

دین و دموکراسی

(تبیین تلائم وحی، رأی و خرد در تدبیر حیات جمعی آدمی)

□ علی اکبر رشاد

مقدمه

مسأله نسبت دین و دموکراسی، مبحث بسیار پیچیده و در روزگار ما مسأله پراهمیتی است، از باب جستار گشایی بحث، من ناچارم در آغاز سخن به چند نکته اشاره کنم، از جمله:

۱- مفهوم شناسی مختصر واژگان پربسامد این مبحث: یعنی دین، دموکراسی و حکومت.

۲- بررسی انگاره‌هایی پیش فرض‌های بحث قلمداد می‌شوند، تا بر مبنای آنها بتوانیم با هم به گفت و گو و مفاهمه پردازیم. هرچند ممکن است این نکات برای شما تازگی نداشته باشد یا احیاناً نظر دیگری در تبیین آنها داشته باشید.

مفهوم شناسی واژگان کلیدی

اصطلاحات اصلی و واژگان کلیدی که در این مبحث به کار می‌رود واژه‌های «دین»، «دموکراسی» و «حکومت» است. که صرفاً از باب برون رفت از سرگشتگی و پرهیز از درافتادن در معضل اشتراک لفظ که سخت رهن است، بنده تلقی اجمالی خود را از آنها عرض می‌کنم:

من دین را عبارت می‌دانم از: «مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌های دستوری و ارزشی (بایدها و نبایدها، و شایدها و نشایدی‌ها) متلائم و سازواره‌ای که درباره تبیین هستی و جهان و مناسبات آدمی از سوی هستی پرداز از رهگذر وحی نبوی و هدایت فطری و عقلانی برای تمهید کمال و تأمین سعادت بشر در دسترس او قرار گرفته است.» پرروشن

است که اگر تعریف دین تغییر بکند طبعاً و تبعاً، معنا و رویکرد و همچنین نتیجه بحث هم صورت دیگری پیدا می‌کند.

دموکراسی را هم فی الجمله توضیح می‌دهم برای اینکه در ورطه مباحث اختلافی در تعریف‌های ارائه شده درنفلتیم بنابر طرح تعریف مصطلح ندارم، بلکه دموکراسی را به نحوی که در بحث مد نظر دارم تبیین می‌کنم و با دقایقی که هر یک از تعاریف دموکراسی حاوی آن است فعلاً کاری نداریم اجمالاً دموکراسی را بنده به معنی «سهمداری عقل و رای و نقش آفرینی اراده جمعی در اداره اجتماع» تلقی می‌کنم.

از آن جهت که تلاقی متلائم یا نامتلائم دین و دموکراسی، در بستر حکومت و «سیاست» بروز می‌کند، تلقی خود از حکومت را هم عرض می‌کنم، البته از واژه حکومت نیز تعریفی فی الجمله ارائه می‌دهم، بنده حکومت را عبارت می‌دانم از «تدبیر سازمان یافته‌ی شئون و مناسبات اجتماعی آدمیان که ملازم با قبضه قدرت و خواه ناخواه متضمن تصرف در امور شخصی و فراشخصی آحاد جامعه نیز می‌باشد.»

اگر از سویی دین را، علاوه بر یک سلسله گزاره‌ها و عقاید و دارای آموزه‌های ارزشی دستوری غایت‌مند بدانیم، یعنی: دین را حاوی مجموعه دستورهایی که با رفتار اینجهانی و سرنوشت دو جهانی بشر سر و کار دارد بینگاریم، و از دیگر سو، عقل و فطرت را از منابع دریافت یا



کشف دین لحاظ کنیم، آن‌گاه مبحث رابطه دین و دموکراسی معنی پیدا می‌کند، اما اگر کسی دین را عبارت بدانند از «مجموعه آموزه‌های معنوی منحصر و ناظر به امور شخصی که غایت آن تنظیم رابطه خصوصی و فردی انسان با خداست.» اصولاً دین هیچ نسبت معناداری (مثبت یا منفی) با دموکراسی پیدا نخواهد کرد. از این‌رو گفتیم: قبل از هر چیز باید تعریف خود را از دین تبیین کنیم تا نوبت به بحث از رابطه دین و دموکراسی برسد. همچنین اگر دموکراسی هم عبارت باشد از «نوعی مساهمت و مشارکت عقل و نقش‌آفرینی اراده جمعی در تدبیر اجتماع»، به‌طور عام آن‌گاه می‌تواند مسأله نسبت دین و دموکراسی قابلیت سنجش پیدا کند و به نظر ما سازگار و متلائم نیز قلمداد شود. اما اگر مصداق دموکراسی را تنها عبارت از آن مدل یا مدل‌هایی بدانیم که مبتنی بر «امانیسم» و متکی بر «لیبرالیسم» است که برآیندی جز سکولاریسم نخواهد داشت، هرگز نمی‌تواند با دین و هر جهان بینی مشابه دیگر هم‌نشینی کند، چنین دموکراسی‌ای با هیچ‌گونه دینداری خدامحور و شریعت‌گرا در مقام نظر و عمل سازگار نخواهد افتاد، اما از آنجا که دموکراسی اصول عام مشخصی دارد اما مدل واحدی ندارد و از آنجا که به‌نظر من سرشت و سرنوشت لیبرالیسم را از دموکراسی جدا است معتقدم نوعی از دموکراسی که به لحاظ ساختاری و رفتاری دموکراتیک می‌باشد، با دینداری بلکه با دین‌مداری سازگار می‌تواند باشد. زیرا این امانیسم و انسان‌مداری است که با خدامداری سازگار نیست. اما سالار و ولی نعمت قلمداد شدن مردم با دینداری و دین‌مداری منافات ندارد که مردم‌سالاری از آموزه‌های مسلم سیاسی اساس دینی است و باید توجه داشت که مردم‌سالاری غیر از مردم‌مداری که افراط در نقش مردم و مردم‌داری و خودکامگی که تفریط در حق آنان است می‌باشد.

