

Foundations of religious government in the thought of the Ali Safaei Haeri

Sajad Khalilinezhad¹

¹MA Student, Public law, Imam Sadiq University
Modiriat Bridge, Chamran Highway, Tehran, Iran, postal code: 1465943681
sakhne@gmail.com,

Corresponding author: Sajad Khalilinezhad, sakhne@gmail.com
Copyright © 2019 The First National Congress of Governance. All rights reserved.

Abstract. Theories of government are the basis of theories and methods of governance, and theories and methods of governance seek to realize the principles and values of government theories. Religious government is one of the most important issues after the Islamic Revolution that contemporary thinkers have addressed. The late Ali Safaei Haeri is also one of the contemporary thinkers in Islamic sciences who has dealt with the subject of the principles of religious government and doubts in this field. An important feature of the issues raised in his works is the systematization and coordination of the content with the components of his intellectual system. In fact, Islamic government is presented as a part of their worldview or basic plan, which starts from religious presence and knowledge and includes the principles of beliefs and worldview and extends to religious systems in the social field. In his view, the relationship between government and religion is determined through two theological analysis of the position of government in religion and content analysis of the position of government in religion. According to him, the theories of conventional government such as the theory of liberal government or welfare state are not compatible with the Islamic system and he proposes the idea of "teacher government" and examines the foundations of legitimacy and acceptability of religious government by comparing Shiite and Sunni thought. Finally, in response, he raise doubts about the theory of religious government.

Keywords: Government, religion, principles of religious government, the late Ali Safaei Haeri, teacher government, legitimacy and acceptability.

مبانی حکومت دینی در اندیشه مرحوم علی صفایی حائری

سجاد خلیلی نژاد¹

1 - دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران
sakhne@gmail.com

چکیده. نظریات حکومت مبنای نظریات و شیوه های حکمرانی است و نظریات و روش های حکمرانی در پی تحقق اصول و ارزش های نظریات حکومت هستند. حکومت دینی یکی از مهم ترین مباحث چالشی پس از انقلاب اسلامی است که اندیشمندان معاصر به آن پرداخته اند. مرحوم علی صفایی حائری نیز یکی از اندیشمندان معاصر در علوم اسلامی است که به موضوع مبانی حکومت دینی و شبهات این حوزه پرداخته است. ویژگی مهم مباحث مطرح شده در آثار ایشان، نظام مندی و هماهنگی مطالب با اجزای نظام فکری ایشان است. در واقع حکومت اسلامی به عنوان جزئی از جهان بینی یا طرح بنیادین ایشان مطرح می شود که از حضوریات و معرفت دینی شروع می شود و اصول عقاید و جهان بینی را در بر می گیرد و تا نظامات دینی در حوزه اجتماعی امتداد می یابد. در دیدگاه ایشان ارتباط حکومت و دین از دو طریق تحلیل دین پژوهی جایگاه حکومت در دین و تحلیل محتوایی جایگاه حکومت در دین، مشخص می شود. از نظر ایشان نظریه های دولت مرسوم مانند نظریه دولت لیبرال یا دولت رفاه، تناسبی با نظام اسلامی ندارد و ایشان ایده «دولت آموزگار» را مطرح و مبانی مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی را با بررسی تطبیقی در اندیشه شیعی و اندیشه اهل سنت بررسی می کنند. در نهایت در مقام پاسخگویی به طرح شبهات پیرامون نظریه حکومت دینی می پردازند.

کلیدواژگان: حکومت، دین، مبانی حکومت دینی، مرحوم علی صفایی حائری، دولت آموزگار، مشروعیت و مقبولیت.

تعریف حکمرانی از مباحثی است که همچنان محل نزاع نظری اندیشمندان است و برداشت‌های^۱ گوناگونی از آن صورت می‌گیرد، اما در شبکه مفهومی این اصطلاح نقاط مشترکی در برداشت‌های مختلف وجود دارد که تحت عنوان مفهوم^۲ حکمرانی مورد وفاق است. در واقع مفهوم حکمرانی، فعالیت یا روش حکمراندن، اعمال کنترل یا قدرت بر فعالیت زیر دستان و نظامی از قوانین و مقررات است. ادبیات حکمرانی به مفهوم خاص آکادمیک امروزی در حدود سه دهه است که مطرح شده است و این ادبیات پس از قدرت گرفتن بازیگران مختلف در عرصه قدرت سیاسی مانند مردم، شرکت‌های خصوصی، نهاد‌های بین‌المللی و لزوم نقش آفرینی بیشتر و اختیارات بیشتر این بازیگران در عرصه قدرت، مطرح شده است.

