



## دو گفت و گو در باب حکومت دینی

### حکومت سکولار

قبسات: ضمن سپاس از فرصتی که در اختیار ما و خوانندگان قبسات قرار دادید در ابتدا بفرمایید تعریف حکومت دینی و حکومت سکولار چیست؟ و هر کدام دارای چه خصوصیتی هستند؟

آقای عمید زنجانی: یکی از مشخصه‌هایی که می‌توان بر اساس آن حکومت‌ها را تقسیم‌بندی کرد اهداف حکومت‌ها است. البته به لحاظ عناصر ماهوی و مقوله‌ها و مؤلفه‌های سیاسی موثر در درون دولت می‌توان حکومت‌ها و دولت‌ها را نوع دیگری نیز تقسیم‌بندی کرد. ولی معمولاً در این تمایزی که شما در سوال قرار دادید - حکومت‌های غیردینی - شاخص اصلی در تقسیم‌بندی، اهداف است. در بسیاری از موارد ممکن است حکومت دینی با حکومت سکولار مشترکاتی داشته باشد حتی مؤلفه‌های اصلی‌شان هم شباهت داشته باشد لکن آن چه که به طور کلی و ماهوی حکومت دینی را از حکومت سکولار جدا می‌کند اهداف حکومت دینی است. در حکومت دینی اهداف عمومی

اشاره

آنچه در این قسمت از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، حاصل گفت و گو با دو تن از اساتید و صاحب نظران - حجة الاسلام والمسلمین عباسعلی عمید زنجانی و دکتر محمد جواد لاریجانی - در باب پاره‌ای از مهمترین سؤالات مطرح در حوزه مباحث مربوط به حکومت دینی و سکولار است. در اینجا ضمن تشکر از ایشان توجه شما را به حاصل گفت و گو جلب می‌کنیم.

حکومت سکولار نیز وجود دارد و آن مسئله پللیتیک و مدیریت سیاسی جامعه است. مدیریت سیاسی جامعه‌ای که هدف حکومت سکولار است در حکومت دینی هم هست به علاوه این که مسئله هدایت و بسترسازی مناسب برای رشد استعدادهای انسانی و بشری، هدف عمده حکومت دینی است. البته این استعدادها هم می‌تواند استعدادهای مادی موثر در امور دنیا باشد و هم استعدادهای معنوی موثر در تکامل معنوی انسان که در اصطلاح دینی تقرب به خدا تعبیر می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که شاخص اصلی در تمایز حکومت دینی این است که حکومت‌های دینی با وجود داشتن اهداف مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دارای یک هدف اصلی و عام هستند و آن هدایت بشر برای رشد فردی و جمعی و نهایتاً بالا بردن انسان در سطح تقرب به خدا است.

صرف نظر از این مسئله، گاه مؤلفه‌هایی که در حکومت دینی به عنوان عوامل موثر به کار گرفته می‌شود در مقایسه با مؤلفه‌هایی که در حکومت سکولار مورد استفاده قرار می‌گیرد با یکدیگر تفاوت دارند؛ مثلاً وقتی ما عدالت اجتماعی را به عنوان یک هدف یا یک عنصر در حکومت دینی ملحوظ می‌کنیم با مفهومی که در حکومت سکولار دارد متفاوت است. قانون در هر دو نوع حکومت، وجود دارد ولی این قوانین با هم متفاوتند. حتی آزادی که از مؤلفه‌های مشترک بین این دو نوع حکومت است باز هم تفاوت‌هایی دارد.

**قبسات: آیا می‌توانیم بگوییم که فرق اساسی این دو نوع حکومت در برداشت آن‌ها از انسان است؛ که در سیاست و حکومت هم تجلی پیدا می‌کند؟**

**آقای عمید زنجانی:** اشکالی ندارد این تعبیر را ما به کار ببریم که در حکومت دینی نوع برداشت از انسان با حکومت سکولار متفاوت است، ولی شما این نوع برداشت را مجبورید تقسیم کنید و در مرتبه پایین در مقوله‌های موثر در حکومت منعکس کنید؛ مثلاً همین تفاوت موجب تفاوت در اهداف می‌شود؛ یعنی همین تفاوت در دین و آیین است که موجب تفاوت در نگاه به قانون، عدالت اجتماعی و امثال این‌ها می‌شود. یعنی هم اهداف و هم مؤلفه‌های مؤثر در حکومت دینی و غیر دینی ممکن است از آن‌جا ناشی بشود ولیکن ناگزیریم که به این جمله سر بسته اکتفا نکنیم که نوع نگاه به انسان باعث اختلاف شده است. حکومت دینی اگر اهداف درازمدت دارد به دلیل این است که نگرش

خاصی به انسان دارد و او را محدود نمی‌بیند کما این که در مورد قانون نیز همین مسئله است. پس این تعبیر، به صورت زیربنایی تعبیر درستی است؛ یعنی اگر مجبور شویم این اصل زیربنایی را تقسیم کنیم، در همین مسائل متجلی می‌شود که در اهداف متفاوت‌اند هستند و در ماهیت مؤلفه‌های موثر هم باز تفاوت‌هایی دارند.

**قبسات: اگر اهداف را به سه دسته تقسیم کنیم: غایی، میانی، قریب، در این صورت، حضرت‌عالی این اهداف سه‌گانه را در حکومت‌های سکولار و دینی چه می‌دانید؟**

**آقای زنجانی:** البته من فکر می‌کنم که ابتدا باید تعریف دقیقی از حکومت سکولار به دست دهیم. بعد از این که این تعریف را مسلم گرفتیم آن وقت به این مباحث پردازیم که اهداف دراز مدت، میان مدت و کوتاه مدت حکومت سکولار چیست؟ متأسفانه ما تعریف جامعی که قابل قبول همه افراد معتقد به حکومت سکولار باشد پیدا نمی‌کنیم و هر کسی بر اساس برداشتی که از سکولاریسم دارد حکومت سکولار را به نوعی تعریف می‌کند. ما الان وقتی سکولار را در برابر حکومت دینی قرار می‌دهیم یک معنای عامی را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم، حکومت سکولار حکومتی است

که اصولاً با دین کاری ندارد و سیاست منهای دین را دنبال می‌کند. مقصودم سکولار لایشرط نیست، چون لایشرط یک تصور ذهنی دارد و وجود خارجی ندارد و حکومت‌های سکولار - حتی به معنای لایشرط از دین - در حکومت‌های الحادی متجلی می‌شوند. یا در عمل به حکومت‌های دینی و یا الحادی تمایل پیدا می‌کنند. در هر حال تعریفی که ما از حکومت غیردینی داریم حکومتی است که سیاست منهای دین دارد که این نوع حکومت، می‌تواند فاشیستی، دیکتاتوری و یا دموکراتیک باشد یک طوری گرفتیم که اصلاً تعاریفش با هم تقابل پیدا می‌کنند، آن‌گاه از تقابل حکومت سکولار با حکومت دینی هم فاصله‌اش بیشتر است. بنابراین این سؤال را نمی‌توان سر بسته جواب داد. من فکر می‌کنم که منظور شما در این سؤال حکومت سکولار متداول است که مبتنی بر دموکراسی می‌باشد. اگر منظور این باشد دموکراسی‌ها معمولاً یک شباهتی به حکومت دینی دارد که پایان‌ناپذیر است، زیرا هدف اصلی توسعه، آزادی انسان است و دقیقاً برنامه کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت دارد و حکومت دموکراتیک در پایان به انحلال خود اعتقاد دارد چون آزادی انسان‌ها ممکن است به

جایی برسد که دیگر اصلاً اقتدارِ بالایی سرِ خود را نپسندد و نپذیرد.

**قبسات:** آیا می‌توانیم بگوییم هدف غایی همه حکومت‌های سکولار (یعنی آن‌ها که دین را از حکومت جدا می‌دانند) اعم از دموکراتیک، فاشیستی و سلطنتی، تأمین هر چه بیشتر لذت‌های مادی انسان (لذات‌گرایی) است؟

**آقای عمید زنجانی:** این سؤال پیش‌فرضی دارد و آن این است که ما بتوانیم بین حکومت‌های سکولار یک وحدت و مفهوم جامعی تصور بکنیم. گاه این‌ها تفاوت‌هایشان آن قدر زیاد می‌شود که به دست آوردن مفهوم جامع بسیار دشوار است. پس حکومت سکولار با معنای واحد فقط در لفظ و ذهن است، اما در خارج انواع مختلفی دارد. یافتنِ قدر مشترک بین فاشیسم، دیکتاتوری، دموکراسی و اریستوکراسی بسیار مشکل است اگر شما انواع دیگر حکومت‌های سکولار را هم اضافه کنید باز نمی‌توان «لذات‌گرایی» را به عنوان هدف غایی آن‌ها در نظر گرفت، چون حکومت‌های مستبد و دیکتاتور هیچ‌گاه به فکر تأمین لذت‌های مردم خویش نیستند.

**قبسات:** قدر مشترک همه حکومت‌های سکولار این است که

مبنای قانون چیزی غیر از خواست دین ماوراءطبیعی باشد؛ یعنی دموکراسی می‌گوید: مبنای قانون، خواست اکثریت مردم جدای از دین ماوراءطبیعی است. در فاشیسم، خواست افراد حاکم بر حزب بدون در نظر گرفتن دین ماوراءطبیعی، مبنای اصلی است، دیکتاتوری پرولتاریا هم می‌گوید: خواست دفتر سیاسی حزب بدون مسائل ماوراءطبیعی، پادشاهی هم به همین می‌رسد.

**آقای عمید زنجانی:** جدا شدن از دین هدف اصلی آن‌ها نیست بلکه یکی از پایه‌های اندیشه است؛ یعنی هیچ‌وقت کسانی نمی‌آیند یک نظام دیکتاتوری برپا کنند تا به این هدف برسند. یکی از پایه‌های فاشیسم یا دیکتاتوری یا دموکراسی ممکن است مبارزه با دین باشد، ولی هدف اصلی‌شان نیست، مگر این که حکومت‌الحادی باشد، چون در حکومت‌های الحادی - مثل شوروی سابق - گاهی مسئله مبارزه با دین به صورت یک هدف در می‌آید آنها می‌گفتند: تا دین از سر راه برنداشته نشود به اهداف خود نمی‌رسیم. ولی آن‌ها حکومت‌های خاص هستند و ما وقتی می‌گوییم حکومت سکولار منظورمان حکومت‌های الحادی از این

نوع نیست. پس به نظر بنده اگر بخواهیم هدف مشترکی برای حکومت‌های سکولار تصور کنیم مشکل است، حتی اگر خودشان هم ادعا بکنند قابل تصور نیست؛ مثلاً فاشیسم معتقد است که اساساً لباس فرمانروایی فقط برارنده آن‌هاست و دیگران نمی‌توانند این لباس را بپوشند ولی خوب این یک ادعاست. ما اگر مکتب‌ها و اندیشه‌ها را مورد بحث قرار بدهیم بسیاری از آن‌ها اهداف و ادعاهای بسیار بزرگی دارند. گاهی هدف‌ها مشترک هستند یعنی گاه می‌شود حکومت سکولار مدعی باشد ما بشریت را به همان هدفی می‌رسانیم که حکومت دینی مدعی است، ولی این‌ها از لفظ تجاوز نمی‌کنند و با روش‌ها و مبانی و مؤلفه‌هایی که انتخاب می‌کنند سازگار نیست. ما باید اهداف واقعی آن‌ها را در نظر بگیریم. به نظر بنده، هدف اصلی بسیاری از حکومت‌های سکولار «قدرت» است، حتی در دموکراسی هم هدف، قدرت اکثریت است. چون دموکراسی به معنای رأی و نظر همه فقط در ذهن و اندیشه وجود دارد و در عالم خارج حداقل تا به امروز تاریخ نمونه‌ای از آن ارائه نداده است، بنابراین هدف دموکراسی هم کسب قدرت اکثریت است. اگر شما بخواهید برای حکومت‌های سکولار هدف نهایی و مشترکی ترسیم کنید آن هدف غایی و مشترک، کسب قدرت است. اما در حکومت دینی اصلاً قدرت وسیله است نه هدف. منتهی راحتی انسان‌ها می‌شود هدف میان مدت، و هدف نهایی برداشتن هر نوع سایه‌ای از روی انسان و نهایتاً هم به نفی حکومت منتهی می‌شود به نفی دولت؛ یعنی سکولار مجبور است با اثبات دولت به نفی دولت برسد و این می‌شود هدف نهایی دراز مدت آن.

**قبسات:** موارد افتراق و اشتراک در حکومت سکولار - لیبرال

یا حکومت دینی در چه چیزهایی است؟

**آقای عمید زنجانی:** بسیاری از ساز و کارها، ابزار و گاه روش‌ها با هم مشترک‌اند، چون سی‌دانی که در سیاست دینی یا عناصر سیاسی که در حکومت دینی به کار می‌رود مسئله مهم و مهم کردن مسائل بسیار مبنای معتبری است و خواه ناخواه مسئله تقسیم‌بندی و درجه‌بندی مسائل از اهمیت برخوردار است، لذا ناگزیریم مسائل را به درجه یک و دو، تقسیم کنیم و احیاناً مسائل درجه دو را فدای مسائل درجه یک کنیم.

من اشاره می‌کنم به احکام ثانویه، در احکام ثانویه بسیاری از روش‌ها هم حتی مشابه می‌شود؛ یعنی در

حکومت دینی هم برای رسیدن به هدف‌های میان مدت یا دراز مدت مجبوریم هدف‌های کوتاه مدتی را بپذیریم که بین حکومت دینی و حکومت سکولار مشترک‌اند؛ مثلاً می‌بینیم که آراء مردم در حکومت دینی هم مانند حکومت سکولار اساس است و مسئله نظرخواهی و مشارکت سیاسی تحت عنوان شورا پذیرفته شده است، در نگاه دینی این‌ها ابزار کوتاه مدت‌اند چون انسان‌ها در مراحل تکاملی به آراء واقعی می‌رسند و در آراء واقعی دیگر مشورت و رأی معنا ندارد، اما تا به آن جا نرسیده‌ایم آن چه که واقعاً ثابت است و مصلحت در تکامل انسان‌ها است تا آن‌جا ما می‌توانیم رأی و مشورت را مطرح بکنیم. وقتی شما در یک جا به حکم غیر قابل تردید خدا می‌رسید آن جا دیگر مشورت معنا ندارد. می‌توانیم آن را به وحی یا عقل قطعی و یا به عقلانیت قطعی تعبیر کنیم. بالاخره در شرایطی که احتمال خلاف می‌دهیم آراء و مشورت مطرح است.

سوء استفاده فاشیسم هم از همین است، چون فاشیسم در این جا می‌گوید آن واقعیتی که شما می‌خواهید و هنوز به آن نرسیده‌اید و در راه رسیدن به آن به آراء متوسل می‌شوید ما آن را به شما ارائه می‌دهیم؛ یعنی حکومتی را به شما ارائه می‌دهیم که هرچه می‌گوید واقع است.

در هر حال به نظر می‌رسد که در بسیاری از ابزار و راهکارها (حداقل در اهداف کوتاه مدت) مشترکات زیادی بین حکومت دینی و حکومت سکولار به مفهوم دموکراسی وجود دارد، حتی مسئله رفاه و راحتی انسان‌ها، هدف مشترک همه حکومت‌هاست. البته این که «التذاذ» هدف حکومت باشد ما نمی‌توانیم با اهداف دینی تطبیق بدهیم مگر این که باز بگوییم التذاذ از راه‌های حلال و گرنه، التذاذ مطلق نمی‌تواند در چارچوب حکومت دینی جایی داشته باشد، ولی رفاه و راحتی انسان‌ها مقوله‌ای است که در سیاست دینی کاملاً ملحوظ شده، حتی توصیه شده که انسان وقتی عبادت برایش شاق است و او را به حالت غیرعادی و دشواری می‌کشاند، و آن را کوتاه کند و مسئله راحتی را در نظر بگیرد. پس جزء اهداف دین راحتی هم هست.

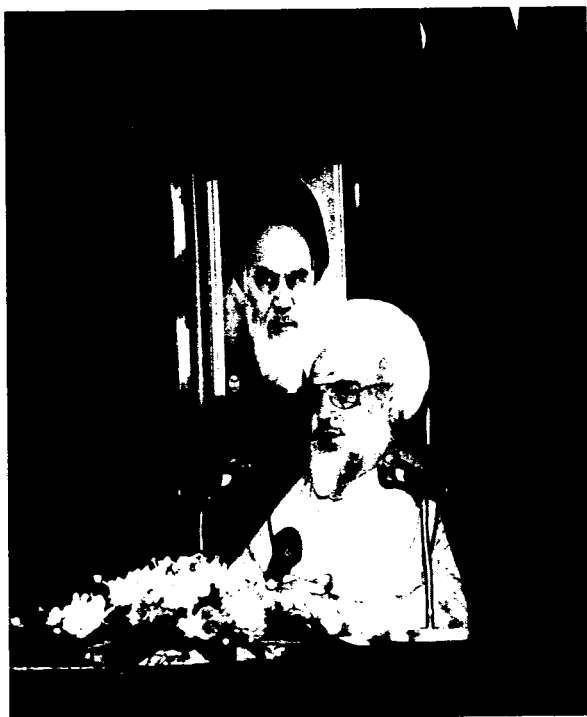
اما تفاوت اصلی بین حکومت دینی و حکومت سکولار در اهداف دراز مدت است. آن جاست که راه‌ها کاملاً از هم جدا می‌شود، بدین صورت که در حکومت سکولار انسان به آزادی مطلق می‌رسد و در حکومت دینی به عبودیت مطلق خدا.