پیش‌انگاره‌های بحث

اما تبیین پیش‌انگاره‌ها: «اصل اولی» در سنجش رابطه بین دو شخص، «عدم سلطه» است، یعنی در مقام ثبوت، اولاً و بالذات هیچ‌کس بر هیچ‌کس حق و سلطه‌ای ندارد، هیچ فرد و جمعی بر فرد یا جمعی دیگر حق ولایت و حکومت ندارد، همه انسانها از هم دیگر مستقلند و با هم برابر، مگر دلیلی برای استثنا از این قاعده و تأسیس «اصل ثانوی» اقامه شود. زیرا خروج از اصل اولی دلیل می‌خواهد. عینیت تاریخ و واقعیت مناسبات انسانی در جوامع نیز

حاکمی از آن است که این اصل اولی در مقام اثبات و عمل، جای خود را به اصل ثانوی داده است، در قبال پاسخ به این پرسش که «مجوز خروج از اصل اولی چیست؟» دو رهیافت و رویکرد کلی وجود دارد: و از این بحث به مسأله «منشأ مشروعیت» تعبیر می‌شود.

عده‌ای می‌گویند: انسان خودبنیاد است و خردورزی و مصلحت‌اندیشی بشری در تدبیر و تنسيق حیات جمعی، ما را به «ولایت مشاع بشری» رهنمون است؛ یعنی: این گروه معتقداند مجموع آحاد بشر به نحو «مجموعی» و «با هم» دارای ولایت‌اند و این ولایت مشاع که به‌صورت اراده‌ی جمعی و آرای توده‌ای ابراز می‌شود می‌تواند منشأ و مجوز احاله و انتقال سلطه و ولایت به یک فرد یا گروه باشد. این‌که اراده جمعی چه سهمی از غلیت را برای ایجاد حق سلطه دارد، البته محل بحث است: درخصوص اینکه خواست جمعی آیا «تمام‌العله» است یا «جزء‌العله» و «شطرالعله» یا «شرط‌العله» است؟ دیدگاه‌های مختلفی مطرح است و طیفی گسترده از نظریات را شامل می‌شود. دیدگاه دیگری می‌گوید: چون حق تعالی خالق هستی و انسان است پس مالک او نیز هموست و چون او مالک است پس تنها او نیز مالک است و حق سلطه مشروع منحصر در حضرت او است و در نتیجه او نیز باید حق سلطه را به کسانی اعطا و احاله کند، از این‌رو اصل اولی تنها به «اذن الهی» قابل نقض است و احراز صدور چنین اذنی و نیز تعیین مصداق کس یا کسانی این حق بدانها محول شده نیازمند دلیل است، و این دیدگاه معتقد است براساس یک سلسله ادله، وضعیت ثانوی قابل طرح و اثبات است برخی انسانها با صفات و صلاحیت‌ها و در شرایطی، حق ولایت بر دیگر انسانها را احراز توانند کرد.



نقد مشروعیت مبتنی بر رأی‌بسندگی

گفتیم: اصطلاحاً از این مسأله یعنی چه کسی و چرا حق حکومت دارد؟ به «منشأ مشروعیت». تعبیر می‌شود، و اکنون ببینیم اگر منشأ مشروعیت عبارت باشد از «محض توافق جمع» و صرف تبلور اراده جمعی آحاد جامعه، (یعنی همان دیدگاه اول) چه اشکال یا اشکالاتی پدید می‌آید؟ به نظر می‌رسد این راه حل ۱- هم از لحاظ فلسفی با گرایش مثال‌هانه ۲- هم از نظرگاه فقهی و حقوقی ۳- همچنین از حیث اجرایی و عملی، با اشکالات متعددی مواجه است.

اما شرح و نقد مسأله بر مبنای فلسفه الهی: ۱- اگر خداوند را محور هستی و حیات بدانیم (البته اگر کسی خدا را قبول نداشته باشد طبعاً این مبنا به کار او نمی‌آید) و باور داشته باشیم که خدا خالق عالم و آدم است و چون خالق است قهراً او نیز مالک است و چون مالک است طبعاً او نیز مالک است، نتیجه طبیعی مقدمات روشن است: بشر (خودبه‌خود) دارای ولایت برکسی و چیزی نیست تا به دیگری احاله کند:

ذات نیافتاده از «هستی» بخش

کی تواند که شود «هستی‌بخش»؟
از این رو منشأیت منحصر و صرف اراده بشر برای ولایت و حق تدبیر و تصرف، با نگاه و نگرش خدامدار سازگار نیست و برابر این منظر، بشر نمی‌تواند به دیگری اعطای ولایت کند. چه آنکه قضیه منتفی به انتفای موضوع است.