موضوع حکمرانی مانند موضوع حقوق بشر، تبدیل به موضوعی بین‌المللی و فرادولتی شده است که در جامعه جهانی مورد پذیرش واقع شده است و اصول و شاخص‌هایی برای آن وضع شده است که در نگاه اول مورد وفاق همه کشورها و ملت‌هاست. نظریه و ادبیات حکمرانی خوب از مهم‌ترین مباحثی است که در موضوع حکمرانی ترویج و گفتمان سازی شده است. بنابراین یکی از موضوعات نظری که نظام جمهوری اسلامی ایران خواه ناخواه با آن مواجه شده است، بحث حکمرانی است. همانند حقوق بشر، بحث حکمرانی و نظریات حکمرانی، نظیر حکمرانی خوب؛ هر چند در کلیات میان کشورها و مکاتب فکری مشترک به نظر می‌رسد، اما در شاخص‌ها، تفاسیر، جزئیات، روش عملکرد و پیاده‌سازی غالباً برگرفته از تعالیم و جهان بینی غربی لیبرالیستی است که مغایرت‌های جدی در سطح نظری و عملی با نظام اسلامی دارد. لذا در گام اول مواجهه با این گفتمان، تبیین و بررسی نظری رویکرد اسلامی در موضوعات مذکور ضروری به نظر می‌رسد.

مبانی نظریات حکمرانی و شیوه‌های حکمرانی در واقع وابسته و اشراب شده از نظریات پیشینی خود در موضوع حکومت است. نظریات حکومت که به چیستی و چرایی حکومت می‌پردازد، نهایتاً در مقام اجرا به چگونگی اعمال حاکمیت و شیوه حکومت داری می‌پردازد که در واقع موضوع مباحث حکمرانی است. بنابراین بررسی نظریات حکومت پیش زمینه و منشا نظریات حکمرانی است، به همین سبب بررسی حکمرانی اسلامی و نظریه پردازی در حوزه حکمرانی اسلامی بدون پرداختن به منشا آن، که نظریات حکومت دینی است به مثابه بنا کردن ساختمان بدون پی است. هم چنین آفت دیگری که عدم بررسی مبانی نظریات حکومت برای حکمرانی اسلامی دارد این است که به احتمال بسیار بالا نظریاتی که در موضوع حکمرانی اسلامی بدون توجه به مبانی آن، نظریه پردازی می‌شود، با اصول و مقاصد اسلامی سازگار نیست و نظریه ای را که در واقع اسلامی نیست با عنوان اسلامی مطرح خواهد کرد.

مباحث مرتبط با حکومت دینی و جایگاه و ورود دین در بحث حکومت و حاکمیت در عرصه اجتماع، همواره یکی از مباحث چالشی در طول تاریخ بوده است. از زمان ایجاد حکومت‌ها در طول تاریخ، همواره بحث جایگاه ادیان و انبیا در حکومت‌ها و تعارض این دو مقوله مطرح بوده است. حتی برخی از انبیا هم زمان حکومت را هم بر عهده داشتند مانند حضرت سلیمان (علی نبینا و آله وعلیه السلام) و حضرت داوود (علی نبینا و آله وعلیه السلام). در سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) هم حکومت دینی یکی از مباحث مهم و پر حجم معارف اسلامی است. در این خصوص سوالات مبنایی مطرح می‌شود که اساساً حکومت دینی به چه معناست و آیا اساساً ضرورتی برای مداخله دین در حکومت وجود دارد یا خیر؟ حکومت مطلوب از منظر ادیان چگونه است؟ اهداف و کارکرد‌های حکومت دینی چیست؟ جایگاه نظارت در حکومت دینی چیست؟ ربط و نسبت مردم با حکومت چیست؟ تا کنون اندیشمندان مختلفی به تایید یا رد حکومت دینی پرداخته اند که قابل بررسی است.