**قبسات: حکومت لیبرال - سکولار ادعاهای**

حقوق بشر و آزادی مطلق دارد، اما وقتی می‌رسد، خطوط قرمزی را تعیین می‌کند که از آن‌ها رد شوند، نظر حضرت عالی در این باره آقای عمید زنجانی: البته باز این جا مجبور دموکراسی و لیبرالیسم قائل شویم. چون وقتی به لیبرالیسم می‌رسد و به اصطلاح خودشان کمالش می‌رسد آن جا همه چیز شکستنی است چیز ثابتی وجود ندارد. شما وقتی در مسئله سئ می‌بینید که سنت در نزد آن‌ها دیگر هیچ جایی نداشته باشد، حتی به تعبیر فلسفی خودش خودش می‌کند، پس لیبرالیسم هم مطلق نمی‌ماند. آن‌ها قبول می‌کنند و خود لیبرالیسم را هم مطلق نمی‌داند وقتی لیبرالیسم ارزش‌ها و سنت - یعنی هر چیز ث نفی می‌کند نتیجه این می‌شود که خودش هم نمی‌تواند سنت و یک امر ثابت غیرقابل شکستن باشد و این خود لیبرالیسم است؛ یعنی همان طوری که دموکرات لیبرالیسم در پایان به نفی دولت می‌رسد در انتها هم به نفی خودش می‌رسد. حال که به نفی خودش رسید، چه می‌شود؟ برای آنان قابل پیش‌بینی نیست. اما در حکومت دینی چنین چیزی وجود ندارد، چون حکومت دینی خدا را غیرمتناهی ترسیم می‌کند، لذا در مقابل سؤالی بعد چه می‌شود، به پوچی و عجز نمی‌رسد. این یک نکته باز می‌تواند تمایز دیگری بین حکومت دینی و حکومت سکولار باشد.

**قبسات: در دموکراسی - لیبرال بعضی از لیبرال‌ها معتقدند یک سری اصول ثابت خدشه‌ناپذیر وجود دارد مثل انسان‌گرایی؛ یعنی انسان محور همه چیز است. یا این اصل که مبنای قانون، خواست اکثریت مردم است و امکان ندارد که یک اقلیتی نظرشان مبنای قانون قرار بگیرد. یا اصل جدایی سیاست از دین؛ پس در دموکراسی لیبرال هم اصول ثابت وجود دارد، نظر حضرت عالی چیست؟**

**آقای عمید زنجانی:** گفته‌های نویسندگان معروف در زمینه اندیشه لیبرال در یک باب قابل جمع نیست چون آنها اصلاً ماهیت اصیل لیبرالیسم را مخالفت با سنت تلقی می‌کنند. در حقیقت مدرنیته جزء لاینفک لیبرالیسم است. بنابراین اگر ما همین یک اصل را بپذیریم غیرقابل شکسته شدن این اصولی که شما می‌فرمایید زیر سؤال می‌رود، چون در این صورت ما یک سلسله سنت‌ها را پذیرفتیم. من به عنوان



**آقای عمید زنجانی:** این یک بحث فلسفی است که همیشه هر چیزی که نهایتاً به نفی خودش برسد، امر منطقی و قابل قبول نیست، ولی این مثل این می ماند که شما جایی را با بمب منفجر کنید اما یک بار این است که می خواهیم خرابی مسئله را خیلی بازتر بکنیم آن جاست که از آن طریق وارد می شویم و می گوئیم این اصول نمی تواند به صورت ارزش ثابت باشد بلکه به صورت ابزار است آن وقت ما بحث مان را به این جا می کشانیم که اگر این ابزار است از این ابزار، لیبرالیسم استفاده کرد و اکنون به پایان راه رسیده، حال آیا باز از این ابزار استفاده می کند یا نه، این همان است که آیا مقدمات می تواند هدف باشد یا نه. در مورد اهداف انبیاء هم این بحث داریم که یکی از اهداف آن بزرگان اجرای عدالت است، زیرا اجرای عدالت زمینه را برای هدف عالی تر فراهم می کند که کمال انسان است، حال اگر انسان به کمال رسید باز عدالت ارزش است یا نه؟ به نظر ما انسان به کمال نهایی هم برسد باز عدالت ارزش است، چون بسیاری از ابزارها در عین حال که ابزارند دارای ارزش اند؛ مثل علم، هر رتبه ای از علم وسیله است برای رسیدن به رتبه بالاتر، ولی انسان که از یک درجه علمی به درجه علمی بالاتر رسید آن درجه علمی پایین تر نفی نمی شود، ولی گاهی می شود که شخصی از نردبان برای بالا رفتن استفاده می کند بعد نردبان را می اندازد که دیگری از آن بالا نیاید، به نظر می رسد آن اصول برای لیبرالیسم ابزاری اند که ارزش ذاتی

یک کسی که اندیشه های غرب را مطالعه ای کرده و آن ها را پیش خود تصحیح کرده یعنی برای خود توجیه نموده ام (چون گاه انسان به خاطر این که راه درستی برای جواب داشته باشد حرف مقابل را که قبول نداشته باشد آن را توجیه منطقی می کند، همان روشی که بعضی از فقهای ما - مثل شیخ انصاری - داشتند، که حرف طرف را به صورت آبرومندانه تر درمی آورد بعد جواب آن حرف را آبرومندانه می دهد) فکر می کنم کسانی که به اندیشه لیبرال پیوستند و این اصول را قابل قبول می دادند آن ها اینها را به عنوان ابزار کار پذیرفتند نه به عنوان اصول خدشه ناپذیر. یعنی می گویند برای شکستن ده ها سنت از سه تا چهار سنت استفاده کنیم. ولی این به معنای پذیرفتن ثابت و همیشگی و خدشه ناپذیر این چهار اصل نیست، بلکه فعلاً از آن ها به عنوان پل استفاده می شود تا آن سنت های قبلی تخریب شوند، اما این که بعد به چه می رسند مسئله دیگری است. والا چطور می شود که ما فقط تکثرگرایی را به عنوان یک اصل ثابت بپذیریم ولی بعداً خود لیبرالیسم در پایان پیروزی فکری اش بتواند با مخالفش بسازد؛ مخالفی که احیاناً می تواند ریشه این اندیشه را از بین ببرد. پس ما بر اساس روش بحثی خودمان همیشه فکر می کنیم حرف طرف باید منطقی باشد. یعنی منظور آن ها از اصول ابزار است؛ آن هم ابزاری است برای کوبیدن و از بین بردن سنت و برای جایگزین کردن اندیشه مدرنیته. اگر به این صورت باشد خوب مثل خیلی از ابزارها قابل پشت سر گذاشتن است؛ یعنی لیبرالیسم ممکن است درآینده از این ها هم بگذرد ولی مادامی که به کرسی بنشینند به تکثرگرایی نیاز دارد، اما وقتی به کرسی نشست و یکه تاز اندیشه شد آن وقت تا چه اندازه می تواند تحمل اندیشه مخالف را داشته باشد؛ آن هم مخالفی که به کلی ریشه لیبرالیسم را می زند، خود بحث دیگری است. الان نمونه بارزش در دنیا مشهود است درجایی که تمدن و موجودیت غرب به خطر می افتد به هیچ وجه برای آنان قابل تحمل نیست یعنی دموکراسی، تا آن جا قابل قبول است که خود دموکراسی به خطر نیفتد ولی وقتی خود دموکراسی به خطر می افتد دیگر اصلاً معنا ندارد. الان روش غرب به همین صورت است؛ یعنی در معادلاتشان همیشه اصول را به عنوان سازوکار و روش حفظ می کنند.

**قبسات: آیا واقعاً در دموکراسی - لیبرال با نوعی تناقض روبرو هستیم؟**

ندارند بلکه برای رساندن پیام‌ها و حرف‌های خود و اجرای اهدافشان از آن‌ها استفاده می‌کنند.

**قبسات: اگر در واقع لیبرالیسم به هیچ اصل ارزشی اعتقاد نداشته باشد در نهایت به نفی خودش خواهد پرداخت.**

**آقای عمید زنجانی:** معنایش این است که لیبرالیسم هم‌ارزش نیست. لیبرالیسم وقتی سنت را نفی می‌کند به معنای این است که خودش را نفی می‌کند، چون به تدریج با از بین رفتن تمام سنت‌ها خود لیبرالیسم به یک اصل و سنت ثابت تبدیل می‌شود و خودش، خود را نفی می‌کند.

**قبسات: حال وارد بحث دیگری بشویم به نظر جناب عالی نحوه انعقاد امامت و حکومت دینی چگونه است؟ یعنی همان سؤال قدیمی که آیا به صورت انتصابی است یا انتخابی؟**

**آقای عمید زنجانی:** در اندیشه سیاسی شیعه ما ناگزیریم این بحث را در دو مرحله مطرح بکنیم: یکی در فرض امامت بالاصاله و یکی در فرض امامت نیابی، چون اندیشه سیاسی شیعه دقیقاً منبعث از عقیده کلامی شیعه است. از نظر کلامی، شیعه معتقد به «امامت» به معنای امامت امام معصوم است، که از جانب خدا و رسول تعیین می‌شود ولی امامت در عصر غیبت در حقیقت امامت نیابی است. بنابراین بحث امامت بالاصاله را از امامت نیابی باید جدا کرد؛ یعنی یک بار مسئله انتصاب و انتخاب را در مسئله امامت بالاصاله تصور بکنیم و بار دیگر در امامت نیابی، من فکر می‌کنم شما سئوالتان در مورد امامت بالاصاله نیست بلکه در مورد امامت نیابی در عصر غیبت است.

خوب شما می‌دانید که از ادله ولایت فقیه دو برداشت متفاوت وجود دارد که دقیقاً هر دو برداشت مربوط به مبانی و مستندات ولایت فقیه است؛ مثلاً روایت عمر بن حنظله، یا روایات دیگر هر دو تعبیر در آن دیده می‌شود؛ یعنی هم نصب در آن دیده می‌شود و هم انتخاب. شما «مقبوله» را در نظر بگیرید که از معصوم (ع) می‌پرسند: ما دسترسی به شما نداریم و مسائلی اختلافی بین ما هست که نمی‌دانیم چه کنیم. حضرت می‌فرمایند: شما از میان فقیهان کسانی که شایستگی داشته باشند انتخاب کنید: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً». ببینید هم انتخاب در آن است هم جعل و نصب. این را چطور معنا کنیم. از این جا به بعد مسائل فقه الحدیث و شیوه‌های برداشت مطرح می‌شود؛ یک شیوه می‌گوید: بیان امام، ترتبی است؛ یعنی اول مردم انتخاب می‌کنند بعد امام، منتخب مردم را تایید می‌کند و تایید امام بعد از انتخاب

است و اگر انتخابی صورت نگیرد پس مشروعیتی وجود نخواهد داشت. این یک برداشت است که ما از آن به نظریه «انتخاب» تعبیر می‌کنیم. این نظریه می‌گوید: از شرایط مشروعیت امامت نیابی در عصر غیبت، انتخاب مردم است. برداشت مقابل (دیدگاه انتصابی) استدلالش اصولی‌تر است چون امام می‌گوید: «فانی قد جعلته» با «فا» می‌آورد «فا» در این جا به معنای تأخیر نیست بلکه تعلیل است؛ یعنی این انتخاب شما مسبوق به تعیین و نصب ماست. شما کسی را انتخاب کردید که ما او را حاکم قرار دادیم و برای انتخابش شرایط گذاشتیم. کسی که این شرایط را دارد قبل از انتخاب شما ما به او ولایت تفویض کرده‌ایم. در سایر موارد مشابه هم فقها این طور استدلال می‌کنند یعنی کسی در این جا «فا» را به معنای ترتبی نمی‌گیرد، چون انتخاب کردید پس به دلیل انتخاب شما ما هم تایید می‌کنیم، نه بلکه تأیید ما به دلیل واجد شرایط بودن اوست نه انتخاب شما. چون منتخب شما واجد شرایط ما بوده از نظر ما منصوب است. این نظریه «نصب» است، ولی می‌دانیم بسیاری از نظریات در عمل ادغام می‌شوند؛ یعنی شما یک نظریه یا اندیشه را وقتی در قالب یک حکومت پیاده می‌کنید یک سلسله ابزار کاری مطرح می‌شود که از آن گریزی ندارید. خوب وقتی ما مسئله حکومت و امامت نیابی را انتصابی دانستیم ولی در کنارش آراء مردم و یا بیعت و مشورت را قائل شدیم به علاوه دو عنصر دیگر رضی‌العامه (که یکی از عناصر و مؤلفه‌های موثر در اندیشه سیاسی شیعه است) و یا «نصيحة ائمه المسلمين» را طرح کردید و این‌ها را کنار هم بگذارید، چیزی غیر از «انتخاب» نمی‌شود و در این صورت نظریه «انتصاب» صرفاً یک نظریه ذهنی است. از آن طرف، نظریه انتخاب هم چون باید شرایط عمومی فقاقت را داشته باشد عملاً به «انتصاب» منجر می‌شود. لذا می‌بینیم امام خمینی (ره) از کسانی است که مبنای فقهی ولایت را کاملاً انتصابی می‌داند و در بحث ولایت فقیه کتاب «البيع»، ایشان ابتدا کلامی بحث می‌کند و می‌فرمایند: کلیه ادله‌ای که دلالت بر امامت عامه می‌کند دلالت بر امامت فقیه هم در زمان غیبت می‌کند. بحث کلامی است ولی به همین یک جمله اکتفا می‌کند و به دنبال بحث فقهی می‌روند، زیرا مسئله با دید فقهی قابل تجزیه و تحلیل است شیعه در کنار مسئله امامت به مقوله‌های فقهی آن نیز قائل است. پس ولایت فقیه وقتی در کنار این پنج عنصر دیگر قرار بگیرد، عملاً به انتخاب، منجر می‌شود، چنان که می‌بینیم خود امام هم وقتی قانون اساسی تصویب می‌شود و در آن، گزینش



رهبری با انتخاب خبرگان در نظر گرفته می‌شود، ایشان تأیید می‌کنند و می‌فرمایند: من در قانون اساسی یک اصل خلاف شرعی ندیدم. این نشان دهنده این است که حتی نظریه نصب هم در نهایت در عمل راهکارش همین است چون مؤلفه‌های انتخابی هم در کنارش قرار گرفته است.

**قبیسات:** آیا این مسئله را می‌پذیرید که ما نحوه تحقق و بالفعل شدن حکومت ائمه معصومین، پیامبر و ولی فقیه را از مبنای مشروعیت آن جدا کنیم؛ یعنی بگوییم که تحقق و بالفعل شدن حکومت این سه دسته هم بر انتصاب مبتنی است و هم بر انتخاب. اما مبنای مشروعیت را جدا کنیم و بگوییم که مبنای مشروعیت در نزد اندیشمندان شیعی فقط مبتنی بر انتصاب الهی است و نه انتخاب مردمی، یعنی انتخاب مردم نه شرط مشروعیت است و نه مشروعیت بخشنده به حکومت؟

**آقای عمید زنجانی:** شما در این سؤال امامت بالاصاله را با امامت نیایی یک جا تصور می‌کنید لذا پاسخ دادن به آن مشکل است. باید تفکیک بشود. در مورد امامت نیایی انتصاب در مورد ولایت فقیه، ولی چون ولایت فقیه در کنارش مؤلفه‌هایی دیگر قرار گرفته ولایت فقیه کانال اجرایی‌اش انتخاب است. اگر ما همانند امامت بالاصاله، بیعت، شورا رضی‌العامه و النصیحة لائمه‌المسلمین، نداشته باشیم وضع، فرق می‌کرد. شاید کسی بپرسد: در مورد امامت بالاصاله هم این مؤلفه‌ها را داریم، چنان که قرآن می‌فرماید: «و شاورهم فی الامر» اما شما به صدر آیه توجه نمی‌کنید. «شاورهم فی الامر» روش کار است نه مشروعیت دادن. سیاق آیه این است پیامبر اگر غلظت داشت «و لو كنت فظاً غلیظ القلب لا نفضوا من هولک» ولی این پیامبر رحیم و دود است. پس این آیه و امثال آن روش را بیان می‌کند و اصلاً ربطی به مشروعیت ندارد. بنابراین در مسئله امامت نیایی چون در کنار ولایت فقیه مؤلفه‌های دیگر داریم که جز با انتخاب به دست نمی‌آیند، مسئله فرق می‌کند. شما به رضی‌العامه غیر از راه انتخاب می‌توانید برسید، ما یک بار امتحان کردیم رسیدیم، چون امام انقلاب را رهبری کرد و به پیروزی رساند، گزینش ایشان هم از جانب مردم با انتخابات رسمی نبود، بلکه یک جا رهبرشان را برگزیدند و رهبری ایشان به رضی‌العامه هم رسید. اما هنوز یک تجربه‌ای نداریم که اگر به صورت انتصاب یعنی بدون انتخاب، یک کسی در رأس قرار بگیرد و به رضی‌العامه برسد، چگونه می‌شود. شما اگر به مشارکت سیاسی و رضی‌العامه بخواهید برسید از طریق انتخاب امکان‌پذیر است، ولی در