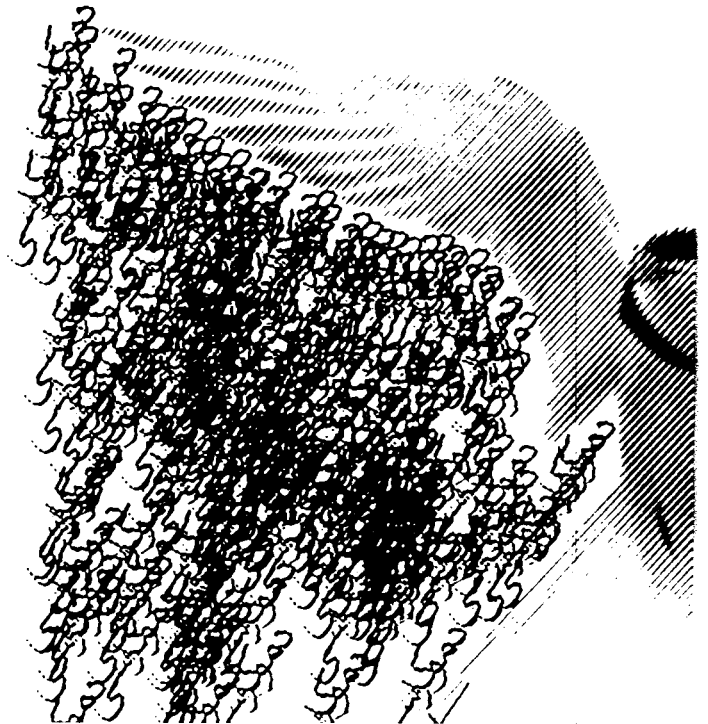
بنده نیز تصریح و تأکید می‌کنم: دلایل اقامه شده برای اثبات منشأیت علی‌تامة و منحصر اراده جمعی نیز کافی نیست، و اینجا به تفصیل نمی‌توانم نقد آن ادله را عرض بکنم ولی اجمالاً در مقاله‌ای که تحت عنوان «نظریه‌ی رهبر

گماری توده‌ای و منطق استنباط» نوشته‌ام، نشان داده‌ام که دلایلی که با تمسک بدانها برخی مدعی‌اند: تنها اراده جمعی، مجرا و منشأ مشروعیت سلطه است، علاوه بر آنکه تمام نیست، ناقض اصول مسلم جهان‌بینی ماست. این مقاله در شماره هفتم فصلنامه «کتاب نقد» درج شده است. و دوستان به آنجا مراجعه بفرمایند.

۲- اما اشکالات فقهی و حقوقی: اینکه بگوییم بی‌آنکه هیچ‌گونه «اذن الهی» و «حقانیت وصفی»‌ای وجود داشته باشد، تجمع و توافق جامعه و تعلق اراده جمعی آحاد، موجب پیدایی ولایت شود و اراده جمعی به عنوان مبنای تشریح ولایت و حق سلطه (و بقول فقها: انعقاد امامت) برای یک شخص بر اشخاص دیگر قلمداد شود یعنی: آن فرد به محض اینکه متعلق اراده جمعی قرار گرفت یک مرتبه صاحب صلاحیت یا حق برای تسلط و تصرف می‌گردد، درحالی‌که قبل از آن با دیگر آحاد مردم هیچ تفاوتی نداشت! این تبیین یک سلسله اشکالات فقهی و حقوقی را در پی خواهد آورد که اکنون بنده به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

الف) از جمله اینکه: از این تبیین درخصوص منشأ جواز تصرف و حق سلطه، نمی‌توان به «ولایت» به مفهوم فقهی آن تعبیر کرد، چراکه این عقدی از سنخ «وکالت» است. زیرا این حقی است که در چارچوب قرار و قراردادی مشخص آنرا دیگران به او احاله کرده‌اند، و همه می‌دانیم: اصطلاحاً بین وکالت و ولایت تفاوت بسیار است. پس کسانی که به این مبنا و تقریر معتقد و ملتزم‌اند از چیزی به عنوان «ولایت فقیه» نمی‌توانند سخنی به زبان آورند.

