترین حکومت به حکومت معصوم و نزدیک ترین مصلحت به مصلحت ایده آل باشیم.»^{۳۰}

دوم آنکه: تنها ولی فقیه است که می‌تواند مجری قانون جامعه اسلامی باشد:

« الف - ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم، از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال مشروعیت می‌یابد.

ب - این قدرت قانونی و حق تصرف در اعراض و نفوس مردم، از جانب خدای متعال به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم (علیهم السلام) داده شده است.

ج - در زمانی که مردم از وجود رهبر معصوم محروم‌اند یا باید خداوند متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام صرف نظر کرده باشد یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد.

د - اما این که خداوند در زمان عدم دسترسی جامعه به رهبر معصوم، از اجرای احکام اجتماعی اسلام صرف نظر کرده باشد مستلزم ترجیح مرجوح و نقض غرض و خلاف حکمت است؛ بنابراین فرض دوّم ثابت می‌شود که ما به حکم قطعی عقل کشف می‌کنیم اجازه اجرای احکام اجتماعی اسلام توسط کسی که اصلح از دیگران است داده شده است.

ه - فقیه جامع الشرایط، یعنی فقیهی که از دو ویژگی تقوا و کارآیی در مقام مدیریت جامعه و تأمین مصالح آن برخوردار باشد صلاحیتش از دیگران برای این امر بیش تر است.

پس: فقیه جامع الشرائط همان فرد اصلی است که در زمانی که مردم از وجود رهبر معصوم محروم‌اند از طرف خدای متعال و اولیای معصوم (علیهم السلام) اجازه اجرای احکام اجتماعی اسلام به او داده شده است.^{۳۱}