مسئله انتصاب ما اصلاً تجربه‌ای نداریم، قضیه طالوت که نیست؛ تازه در قضیه طالوت هم ما به رضی‌العامه نرسیدیم. پس مسئله امامت نیایی کاملاً مسئله جداگانه‌ای است که این جا مشروعیت مطرح است؛ یعنی اگر ولی فقیه بخواهد به این مؤلفه‌ها عمل کند راهش این است ولی در امامت بالاصاله اصلاً این طور نیست، در امامت بالاصاله برای این که پیامبر بتواند موفق باشد و نبوت خود را به فعلیت برساند یا امام، امامتش به فعلیت برسد از این ابزار استفاده می‌کند، اما در مشروعیتش تأثیری ندارد، اهل سنت بیعت را حتی در مورد پیامبر - جزء شرایط می‌دانند البته باز در میان اهل سنت مسئله، اختلافی است: بعضی بیعت در مورد پیامبر را صحیح نمی‌دانند ولی اکثر آنان به خاطر این که مسئله شورایی بودن خلافت را تثبیت بکنند، شورایی بودن را در مورد خود کارهای پیامبر (البته نه در پیامبری بلکه در کارهای پیامبر) هم لازم می‌دانند. در هرحال این نظریه نظریه قابل قبولی نیست ولی به این صورت می‌توانیم بگوییم که مسئله انتخاب در امامت نیایی می‌تواند مؤثر در مشروعیت باشد ولی در امامت بالاصاله اصلاً ربطی به مسئله مشروعیت ندارد؛ نه مشروعیت نبوت و امامت نه مشروعیت کارشان، یعنی پیامبر اگر بدون مشورت هم کاری انجام بدهد در مشروعیت آن کارش هم دخالت ندارد امام نیز همین طور است، چون سیاق کلام این طور است و خدا پیامبرش را دارد تربیت می‌کند و می‌فرماید: غلیظ بودن و درشتی کردن، راه درستی نیست باید شما «رحمة للعالمین» باشید حالا که می‌خواهید رحمة للعالمین باشید باید در امور مشورت کنید. «و شاورهم فی الامر». و اما در مورد امامت نیایی غیر از انتخاب راه دیگری نیست و راه‌های دیگر را ما تجربه نکرده‌ایم. فتوای امام انتصاب بود ولی اعتقاد به انتخاب داشت. من خودم هم شخصاً از بُعد فقهی معتقد به نظریه انتصاب هستم ولی از نظر روش کاری بدون تمسک به انتخاب به آن همه مؤلفه‌های سیاسی دست نخواهیم یافت.

**قبیسات:** جناب عالی فرقی قائل شدید بین امام معصوم و کسانی که بعد از ایشان امامت مسلمین را به عهده می‌گیرند و فرمودید آن‌ها امامت و زعامت ذاتی ایشان است. مسئله‌ای که این جا مطرح می‌شود، بحث ولایت مطلقه است. طبق این مطالبی که حضرت عالی فرمودید ولایت مطلقه چه معنایی پیدا می‌کند؟

**آقای عمید زنجانی:** ولایت مطلقه فقیه، اولین بار در

مقتعه شیخ مفید به کار رفته است. ولی - تا آنجا که بنده تتبع کرده‌ام - اولین کسی که ولایت مطلقه را مشروحاً تفسیر کرده مرحوم کاشف الغطاء در کتاب «کشف الغطاء» است. ایشان با تبحری که در فقه دارد ولایت مطلقه را این‌طور تعبیر می‌کند «تمامی اختیاراتی که امام معصوم در حوزه حکومتی داشته‌اند فقیه بدون استثناء حتی یک مورد، در زمان غیبت بر عهده دارد و در امور ولایی حکومتی که از امور عمومی است فرقی در عصر غیبت بین فقیه جامع‌الشرایط و امام معصوم در حال حضور نیست.»

همین تفسیر ولایت مطلقه را در تعبیر امام خمینی هم داریم، ایشان در کتاب «البیع» و همچنین در درسشان - که توفیق حضور آن را داشتیم - می‌فرمودند: «نبوت سه شأن دارد: وحی، ابلاغ وحی و اجرای مضمون و محتوای وحی؛ و از این سه مسئولیت دوتای آن (ابلاغ و اجرای وحی) بعد از پیامبر (ص) به عهده امام معصوم است. در زمان غیبت هم همین دو وظیفه به‌طور کامل بر عهده فقیه جامع‌الشرایط است.»



بنابراین ولایت مطلقه فقیه، به معنی این است که «کل ما للامام فی عصر الحضور فهو للفقیه فی زمان الغیبه» پس مطلقه به این معناست نه به مفهوم فلسفی یا منطقی آن، که به آن صورت مطلقه در مورد خود پیغمبر هم صدق نمی‌کند، بلکه فقط در مورد خدا صدق می‌کند. پس مطلقه در اصطلاح فقهی عبارت است از که تمام اختیاراتی که امام معصوم داشتند فقیه جامع‌الشرایط هم دارد. البته باید توجه داشت که «مقصود از عام و شامل» نسبی است؛ یعنی متعلق دارد، همه آن اختیاراتی که امام معصوم دارد برای اداره امور عمومی؛ این‌جا لازم است به مطلبی اشاره کنم که فقهای شیعه معمولاً در مورد تفسیر ولایت معصوم بحث نکرده‌اند چراکه این را نوعی جسارت یا تخطی از حدود می‌دانستند که بنشینند و برای امام معصوم تعیین تکلیف کنند به این معنا که حدود و ثغور ولایت ائمه معصومین تا کجا است و تا کجا اطلاق دارد. تنها کسی که در این زمینه بحث کرده مرحوم آخوند خراسانی است. ایشان در حاشیه مکاسب می‌گویند: «ولایت امام معصوم تنها در امور عمومی است و در امور خصوصی ولایت ندارد.»

حتی تعبیر مرحوم آخوند این است که اگر امام معصوم به بازار برود و یک لباس بخرد باید پولش را بدهد، چون در حوزه حقوق خصوصی ولایت معنا ندارد بلکه اعمال ولایت تنها در امور و مصالح عمومی است. البته می‌دانید همین هم مقداری خلاف متعارف در اذهان مردم است و خیلی‌ها در مسئله امامت «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» را هم شامل امور حقوقی و هم شامل حقوق خصوصی می‌دانند. ولی آخوند چنین جرأتی به خرج داد. و این مطلب را بیان کرد. به اعتقاد من اگر این باب فتح می‌شد و در مورد ولایت امام معصوم کاوش مشروحی انجام می‌گرفت امروز دستان بازتر بود و به راحتی می‌توانستیم در مورد فقیه هم صحبت کنیم. البته این فتح باب را در نهج البلاغه می‌بینیم که امام به صراحت می‌فرماید: «إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ» در هر حال این که امام هم در قبال مردم مسئولیت دارد و حق و مسئولیت توأم هستند.

امروزه بعضی اصرار دارند که ولایت را به معنای مسئولیت معنا کنند کما این که ولایت، هر کجا هست به معنای مسئولیت است؛ مثلاً ولایت پدر بر اولاد صغارش، یا ولایت پدر در ازدواج دختر باکره.

عده‌ای ولایت را به معنای اقتدار می‌گیرند، حال آن که ولایت به معنای فقهی با اقتدار به مفهوم سیاسی کاملاً متفاوت است. اقتدار به مفهوم سیاسی یک جانبه است و

همانی است که از آن به حاکمیت و فرمانروایی تعبیر می‌شود، ولی ولایت فقهی دایرمدار مسئولیت است، به عبارت دیگر، ولایت از مقوله حق نیست از مقوله تکلیف است.

حال با این تفسیر که نیاز هست ابتدا ماهیت ولایت معصوم روشن بشود که آیا حق است یا مسئولیت. آیه شریفه «النبی اولی بالمؤمنین» بیشتر در سیاق، حق است نه تکلیف. در بسیاری از روایات هم «حق الامام» آمده است. در هر حال به اعتقاد من در مفهوم ولایت مطلقه خیلی تاثیر دارد که ما ولایت را از مقوله حق بگیریم یا از مقوله تکلیف و آن چه مسلم است این است که این کلمه مطلق یک مفهوم نسبی است که در رابطه با یک موضوع مشخص به کار می‌رود.

**قبسات: آیا فقه به صورت پراکنده در مورد اختیارات امام معصوم (ع) در کتاب‌های فقهی خود صحبتی نکرده‌اند؛ مثلاً آن جایی که در مورد زکات و خمس بحث می‌کنند؟**

**آقای عمید زنجانی:** در موارد مختلفی فقه‌ها به مسئله نیابت عامه فقیه جامع‌الشرایط یا ولایت عامه فقیه در زمان غیبت توجه کرده‌اند: یکی در زمینه امر به معروف و نهی از منکر است که آیا امر به معروف و نهی از منکر «مهماکان واجب» است یا، مادامی که به ضرب و شتم و جرح و قتل نرسیده واجب است؟ اما اگر به این جا رسید این جزء واجبات

کفایی نیست بلکه به عهده امام است و در زمان غیبت به عهده نواب عامه است. این جا فقهایی چون ابن ادریس و شیخ طوسی معتقدند که در زمان غیبت، امر به معروف و نهی از منکر اگر به این حد برسد احتیاج به اجازه فقیه جامع‌الشرایط دارد. این جا می‌بینید بحث ولایت به صورت محدودی مطرح شده است.

البته بعضی متأخرین شبهه کرده و گفته‌اند: ادله امر به معروف و نهی از منکر اطلاق دارد و هم شامل آن مواردی است که احتیاج به جرح و شتم و قتل نداشته باشند و هم مواردی که آن ملزومات را به دنبالش داشته باشد. به نظر من، این بحث بسیار مهمی است چون اجرای حدود و دیات و امثال آن را هم شامل می‌شود، چون مسلم است اجرای این موارد باید توسط قاضی باشد. حتی فقهایی که اجرای حدود و حتی تصدی قضاوت را از باب امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند به همین دلیل قایل به شرط فقاقت هستند.

زیرا این مقدار از امر به معروف و نهی از منکر نیاز به اذن امام دارد، قدر متقین، در مورد فقیه جامع‌الشرایط هم صادق است.

بحث دیگری که فقه‌ها مطرح کردند مسائل «حسبه» است. این تقریباً جزء مسائل و متفق علیه فقه‌های شیعه است، که در زمان غیبت امور حسبه به دست فقه‌ها است. حال اگر به تعریف و موارد امور حسبه توجه کنید تقریباً تمام امور حسبه امور حکومتی هستند؛ نمی‌خواهیم بگوییم تمام امور حکومتی حسبه هستند نه، ولی عکسش صادق است. بنابر این وقتی فقه‌ها در امور حسبه شرط اذن و استجازه از حاکم شرع را لازم می‌دانند در مورد مالی که مجهول‌المالک است، یا بحث خمس و سهم امام زمان (عج)، در مورد خمس، نسبت به سهم مبارک امام (ع) بالاتر از آن مطلبی که شما اشاره کردید که در مورد زکات هم هست اگر امام مطالبه بکند واجب است نه در مورد سهم امام در خمس یعنی نصف خمس. بحث خیلی مفصلی بین فقه‌های قدیم و جدید بوده که سهم امام را چه کار باید کرد. سه سهم از شش سهم خمس که در آیه صریح ذکر شده در اختیار امام است ولی اکثر فقه‌های گذشته و حال معتقدند که این سه سهم در دست امام است، حال این مال ملک شخص امام است یا ملک جهت امامت است؟ بسیاری از فقه‌ها معتقدند که ملک جهت وقتی ملک شد مثلاً مسئله حکومتی و ولایتی می‌شود. باز این جا مسئله نیابت عامه فقه‌ها مطرح است که احتیاج به اذن خاص در مورد مصرف کردن سهم امام نیست، برای این که این‌ها وکلای عام و نواب عام در عصر غیبت هستند.

استقصاء کردن مواردی در فقه سنتی که مسئله ولایت فقه‌ها به طور غیرمستقیم یا مستقیم مطرح شده به نظر من یکی از بحث‌های خیلی خوب فقهی است.

آخرین شبهه‌ای که ما بعد از مرحوم صاحب جواهر و شیخ داریم در مسئله ولایت فقیه - که آقای خویی هم به این نظریه تمایل پیدا کرده‌اند - این است که می‌فرمایند: ولایت فقیه در موارد منصوص است یعنی یک دلیل عام نداریم که «که هر چه برای امام ثابت است برای فقیه هم ثابت است» ادله‌ای مثل عمر بن حنظله و مقبوله و این‌ها را معمولاً به باب قضاوت و امثالهم می‌برند و مدعی هستند که ما دلیل عام نداریم ولی ادله خاص در موارد خاص داریم اگر آن موارد منصوص استقصاء بشود یک ولایت فی‌الجمله‌ای برای فقیه ثابت می‌شود. عمل آقای خویی هم در اواخر عمر شریفشان نشان داد که با همان حداقل هم می‌توان حکومت

تشکیل داد چرا که شورای انقلاب تشکیل دادند. انتفاضه جنوب عراق، نشان داد که فاصله خیلی زیاد نیست و براساس هر دو نظریه یعنی ولایت فقیه محدود به موارد خاص منصوص یا مطلقه می‌توان حکومت تشکیل داد.

تنها تفاوت همان مسئله احکام حکومتی است. بنابر مسئله ولایت فقیه اختیارات فوق‌العاده‌ای دولت امامت نیابی در عصر غیبت دارد که می‌تواند بعضی از مسائل را تعطیل کند و برخی را تأسیس کند. آن نظریه چون معتقد است که باید مورد به مورد موارد ولایت منصوص باشد ولی چون منصوص نیست چنین اختیاری داده نشده آن جا می‌تواند یک دولت ناقصی باشد یعنی در بن‌بست‌ها خواهد ماند و در حقیقت یک ابزار ناقصی برای فقیه می‌شود و نمی‌تواند در تمام مشکلات با عناوین اولیه و عناوین ثانویه، احکام اولیه و احکام ثانویه جامعه‌ای را به صورت کامل اداره بکند. اما آن که تصور می‌شود که آن نظریه به ولایت قائل نیست، درست نمی‌باشد، چون ما اگر موارد منصوص را جمع‌آوری کنیم خیلی می‌شود. خود آقای خویی و دیگر فقهای هم که شبهه کردند مثل شیخ انصاری، صاحب جواهر هم احياناً بعضی جاها ظهور کلامشان موافقت با شیخ و کاشف‌الغطاء است، ولی در بعضی از موارد هم شبهه‌هایی را هم مطرح کرده ولی هیچ کدام موارد منصوص از ولایت را استقصا نکردند.

به اعتقاد من این بحث جدیدی است که ما بتوانیم حتی موارد منصوص از ولایت فقیه در عصر غیبت یا نیابت عامه فقیه در عصر غیبت را جمع‌آوری کنیم. اصلاً ببینیم تا چه اندازه با ولایت مطلقه تفاوت دارد. یک وقت می‌بینید که مثلاً همین مسئله احکام حکومتی، که تقریباً الان ما به‌تفاوت در نظریه است، از بعضی نصوص استفاده بشود. احکام حکومتی می‌تواند در باب قضا هم برده شود؛ یعنی دست قاضی تا چه حد باز است. البته این‌ها احتیاج به بررسی مجدد ادله دارد، هر کسی ادله ولایت فقیه را مطرح کرده فقط رفته در یک اذن عام، و طبعاً بحث کرده‌اند که این ادله بر اذن عام و بر ولایت عام دلالت نمی‌کند. اما این فرضیه که آیا اگر موارد خاص را بگیریم به اندازه مورد نیاز یک دولت کامل به دست می‌آوریم یا نه؟ چون امروز هم در دنیا دولت، کامل دولتی است که بتواند در موارد اضطراری خود را از بن‌بست‌ها نجات دهد، دولتی که پیش‌بینی نکرده باشد که در بن‌بست‌ها چه کند، دولت کاملی نیست؛ مثلاً فرض کنید در قوه مقننه مملکت شرایط اضطراری ندارد، خوب پیش‌بینی می‌کند خیلی از کشورها پیش‌بینی کردند در

شرایط مثل جنگ امثال جنگ اگر قوه مقننه نباشد، قوه مجریه، رئیس جمهور موقتاً اختیار دارد که فرمان‌هایی صادر بکند، منتها بعد از آن که به شرایط عادی برگشت پارلمان برای ادامه آن مشروعیت دستورهای باید آن فرمان‌ها را تصویب بکند ولی بالاخره آن که ما به اصطلاح می‌گوییم احکام حکومتی جزء مکمل‌های نظام سیاسی و دولت در تفکر لائیک سکولار هم هست و چیز جدیدی نیست.

آخرش این است که ما در این بررسی‌ها مثلاً می‌رسیم که مواد خاصی هست که فقط خود امام معصوم اختیار آن‌ها را دارد؛ حتی خود امام هم در نظریات ابتدایی خود قرائنی وجود دارد که ولایت مطلقه را به معنای مطلق که مرحوم کاشف‌الغطاء می‌گوید قبول نداشته است؛ مثلاً در تحریرالوسیله شما می‌بینید که استثناء می‌کند و می‌فرماید: فقیه ولایت مطلقه دارد مگر مواردی که استثناء شده جزء مختصات امام معصوم است مانند جهاد ابتدایی.