ب) دوم اینکه رای‌دهندگان آیا تنها برای خویش حق دارند ولی و حاکم تعیین کنند؟ یا اینکه می‌توانند با رای خود، هم برای خود و هم برای دیگران تعیین ولی کنند؟ این در حالی است که (شبهه حساب احتمالات) قریب به محال وقوعی است که همه آحاد یک جامعه میلیونی، در امری متحدالقصده و متفق‌القول بشوند و دست به انتخاب واحدی بزنند، «اکثریت کمی» کمتر به دست می‌آید، غالباً اقلیت و بخشی از آحاد یک جامعه، اراده واحد پیدا می‌کند و عملاً «اکثریت موثری» را تشکیل می‌دهند و بالمآل قدرت را قبضه می‌کنند و سرنوشت جامعه را رقم می‌زنند، زیرا ترکیب جمعیتی جوامع طوری است که نوعاً مثلاً از صد میلیون جمعیت، افزون بر «سی درصد» آنرا افراد زیر سن بلوغ و افراد فاقد حق رأی تشکیل می‌دهند، و این درصد، از همان آغاز تخصصاً از گردونه انتخاب کردن و انتخاب شدن خارج است، و اگر «ده تا بیست درصد» از آحاد یک ملت نیز



با نظام یا انتخابات خاصی مخالف باشند، و همچنین «درصدی» هم به دلیل موانع قانونی یا تعلل در حضور، در یک انتخاب مشارکت نکنند و عملاً روی هم رفته: دست کم حدود پنجاه درصد از جامعه در صحنه سرنوشت و اعمال اراده، ظاهر و حاضر نمی شوند، پنجاه درصد باقی مانده نیز (که در جوامع امروز کمتر روی می دهد که پنجاه درصد از مردم در صحنه سرنوشت حضور پیدا کنند) همیشه متفق القول نیستند! علی العاده ممکن است چهل درصد از این پنجاه درصد (بیست درصد کل)، رأیی غیر از شصت درصد آن داشته باشند و در نتیجه این شصت درصد (که سی درصد از کل محسوب می شوند و اگر سی درصد کل یک

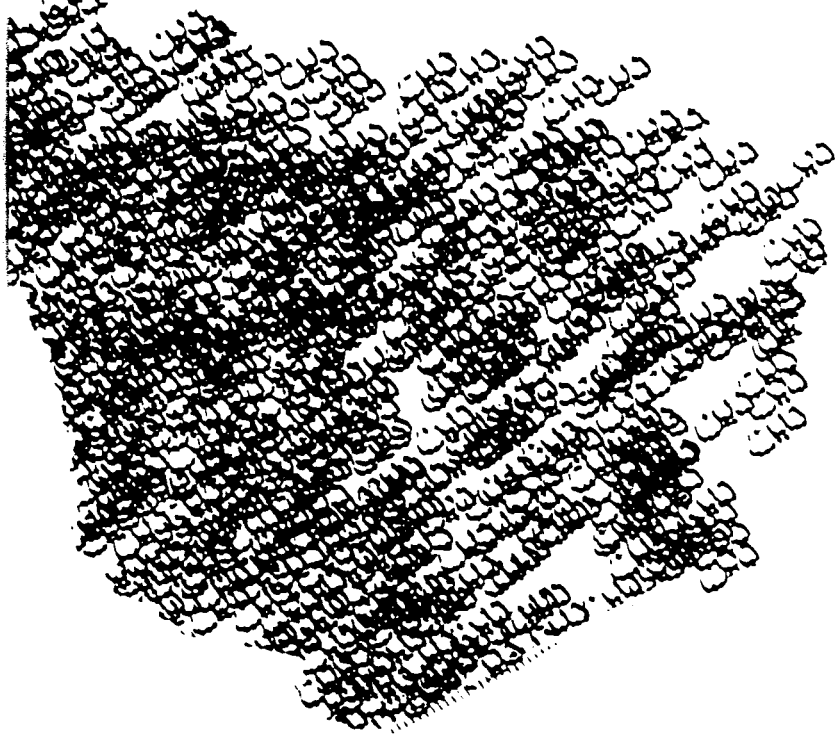
جامعه متحدالرأی باشند جامعه بسیار معتدل و خوبی است) قدرت را قبضه و بازی سرنوشت را می برند! این در حالی است که اگر آمارهای انتخاباتی کشورهای مختلف را بررسی بفرمایید خواهید دید که کلاً بین سی تا چهل درصد کل جمعیت آنها در یک همه پرسی یا انتخاب شرکت می کنند و گاه تعداد آراء دو طرف رقیب نیز بسیار به هم نزدیک است (مثل وضع انتخابات اخیر آمریکا که تفاوت رأی دو رقیب بسیار اندک است) یعنی همان سی درصد یا چهل درصد شرکت کننده نصف به نصف با هم در تعارضند! پس گاهی اتفاق می افتد که پانزده تا بیست درصد کل جمعیت، «رای موثر» را تشکیل می دهند و تکلیف همه پرسی و گزینش را روشن می کنند!

اکنون پس از این تحلیل، پرسش فقهی و حقوقی من این است که اگر شأن حکومت ماهیتاً و صرفاً وکالت است و اگر تنها و تنها منشاء مشروعیت و ملاک انتقال و اعطای حق سلطه، این چند درصد رأی (پانزده تا سی درصد و حتا پنجاه درصد) است، این اقلیت بر اساس کدام مبنای حقوقی، و قاعده فقهی و مجوز شرعی حق دارند که برای درصد فاقد شرایط، غایب یا مخالف و حتا اقلیت غیر موثر، که مجموعاً اکثریت جامعه را تشکیل می دهند تصمیم بگیرند و کسی را بر عرض و مال و جان و حیثیت آنان مسلط کنند؟! این مسأله، هم به جهت حقوقی قابل حل نیست، هم به لحاظ فقهی و شرعی اشکال دارد، به لحاظ فقهی حتی یک نفر از آنها اگر مخالف باشد مشکل می شود مسئله را حل کرد تا چه رسد به اینکه بیست یا سی یا حتا پنجاه درصد و بلکه اکثریت کمی، مخالف یا غایب از صحنه سرنوشت باشند و رأی نداده باشند؟! با فرض اینکه یک جمعی هر چند پنجاه درصد از جمعیت یک کشور ولایت بر خویش دارند و