در طی انقلاب اسلامی ایران و پس از تشکیل حکومت جمهوری اسلامی ایران، دغدغه شناخت، نظریه پردازی و طراحی حکومت اسلامی بسیار جدی تر از قبل در اندیشمندان متاخر، مطرح شد. امام خمینی (ع^۳)، شهید مطهری، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله جوادی آملی و مقام معظم رهبری، از جمله اندیشمندانی هستند که در حوزه حکومت دینی ورود جدی داشته اند و آثار مختلفی به بررسی اندیشه‌های این بزرگواران پرداخته است. یکی از اندیشمندان متاخر که در زمینه دیدگاه‌های حکومتی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، مرحوم آیت الله علی صفایی حائری است. خصوصیت و ویژگی بارز ایشان داشتن عمق اندیشه معرفتی، جهان بینی دقیق و هماهنگ، طرح بنیادین برای اسلام و گسترش و تعمیم جهان بینی به عرصه تربیت و مسائل و نظامات اجتماعی در سطح کاربردی است. آثار ایشان بیانگر وجود یک نظام فکری اسلامی منسجم، هماهنگ و عمیق می‌باشد که از خودشناسی بر پایه حضوریات شروع و تا تربیت ادامه می‌یابد و نهایتاً تا نظام سازی در عرصه اجتماعی امتداد می‌یابد.

1. Conception
2. Concept

بسیاری از آثار ایشان منتشر شده است که نشان از ذوب‌باعد بودن ایشان است. در یک دسته بندی، آثار ایشان در موضوعات جهان بینی، تربیت اسلامی، کلام، تفسیر و روش تفسیر، آثار ادبی، اصول عقاید، اخلاق اسلامی و در حوزه نظامات اجتماعی منتشر شده است. در حوزه نظام سازی و حکومت دینی برخی از آثار ایشان بصورت کتاب منتشر شده است و برخی نیز بصورت فایل صوتی ارائه شده و هم چنان تبدیل به اثر مکتوب نشده است. آثار مرتبط با بحث حکومت دینی ایشان که در این مقاله محل بررسی است بدین شرح است:

۱. کتاب از معرفت دینی تا حکومت دینی، انتشارات لیلہ القدر، چاپ ۱۳۸۲.
 ۲. کتاب بررسی، انتشارات لیلہ القدر، چاپ ۱۳۸۳.
 ۳. کتاب درآمدی بر علم اصول و جایگاه فقه و شئون فقیه، انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۰.
 ۴. کتاب درس هایی از انقلاب، ۳ جلد (تقیه - قیام - انتظار)، انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۲ و ۱۳۹۰.
 ۵. کتاب روش نقد، جلد دوم، انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۱.
 ۶. کتاب غدیر، انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۵.
 ۷. تطهیر با جاری قرآن، لیلہ القدر، ۱۳۹۱.
 ۸. کتاب مشکلات حکومت دینی، انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۸.
 ۹. کتاب پاسخ به پیام نهضت آزادی، انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۳.
 ۱۰. مجموعه سخنرانی اهداف حکومت دینی، محرم ۱۳۷۶.
 ۱۱. مجموعه سخنرانی اقتصاد اسلامی.
 ۱۲. مجموعه سخنرانی های حق خدا و یاری خدا.
 ۱۳. صوت سازماندهی جدید با تحلیل ولایت فقیه در مقابل تز لیبرال ها.
- بعلت محدودیت حجم در قالب مقاله و گسترده بودن آثار مرحوم صفایی حائری، اثر حاضر بصورت گزینش شده از آثار ایشان بهره می برد، البته در سایر آثار ایشان نیز دلالت هایی بر بحث حکومت دینی وجود دارد که محل بررسی این مقاله نیست.

۲- معرفت دینی، مبنای حکومت دینی

مرحوم صفایی حائری معتقدند که مدیریت زندگی اجتماعی انسان با وجود پیشرفت های بسیار مهم در حوزه صنعت و همراه با موج سوم^۱ و ظهور کالای اطلاعات، اگر صرفاً در محدوده ی هفتاد ساله در دنیا مطرح باشد، به سه اصل بیشتر احتیاج ندارد: اصل علم و اطلاعات؛ اصل قراردادها؛ اصل منافع مشترک. در نقطه ای هم که تعارض منافع رخ دهد، ناچار باید منتظر تعادل جدید بود و از اصل تعارض و تعادل به نظم های نوین و باز هم نوتر راه یافت. اما اگر آدمی برای وسعتی بیش از هفتاد سال و با توجه به احتمال یا یقین به وجود عوالم دیگر و استمرار وجود انسان بخواهد برنامه ریزی کند، دیگر علم و تجربه کارگشا نیست و قراردادها و منافع مشترک، متزلزل و نامعلوم خواهد ماند. در این مرحله نه تنها علم که حتی عقل و قلب آدمی هم کار ساز نخواهد بود؛ که علم، فلسفه و عرفان، کفاف این همه رابطه و مشکل را نمی دهد. در این وسعت، آدمی به وحی، عهد و معرفت دینی نیاز دارد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۲).