البته من نمی‌خواهم بگویم که نظریه امام متخذ از نظریه مرحوم آقای بروجردی است، ولی مرحوم آقای بروجردی بر این پا می‌فشردند چون آقای بروجردی از کسانی بود که ولایت فقیه را خیلی شامل و عامل می‌دانستند ولی می‌گفتند مگر مواردی که استثنایی است ولذا مرحوم آقای بروجردی در نماز جمعه و عید شبهه داشتند، دقیقاً امام هم شبهه داشتند، و قبل از انقلاب فرمودند که نماز عید را به جماعت رجائاً بخوانند، چون احتمال هست که نماز عید به جماعت از مختصات امام معصوم باشد. بنابراین همین

استثنا نشان می‌دهد که ولایت مطلقه - حتی به معنای نسبی آن هم - مورد قبول امام نبود؛ یعنی امام را باید در یک درجه برزخی بین مرحوم کاشف‌الغطاء مطلق به معنای عام و این نظریه بعدی که ولایت را مختص می‌داند به موارد منصوص، دانست و نظریه امام را بینابین این دو در نظر گرفت. تازه همان نظریه که ما نقل کردیم که ولایت را اختصاص می‌دهند به موارد منصوص، آنها هم فقط یکی از احکام حکومتی را که همان تفرق در اموال و نفوس است، قبول ندارند والا بقیه موارد را می‌پذیرند. من هر چه فکر می‌کنم موردی نمی‌بینم که بین نظریه ولایت مطلقه و نظریه اختصاص ولایت به موارد منصوص تفاوت باشد، چون عمده‌تأ تفاوت در اموال و نفوس است که بنابر ولایت مطلقه، فقیه می‌تواند تصرف کند در اموال و اعراض و نفوس در جهت مصلحت عامه، مثلاً دستور جهاد بدهد یا امثال اینها، یا اموال را مصادره کند خوب اینها همان

مصادیق حکومتی است. یعنی غیر از حکم حکومتی چیز دیگری نیست.

می‌بینیم که این دو نظریه کلمه اطلاق را بیاوریم یا نیاوریم با یک مورد فرق می‌کند که حکومتی است بنابراین تفاوت نظریه امام با نظریه مرحوم کاشف‌الغطاء همین است؛ یعنی استثناهایی می‌خورد. حال این مستثنیات چیست؟ خیلی چیزها ممکن است باشد: نماز جمعه، نماز عید یا چیزهای دیگری که الان مورد اطلاع ما نیست ولی فردا ممکن است مطرح باشد. نظریه مرحوم کاشف‌الغطاء در خصوص ولایت فقیه استثناء ندارد؛ یعنی به اعتقاد من، نظریه کاشف‌الغطاء جامع‌ترین نظریه در مورد ولایت مطلقه است. دو نفر هستند که در مسئله ولایت فقیه خیلی صریح هستند: یکی کاشف‌الغطاء است و دیگری مرحوم بحرالعلوم برجستگی نظریه مرحوم نراقی به استدلال عقلی آن است که در استدلال‌های دیگر دیده نمی‌شود، ایشان می‌گویند که این جزء عرفیات سیاسی است که وقتی کسی را برای کاری نصب می‌کنند اختیارات تام به او می‌دهند؛ یعنی مسئله را عقلایی می‌کند. ولی از نظر مبنای فقهی آن هم استثناء قائل هستند که این که میرفتاح صاحب «عناوین» هم که بحث ولایت فقیه را مفصل بحث می‌کند ایشان هم باز به آن معنا نمی‌رسد که مرحوم کاشف‌الغطاء می‌فرموده؛ هرچند که میرفتاح شاگرد شیخ علی پسر مرحوم کاشف‌الغطاء است.

در هر حال مثلاً یکی از خصوصیات صاحب «عناوین» این است که ایشان یک احتمالی را مطرح می‌کند که در کتاب‌های دیگر من ندیدم و آن این است که ولایت از باب حکم باشد؛ یعنی اصلاً یک نظریه جدیدی است که نه حق است نه تکلیف است بلکه حکم است یعنی بر فقها واجب شرعی است که این کار را انجام بدهند، عین نمازی که بر شما واجب است اصلاً نه مسئله حق است نه مسئله تکلیف بلکه یک در حقیقت تکلیف خاص و حکم شرعی است که باید این کار را در زمان غیبت انجام بدهد.

**قبسات: اگر فقیه کلمه «ولایت عامه» را به کار برده باشد آیا مقصودش همان ولایت مطلقه‌ای است که حضرت امام (ره) به کار برده‌اند؟**

**آقای عمید زنجانی:** دو تعبیر است: نیابت عام و ولایت مطلقه و بعضی هم ولایت عامه گفته‌اند، اما ولایت عامه را من کمتر دیده‌ام، آن چه هست یا نیابت عامه است یا ولایت مطلقه، ولی در یک مقطع تاریخی از مرحوم محقق حلّی به بعد تا شهیدین بیشتر تعبیرات، تعبیرات نیابت عامه است. این احتیاج به یک بررسی دارد که چرا کلمه ولایت در تعبیرات این مقطع تاریخی کمتر دیده می‌شود. البته بی‌جهت نمی‌تواند باشد به نظر می‌رسد علتش شبهاتی است که بعد از محقق حلّی مطرح شد. من در تتبع‌هایم به این نتیجه رسیدم اولین کسی که مسئله ولایت مطلقه را زیر سؤال برده مرحوم محقق حلّی است و علامه و شهیدین و این‌ها به تبع به دنبال ایشان این کار را کرده‌اند و گرنه قبل از این‌ها ظاهراً جزء مسلمات فقه بوده است. مرحوم آقای بروجردی یک تعبیری داشتند که بعضی از مسائل در فقه شیعه بالاتر از اجماع است این‌ها سینه به سینه رسیده و فقها اصلاً نیاز نمی‌دیدند که در کتب فقهی خود بیاورند. مسئله ولایت فقیه جزء این گونه مسائل بوده منتهی از عصر مرحوم محقق حلّی به بعد آرام آرام مورد شبهه قرار گرفته است. به نظرم اگر شرایط سیاسی عصر محقق به بعد را در نظر بگیریم کاملاً سایه تقیه به چشم می‌خورد؛ یعنی از آن‌جا که تمام تحرکات علمی آن‌ها مورد نظر بوده بعید نیست که این هم از آثار تقیه باشد.



مثلاً یکی از مبهمات تاریخ ما این است که سربرداران وقتی در خراسان قیام می‌کنند و قیامشان هم یک قیام غیرقابل تردید بوده از شهید اول دعوت می‌کنند که به آن جا برود و مبنای شرعی حکومت و همه کارها را معین کند، شهید به جای این که خودش برود کتاب لمعه را برایشان نوشته و می‌فرستد آن هم در زندان. این‌ها روشن می‌کند، که آنان هم از نظر عملی و هم از نظر فکری در محدودیت بودند. برای آنان حفظ اساس تشیع مهم‌تر بوده تا پرداختن به مسائل فرعی که قابل عمل نیست.

**قبسات:** کلمه مطلقه در فرهنگ علوم فقهی با کلمه مطلقه در فرهنگ علوم سیاسی متفاوت است یعنی وقتی ما می‌گوییم حکومت رضاخان یک حکومت استبدادی و مطلقه فردی بود با حکومت مطلقه فقهی فرق دارد، لطفاً کمی در این باره توضیح بفرمایید.

**آقای عمید زنجانی:** وقتی ما در فقه می‌گوییم «مطلقه» این مشروط به مصلحت، یا مشروط به موازین شرع است؛ یعنی دو شرط اساسی داریم: اولاً محدود به احکام و موازین شرعی است ثانیاً در آن جایی که خارج از احکام اولیه و ثانویه است، به حدود احکام حکومتی می‌رود و آن جا هم مقید به مصلحت است؛ یعنی به اصطلاح بعد از تحلیل نهایی، مطلقه تبدیل به غیرمطلقه می‌شود. مطلقه‌ای است که مشروط به موازین شرعی یا مصلحت است. اصلاً در اعمال ولایت اگر مصلحت رعایت نشود قابل قبول نیست، ولایتی قابل قبول است که مبتنی بر مصلحت عمومی باشد. ولایت نوعی چاشنی مسئولیت دارد و اقتدار نیست؛ یعنی اگر هم حق باشد حق توأم با تکلیف است.

فرق دومش این است که مشروط به موازین شرعی یا منطبق با مصلحت است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که مطلقه در اصطلاح سیاسی به مفهوم منفی یا مطلقه در اصطلاح فقهی دو تا تفاوت اصولی دارد. ۱. آن جا فقط حق تنهاست، اما در فقه حق و تکلیف است و دوم این که آن جا منوط به اراده شخصی است و این جا منوط به مصلحت است.

**قبسات:** دوباره می‌رسیم به نقش مردم در حکومتی که بعد از غیبت امام معصوم تشکیل می‌شود. آن چیزی که مقام رهبری به مردم سالاری دینی تعبیر می‌کنند این حدودش تا کجاست؟ و چه شرایطی برای محقق شدن دارد و اساساً مفهوم مردم سالاری دینی چیست؟

**آقای عمید زنجانی:** اگر به تاریخچه مسئله بپردازیم به نظر می‌رسد که مرحوم نائینی اولین کسی است که مسئله مردم سالاری دینی را در «تنبيه الامه» مطرح کردند. ایشان در آن جا صراحتاً ادعای یک قاعده عقلایی می‌کنند که همه جا دولت مربوط به مردم و اراده آنان است. تنها اراده مردم است که دولت را تشکیل می‌دهد. بعد ایشان دولت و سلطنت را تقسیم می‌کند به سلطنت مالکانه و سلطنت ولایی، سلطنت مالکانه را سلطنت‌های متعارف دیکتاتوری می‌داند و سلطنت ولایی را حکومتی می‌داند که مردم انتخاب کرده باشند. قبل از مرحوم نائینی این مسئله مردم سالاری دینی را ما در فقه نمی‌بینیم، حتی کسانی که منکر ولایت مطلقه یا منکر ولایت فقیه بوده‌اند یا مثلاً فقط در امور حسبه برای فقیه اختیاراتی قائل بودند آن‌ها هم آن طرف قضیه را مسکوت گذاشتند پس قضیه حکومت چه می‌شود. مرحوم نائینی هم هیچ دلیل شرعی اقامه نکرده، ولی به عنوان بنا عقلا، به عنوان یک قاعده عرفی سیاسی یا به عنوان فلسفه سیاسی مسئله را مطرح کرده است؛ مثل خیلی از مسائل عقود بنا عقلا داریم. اما این که آیا این بنا عقلا را می‌توانیم تا زمان معصوم بکشانیم و تقریر و امضاء معصوم را داشته باشیم. اگر این است کجا سابقه دارد که در عصر معصومین (ع) مسئله مردم سالاری مورد توجه قرار گرفته و امام صحنه گذاشته باشد؟ ممکن است کسی ادعا کند این که امیرالمؤمنین قبول فرمودند به این که بیعت کنند با ایشان این نشان می‌دهد که امام خلافت را به عنوان یک امر مربوط به مردم پذیرفتند. این جا که مردم می‌آیند خلیفه را انتخاب کنند و با او بیعت کنند این را امام پذیرفته و می‌فرماید: «لو لا حضورالحاضر»، اما این سخن ایشان «تکلیف» را بیان می‌کند، اگر مردم در صحنه باشند امام مکلف است یعنی دو تکلیف است: یکی حضور مردم است و دیگری تصدی امام.

در هر حال، منظورمان این است که مرحوم نائینی دلیلی ارائه نداده جزء مسئله بنا عقلا، ممکن است تمسک بکنیم به عمل امیرالمؤمنین، اما این هم خالی از بحث نیست. گرچه امیرالمؤمنین بارها و بارها به مسئله بیعت مردم استناد و احتجاج کرده‌اند، بنابراین مقبول واقع شده ولی این شبهه است که احتجاج امام ممکن است از باب افهام خصم باشد و در حقیقت جنبه تقیه‌ای داشته باشد و برای الزام مخالف باشد؛ یعنی جدل باشد نه برهان. انسان در مقام جدل چیزهایی را مورد استناد قرار می‌دهد که خودش هم قبول ندارد ولی همین که خصم قبول داشته باشد در صحت

استدلال کافی است. در هر حال الان هم که تعبیر می‌شود مردم‌سالاری دینی، آن چه من به نظرم می‌رسد در توجیهش چون اگر بخواهیم نظریه انتخاب را توجیه بکنیم آن وقت اصل معنا خراب می‌شود. ما ببینیم کسانی به این کلمه استناد می‌کنند که نظریه نصب را قبول دارند، مثلاً مقام رهبری که برحسب ظاهر نظریه ایشان همان نظریه امام خمینی و نظریه نصب است وقتی ایشان هم تعبیر به مردم‌سالاری دینی می‌کنند نظرشان نظریه انتخاب نیست، اگر بر اساس نظریه انتخاب باشد خیلی روشن است مردم‌سالاری دینی کاملاً منطبق با نظریه انتخاب است.

اما بنابر نظریه انتصاب، تنها راه توجیهش همان بحث قبلی ما است که مسئله مردم‌سالاری در مفهوم دینی آن در اصل مشروعیت نقشی ندارد ولی تنها راه تحقق است، چون غیر از عنصر ولایت فقیه چند مؤلفه سیاسی دیگر هم داریم که فقیه مجبور است به آن‌ها عمل کند و برای عمل، راهی غیر از انتخاب ندارد. بنابراین مردم‌سالاری دینی یک ابزار اجتناب‌ناپذیر - حتی در نظریه ولایت انتصابی فقیه - است.

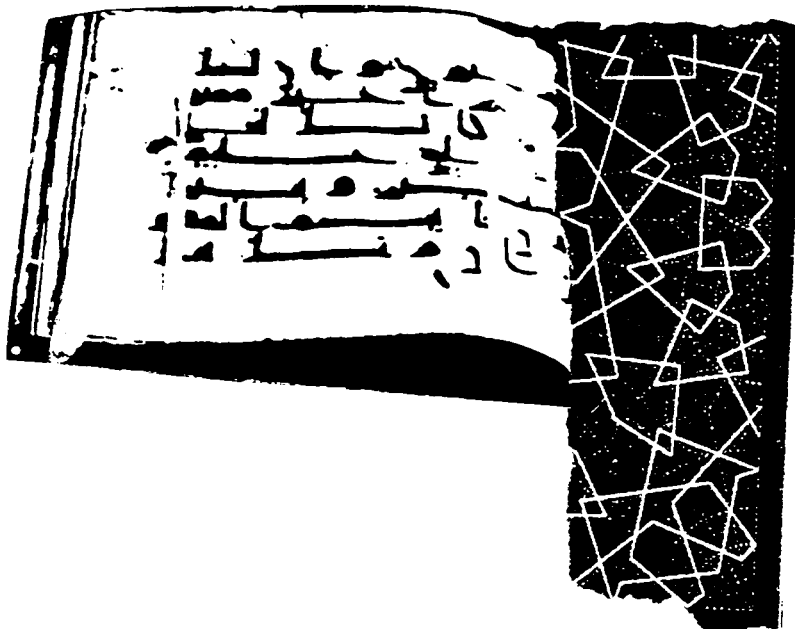
**قبسات:** ممکن است مردم‌سالاری به شکل نظام بازگردد؟ یعنی بگوییم که مسائل دینی محتوای نظام را تشکیل می‌دهند و مسئله مردم‌سالاری شکل نظام را. یعنی مردم‌سالاری همین مسئله جمهوریت باشد. این که ما می‌گوییم جمهوری اسلامی در واقع یک نظام مردم‌سالاری دینی است تعبیر دیگری از جمهوری اسلامی باشد که بگوییم جمهوریت شکل نظام را تشکیل می‌دهد و اسلامیت محتوای نظام را، در این جا هم بگوییم که دیانت محتوای نظام را تشکیل می‌دهد و مردم‌سالاری شکل نظام را.

**آقای امید زنجانی:** شهید مطهری در کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» می‌گویند: معنای جمهوری اسلامی این است که محتوا اسلام است و شکل جمهوریت، ولی لازمه این نظریه آن است که ما محتوا را از اسلام و قالب را از عقلا گرفتیم (مقتضیات زمان). یعنی قالب متغیر و شناور است، پس بنابراین مردم‌سالاری دینی این جا مشکل پیدا می‌کند چون جمهوریت، مردم‌سالاری دینی نیست، بلکه فقط مردم‌سالاری است که عقلای عالم به آن رسیدند.