می توانند برای خود تصمیم بگیرند اما با چه مبنایی می توانند از رهگذر انتخاب خود بر بقیه آحاد ملت نیز ولایت داشته باشند سرنوشت آنها را در دست بگیرند و برای آنان تعیین تکلیف کنند؟ این پاسخ که «محمّل است قارت در «دور تداولی و نوبه ای خود»، روزی نیز نصیب رقیب شود»، مشکل فقهی شرعی را حل نمی کند، و انگهی در آنجا که روشن است که گروهی به هر دلیل هرگز شانس انتخاب شدن و قبضه قدرت را ندارند، مشکل حقوقی نیز حل نمی شود، مضاف بر اینکه اگر بخشی از یک جامعه با اصل رفتار دموکراتیک و مناسبات قرارداد مخالف باشند، با تحقق تناوب و تداول قدرت هم شبهه مرتفع نمی شود.

ج) اشکال دیگر اینکه حدود و حوزه اختیارات حکومت بسی فراتر و گسترده تر از اختیاراتی است که آحاد جامعه واجد آنند، مثلاً علمای شیعه بالجمله معتقدند: که در عهد غیبت، فقهای جامع فی الجمله دارای ولایت اند، و همه فقها معتقدند منصب «قضا» فقط برای فقیه ثابت است و منصب قضاوت از آن فقیه است نه دیگری، در نتیجه می توان سؤال کرد: آیا اکثریت توده خود دارای ولایت در تمام شؤون هستند تا آن را به دیگری واگذار کنند؟ براساس نظر اسلام ما به عنوان یک مسلمان قبول داریم که مردم اختیار قضایی ندارند تا آن را به دیگری واگذار کنند، اختیار قضایی به رأی بسته نیست.

۳- جز اشکالات نظری و حقوقی فقهی، یک سلسله اشکالات و مشکلات اجرایی - عینی نیز بر دموکراسی لیبرال و منشأیت حصری رای توده، وارد است مانند اینکه جز در مدل دموکراسی مستقیم که آن هم مصداق ندارد آیا عملاً دموکراسی تام تحقق می یابد؟ در گذشته ها گفته می شود در دولت شهر آتن یونان دموکراسی مستقیم جاری بوده و امروز نیز سوئیس مدعی اجرای آن است، اما در طول تاریخ، دموکراسی مستقیم عملی نبوده است و معمولاً این طبقات مقتدر، یا نخبگان و یا احزابند که در ذهن ها تصمیم سازی و رأی آفرینی می کنند و مردم نیز تصور می کنند خود تصمیم گرفته اند. و النهایه این ویژگیان یا احزابند که پس از هر انتخابات، تقسیم قدرت می کنند و این تشکیلات یا معاملات حزبی است که سرنوشت قضا یا را در یک کشور تعیین می کنند و مردم در تصمیمات کلان حضور ندارند. به نظر ما به دلیل اشکالاتی از این دست که دموکراسی لیبرال قابل دفاع نیست، اما معتقدیم مدل هایی از دموکراسی و مردم سالاری قابلیت دفاع دارند بلکه طریقه صحیح کشورداری و تدبیر حیات اجتماعی قلمداد می شوند و



اسلام بر آن انگشت تاکید می‌نهد: در این الگوها برای مردم خردسلیم و عقل جمعی (به حسب مورد)، سهم یا نقش دارد: در پاره‌ای از موارد مردم، تنها صاحب نقش‌اند و نه ذی‌سهم در پاره‌ای از موارد صاحب سهم‌اند میزان سهم‌داری مردم در موارد مختلف، متفاوت است. در جایی از این مدل و الگو بنده به دموکراسی قدسی تعبیر کرده‌ام.

مبانی نظریه دموکراسی قدسی

منظر و مدل پیشنهادی ما، مبتنی بر مبانی معرفتی و دینی مشخص است:

۱- از جمله اینکه به لحاظ معرفت‌شناختی ما عقل را به همان اندازه حجت میدانیم که وحی را، روایات فراوانی داریم که با صراحت تمام اثبات می‌کند که خداوند متعال دو حجت بر انسانها گماشته است: حجت درونی و حجت بیرونی، عقل، پیامبر درونی، انبیاء عقل بیرونی هستند، و این حقیقت را همه ما مسلمانان فی‌الجمله پذیرفته‌ایم که خدای متعال روز قیامت همانطور که به جرم تخطی از مدلول نقل و دستور و حیانی بشر را مواخذه می‌کند به خاطر تخطی از احکام قطعی عقل نیز آدمی را عقاب می‌کند، یعنی حکم عقل همانند حکم شرع، حق و حجت است. عقل چون نقل، طریق الهام الهی است و خدا انسان را از این دو طریق هدایت می‌کند. (هرچند در باب چگونگی و گستره نقش و حکم عقل هزار نکته و گفته مطرح است که باید در جای خود مطرح و حل شود)