اما معرفت دینی، اگر چه منقول است و از گفتار و سنت صاحب وحی به دست می آید، ولی از روش های علمی و عقلی و فلسفی دیگر معارف متفاوت است. معرفت دینی از سؤال ها آغاز می شود، به ضروریات تکیه می کند و با توجه به قدر و استمرار و ارتباط انسان، به شناخت جهان و جهان دیگر و به شناخت مهیمن و حاکم بر این همه و به شناخت و ضرورت انزال وحی منتهی می شود. این معرفت دینی- نه علوم دینی مثل فقه و اصول و تفسیر...- بر هیچ معرفت غیر دینی و بر هیچ یک از حوزه های علوم انسانی مبتنی نیست و بیش از ضروریات را لازم ندارد و با این مقدار، بینشی را می سازد که بر طرح و دانش و عمل آدمی تأثیر می گذارد و طرحی از جامعه ی دینی را، پی می ریزد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۳).

برخی از ویژگی های این خوانش از معرفت دینی عبارت است از: استقلال از علم و فلسفه و عرفان؛ مسیطر و موثر است؛ بر حس و وهم و خیال و فکر و عقل و عاطفه، تأثیر می گذارد و شناخت و احساس و عمل را گره می زند؛ ارزش ساز است؛ عمل آفرین است؛ ظرفیت بخش است؛ نظام آفرین است (با توجه به مبنا و مقصد، جواب گو است و روش و شکل و باید و نبایدها را توضیح می دهد)؛ جمعیت ساز و قدرت پرداز است؛ سیاست گذار است. ناچار این معرفت دینی با این خصوصیات، زمینه ی تحقق قدرت و تحول و انتقال قدرت را در جوامع بدوی و یا شهری و یا

۱. موج سوم کنایی است از اولین تافلر ترجمه ی شهیندخت خوارزمی، که بر این مفهوم بنا شده که تاریخ بشر دو انقلاب را پشت سر گذاشته: انقلاب کشاورزی و انقلاب صنعتی و اکنون در آستانه ی سومین آن، یعنی انقلاب الکترونیک قرار گرفته است. این انقلاب ساختارهای نظام صنعتی را متلاشی کرده یا خواهد کرد، همان گونه که انقلاب صنعتی باعث ویرانی ساختارهای نظام کشاورزی شد و بحران کنونی جهان نیز ناشی از این انتقال پر تنش است.

صنعتی و یا غیر صنعتی، فراهم می‌سازد و با تربیت مهره‌های کارآمد و با نفوذ دادن آن‌ها به حرکت جوامع مختلف موفق می‌شود و نظام‌های مسلط را درهم می‌شکند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۴).

شناخت معارف دینی منجر به ایمان و گرایش و سپس منجر به هجرت و حرکت، جهاد و مبارزه، و یا پناه دادن و یاری کردن رشته‌ی ولایت می‌شود و دوستی، سرپرستی و رهبری خدا را در پی دارد (صفایی حائری از، ۱۳۸۲: ۳۷). البته باید توجه کرد همان‌طور که ایمان و هدف مشترک ولایت می‌آورد و نصرت می‌آورد، کفر و منافع مشترک هم ولایت می‌آورد و وحدت می‌آورد و قدرت می‌آورد. با این تفاوت که منافع مشترک در این فرض، به علت محدودیتش، باعث تعارض و درگیری می‌شود؛ ولی در امت اسلامی بر مبنای شناخت، ایمان و عشق به خدا و هدف اصیل، به خاطر وسعت، جبران، غفران و محبت خدا، تعارض‌ها را مرتفع و تراحم‌ها را رهبری می‌نماید و جامعه دینی متجلی می‌شود (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۳۸). آن‌چه در برابر کفر و فتنه و فساد آن، نیرومند می‌ایستد، ایمانی است که به قدرت تبدیل شده و به محبت و ولایت و به سرپرستی و ولایت گره خورده است. مادام که ایمان به ولایت مبدل نشود، نیروی جلوگیری و مصلح نخواهد بود. بطور مثال اگر ما چهار نفر هر کدام از لیوان خودش دفاع و حفاظت کند، پس هر لیوان یک محافظ بیشتر نخواهد داشت؛ اما اگر هر کس از همه‌ی لیوان‌ها حفاظت نماید، پس هر لیوان چهار محافظ خواهد داشت و هر خانه و هر فرزند و هر خانواده محافظ‌های زیادتری خواهند داشت. و همین باعث قدرت تو و ترس دشمن و نگه‌داری از مصالح عمومی و کلی خواهد بود (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۴۰). در این جامعه دینی، اصل عزت حاکم و ریشه دار است. عزت فرد و عزت جمع و عزت حکومت، و عزت اسلام و مسلمین در تمامی اقدام‌ها و قراردادهای و قیام‌ها و قعودها، نفوذ دارد و عزت با غرور مساوی نیست؛ که در همراهی با اهداف و در معیت حق و دستور و تکلیف تفسیر می‌شود (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۶۰).