معنای این نظریه این است که شکل حکومت، اسلامی نیست بلکه متخذ از شرایط و مقتضیات زمان است. به عبارت دیگر، موازین قابل تغییر نیست ولی جمهوریت قابل تغییر است. ممکن است فردا یک روش دیگری یک قالب و ظرف و شکل دیگری باشد که بهتر از جمهوریت

باشد. این همان نظریه‌ای است که امام آن را رد می‌کرد. قبل از انقلاب نظریه نهضت آزادی این بود و بعد از انقلاب به نظریه خودشان ادامه دادند که در اسلام فقط یک سری کلیاتی بیان شده از جمله شکل حکومت که واگذار به مردم شده است. اسلام فقط گفته عدالت بورژیز، امر به معروف کنید یا حدود و دیات و یا آیین دادرسی را فرموده؛ یعنی کلیاتی راجع به حکومت‌داری فرموده، اما شکل را به مردم واگذار کرده است. این نظریه، برای امام مقبول نبوده است. ایشان در همین رساله ولایت فقیه، و هم در درششان بارها فریاد می‌زدند: اسلام همه چیز را - حتی شکل حکومت را - گفته است. نهضت آزادی وقتی جمهوری دموکراتیک را مطرح می‌کردند منظورشان مقداری به محتوا هم بود؛ یعنی التقاطی از محتوا از دیانت و دموکراتیک بودن را با جمهوریت که شکل نظام است را تلفیق کنیم. امام وقتی مخالفت می‌فرمودند به این بود که نکند آن دموکراتیکی که این‌ها مطرح می‌کنند باعث مخدوش شدن دیانت بشود که جزء محتوا است.

زمانی که امام بحث ولایت فقیه را مطرح کردند معتقد بودند اسلام هرچه که لازم است گفته، منتهی یک سلسله اصول عقلایی را لزومی نداشته اسلام بگوید آن‌ها را ما خودمان می‌دانیم از جمله جمهوریت به عنوان اصل عقلایی و الا رابطه محتوا (اسلام) با جمهوریت یک رابطه ارگانیک است؛ یعنی رابطه منطقی است و نمی‌توان جایگزینش کرد، این طور نیست که در وضع فعلی ما این شکل را بهترین شکل بدانیم و در آینده طور دیگری باشد، نه هیچ وقت موازین اسلامی با رژیم سلطنتی نمی‌تواند سازگار باشد، زیرا یک رابطه ماهوی بین جمهوریت و محتوای اسلامی در این دیدگاه مطرح است. در هر حال ما نظریاتی که می‌دهیم - لوازمش باید توجه داشته باشیم.



**قبسات:** بعضی از فقها گفته‌اند: اگر فرد جائری، به فقهی در قلمروی ولایت دهد، واجب است بپذیرد، منتها خود را منصوب از طرف امام معصوم (ع) بداند نه منصوب از طرف آن جائر غاصب، و احکام اسلام را بر موافقین و مخالفین در آن سرزمین اعمال کند. در این جا نقش جمهور یا مردم را در دادن ولایت، حتی تحقق ولایت آن فرد نمی‌بینیم، آیا خود این، شکلی از حکومت در آن زمان‌ها نبوده است؟

**آقای عمید زنجانی:** این شبیه همان مباحثی است که من یکی دو نمونه‌اش را عرض کردم که این جا فقها در همین محدوده نیابت از جائر و ولایت از جائر، معمولاً بحث کرده‌اند و از جمله مباحثی است که همیشه مورد بحث بوده و همان طور که شما اشاره کردید اختلافی هم هست، منتهی تعدادی از فقها معتقدند که وقتی صرف نظر از جائر، فقهی چنین خیالی را از معصوم دارد می‌توانیم اختیارش را اعمال کنیم منتهی به نیابت از امام معصوم. توضیح آن این است که: مثلاً فرض کنید هولاکو خان اختیاراتی به خواجه نصیر می‌دهد، خواجه نصیر هم در حدود اختیاراتش نه به نیابت از هولاکو خان به نیابت از امام یک کارهایی انجام می‌دهد

ولی همین فقیه موظف است به شورا، قبول النصیحه و رعایت رضی‌العامه هست یا نیست؟ بالاخره باید نظر اکثریت را به گونه‌ای کشف کند و همین معنای جمهوریت است، کشف جمهوریت یک بار با رأی و یا انتخابات قانونی و رسمی است و گاهی هم از راه‌های دیگر، فرض بفرمایید مالک اشتر با آن عهدنامه اگر می‌رفت در مصر حکومت تشکیل می‌داد یقیناً انتخابات راه نمی‌انداخت حتی ممکن است بیعت هم نگیرد ولی بالاخره از طریق آراء عمومی را کشف می‌کرد. شما اگر جمهوریت را توسعه بدهید از کشف آراء از طریق صندوق‌ها یا کشف آراء به روش‌های دیگری، دقیقاً همان ملاکی که در قانون اساسی بود که گاه فقیه با اکثریت قاطع مردم انتخاب می‌شود که رأی‌گیری نمی‌خواهد بالاتر از رأی‌گیری است همان طور که امام به رهبری انتخاب شد، رهبری ایشان با امام با صندوق رأی نبود ولی قوی‌تر از صندوق رأی بود، چون خیلی از کسانی که جمهوری اسلامی را هم قبول نداشتند امام را قبول داشتند. مسلماً فقهایی که معتقد بودند برای فقیه جایز است ولایت والی جائر را قبول کند و به نیابت از امام هم عمل نماید به این نوع جمهوریت پای‌بند بودند و الا اگر مردم نمی‌خواستند، آنان را با زور شمشیر به اطاعت خود در نمی‌آوردند.

**قبسات:** پس حضرت عالی جمهوریت را به نوعی باز هم جزء محتوا مطرح می‌فرمایید؟

**آقای عمید زنجانی:** اگر شکل‌های حکومتی عوض بشود این ماهیت باید حفظ شود. موافقت اکثریت باید حفظ شود.

**قبسات:** یا اقلیت موثر، چون حضرت امیر (ع) اقلیت موثر را هم مطرح می‌کنند یعنی همان انصار و مهاجرین که در مدینه بودند.

**آقای عمید زنجانی:** من این طور استنباط نمی‌کنم، ببینید اهل حل و عقد از مهاجران و انصار برای این که مهاجرین و انصار مقبولت داشتند؛ یعنی درست است اقلیت هستند ولی با توجه به مقبولیتی که داشتند همان اکثریت بودند مهاجرین و انصار تعلیق به وصف است، آنان یک‌ه‌تازهای میدان سیاست و افراد برجسته مورد اعتماد مردم بودند وقتی آنان با امام بودند می‌گفتند اکثریت با امام است. اصلاً با مسئله اریستوکراسی نمی‌سازد. آن‌ها در واقع خبرگان منتخب غیرصندوقی و غیررسمی بودند؛ یعنی آن منتخبی است که ما می‌دانیم رضایت اکثریت را دارد، منتها این رضایت اکثریت از طریقی غیر از رأی و صندوق و تعرفه و حوزه انتخابی به دست می‌آید.

**قبسات:** برگردیم به جمهوریت و این بحث را خدمت شما پایان بدهیم. می‌توان بین این جمهوریتی که حضرت عالی می‌فرمایید با آن جمهوریتی که شهید مطهری می‌گویند جمع کرد؛ یعنی بگوییم جمهوریت را می‌توان به دو مفهوم به کار برد: یکی مفهوم محتوایی و دیگری شکلی، مفهوم محتوایی همان است که شما می‌فرمایید که موافقت اکثریت است که به طریقی مثل مشورت و مصلحت و این‌ها حاصل می‌شود و جمهوریت شکلی که شهید مطهری می‌گوید این است که رئیس جمهور و انتخابات و صندوق آرای باشد؟

**آقای عمید زنجانی:** البته ما قرائتی هم نداریم که منظور شهید مطهری این باشد، شاید منظور ایشان همان اولی باشد. چون ما امروزه مشکلی در خصوص تجزیه و تحلیل نظریات مرحوم شهید مطهری داریم و آن این است که ایشان در شرایط و جوی دیدگاه‌های سیاسی خود را فرمودند که مسائل شفاف نشده بود؛ در آن شرایط مرحوم شهید مطهری مسئله ولایت نظارتی فقها را مطرح کرد که الان دستاویز بعضی‌ها است که شهید مطهری می‌گوید ولایت نظارتی فقیه ؛ یعنی فقیه در قم نشسته و کارگزاران حکومت برای ایشان گزارش می‌دهند و او هم می‌گوید

این‌جا حلال است و آن‌جا حرام. این ولایت نظارتی یک بازی سیاسی است و جنبه تشریفاتی دارد. ما معتقدیم که در زمان مرحوم شهید مطهری مسئله واضح و شفاف نشده بود. والا ولایت نظارتی که مرحوم شهید مطهری گفته همین است که در قانون اساسی است یعنی حکومت غیرمستقیم، اعمال ولایت غیرمستقیم، که سه قوه اعمال حاکمیت می‌کند و رهبری و فقیه ناظر بر صحنه هستند. اصل ۵۷ قانون اساسی می‌گوید: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت، بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردد...» فقیه به جای این‌که خود کار ریاست جمهور یا کار قوه مقننه را انجام بدهد آن‌ها را به منتخبین مردم واگذر می‌کند، منتها خودش نظارت می‌کند. من باب ولایت، نظارتش بر قوه مقننه از طریق شورای نگهبان است و بر مجریه و قضائیه هم به گونه دیگری است. به نظر می‌رسد که مرحوم مطهری فرصت نیافت که نظریات خود را توضیح دهد، شاید در همین مسئله جمهوریت و اسلامیت نظام هم اگر فرصت بیشتری بود توضیحات بهتری می‌داد که تنها مسئله شکل به معنای متعارف فعلی نیست بلکه این چیز جدیدی است. جمهوریت در آتن هم بوده ولی نه به این صورت که صندوق بگذرانند و مردم تک‌تک رأی بدهند بلکه به نحوی کشف می‌شد که اکثریت و جمهور مردم، نظرشان چیست، آن‌ها رأیشان با یک هورا کشیدن یا یک زنده باد، مرده باد بوده، و از آن طریق جمهوریت تحقق پیدا می‌کرد.

**قبسات: کلمه «جمهور» را ابن سینا در کتاب «شفا» در الهیات به کار برده و می‌گوید که سنت‌گذار باید جانشین خود را تعیین کند و این تعیین یا با نصب است یا انتخاب، اهل حل و عقد و جمهور مردم باید بپذیرند که این صفات در فردی که از طرف اهل حل و عقد تعیین شده است وجود دارد. به هر جهت ایشان کلمه جمهور را به کار می‌برند.**

**آقای عمید زنجانی:** البته معلوم نیست این جمهور به مفهوم اصطلاحی امروزی می‌باشد، احتمال دارد جمهور به معنای لغوی باشد که در فقه عامه سابقه طولانی دارد، جمهور اهل سنت به معنای قاطبه، همان که در فارسی ما می‌گوییم قاطبه، یعنی نادیده گرفتن اقلیت، یعنی طوری باشد اقلیت ناچیز و نادیدنی باشد نه اکثریت نصف به علاوه یک، نه یک اکثریت مطلق. در فقه عامه، کاربرد این واژه زیاد است، اگر بخواهند بگویند که مذاهب اربعه همه‌شان این را می‌گویند تعبیر به «جمهور» می‌کنند.

**قبسات: جناب عالی به عنوان یک شخص صاحب نظر بفرمایید آیا لازم است که خبرگان منحصر در فقها باشد یا افراد دیگری هم می‌توانند عضو باشند؟**

**آقای عمید زنجانی:** این سؤال دو بعد دارد یکی این‌که چرا باید روحانی باشد؟ دیگری این‌که چرا باید تحصیلات فقهی باشد که چرا از صنف روحانی است می‌توانیم بگوییم که خوب این ضرورتی ندارد ولی چرا باید تحصیلات فقهی داشته باشد؟ به خاطر این‌که کسانی که باید شرایط رهبری را تشخیص بدهند غیر از روحانی و فقیه نمی‌تواند باشد، چون اگر خبرگان تلفیقی از متخصصان مختلف باشند تا هر یک صفات رهبری را به طور مجزا و جداگانه تشخیص دهند، امکان ندارد، زیرا محور همه صفات رهبری «فقاوت» اوست. مثلاً عده‌ای شجاع در خبرگان باشند که شجاعت رهبر را تشخیص بدهند، مدیرانی هم باشند که جنبه مدیریتی را تشخیص بدهند، این در صورتی است که صفات رهبری مجزا از هم باشد درحالی که ما می‌دانیم این صفات

مندرج در هم هستند؛ یعنی شجاعتی است که مبتنی بر فقاوت باشد مدیریتی است که مبتنی بر فقاوت باشد یعنی اینها هیچ کدام صفات مجزا از هم نیست، بنابراین کسی می‌تواند مدیریت فقیه را تشخیص دهد که فقیه هم باشد. پس فقاوت یکی از شرایط خبرگان است منتها شرط کافی نیست شرط لازم است خبرگان باید غیر از فقاوت شرایط دیگری را هم داشته باشد.

در مقابل این نظریه که می‌خواهد خبرگان را توسعه بدهد، نظریه دیگری هم هست که می‌گوید خبرگان را مقداری ضیق تر کنیم، اصلاً نگوئیم خبره باید قریب الاجتهاد باشد بلکه بگوئیم که فقیه باشد، یا نه این‌که مدیریت را بفهمد بلکه اصلاً مدیر باشد؛ یعنی شورای رهبری نباشد ولی معنای شورای رهبری را داشته باشد یعنی ده، بیست، پنجاه نفر - کمتر و یا بیشتر - افرادی که هر کدام خود می‌توانند رهبر باشند و شرایط رهبری را دارند از میان خود یا از خارج خود کسی را انتخاب کنند. این می‌تواند منطبق با نظریه اهل حل و عقد باشد و می‌تواند منطبق با همه نظریه‌هایی که ما در جهت آن نکته انتخابی بودن مسئله رهبری گفتیم، باشد.

آن‌هایی که می‌خواهند مسئله خبرگان را توسعه بدهند باید به این نکته توجه داشته باشند که اصولاً پیش فرض‌های مسائل سیاسی این است که همه سیاسی هستند اصلاً پیش

فرض این است وقتی شما می‌گویید همه کسانی که واجد شرایط انتخاب کردن هستند می‌توانند رای بدهند معنایش این است که همه سیاسی هستند همه قدرت تشخیص دارند، پس خبرگان دیگر قید و بندی پیدا نمی‌کند حالا که ما می‌خواهیم برای خبرگان قید و بند بگذاریم یک قید و بند درست و حسابی باشد؛ یعنی آن‌قدر برجسته باشد که انتخابش معتبر باشد که خودش هم اگر روزی لازم شد شرایط لازم را داشته باشد. پس التزام به مشروط بودن خبرگان ایجاب می‌کند خبرگان یک مفهوم محدودی داشته باشد و منحصر به کسانی باشد که تمامی شرایط رهبری را داشته باشند. منطقی‌ترین جواب فکر می‌کنم همین باشد که مجلس خبرگان باید جمعی باشند که بالقوه خودشان رهبرند).



**قبسات: آقای دکتر با تشکر از وقتی که در اختیار قبسات قرار دادید بفرمایید تعریف شما از حکومت دینی و حکومت سکولار چیست؟ و هر کدام دارای چه مؤلفه و خصوصیتی هستند؟**

**آقای لاریجانی:** بنده برای مجله قبسات آرزوهای خیلی بلندی دارم انشاءالله که موفق باشید. اجمالاً برای این که تمایز بین دو نوع حکومت دینی و سکولار را مشخص کنیم اول باید سؤال کنیم که ماهیت حکومت چیست؟ چون بشر مانند موربانه، زنبور و... نیست که در یک تجمع غریزی نظام‌دار زندگی کند بلکه در یک پروژه تعامل براساس اختیار و حساب شده به این نتیجه رسیده که حکومت تشکیل دهد. بنابراین سؤال در مورد این است که چرا بشر حکومت تشکیل می‌دهد؟ سؤالی است که در مورد هر فعل اختیاری انسان قابل طرح است.

در پاسخ این که چرا بشر حکومت تشکیل داد؟ باید روشن کنیم که بشر می‌خواسته چه مقصدی را تحقق بدهد که فکر کرده با تشکیل حکومت به این مقصد می‌رسد. به هر صورت انسان در تجمعات مختلف که وارد می‌شود حتماً دنبال اموری است که به نحوی آن را مطلوب می‌داند و این خوب دانستن مبنای این شده است که بحث سعادت با غایت و حکومت گره بخورد، غایت و حکومت هم با ماهیت حکومت.

مقدمه دوم این است که ما باید انسان را به عنوان یک موجود بالقوه و یک گنج پنهان تلقی کنیم، که این طرز تلقی بین متفکرین سکولار و غیرسکولار مشترک است. نکته دیگر این است که این گنج موقعی به فعلیت می‌رسد که با عمل فرد توأم باشد؛ یعنی گنجی نیست که در بسته باشد عمل انسان سبب می‌شود که انسان گوهر وجودیش شکوفا شود.

مقدمه سوم این است که چه عملی باعث رشد نهال وجودی انسان می‌شود؟ این جاست که دو مسلک به وجود می‌آید: یکی این که انسان دارای یک سعادت مشخصی متناسب با طبع و اعمال صالح او است که باعث شکوفایی وجودش می‌شود بنابراین نقشه سعادت انسان به خاطر وحدت نوع آن دارای شاکله مشترک است این نظری است که سقراط ارسطو و حکمای الهی دارند؛ اینها معتقدند انسان بی‌خودی آفریده نشده بلکه نقشه سعادت دارد، اندیشمندان دیگر که متفکران سکولار هستند معتقدند که سعادت نمی‌تواند نقشه جامعی داشته باشد، چون نمی‌توانیم به این نقشه دسترسی پیدا کنیم.