۲- مبانی دیگر اینکه مجموعه باید‌ها و نبایدها، و شایدها و نشایدها و دستورهایی که انسان با آنها سروکار دارد به سه دسته تقسیم می‌شود: دسته نخست مصرحات هستند. و آنها آموزه‌های ارزشی و احکامی‌اند که به نحو منصوص و صریح در متن دینی ذکر شده‌اند. از جمله اینها است محکّمات، منصوصات و مسلمات دینی. دسته دوم مستنبطات است و آنها احکام و دستورها و آموزه‌هایی که با منطوق اجتهاد از متن دین به دست می‌آید. دسته سوم مباحات است و اینها آموزه‌ها و احکامی هستند که مصرح و مستنبط نیست. بلکه در نصوص دینی مسکوت‌نهاد شده‌اند (به تعبیر شهید صدر رضوان‌الله‌علیه: منطقة الفراغ و بخش رها و آزاد) که تصمیم درباره آنها در اختیار مردم است. روایات بسیاری داریم، آنجایی که خداوند از ذکر برخی احکام خودداری فرموده و مخلوق را رها کرده است، به این دلیل نبوده که از آنها غافل بوده است بلکه عامداً آنها را به خود بشر واگذار کرده است.

۳- مبانی سوم اینکه عناصر تشکیل‌دهنده مسائل حکومت به دو دسته قابل تقسیم است: یک سلسله از عناصر تشکیل‌دهنده امر سیاست و حکومت به جوهره حکومت دینی مربوط می‌شود اگر آنها را از حکومت حذف کنیم، سیاست دینی نتواند بود. حکومت سکولار می‌شود، یک سلسله مسائل هم هست که عناصر عرضی و غیرجوهری جایگزین‌پذیر است، برحسب شرایط می‌شود از میان گزینه‌های مختلف یکی را برگزید و تغییر و تبدیل آنها به ماهیت و هویت دینی حکومت لطمه نمی‌زند. براساس این چند مبنا و نکته زیرساختی، ما معتقدیم؛ میان مدلول وحی، و مطلوب عقل و محصول رای می‌توان جمع کرد و تعارضی بین آنها نیست و در صورت تراحم با لحاظ جایگاه‌های اختصاصی هر یک و موضوع محل تراحم، مساله قابل حل است.

تلائم عقلی، وحی و رای

اما تقریر تلائم عقل، وحی و رای: من فکر می‌کنم مقولات اساسی در حوزه‌های علمی و عملی حکومت و سیاست، عبارت است از هفت مسئله: (دوستانی که رشته‌اشان علوم سیاسی است، متوجه می‌شوند که با تسامح و اندکی شالوده‌شکنانه، مسائل و مقولات را تقسیم و عرض می‌کنم و دقت بیشتر یا تغییر تقسیم در نتیجه تأثیر چندانی ندارد.)

۱- فلسفه سیاست و مراد از آن مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و جهان‌شناختی سیاست است.

۲- اهداف سیاست و حکومت

۳- حقوق و احکام سیاسی

۴- سلوک و اخلاق حکومی و سیاسی

۵- برنامه حکومت

۶- سازمان سیاسی یعنی ساختار حکومت

۷- و آئین‌ها و روشهای تدبیر امور و تحقق احکام و اخلاق.

تصور می‌کنم به حسب مورد و به نحوی از انحاء، سه عنصر عقل، نقل و رأی در این هفت مقوله دخالت دارد البته نه بطور موازی

فلسفه سیاست (اصول هستی‌شناختی - انسان‌شناختی و جهان‌شناختی موثر در مباحث نظری سیاست) را از متن وحی اخذ می‌کنیم. و اما عقل هم در این مقوله دو جور دخالت می‌کند: اول در تشخیص حقانیت و قبول حجیت وحی، ما به مدد عقل دین را می‌پذیریم به کمک عقل به حجیت وحی پی می‌بریم و وحی را حجت می‌دانیم با فرض اینکه عقل، وحی را حجت می‌داند حجیت وحی بر ما محرز می‌شود وحی به ما اصول فلسفه سیاست را ارائه می‌دهد و عقل نیز با او یاری می‌کند، نقش وحی اینجا پررنگ‌تر. دوم در فهم محتوای وحی.

در مورد اهداف سیاست و حکومت نیز عقل و وحی هماوا هستند، البته اهداف به سه دسته نهایی، میانی و ابزاری تقسیم می‌شوند: تأمین سعادت بشر هدف نهایی است، هدف میانی و واسطه تحقق عدالت است و اهداف ابزاری و طریقی به اموری مانند توسعه می‌توان اطلاق کرد. اینها اهدافی است که برای سیاست و حکومت متصور است. که در مسئله تأمین سعادت باز ما سراغ وحی می‌رویم و عقل اینجا در کنار وحی است، هیچ عقلی نمی‌گوید: نخیر! نباید سعادت بشر تأمین بشود. اما در تشخیص اینکه سعادت بشر در چیست نقل به ما پاسخ می‌دهد و عقل هم از آن پشتیبانی می‌کند. حسن عدالت فقط یک مقوله و حیاتی نیست؛ عقلانی است. عقل می‌فهمد که عدالت خوب است و باید تحقق پیدا بکند، در روی‌آوری به توسعه نیز تنها چارچوبها و ارزشهای کلان دینی باید رعایت شوند، و اینجا عقل و رای تعیین‌کننده‌تر است. مردم می‌توانند الگوهای گوناگون توسعه را بسنجند و یکی را از این میان انتخاب کنند. در این مقوله نقش عقل و رای پررنگ‌تر است.