از آنجا که قانون‌ها و حقوق موضوعه باید برابر با قانون‌های حاکم بر جهان و انسان باشند و حکومت و رهبری باید هماهنگ با استعدادها و انسان باشد، ناچار قانون‌گذاری و حکومت از عهده‌ی عقل و وجدان خارج می‌شود (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۱۱۲). این بیان نه به این معنی است که عقل اعتبار ندارد، که عقل بزرگ‌ترین دلیل‌هاست و حتی دلیل شرع همین اندیشه است و نمایان‌گر شرع همین است و باز نه به این معناست که عقل و دین باهم ناسازگارند، که این دو حجت همیشه با هم همراهند، بلکه به این معناست که اندیشه‌ی ما کوتاهی دارد و ناچار دین این نارسایی و کوتاهی را جبران می‌نماید (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۱۱۲).

۳- تعریف حکومت دینی

آدم‌هایی که به «طبیعت» یا به «نیاز» و یا به «حساب و برنامه» و یا به «عاطفه و غریزه» و یا به «هدف و خواسته و آرمانی» به هم گره خورده‌اند. در کنار آبی، بستر رودی، مرتعی، زمینی و یا منابع و معادنی و یا کارگاهی و یا بازاری یکدیگر را یافته‌اند. این‌ها کار می‌کنند؛ تولید می‌کنند و درآمد و ثروتی فراهم می‌سازند، پس محتاج قدرتی هستند که آن‌ها را حفاظت کند و در برابر دشمن مهاجم و یا در هنگام اختلاف و درگیری، از آن‌ها حمایت داشته باشد. باز این جمع، محتاج قدرتی است که روابط افراد را سامان دهد و منافع آن‌ها را مشخص کند و باز محتاج قدرتی است که در هنگام اختلاف و تعارض منافع، مشکلات را حل کند و قضاوت نماید. این قدرت مورد نیاز با این خاصیت‌ها که در شکل‌های مختلف و با افراد و انواع آدم‌ها و با روش‌های متفاوت و با خصوصیات گوناگون شکل می‌گیرد، دولت است که در کنار ملت و تجمع سابق کار می‌کند و این دولت کمک می‌کند و کار و کمک می‌گیرد و به آن داد و ستدها، پادشاهی، حکومت، فرمانروایی، رهبری، سرپرستی، جلوداری و اداره و نظم و نسق بخشی می‌گویند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

هدف‌های این شخص و یا جمع و یا دولت و یا حکومت و رهبری، گاهی «سلبی» است و گاهی «اثباتی»: گاهی برای جلوگیری از ظلم و ستم و فشار و تجاوز است و گاهی برای ایجاد عدل و رفاه و صلاح و رشد علمی و گسترش فرهنگ. هدف‌های حکومت‌ها در طول تاریخ از پاسداری و حفاظت منافع (دولت‌های لیبرال کلاسیک) تا پرستاری و رفاه (دولت رفاه) تا تعلیم و تربیت، آموزگاری و تحول در بینش‌ها و گرایش‌ها (دولت آموزگار) در نوسان است. حکومت‌های معاصر در نهایت به رفاه و علم و مراحل جدید از نظام اطلاعاتی روی آورده‌اند. حوزه‌ی این حکومت‌ها، در محدوده‌ی جامعه و زندگی و فاصله‌ی میان تولد و مرگ انسان می‌گذرد. در فکر عوالم گذشته و آینده‌ی انسان نیستند. و از حوزه‌ی شهادت مشهود، به حوزه‌ی غیب مطلوب یا مجهول راهی نمی‌زنند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