البته معتقدم بحث‌هایی که راجع به بحث سعادت انسان شده همه اختلافی بوده و قانع‌کننده نیست. از طرفی یک برهان تردید اپیستمولوژیکی مطرح می‌شود، به این می‌گویند برهان ذاتی جان استوارت میل که انسان خود در هیچ یک از معارف خود نمی‌تواند احتمال خطا را منصرف بداند. بنابراین چگونه می‌شود یک نقشه‌ای به این مهمی برای سعادت پیاده کند اگر این خطا باشد که زندگی میلیون‌ها نفر بر باد رفته اگر هم بر صواب باشد نگذاشتیم خوب چالش بشود و باز بشود.

از این‌جا دو خط از هم جدا می‌شود نهایتاً نقش حکومت این می‌شود که منافع حیاتی فرد را تضمین کند. این منافع حیاتی در بهترین بیان مجموعه افعالی است که فرد باید برای رسیدن به سعادت خود انجام بدهد، اگر حکومت اسلامی باشد باید تضمین‌کننده امنیت برای



عمل را برای فرد تضمین کند تا هر فردی بتواند به دلخواه عمل کند و به سعادت خود برسد. بنابراین معتقد است هیچ مبنای واحدی برای سعادت نباید باشد.

**قبیسات: در حکومت سکولار سعادت چه معنایی پیدا می‌کند؟**  
**آقای لاریجانی:** در حکومت سکولار، سعادت کاملاً فردی است. سعادت هر فرد یعنی چیزی که فرد احساس می‌کند کامیاب شده است. این اندیشه از «هابز» پیدا شد، او می‌گفت: اصل کامیابی لذت یکی از مقدمات و پایه‌های احساس سعادت‌مندی است، ولی می‌تواند فواید از سعادت باشد یا در معنای لذت قائل به درجه باشد. بنابراین تفاوت بین حکومت سکولار - لیبرال و غیرلیبرال در شعاع دایره آزادی فرد است. هابز در واقع اولین متفکر سکولار است که به نحو خیلی منظم اندیشه سیاسی را سازمان داد. بعد از کتاب سیاست ارسطو شاید مهم‌ترین کتاب، کتاب او باشد. در آنجا «هابز» برابری را قبول دارد. هابز می‌گوید دوایر باید با شعاع مساوی باشد اما مساوی در نظر او معنایی نیست که آزادی بیشترین شعاع عمل باشد. او می‌گوید باید انسان حق دستگیری به غذا، مسکن، به زندگی فارغ از ترس را با زحمت معتدل و با تضمین آینده داشته باشد. برای او اشکالی ندارد که حتی حکومت، بسیار دیکتاتور باشد، ولی البته براساس قرارداد به حکومت می‌رسد و مردم می‌توانند آن را پایین بکشند. ولی در دوایر محدود است. شاید اینجا

افعالی باشد که شارع آن‌ها را حلال اعلام کرده است. بنابراین یک موضع کاملاً فردگرایانه در ماهیت حکومت است. یعنی این‌گونه نیست که مردم را فله‌ای یا گله‌ای نگاه کنیم هر فردی از حکومت انتظار دارد که برای او امنیت و فرصت و انجام همه اعمالی که شارع حلال دانسته باشد تضمین کند. یعنی ما از دولتمان می‌خواهیم فضایی تأمین کند که بتوانیم اعمالی که شارع مجاز دانسته انجام بدهیم.

**قبیسات: ظاهراً شما حکومت را به عنوان مجری اعمال و مسائل شرعی نمی‌دانید بلکه بیشتر به عنوان حافظ امنیت مطرح می‌شود؟**

**آقای لاریجانی:** انتظار ما این است که افراد بتوانند آزادانه مطابق شرع عمل کنند. و این عمل، می‌تواند امر به معروف، و یا هر کار دیگری باشد. البته ممکن است لوازمی داشته باشد مثل این که باید دست سارق قطع شود، یا زانی رجم شود. حکومت باید این احکام شرعی را پیاده کند که ما آن امنیت را پیدا کنیم. عین همین مسئله را لیبرالیزم هم می‌گوید. در حکومت سکولار - لیبرال اصل بر آن است که انسان بتواند مجموعه افعالی که خود دوست دارد و فکر می‌کند خوب است انجام بدهد طبیعی است که در این صورت، تعارض به وجود می‌آید، حکومت ماهیتاً برای این است که برای هر فرد مجموعه افعالی که او دوست دارد بتواند انجام بدهد، مگر این که این اعمال به دیگری ضرر برساند. در حکومت سکولار - لیبرال دو واژه کلیدی داریم، برابری و آزادی. برابری یعنی شعاع این دوایر آزادی عمل برای همه افراد یکسان است؛ یعنی دولت باید برای هر فردی دایره‌ای را برای آزادی عمل تضمین کند، شعاع این دوایر یکسان است، یعنی این جور نیست که بعضی از افراد می‌توانند بعضی از افعالی را انجام بدهند که دیگران نمی‌توانند انجام بدهند. این قاعده اضرار در تفکر سکولار - لیبرال پایه قواعد است و ضمناً ملاک ضرر هم این است که سلب اختیار کند. یعنی اگر کسی صد تومان داشته باشد و یک نفر این پول را از او بگیرد، مصداق ضرر است چون اختیار طرف را در هزینه کردن آن از بین می‌برد. اما اگر سلب ضرر اختیار نداشته باشد ضرر نیست؛ به هر صورت این در واقع ماهیت حکومت در اندیشه سکولار است. پس اولین تفاوت در اصل ماهیت حکومت است. حکومت اسلامی حکومتی است که می‌خواهد برای همه افراد آزادی عمل مشروع را تضمین کند که آن‌ها بتوانند به سؤال‌های حقیقی الهی‌شان برسند. حکومت سکولار می‌خواهد آزادی

بد نباشد من آن برهان کلیدی را که اندیشه سکولار بر آن مبتنی است توضیح اجمالی بدهم. آن برهان این بود که: ما نقشه واحدی از سعادت را نمی‌توانیم مبنا قرار دهیم. درواقع اگر این یکی خراب بشود، مقبولیت بقیه پروژه زیر سؤال می‌رود. در این جا برهان معروف «جان استوارت میل» این است که شما چگونه می‌توانید یک چیزی را که در آن احتمال خطا می‌دهید اتخاذ کنید و اعمال کنید. برای این که این برهان روشن شود ما دو مفهوم را باید از هم جدا کنیم. یکی مفهوم شک معرفت‌شناسانه یا اپیستمولوژیک و دیگری تردید عالمانه. تردید عالمانه شامل مسئله تردید و یقین است که در امور جاری خود و در معارف درجه اولمان هم داریم؛ مثلاً می‌خواهیم سوار هواپیما بشویم، یک اعتمادی باید داشته باشیم به این که هواپیما سقوط نمی‌کند. یقین کامل لازم نیست، بلکه درجه‌ای از اعتماد کافی است تا ما سوار بشویم. یا قاضی مثلاً دست دزد را می‌خواهد ببرد یا تنبیه‌اش کند، باید یک اعتماد عالمانه‌ای داشته باشد، یعنی علم و آگاهی او ایجاد اعتماد کرده که این دزد است مبتنی بر آن همه می‌پذیرند که او را زندان کنند.

اما شک اپیستمولوژیک مربوط به یک معرفت والائری است، به این معنا که هیچ‌وقت نمی‌توانیم احتمال خطا را مرتفع بدانیم و این دو هم با هم تمایز دارند و هم سازگاری. انسان می‌تواند هم شک اپیستمولوژیک بالا داشته باشد و هم اعتماد عالمانه بالا، نمونه آن را در کتاب «تدین، توسعه و حکومت» آورده‌ام، مسئله نیز نظری است از زمان ارسطو تا الان که دوره «پسانسبیت» است. ما انواع تئوری‌ها را با حرکت اجسام داریم و عالمان آن‌قدر تئوری‌هایشان تحول پیدا کرد که از لحاظ اپیستمولوژیک همه منتظرند که تئوری اینشتین جایگزین پیدا کند. اما یقین فیزیک‌دانان هم به دستاوردهای علم فیزیک قابل مقایسه با زمان ارسطو نیست. یعنی الان سوار هواپیما، موشک یا چیزی که با همین علم فیزیک می‌سازیم می‌شویم، بنابراین شک اپیستمولوژیک هر تردید عالمانه را نتیجه نمی‌دهد. خود «جان استوارت میل» وقتی حکم می‌کند وقتی ما راجع به هر معرفتی تردید داریم پس نمی‌توانیم آن را انفاذ کنیم. این راجع به آن حکم اولی است که راجع به هر معرفتی تردید داریم یک یقین عالمانه دارد درحالی که محتوایش تردید اپیستمولوژیک است.

نقطه فاسد در برهان «جان استوارت میل» این است که شک اپیستمولوژیک تردید عالمانه را نتیجه می‌دهد. چون تردید عالمانه واضع انفاذ حکم است. اما آن اولی، دومی را

نتیجه نمی‌دهد. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم چون احتمال کلی خطا وجود دارد پس تردید اپیستمولوژیک، تردید عالمانه است. و در نتیجه نقشه سعادت نباید اجرا شود. همان طوری که ما در سایر اعمال خودمان داشتن مقداری از اعتماد عالمانه را کافی می‌دانیم. و با توجه به آن، افراد را مجازات می‌کنیم. خوب اگر این‌طور باشد و اگر تردید اپیستمولوژیک، تردید عالمانه را هم نتیجه بدهد هیچ حکمی قابل اجرا نیست.

این نقطه، به اصطلاح مهره فاسد برهان او است. برای علاج این مهره فاسد تلاش‌های مختلفی شده است؛ مثلاً یک تلاش همان گرایش پست‌مدرن در اندیشه سیاسی است که معتقد است این مطالعه را باید نابود کنیم. یعنی بیاییم از ابتدا بگوییم ما می‌خواهیم هیچ پای سعادت را به میان نکشیم. اجمالاً فکر می‌کنم من تعریفی از حکومت دینی دادم که دقیقاً نزدیک به تعریف حکومت سکولار باشد که بتوانیم با هم مقایسه کنیم. ممکن است حکومت دینی را ما از موضع دیگر هم بتوانیم تعریف کنیم. من از موضع فرد آن را تعریف کردم.

**قبیسات: حضرت‌عالی به بعضی خصوصیات اشاره فرمودید. برای این که بحث شفاف‌تر بشود به یک سری از ویژگی‌های دیگر هم که مورد نظر تان است اشاره بفرمایید.**

**آقای لاریجانی:** دو تعریف از حکومت دینی وجود دارد؛ یعنی یک تعریف با دو مصداق. تعریفی که ما از حکومت اسلامی داریم براساس یک تلقی سیستم مدارانه‌ای است که در آن مردم معنا پیدا می‌کنند، چون واقعاً اسلام برای فرد خیلی ارزش قائل است. تمام امور برای سعادت فرد است. فردگرایی به این معنا که انسان خدا را فراموش کند و خودش را خدا بکند این بد است. این دقیقاً در داخل اندیشه سکولار اتفاق می‌افتد.

نکته مهم دیگر این است که اندیشه سکولار نمی‌خواهد بگوید من ضد دین هستم در حالی که کاملاً ضد رأی خدا است. اندیشه سکولار از کالایی که بیرون جعبه عرضه می‌کند تا آن که درون جعبه است خیلی تفاوت دارد. بیرون جعبه می‌گوید هر کسی به دین خودش، بگذاریم خدا را راحت بپرستند. معنای این حرف این است که هیچ دینی نباید حاکم باشد؛ یعنی نقشه واحدی برای سعادت بشر نیست. پس ما اول خدا را خلع ید کردیم، بعد او را به عنوان یک انسان و یک موجود مخلوق مورد احترام قرار دادیم. این بدترین توهین به خداست. بنابراین جنگ با خدایی که



مارکسیسم داشت صادقانه‌تر بود. چون از اول با خدا می‌جنگید. سکولاریسم جنگ با خدا را با همان شدت دارد، هیچ تفاوتی ندارد فقط با روش محترمانه‌تر ولی سر ملت را کلاه می‌گذارد. اتفاقاً یکی از مواردی که اندیشه‌های روشنفکران ما را مخدوش کرده است همین است. آن‌ها از برداشتن خط قرمزها سخن می‌گویند، ولی خط قرمز خودشان را نمی‌بینند. خط قرمز در هر حکومتی تابع همان ماهیت آن حکومت است. یعنی سرچشمه‌اش از آن جاست ما از یک انسان لیبرال یا حکومت لیبرال می‌پرسیم: شما چرا روی کار آمدید؟ می‌گوید: من آمده‌ام تا ضامن امنیت و آزادی فرد باشم تا انسان‌ها بتوانند هرچه می‌خواهند انجام بدهند. خوب در این جا طبیعی است که خط قرمزها از لحاظ تئوریک کاملاً روشن است، اگر کسی بخواهد دزدی کند این خط قرمز است، یا بخواهد مطلبی را بیان کند و دیگران مانع او شوند دولت باید از حق او دفاع کند. روشن است که همه این‌ها خط قرمز است.

اما در عمل دو وصله مهم به این ساختار تئوریک خورده که مسئله را خیلی معنادار کرده؛ برای مثال اعلامیه حقوق بشر که بیانگر همان حکومت سکولار است و خواستند با این اعلامیه، حکومت لیبرال را جهانی کنند. در یکی از بندهای آن می‌گوید: هر فردی آزاد است دین خود را عوض کند و دین جدیدش را تبلیغ کند و نباید به این خاطر تحت فشار قرار گیرد. این بیانیه، توصیه منشور است و ضمانت اجرایی ندارد کشورهای اروپایی در سال ۱۹۵۲ جمع شدند و گفتند ما می‌خواهیم آن را نهاده‌کنیم، لذا کنوانسیون حقوق بشر اروپایی را تأسیس کردند و دادگاهی را هم برای این کار به وجود آوردند. اگر کسی در یک کشور اروپایی مشکل حقوق بشر پیدا کند می‌تواند به این دادگاه از هر حکومتی شکایت کند. در همین کنوانسیون یک بند وجود دارد که می‌گوید: هر کس آزاد است دین خود را عوض کند و دین جدیدش را تبلیغ کند و نباید تحت فشار قرار گیرد؛ مگر این که اولاً: این کار او مخل به امنیت عموم بشود و ثانیاً: مخل به عفت عمومی بشود.

ما همین دو قید را باید بحث کنیم که این در نظام لیبرال از کجا با این مجوز پیدا شده. من درباره امنیت عمومی خیلی حرف ندارم، چون به خاطر این که امنیت عمومی قابل قبول است، اما در مورد عفت عمومی، الان اگر خانمی در شهر نیویورک بخواهد نیمه‌عریان بیرون بیاید حتماً پلیس او را دستگیر می‌کند، خانم می‌تواند بگوید که من در یک نظام لیبرال هستم مادام که عمل من به دیگری ضرر

نمی‌رساند آن عملی را که دوست دارم باید انجام بدهم. این که من نیمه عریان هستم به کسی آزادی نمی‌رساند. سلب اختیار هم نکرده، چرا مرا شما جلب کردید. من می‌خواهم این طوری باشم. رئیس دادگاه می‌تواند در پاسخ به او بگوید: این کار شما ایجاد ناهنجاری اجتماعی می‌کند و ناهنجاری سبب می‌شود که بقیه نتوانند کارهای معقولشان را پیش ببرند. مادام که بقیه هم عریان نیستند، این کار شما ناهنجاری است.