احکام و قوانین حکومی و سیاسی نیز به سه قسم مصرح در شریعت، مستنبط از منابع دینی و مباح مسکوت، مصرح و منصوص، نقل مبناست، درخصوص احکام مستنبط نیز عقل یکی از دو حجت اصلی در استنباط و اجتهاد است، یعنی عقل و نقل باهم منبع فقهند. (هرچند ما

برای فطرت نیز نقشی قائلیم که در جای خود به شرح آن باید بپردازیم) در باب مسکوتات و مباحات و آن دسته از احکام حکومی و سیاسی که شهید صدر از آن به منطقه الفراع یعنی بخش‌ها، تعبیر کرده، شریعت آن را به انسان و انواده است، عقل و رای مرجع تصمیم هستند. مصرحات، مستنبطات، مباحات درهم تنیده‌اند و از این رو در حوزه احکام و قوانین تعامل وحی، عقل و رای نیز به صورت متداخل و متناوب تدبیر اجتماع را میسر می‌شود. پرواضح است تصمیم در احکامی که از نوع مسکوتات است نباید مخالف مصرحات و مستنبطات باشد.

اخلاق و سلوک حکومی نیز که مانند احکام همین سه وضعیت را دارا است حکم احکام سه گانه را دارند. عنصر برنامه و عنصر سازمان و همچنین روشها عمدتاً به مردم، یعنی به عقل و رأی واگذار شده است. این مردمند که برنامه حکومت را که تطبیق و تحقق احکام و اخلاق سیاسی با لحاظ فلسفه و اهداف حکومت است، به کمک عقل و علوم متناسب با شرائط تنظیم و طراحی می‌کنند. سازمان حکومتها را نیز مردم آزادند با نحوی که می‌پسندند تدبیر کنند زیرا دین فلسفه و اهداف و ارزشها و احکام اخلاق مصرح و متسبب را ارائه فرموده است، اما اینکه با چه سازمان و ساختاری آنها را باید پیاده کنیم به کمک عقل و دستاوردهای علوم انسانی و آرای مردم دست‌یافتنی است. روزی متیسکو آمد نظریه تفکیک قوا را مطرح کرد و با استدلال، ضرورت تفکیک به سه قوه را اثبات کرد این یک بحث ساختاری است، حالا اگر طلبه بی‌بضاعتی مثل بنده بیاید استدلال بکند و مسئله تفکیک قوا را از لحاظ فلسفی و حقوقی زیر سؤال ببرد و طرحی دیگر دراندازد مثلاً مدعی شود اصولاً تفکیک حقیقی و تمام‌عیار ممکن نیست زیرا در آن صورت حکومت به مجمع‌الجزایر غیر مرتبط بدل خواهد شد زیرا اگر سه قوه به معنای واقعی کلمه تفکیک بشوند و به طور کامل هم‌عرض و از هم جدا باشند، نمی‌توانند با هم کار کنند؟ از این رو مقامی و مرجعی باید که اینها را باهم هماهنگ کند. یا اینکه تفکیک قوا به سه قوه را زیر سؤال ببرد و مدعی شود: حکومت باید به چهار یا پنج قوه تقسیم شود. درست به همان دلیلی که نباید قوه مجریه، قضاییه و مقننه دیگری را ابزار خود قرار دهد تا تمرکز قدرت لازم آید، اختیارات، امکانات و قدرت نظامی و فرهنگی نیز نباید در قبضه و در اختیار هیچ‌یک از قوای سه‌گانه قرار داشته باشد. بگوید علاوه بر قوه مجریه و قوه مقننه و قوه قضائیه، قوه قهریه و قوه ثقافیه نیز باید از قوای سه‌گانه متعارف مستقل