بنابراین دولت‌های لیبرال که تنها به پاسداری و تامین امنیت و مداخله حدقلی می‌پردازند و هم چنین دولت‌های رفاه که به پرستاری و ارائه خدمات عمومی بیشتر و مداخله بیشتری در امور اجتماعی می‌پردازند، الگوی مطلوبی برای حکومت اسلامی نیستند (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۴۸). چرا که نیازهای اصیل انسان را نادیده گرفته‌اند. «اما حکومت اسلامی هدفی بالاتر از پاسداری و پرستاری دارد؛ که حاکم خود آموزگار است، نه آموزگار علوم مرسوم، بلکه آموزگار زندگی و مرگ، آموزگار و روشنگر مغزها و قلب‌ها، و آموزگار بینش‌ها و دیدها و بصیرت‌ها. انسانی که عظمت خویش و قدر و ارزش خویش را شناخته و نقش خود را بالاتر از تنوع و تکرار و بازیگری و بازیچه بودن و تماشاچی ماندن می‌شناسد، این

چنین انسانی از حکومتش تا این حد توقع دارد که سنگ راه او نباشد، هیچ، که آموزگارش باشد و روشنگرش و پیامبر زندگی و مرگش» (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۵۱). این حکومت نمی‌تواند که انسان را بغلطاند و او را به کول بگیرد؛ که انسان باید خودش راه بیفتد و سر پا بایستد (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۵۱).

شاید تمام ابهام‌ها درباره‌ی حکومت اسلامی از همین جا برخاسته که هدف حکومتی اسلام را تا سر حد آزادی و یا عدالت و رفاه و برابری در نظر گرفته‌ایم، در حالی که هدف حکومتی اسلام حتی بالاتر از تکامل و شکل دادن استعدادهای انسان و شکوفا کردن درون‌مایه‌های اوست. حکومت اسلامی از پاسداری و پرستاری فراتر آمده و می‌خواهد انسان را همراه روشنگری‌ها و بینات، به دستورها و کتابی برساند و با میزان‌ها و معیارهایی آشنا کند که انسان بتواند خودش بر پا بایستد و حرکت کند و با دشمنان راهش درگیر شود (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۵۳). انقلاب اسلامی؛ یعنی انقلابی که کار خود را در جا به جا کردن سرمایه‌ها و دولتی کردن آن نمی‌داند. انقلابی که تولید را خط اول و زیر بنا نمی‌داند و معتقد است که انسان و ترکیب خاص انسان، نیاز آفرین و آفریدگار تولید بوده و هر انقلابی باید از این ترکیب آغاز کند، وگرنه در سطح کاویده و مسأله‌ای را حل نکرده است (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۶۹).

در تحلیل حکومت دینی، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، بطور مثال در یک دیدگاه سطحی حکومت دینی، یعنی حکومت مقبول مردم مسلمان یا حکومت بر مردمی که خصلت دینی دارند و به امر قدسی چه وحیانی و چه غیر وحیانی روی آورده‌اند. حکومت مقبول متدینین، حکومت دینی است. این جواب می‌تواند راحت‌ترین جواب‌ها باشد که از تحلیل واقعی و تأثیر خارجی و تاریخی دین بر حکومت‌ها چشم‌پوشد و به تمامی پذیرش‌های متدینین خصلت و صبغه‌ی دینی بدهد؛ ولی راه دیگری هم هست که آن، تحلیل دین پژوهی و تحلیل محتوایی ادیان است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

۱-۳- تحلیل دین پژوهی جایگاه حکومت در دین

در تحلیل دین پژوهانه باید در جوامع بدوی و یا تمدن‌های بزرگ و حکومت‌ها در طول تاریخ بررسی کنیم که آیا دین به معنای وسیع، تأثیری بر «اداره و سیاست‌گذاری»، «قانون‌گذاری و تشریح» و «قضاوت و داوری» داشته است؟ در جوامع بدوی قبیله با رئیس که قدرت بدنی و یا فرزندان زیاد و یا ابزار و وسایل و یا تدبیر و برشی دارد، مشخص می‌شود. رئیس با جادوگر و کاهن و طبیب همراه است که چه بسا در یک شخص تجلی کند. این شخص با روح اشیاء و ارواح قبیله و روح جهان می‌تواند ارتباط برقرار کند و داروها و آیین‌ها و مناسک و اورادی را می‌شناسد و رییس در کارهای جاری قبیله در تولد و مرگ و عروسی و مرضی و صلح و جنگ بر این کاهن و جادوگر تکیه دارد. این در جوامع بدوی که هنوز در جنگل‌های استرالیا و آفریقا سرگردانند، مشهود است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