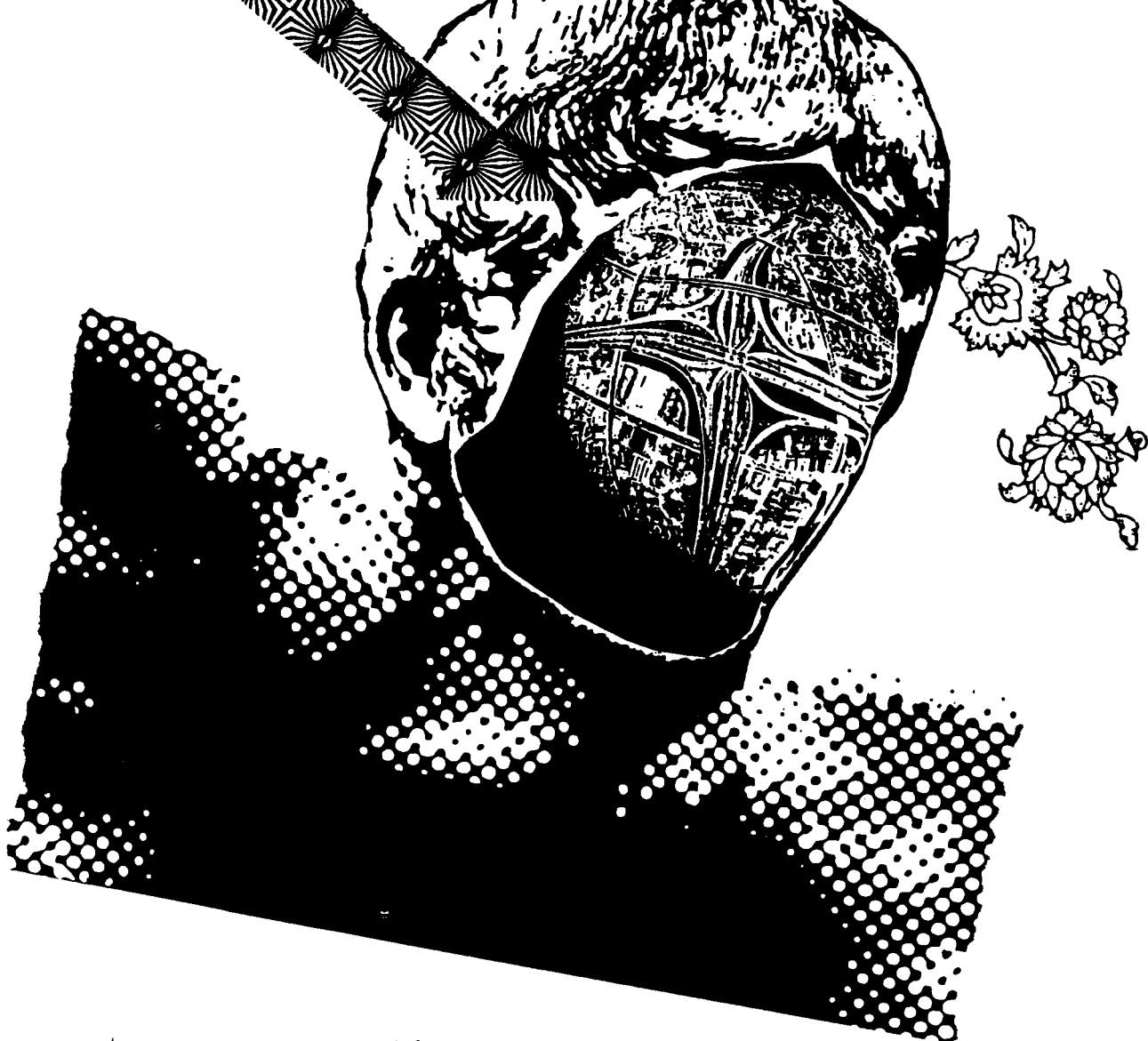
پس آن تئوری که هر کسی بتواند هر کاری که دوست دارد بکند، مگر این که به دیگری ضرر برساند و ضرر هم باید شامل سلب اختیار باشد، در عمل بی‌خاصیت است، چون ناهنجاری می‌تواند خیلی وسیع باشد.

حجاب را ما برای زن‌های خودمان اجبار می‌داریم به این معنا در کشف حجاب در اماکن عمومی خلاف قانون است. اجباری معنایش این است. آن‌ها هم کشف بخشی از حجاب را در اماکن عمومی خلاف می‌دانند و این اتفاقاً خلاف اصل لیبرالیسم است، اما در حکومت اسلامی زائد نیست چون از ابتدا هم بنا بود حکومت اسلامی حوزه افعال مشروع را ضمانت کند، همین کار را هم می‌کند.

به نظرم این‌ها تناقضاتی است که در سیستم لیبرال است. پست مدرن‌ها گفتند: نهایتاً باید این مسئله با یک باره افتادن همه مفاهیم عفت عمومی حل شود. میشل فوکو می‌گفت: روزی لیبرالیسم تحقق کامل می‌یابد که انسان در خیابان هر زنی را که دید و خودش مایل بود بتواند به خانه ببرد.

حقیقتش این است که این قیودی که گذاشتند از دل این تئوری در نمی‌آید. میشل فوکو در این که لوازم حکومت لیبرال این چنین زندگی است درست می‌گفت و دولت‌های دموکراسی - لیبرال زائد بر قضیه آن‌ها اضافه می‌کنند.

حالا جمع‌بندی بحث این است که خط قرمز هر نظام حکومتی از دلیل وجودی حکومت نشأت می‌گیرد. در نظام اسلامی هم خط قرمز همین است. خط قرمزی که ما دنبالش هستیم دو لبه است یکی خط قرمز برای حکومت، دیگری خط قرمز برای مردم، خط قرمز برای مردم این است که کار خلاف شرع نباید بکنند، و خط قرمز برای حکومت این است که نمی‌تواند مردم را در انجام اعمال مشروع محدود کند. لاقلاً به برهان اولی نمی‌تواند تردید کند. حالا ممکن است به شکل اضطرار وقتی توجیه خودش را دارد بنابراین خط قرمز چه برای دولت و چه برای مردم، ناشی از ماهیت نظام است.



قبسات: امروزه، ایده مردم سالاری دینی، مطرح شده و مقام معظم رهبری هم بر آن تأکید دارند، نظر حضرت عالی در این مورد چیست؟

**آقای لاریجانی:** مردم سالاری دینی؛ یعنی دموکراسی اسلامی و دموکراسی اسلامی هم حتماً قابل تحقق است. این را من در کتابی که حدود ده سال پیش نوشتم آورده‌ام که ما باید میان دموکراسی و لیبرالیسم تفاوت بگذاریم. دموکراسی روش حکمرانی است، یعنی اگر هر حاکمی به هر علتی اوضاع را به دست گرفت، اولین سؤالش این است که من چگونه حکومت کنم که بهترین شیوه باشد؟ دموکراسی یک روش حکمرانی است و روش برتر و مرجع است مگر این که در آینده روش‌های بهتری پیدا شود. روشن است دلیلی که من در خوبی دموکراسی ارائه می‌دهم مبتنی بر کارآمدی است. من گفتم این طور نیست که از ماهیت یک نظام لیبرال، دموکراسی دربیاید همان طوری که نظام سکولار و پایه‌گذار لیبرالیسم غربی که هابز بیان کرده از آن دموکراسی زاده نمی‌شود. حتی متفکرانی مثل «فردریش هابر» که اقتصاددان و برنده جایزه نوبل است و از اساتید فکر

لیبرال امروز است در کتاب مشهور خود می‌نویسد: بعد از تجربه مارکسیسم باید حواسمان جمع باشد که بت جدیدی به اسم دموکراسی درست نکنیم. دموکراسی هم باید پاسخ گوی مطالبات مردم باشد. پس دموکراسی یک روش است. اینجا دو سؤال مطرح است:

۱. دموکراسی به عنوان روش، چه مطالباتی را باید پاسخ دهد؟

۲. آیا این روش با چارچوب‌های احکام اسلامی تعارض دارد یا نه؟

در مورد سؤال اول باید گفت: انتظاراتی که از دموکراسی هست آن است که سه کار را باید پاسخگو باشد: یکی اینکه باید خطر خودکامگی را کاهش دهد. دوم زمینه مشارکت عمومی مردم را بالا ببرد. سوم زمینه بهترین تصمیم‌گیری را مهیا کند. یعنی به هر صورت جامعه با تصمیمات بهتر جلو برود. صرف این که ما دائم رأی بپندازیم و انتخاب کنیم این که مهم نیست. ما باید بهترین تصمیم را عملی کنیم. خود این سه مسئله نشان می‌دهد که برای این که دموکراسی موفق شود شرایطی لازم دارد، مثلاً

می‌بینید اگر در کشوری جوسازی عظیم صورت بگیرد؛ یعنی رسانه‌ها سعی کنند یک مطلب را وارونه جلوه دهند، در این جا بهترین تصمیم نمی‌تواند زاییده شود. سایر مقدمات هم همین طور است؛ مثلاً دیکتاتوری اکثریت خود بحثی است. پس ما باید خطر خود کامگی را کم کنیم نه این که خود این انتخابات را پایه قرار بدهیم تا خود کامگی ایجاد شود. پس هر جا دموکراسی بتواند این مطالبات را پاسخ بدهد برتر است. نه اینکه فقط شکلش باشد.

نکته دوم این است که آیا تفکر اسلامی با دموکراسی در تعارض است یا نه؟ اگر ما بین مشروعیت و ساختار حکومت یعنی ساختار کارآمدی حکومت، تمایز قائل شویم این مسئله کاملاً روشن می‌شود که تعارض نیست. ما برای این که حاکمی را مشروع بدانیم در مشروعیت او رأی اکثریت و قرارداد را قائل نیستیم اصلاً به نظر من قرارداد خودش در ادبیات غربی هم چسب خیلی ضعیفی است، چون قراردادی وجود ندارد قرارداد باید طرفینش در یک اختیار کامل در انتخاب داشته باشند الان یک نفری در آمریکا نخواهد وارد قرارداد مدنی شود آیا باید به دریا انداخته شود. ما در نظام اسلامی خودمان می‌بینیم که حضرت علی مطالبه حق می‌کند یعنی معتقد است که ایشان می‌بایست ولی باشد مردم به طور کلی رضایتش آنها عموماً اعلام شد با خلیفه اول، ولی علی معتقد است که حق او ضایع شد. این حق اگر بنا باشد که مشروعیت سیطره بر اساس قرارداد یا رضایت باشد خوب چرا علی (ع) مدعی این حق است ما در نظام اسلامی باید مطابق شرع مبنای مشروعیت را به دست آوریم. حال فرض کنید که حاکم مشروع انتخاب شد و بر مسند قدرت نشست و قصد دارد مملکت را اداره کند، چگونه می‌خواهد اداره کند؟ دومین التزام عقلایی این است که او همان طور که تن دادن به شرع، الزام عقلایی است تن دادن به الزامات دیگر عقلایی هم هست. این حاکم طبیعی است که باید بهترین روش را انتخاب کند. بدترین روش این است که او چند مشاور انتخاب کند و با آنها امور کشور را حل و فصل کند. این دوره‌اش گذشته در شرایط امروز نشان داده که این، ضعیف‌ترین روش‌ها است. باید یک سیستم اجتماعی به حرکت دربیاید به نظرم بر این مبنا و گزینش و عقلایی است

که ولی امر، روش دموکراسی را می‌تواند بپذیرد و بسیار هم موجه است و ضمناً نسبت به امراض عظیمی مثل خودکامگی حاکمان، مثل ایزوله شدن مردم، مثل ترجیح جهال به بالا آمدن نظرات سطح پایین، باید دقیق و حساس بود چرا که این گونه امور حکومت را از بین می‌برند. این‌ها همه امراضی است که ما هم در دموکراسی می‌توانیم ببینیم و هم در حکومت‌های فردمحور، پس ما اگر بین مشروعیت کارآمد تمایز بگذاریم این طوری باید فرض کنیم که حاکم مشروع فردا می‌خواهد کارش را شروع کند. او باید اولین سئوالش باشد که این مملکت به این عظمت را با چه سیستمی بهتر می‌تواند اداره کند؟ شما می‌بینید برای اداره مزرعه و کارخانه و دفتر و امثال آن، علم مدیریت پیدا شده. پس چطور برای اداره یک جامعه، علم مدیریت لازم نباشد. دنیای امروزه، سنتی کار کردن را نمی‌پسندد.

متأسفانه مملکت ما فعلاً این طوری اداره می‌شود ولی چارچوب قانون اساسی ما برای یک چنین اداره نبوده، لذا من می‌خواهم بگویم که همان ولی امر با سیطره شرعی، طبیعی است که او به نظام دموکراسی باید توجه کامل کند. دموکراسی اسلامی یعنی این که ما روش مملکت‌داری دموکراتیک را در فضای عقلانیت اسلامی بگنجانیم و او را پرورش بدهیم. این نیست که حالا عین قواعد انتخابات فرانسه را مثلاً تقلید کنیم. ما باید حکومت را به شکل اعمالی در عقلانیت اسلامی دنبال کنیم. چون که حکومت، دارالحکومه نیست. حکومت به ماهیت عملی شبیه است و ان ما در کشورمان می‌توانیم وزارتخانه عریض و طویل داشته باشیم با هزاران کارمند ولی ماهیت فانکشنال نداشته باشیم. در کشورهای آفریقایی وزارت امور خارجه گاهی بسیار عریض و طویل است، ولی اصلاً سیاست خارجی ندارند. ممکن است در یک کشور دیگری با یک اتاق خیلی کوچک تمام سیاست خارجی را به شکل عالی اداره کند. پیغمبر اکرم در کنار مسجد خودش امور دنیا را تنظیم می‌کرد. خوب اگر حکومت ماهیت فانکشنال دارد، دموکراسی مربوط به ماهیت فانکشنال است. ما اصل ولایت فقیه را قبول داریم، چون مبتنی بر نظر شارع است. هم چنین دموکراسی را قبول داریم زیرا معتقدیم تا امروز براساس ارزیابی عملی بهترین روش حکومت است.

**قبسات: اینجا سوالی پیش می‌آید که آیا در اسلام، روش خاصی برای حکومت پیشنهاد شده یا یک امر انسانی است و اسلام آن را به انسان‌ها و عقل جمعی آن‌ها واگذاشته است؟**

**آقای لاریجانی:** هر دو است یعنی ما اگر می‌گوییم در امر دین یعنی آن چه که در قرآن کریم و سنت معصومین (ع) اعم از قول و فعل و تقریر آن‌ها آمده نشانه‌های خیلی خوبی برای رفتار معقول داریم ولی در عین حال این سیستم و پیچیدگی او با تعامل زمان پیش می‌رود؛ مثلاً امر به معروف و نهی از منکر، اصل بسیار کلیدی است و ریشه در قرآن و رفتار پیامبر گرامی اسلام و در تعالیم ائمه اطهار دارد. حال اگر هر روش حکومتی داشته باشید که امر به معروف و نهی از منکر را مانع شود این حتماً با سیستم اسلامی نمی‌خواند، ولی اگر روش حکومت، روشی باشد که مردم بتوانند بالاترین مقامات حکومتی را امر به معروف و نهی از منکر کنند و هیچ‌گاه مورد تعقیب قانونی قرار نگیرند طبیعی است که این با اسلام می‌خواند. خود این نشان می‌دهد که بعضی از سیستم‌های حکومتی مثلاً مارکسیستی نمی‌تواند با اسلام همخوانی داشته باشد.

نکته بعد شایسته‌سالاری است. حتماً باید ترجیح داشته باشیم خوب چگونه ما در انتخاب افراد یا تصمیمات باید از چنین مسیر عقلایی رد شویم. این یک سیستم کارآمد می‌خواهد؛ من می‌خواهم بگویم که سیستم حکومتی وقتی می‌گوییم یک موضوع علمی است در علم سیاست باید دنبال شود. اما چارچوب‌هایی که اسلام گذاشته باید رعایت کنیم. مدل‌های مختلف حکمرانی را ما می‌توانیم بگویم این با اسلام می‌خواند یا این نمی‌خواند. خود این خیلی میدان عمل ایجاد می‌کند. ولی ما دو جور تعامل با اسلام داریم: اولاً: ما وصله پینه نباید بکنیم یعنی کسی که می‌خواهد درباره یک سیستم اسلامی بحث کند ابتدائاً باید ذهنش توسط اسلام علامت‌گذاری شده باشد، یعنی با یک پارتیشن با یک فضا سازی ذهنی در عقلانیت اسلامی، زندگی کند. پس از آن ذهن او به عنوان یک انسان کاوشگر دنبال موضوع بگردد. او به یک مدل‌هایی می‌رسد ما هم تجربیات سایر بشر را مبنا قرار می‌دهیم. حالا که به این مدل‌ها رسیدیم باید مدام دوباره بررسی کنیم که اینها در فضای عقلانیت اسلامی همخوانی دارند یا نه؟ کار اندیشمند و کاوشگر علوم انسانی در حکومت اسلامی، خیلی فراتر از کار آدمی است که در یک دانشگاه مطالبی را می‌آموزد. ما باید ساخته‌های علمای دیگر را یاد بگیریم و بر آن‌ها مسلط بشویم دقیقاً تجزیه و هضم کنیم، بعد آن‌ها را به فضای اسلامی خودمان بیاوریم.

مطالبی را که قابل قبول است بگیریم و دوباره در این فضا بازسازی کنیم.

چنین کاری خیلی شجاعت و وقت و تلاش می‌خواهد و ارزشمند هم هست؛ والا ما یک متن و یا مطلبی را از آن‌ها بگیریم و لعبی هم به آن بدهیم و در این جا به عنوان نسخه اول و آخر عرضه کنیم. چندان مثمر ثمر نیست. می‌خواهم بگویم به دموکراسی این گونه نگاه کنیم اگر دموکراسی یعنی تجربه حکمرانی در آمریکا، شامل دو بخش است: یک بخشی پایه حکومت لیبرال است، بخش دیگر سیستم دموکراسی مبتنی بر آن. اگر این دو را از هم تفکیک کنیم و بعد سؤال کنیم که به معنای دقیق کلمه به عنوان یک روش در عقلانیت اسلامی مدل دموکراسی قابل ساختمان است جوابش آری، و ارزشش هم ارزش براساس کارآمدی است. ممکن است فردا مدل بهتری پیدا شود. همان مرجع خواهد بود.