باشد، حساسیت و اهمیت نیروی نظامی، فرهنگ و رسانه و اطلاع‌رسانی کمتر از قدرت تقنین و قضا نیست، و هر کدام از ارتش و فرهنگ در اختیار قوه مجریه یا هر قوه دیگری قرار گیرد، موجب فساد و استبداد می‌شود، زیرا قوه فرهنگی و رسانه ذهن می‌سازد و رأی می‌آفریند و اعجاز رسانه برای بشر امروز محرز است و قوه نظامی نیز غرور و قدرت می‌آورد. اگر کسی این طوری استدلال کرد و گفت که: تفکیک قوا آری، اما نه به سه قوه که به پنج قوه؛ آیا خلاف شرع مرتکب شده و آیا حکومت با پنج قوه مستقل، دینی نیست؟ به نظر ما این هیچ اشکالی ندارد، بحث‌های ساختاری از عناصر عرضی و جایگزین‌پذیر حکومت و سیاست است و می‌تواند به شیوه‌های عقلی و علمی و با رأی مردم متحول بشود. کما اینکه به‌خاطر دارید قانون اساسی ما قبل از تجدیدنظر دارای دو رکن مدیریتی در قوه مجریه بود: رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر، در بازنگری سال ۶۸، عنصر نخست‌وزیر حذف شد، یا عنصری به‌نام مجمع تشخیص مصلحت نظام بر سازمان افزوده شد اما از اسلامیت حکومت چیزی کاسته نشد زیرا این یک مسأله ساختاری بود، مسئله برنامه و روش نیز مانند ساختار است. کار پارلمان تطبیق و تعمیم اهداف عالی، احکام و اخلاق مصرح و مستنبط دینی بر مصادیق و موارد و تعیین اهداف ابزاری و وضع قانون در حوزه مسکوتات و مباحات و برنامه‌ریزی، ساختاردهی و روش‌گزینی است. در آنجا که حکم و آموزه روشن است تطبیق بر مورد و تعمیم بر مصادیق را عهده‌دار است و در سایر موارد وضع قانون می‌کند و ساختار و روش متناسب برای تحقق فلسفه و اهداف را مشخص می‌سازد. حضرت امام هرچند پیش از پیروزی انقلاب و قبل از تجربه حکومتی، کتاب ولایت فقیه را نوشتند اما همانجا نقش پارلمان در حکومت دینی را بسیار دقیق و صحیح طرح می‌کنند، ایشان می‌فرمایند: در حکومت اسلامی کار مجلس تقنین نیست تخصیص و تطبیق است، پارلمان مسئول برنامه‌ریزی است نه قانون‌گذاری. پس در محورهای سه‌گانه اخیر (سازمان برنامه، و روش و آئین) نقش مردم و طبعاً نقش عقل و علم پررنگ‌تر می‌شود. تنها چیزی که درباره این سه محور باید رعایت شود اینکه باید تلاطم و سازگاری آنها با فلسفه، اهداف و احکام و اخلاقی است که دین به‌ نحو مصرح به ما القاء کرده و یا با منطبق استنباط به‌ دست آورده‌یم. و الا این عقل و علم و رأی مردم است که در این سه محور اخیر نقش‌آفرین اصلی است و همچنین در محورهای چهارگانه قبلی نیز از آنجا که مردم

مجموعاً با پذیرش مکتب سیاسی مبتنی بر دیانت (مانند دیگر مردم جهان که یک مکتب سیاسی را می‌پذیرند) نوعی گزینش کلی انجام داده‌اند و فلسفه، اهداف و احکام و اخلاق حکومتی مطلوب خود را انتخاب کرده‌اند و طبعاً به لوازم این انتخاب کلان نیز ملتزم‌اند. پس عقل و رای بدین صورت در این چهار مقوله نیز دخالت کرده است، لهذا ادعای حقیر این است که ما با تقریر و تبیین اینچنین از حکومت دینی می‌توانیم عقل و نقل و رأی را هم‌نشین کنیم و با تلاطم و سازگارانگاری آنها نظام حکومتی‌ای را پدید بیاوریم که دموکراسی و مردم‌سالاری، به معنی نقش‌آفرینی عقل و اراده جمعی را با دین به معنی مجموعه آموزه‌ها و گزاره‌هایی که از عقل و وحی بدست می‌آید و سعادت بشر را هدف گرفته است، - قرین هم‌کنیم و معتقدیم این تبیین‌ها از دین، عقل و مردم‌سالاری از متون دینی نیز قابل استظهار است، البته چنانکه در آغاز اشاره کردم: دین فاقد نظام اجتماعی، که یک دین سکولار خواهد بود - به مثابه دین و از حیث دین بود نسبت مثبت و منفی با دموکراسی ندارد یعنی در قبال هر دیدگاهی ساکت و صامت است ندارد کما اینکه دموکراسی لیبرال با هیچ دینی اگر دین باشد، نمی‌تواند سازگار بیفتد و همچنین مجدداً تاکید می‌کنم: باید تشخیص دهیم کدام یک از امور، از عناصر ذاتی حکومت دینی و کدامیک از عناصر از امور عَرَضی حکومت قلمداد می‌شوند. که تغییر در آن، تغییر در عرضیات حکومت دینی است و لطمه بر حیثیت دینی آن وارد نمی‌کند. و این بخش عرصه وسیعی است، حکومت دینی متصلب و متحجر نیست انعطاف‌پذیر است. و با شرایط و اوضاع گوناگون قابلیت انطباق دارد و پویایی و کارایی نظام سیاسی اسلام نیز مرهون همین وجه آن است. عرایض بنده تمام شد، در خدمت اساتید محترم هستم اگر پرسش و نقدی باشد به آن بپردازیم، والسلام.

پی‌نوشت

* مطلب بالا، ویراسته‌ی سخنرانی جناب آقای رشاد در جمع اساتدان دانشگاه امام حسین علیه السلام است که در مورخه ۷۹/۸/۲۴ ابراد شده است.