اما در تمدن‌های بزرگ مردانی هستند که در دوره‌هایی می‌درخشند و با مقبولیتی که می‌یابند و سامان و سازمانی که می‌دهند و مردانی که امیران و قاضیان و وزیران او هستند و مسند قدرت او را استوار می‌کنند، جریان‌های بزرگی را شکل می‌دهند. در دربار این‌ها، تأثیر مؤبدان و مغان و زرتشت و مانی و مزدک و یا کنفوسیوس و حکیمانی با ریشه‌های دینی و قدسی مشهود است. در میان این‌ها داود و سلیمان و یا پادشاهان مسیحی و صلیبی حضور دارند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

با شروع تمدن اسلامی صبغه‌ی دینی خلافت و حکومت، چشم‌گیر است. همراه انشعاب‌های شیعی و زیدی و اسمعیلی و فاطمی و قاجاری و مشروطه و جمهوری اسلامی و در میان امویین و عباسیین و امویین آفریقا و عثمانی‌ها و حتی پادشاهان و جمهوری‌های معاصر، هنوز ادعای اولوالامری و یا ظل‌اللهی هست (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

این جریان ریشه‌دار تاریخی از ارتباط وثیق حکومت با دین- در شکل کاهن و جادوگر و وزیر و مشاور و یا پادشاهان و سرداران اسلامی و صلیبی و یا خلفای اسلامی و یا پادشاهان و امیران تنفیذی و مستقل- حکایت دارد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۵). گذشته از این تأثیر در اداره و سیاست، تأثیر بر قانون‌گذاری و تشریح و یا تأثیر در قضاوت و داوری- حتی در جوامع غیر دینی و حکومت‌های آزاد مبتنی بر شورای قانون‌گذاری و تقسیم‌قوا- به چشم می‌خورد؛ که منابع دینی هندوچین و یهود و تلمود و تورات و انجیل و کتاب و سنت و فقه اسلامی، به عنوان یک منبع قانون، حتی در هنگام برکناری از قدرت و سیاست، مورد توجه بوده است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

۲-۳- تحلیل محتوایی جایگاه حکومت در دین

ابتدا باید بین امکان تحقق حکومت دینی بصورت بالقوه و بالفعل تفاوت قائل شویم. اگر یک دین دارای انگیزه، روش، طرح، هدف و قانون حکومت باشد، آیا باز هم می‌توان گفت دین صبغه حکومتی ندارد. به نظر می‌رسد نظراتی که پیرامون عدم امکان تحقق حکومت دینی وجود دارد ناشی از چشم بستن بر آنچه در ادیان وجود دارد، است.

اگر باور وجود داشته باشد که توحید و معاد و حتی مذهب حداقلی، کافی است که انگیزه، ارتباطات و هدف حکومت را مشخص کنند و به انسانی که در درون خودش به نفسانیاتش حکومت نداده، اجازه اطاعت از طاغوت را ندهد، اگر همین قدر از زمینه توحیدی به ولایت و عبودیت و امامت و خلافت راه بیاید و اگر قوانین کیفری و جزایی و دیوانیات و مالی صبغه حکومتی داشته باشند، اگر این موجودی‌ها و این هست‌ها را باور کردیم، آن وقت می‌توانیم به سراغ این مسئله بیاییم که با چه دستگاه و نظامی می‌توانیم مسائل مستحدثه و حوادث واقعه را جواب‌گو باشیم، آیا با رأی و استحسان و یا عرف و بناء العقلاء و یا اصول عامه و قواعد کلی و یا اصول عملیه و یا احکام ثانویه و یا احکام حکومتی و مصلحتی، و یا با نظام جواب‌گویی که می‌تواند با توجه به مبانی و مقاصد، همراه هر شرایطی، پاسخ ریز و مشخص، شکل عمل و روش عمل و دستور عمل را بدهد و جواب اسلامی و دینی، نه التقاطی و نه منفعل^۱ را داشته باشد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