**قبسات:** با توجه به مطالبی که حضرت‌عالی فرمودید چه معنایی می‌شود از ولایت مطلقه کرد. وقتی عده‌ای بحث دموکراتیک بودن دین را پیش می‌کشند، جایگاه ولایت مطلقه در آن کجاست؟

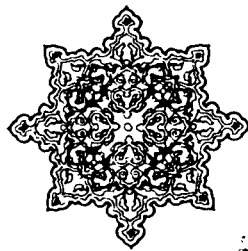
**آقای لاریجانی:** ولایت مطلقه اولاً از لحاظ مفهومی، درست است که کلمه اطلاق را دارد اما این اطلاقی است که در همه معارف سیاسی وجود دارد. در معارف سیاسی لیبرال هم، ثنوری حکومت این است که حکومت در سلطه‌اش رقیب ندارد. در نظام ولایت فقیه معنای حکومت مطلقه این است که آنچه که اختیاراتی که امامان معصوم علیهم‌السلام در امر حکومت داشتند عیناً در زمان غیبت منتقل می‌شود، مگر آن که به صریح روایات و نصوص خارج شده باشد. بنابراین در این قسمت آن چیزی که مهم است این است که حاکمان در انجام کارهای خود مقید به ماهیت حکومت هستند و زائد بر ماهیت حکومت نمی‌توانند کار کنند، یعنی حاکم در نظام لیبرال باید حدود آزادی‌های فردی را تضمین کند. در حکومت اسلامی هم باید حدود آزادی‌های مشروع تأمین شود؛ یعنی امکان این که مردم بتوانند مبتنی بر دستور شرع به سعادت برسند و عمل کنند وجود داشته باشد. پس حاکم دینی کار دیگری که خارج از این وظیفه باشد ندارد. البته در حکومت‌های لیبرال، دولت وارد مقوله وافر می‌شود، یعنی مثلاً می‌گوید مردم اگر کاری نداشته باشند، باید به آن‌ها غذا بدهند گرسنه نباشند. چرا دولت لیبرال باید تأمین اجتماعی داشته باشد. وظیفه‌اش

این نیست؛ پاسخ این‌ها این است که باز امنیت محور است. معتقدند هستند که اگر فقر در جامعه بالا برود و مردم گرسنه باشند، شمشیر دست می‌گیرند و حمله می‌کنند و امنیت کسانی که ثروت مندند به هم می‌خورد. بنابراین برای حفظ امنیت و آرامش ثروت‌مندان باید بخشی از بودجه را هزینه کنیم که گرسنگی از حد خاصی بالا نرود. ما در نظام اسلامی معتقدیم که حاکم مسئول است که در نظام گرسنه نباشد، چون آدم گرسنه نمی‌تواند عبادت خدا را انجام دهد و احکام شرع را به درستی حساسی رعایت کند. به نظرم نظام اسلامی خیلی روشن و مستقل پیش می‌رود. پس در حوزه قدرت حکومت، حاکم در اجرای مقاصد خود که ولایت حکومت اقتضاء می‌کند، چه در دموکراسی لیبرال چه در نظام اسلامی، مبسوط‌الید است.

نکته دوم این است که چگونه می‌تواند بین این‌که مبسوط‌الید باشد و بین این‌که بدون چارچوب عمل کند تمایز باشد. حاکم مبسوط‌الید است، ولایت مطلقه است اما این چگونه باید عمل کند. راهش باز دوباره بهترین راه است. یعنی اگر مضبوط و قانون‌مند و شفاف باشد، بهترین راه است؛ یعنی مبتنی است بر مصلحت‌اندیشی، البته من مصلحت را گذاشتم برای جای دیگری، و آن‌جا این است که حاکم در اموری که مربوط به چگونگی ساختاری است حق دارد عمل کند. اما به اقتضای مسائلی ممکن است عمل نکنند. مصلحت این است که دولت و حاکم در جاهایی که می‌تواند هم اعمال قدرت کند، به خاطر مصالحی باید رعایت بکند، این طور نیست که صرف توانستن مجوز عمل او باشد. پس هم در نظام اسلامی و هم لیبرال، حاکم را در انجام وظایفش مبسوط‌الید می‌دانیم دوم ساختار این اعمال قدرت باید بهترین ساختار باشد. سوم ضمن اینکه ساختار خوب داشته باشد در هر مورد حاکم برای اعمال قدرت خودش باید شرط مصلحت را هم رعایت کند. صرف اینکه می‌تواند کافی نیست.

پس مبنای کار، مبنای معقولی است. یعنی چیز پیچیده‌ای نیست که مخصوص نظام اسلامی باشد. آن چیزهایی که ما در نظام اسلامی مان کاستی داریم به نظرم عمدتاً یکی در قسمت ساختار اعمال است و قدرت ولایت فقیه است، دیگری هم در مصلحت‌اندیشی‌هاست که ما باید برایش چارچوب داشته باشیم. کاستی که می‌گویم یعنی پایاهش هست ولی رشد کافی نکرده. مثلاً الان بحث بازسازی قدرت، کاستی قدرتهایی که نهادها در قانون اساسی است مطرح است. به نظرم این حرف درستی است و

یکی از جاهایی که قدرت نهادش براساس مبنای مشروعیت خیلی کاستی دارد خود نهاد رهبری است. مثلاً الان اگر رهبر بخواهد مطلبی را در امر کشاورزی مملکت، که با مصلحت‌اندیشی به آن رسیده، پیش ببرد هیچ مکانیزمی ندارد؛ ناچار است رئیس جمهوری را بخواهد که آن مطلب و مصلحت را در دستور کار دولت بگذارد. همه قبول دارند که حق او است به خاطر این که همین رئیس جمهور در زمانی که در جناب آقای خاتمی ما در مجلس پنجم بودیم برنامه سال ۷۹ آمده بود و من با جمع دیگری از دوستان با این برنامه به شدت مخالف بودیم. معتقد بودیم که این برنامه بودجه‌ای که آورده‌اند کاستی‌های زیادی دارد. یک طرحی تهیه کردیم که این طرح به دولت اجازه می‌داد زندگیش را طی کند. سه ماه دیگر یک بودجه خوب بیاورد خوب آقای خاتمی معتقد بودند که این با مصالح فعلی نظام تعارض دارد و سبب تضعیف دولت می‌شود و یک نوع سیلی مجلس به صورت دولت است. ما البته چنین چیزی در ذهنمان نبود. اتفاقاً می‌خواستیم کمک هم کنیم. خوب مقام معظم رهبری مصلحت‌اندیشی کردند در وسط لحظه‌ای که ما می‌خواستیم رأی بگیریم پیغام آوردند که نظر مقام رهبری این است که شما در این قسمت طرح دولت را تصویب کنید، خوب پس همه قبول دارند که حق رهبری است ما هم کوتاه آمدیم. اما این جا یک نقصی وجود دارد، و آن، در مکانیزم است، چون اولاً: رهبری ناچار باید در لحظه‌ای که در مجلس مطرح است در جریان این طرح‌ها قرار بگیرد، ثانیاً: به فرض این که آقای رئیس جمهور رفتند حضور مقام رهبری و نظرشان را گفتند باید یک مکانیزمی به حرکت در بیاید و فرجه‌ای بشود تا کسانی که در مجلس هم طرح دادند آن‌ها هم آماده بشوند بروند هر دو در مقابل رهبر بنشینند و یک بحث کا شناسی بکنند. رهبری هم مشاوران کارشناسان خود را داشته باشد و بعد به یک تصمیم برسند.

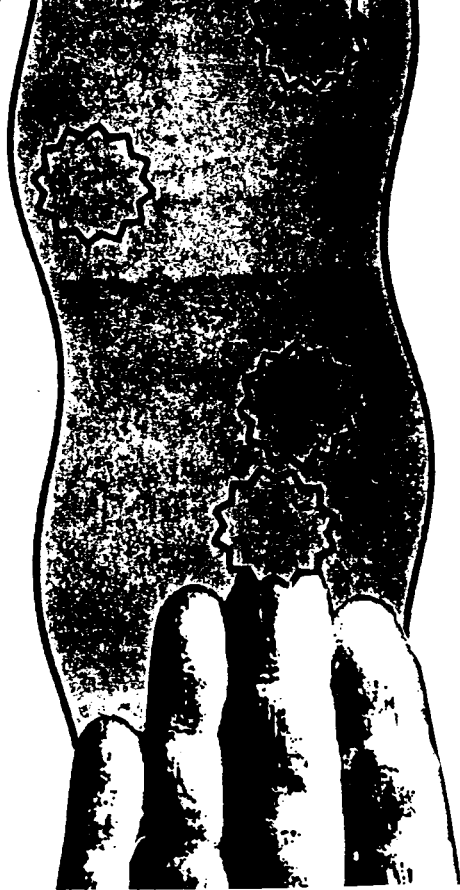




یک نقشه‌ای است که اولین صورت یا ویرایش آن در قانون اساسی ما است. یک اهدافی وجود دارد که آن‌ها پایه‌های نظام هستند. ممکن است پنجاه سال دیگر شکل آن کاملاً عوض شود، ولی شکل و بیان که ماهیت مسأله را عوض نمی‌کند. ما به جای این که نظام را مدام سعی کنیم یک قدم جلو برویم، گاهی من می‌بینم که وقتی ما به مشکل برمی‌خوریم برمی‌گردیم در خود نظام تحقیق می‌کنیم، هیچ نظامی در دنیا این چنین پیش نرفته‌است، اگر نظام‌های دموکراسی - لیبرال امروز نسبت به ۱۵۰ سال پیش پیشرفته شده‌اند به خاطر این است که بر اصولشان استقامت کردند و کاستی‌های آن را دائماً درست کرده‌اند. ما باید به نقشه نظام اسلامی این چنین نگاه کنیم، تا آرام آرام مسیر حکومت را از لحاظ عملیاتی روشن کنیم. امروز در کشور ما رای‌گیری‌های خیلی مهمی صورت می‌گیرد، اما این رای‌گیری‌ها فاقد آن مسأله تولید بهترین تصمیم است در واقع رای‌گیری‌های موضعی است. به خاطر این که ما سیستم دموکراسی را گرفتیم اما لوازم آن را فراموش کرده‌ایم. در نیویورک اگر کسی بخواهد نماینده بشود ابتدا ده پانزده هزار نفر باید او را تأیید کنند. بعد حزبی که ۵۰، ۶۰ سال سابقه دارد، براساس ملاحظات خودش او را تأیید کند. احزاب هم چون می‌خواهند اعتبارشان باقی باشد سعی دارند شخصیت‌های خوب و قابل قبول را نامزد کنند. این‌ها همه دست به دست هم می‌دهند تا از بهترین فرزندان یک کشور افرادی رشد کنند. اما در کشور ما شب انتخابات، یک نفر می‌تواند تصمیم بگیرد که وارد انتخابات شود و بعد وارد می‌شود ثبت نام هم می‌کند و براساس این که پول کافی در اختیار داشته باشد می‌تواند آرای را برای خود جمع کند. البته در تهران وضع کمی بهتر است و تا اندازه خوبی فعالیت حزبی هست ولی در شهرستان‌ها این طور نیست. ما امید داریم که برای رسیدن به دموکراسی، همه جا به وضع مطلوب برسیم.

این‌ها کاستی‌های قانون اساسی موجود ما است. متأسفانه من می‌بینم گاهی برای رفع کاستی‌ها، صورت مسئله را پاک می‌کنند، یعنی مثلاً می‌گویند این حق را از فلان نهاد بگیریم و به دیگری بدهیم، این مسئله را حل نمی‌کند. آن چه مهم است باید این ساختارهای اعمال قدرت روشن بشود. یک کاستی هم در امر مصلحت‌اندیشی وجود دارد؛ مثلاً ما در برخورد با مفاسد دو روش افراط و تفریط در کشور داریم: یک روش این بود که ما برای پیگیری مفاسد، حتی به خانه افراد می‌رفتیم یا بعضی افراد را در دادگاه‌ها مثلاً ممکن بود تعزیر کنیم تا به یک فسادی که مرتکب شده بودند اقرار بکنند. به نظرم این اگر حق حاکم هم باشد، یک نوع عدم مصلحت‌اندیشی است، چون شما اگر مفاسد اخلاقی را می‌خواهید کنترل کنید باید برای هر مرد و زنی در جامعه پلیس برایش بگذارید، خوب ۴۸ ساعت دیگر همین پلیس بخشی از مسئله است. پس نه اینکه ما بخواهیم مفاسد باشد، بلکه می‌خواهیم مفاسد ریشه‌کن شود، ولی نمی‌توانیم از یک دایره‌ای بیشتر تجاوز کنیم.

این شیوه‌های ورود را باید مصلحت‌انگیزانه اتخاذ کنیم. از طرف دیگر این که بگوییم نمی‌توان کاری کرد، و به کلی مبارزه با فساد را رها کنیم این هم باز خلاف است. قدر نظام اسلامی مان را بدانیم، نظام اسلامی یک نقشه‌نهایی نیست،



**قبسات: آیا در مجلس خبرگان رهبری، خبرگان حتماً باید روحانی باشند، یا افراد دیگری هم می‌توانند حضور داشته باشند؟**

**آقای لاریجانی:** ابتدا باید ببینیم که خبرگان رهبری چه کسانی را باید انتخاب کنند. یعنی مقصود از تشکیل این شورا چیست. با توجه به این که نظام اسلامی هدفش این است که مردم باید در انجام وظایف شرعی حمایت بشوند و فضای مطمئنی داشته باشند که بتوانند مبتنی بر نظام مشروع زندگی کنند، پس ولی امر باید در واقع حافظ این

خطوط مشروع باشد. و او باید همین نقشه شرعی را برای اعمال افراد خوب، پرچم‌داری کند و نقش علما هم در اعلا‌ی درجه‌اش است. این ولی امر نمی‌تواند خودش نسبت به احکام شرع بیگانه باشد. من تردید دارم که باید اعلم باشد، به خاطر این که با وجود ولی امر کار علما به عنوان «حصون دین» تعطیل نمی‌شود، بنابراین اعلامیت واقعاً الزامی نیست، یعنی برهان عقلی این را لازم نمی‌داند. چون بنا نیست که به ولی امر بگوییم که نظر فقهی تو فقط باید حاکم باشد ما چیزی به اسم حدود شرعیه داریم که حدود شرعیه باید با ملاک استنباط بشود. الزامی هم نیست استنباط فردی باشد بلکه باید کارشناسانه باشد. حتی اعتنای به آراء بقیه فقها هم در آن خیلی خوب است. زمانی که حضرت امام در قید حیات بودند من عضو شورای سرپرستی صدا و سیما بودم، یک شبهه‌ای راجع به موسیقی فیلم‌ها به وجود آمد، ما دست جمعی خدمت امام رفتیم و من خدمت ایشان جزوه‌ای را دادم و گفتم من از رساله غنائی که شما در مکاسب محرمه دارید این را پیاده کردم. و شما معتقدید: چیزی غناست که صوت انسان و صوت حسن باشد و تناسب ایقایی داشته و مطرب باشد. بنابراین اگر کسی و یالون بزند، این اصلاً صوت انسان نیست که مصداق غنا باشد، از باب این که این فقط آلت کار حرام است و یالون کار حرام هم فقط نیست چون ما نمی‌خواهیم موسیقی را ابتدا کار حرام بدانیم، ولی حرام زائد بر آن نیست، امام تأملی کردند و فرمودند: این درست است، اما برای این که صدا و سیما این کار را بکند شما بروید در قم با علمای مختلف بحث کنید، آن چارچوبی را انتخاب کنید که علمای قم در این حکم شرعی پشتش بایستند. لذا ما رفتیم حضور علمای بزرگ قم نظر امام را گفتیم مرحوم آیه‌الله گلپایگانی، آیه‌الله نجفی و دیگران هر یک نظری داشتند، یعنی در استناد احکام به شارع هم ما باید دقت داشته باشیم.

خلاصه می‌خواهم بگویم اگر شرط اعلامیت برای ولی امر چندان ضروری نباشد ولی شرط یک آگاهی درجه اول ضروری است و اگر کمتر از اجتهاد باشد خیلی سؤال برانگیز است. پس خبرگان باید برای ولی امر در بین فرزندان ملت کسی را جست‌وجو کنند که اولاً: حدود شرعیه را خوب بشناسد، ثانیاً: باید لیاقت رهبری داشته باشد. برای تشخیص این دو صفات حقیقتاً باید فرد تصمیم‌گیرنده خود، آدم عالمی باشد که تشخیص بدهد که فلان عالم در معارف دینی وارد است یا نه والا آن هم باید به دیگری رجوع بکند. شما دیدید بزرگترین کلاه‌ها سر افراد موقعی می‌رود که اینها در اموری وارد نیستند و درباره آن اظهار نظر می‌کنند. چقدر افراد بی‌سواد در نظر مردم عوام علامه دهر جلوه می‌کنند. ما نباید اجازه بدهیم چنین خطایی در کشور صورت بگیرد. در مورد خبرگی در امر مملکت اصلاً لازم نیست فقیه باشند. شاید مجلس خبرگان مثل شورای نگهبان باید دو گونه آدم داشته باشد: یک درصد بالایی از آنها کسانی باشند که فقاقت ولی را تضمین و نظارت کنند، دسته دیگر، یک تعداد خبرگان سیاسی باشند. البته فقاقت در درجه اول است و خبرگی سیاسی در درجه دوم است. اگر کسی در فقاقتش مشکل پیدا شد طبیعی است که مشکلش اساسی است. اگر کسی در خبرگی سیاسی‌اش مشکل پیدا شد طبیعی است که این مشکل ثانویه دارد. به نظر من خبرگان رهبری می‌تواند دو گروه را داشته باشد و شاید این در مراحل آتی برای نظام کارآمدتر باشد.