همان طور که می‌توانیم از سیره و از رفتار بیست و سه ساله‌ی رسول، وجهه‌ی حکومتی و صبغه و حتی نوع حکومت اسلامی را مشخص نماییم، همان طور می‌توانیم از تحلیل مضمونی و محتوایی دین و از بار رسالت و طرح کلی دین، این وجهه و این صبغه را تحقیق کنیم (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

اگر هدف رسالت و هدف حکومت‌های دینی را تسلط و قدرت و یا اصلاح و تحول آدم‌ها ارزیابی کنیم، می‌توانیم بگوییم که حکومت‌های دینی همیشه متزلزل بوده‌اند و با بدعت و انحراف ارزیابی می‌شده‌اند. و می‌توانیم بگوییم که آدم‌ها آن‌ها را نپذیرفتند و از گندم ری و یا تهدید قدرت‌ها الهام می‌گرفتند. اما اگر هدف ایجاد زمینه تحول و امکان انتخاب و اتخاذ باشد، آن‌ها موفق بوده‌اند؛ چون نجدین و هر دو راه حق و باطل و خوبی و بدی را مشخص کرده‌اند و انگیزه‌ها و موانع را مشخص کرده‌اند و امکان انتخاب و راه سلوک را فراهم ساخته‌اند: «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» پس از این هدایت، می‌ماند مسئله شکر و کفر آدمی و انتخاب و یا چشم‌پوشی او (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۴۲-۱۴۳).

همان طور که از شئون رسول - شاهد، مبشر، نذیر، داعی، سراج، حاکم - و از کارهای رسول - یتلو، یزکی، یعلم، یضع عنهم، یحکم بین الناس - و از اهداف و غایات رسول - ليقوم الناس بالقسط، لیظهره علی الدین کله، لیغیظ بهم الکفار - و از حقوق رسول - اطاعت، استجابت، اتباع، تسلیم، معیت، ولایت - و از امکانات رسول - هدی، کتاب، بینات، میزان، فرقان - می‌توانستیم صبغه‌ی حکومتی و حتی نوع حکومت رسول را حدس بزنیم چون نوع تربیت و تقدیر و تدبیر و تشکل و جاسازی و جای‌گزینی برای شکل‌های مختلف حکومت متفاوت است همین‌طور می‌توانیم از سیره و رفتار بیست و سه ساله‌ی رسول صبغه‌ی حکومت و هویت حکومتی او را کشف نماییم؛ چون نوع رفتار رسول نه تنها با رفتار صومعه‌دارها و زاویه‌ها و عبادت گاهها هماهنگ نیست، که حتی با نوع رفتار موسی و عیسی هم متفاوت است. چون موسی می‌آید تا بنی اسرائیل را با خود ببرد و از بردگی فرعون نجات بدهد، در حالی که رسول از همان روزهای اول بعثت به تمامی فرمانروایان ایران و روم و حبشه و یمن نامه می‌نویسد و آن‌ها را به اطاعت و تسلیم می‌خواند تا سالم بمانند و در امان باشند. و این تعرض به این حکومت بازان و این قرارداد که اسلام بی‌اور تا در امان بمانی و سلامت باشی، به سطح برتر و جای‌گاه مسلط و حکومتی رسول دلالت دارد. نوع برخورد رسول و سطح دعوت رسول، مردم و امیین و سادات و کبراء و کسری و قیصر و حکام را زیر پوشش دارد. رسول با آن‌ها دعوی دارد و دعوت دارد: دعوتی که با بشارت و انذار و قرارداد و تهدید به هلاک و نابودی همراه است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۴۴-۱۴۵).

رسول در مدت بیست و سه سال، ایجاد زمینه و طرح سؤال دارد؛ طرح دعوت و برخورد و هدایت دارد؛ تزکیه و تعلیم و تربیت دارد. پس از گرایش و اقبال، نگه‌داری و جمع‌آوری نیروها را دارد. با همین نیروها، اعزام‌های تربیتی و تبلیغی دارد، در حالی که رسول درام القری جا گرفته و در این مادر شهر با تمامی کودکان نجد و تهامه و یمامه برخورد دارد، در همین حال اعزام مصعب به مدینه و اعزام ابوذر به غفار و اعزام جعفر به حبشه را دارد.

پس از جمع‌آوری افراد، هجرت به حبشه و هجرت به مدینه را دارد و در ادامه‌ی امامت و رهبری و ملت و روش اسلامی، تشکیل جامعه‌ی اسلامی و ملت مسلم را دارد. و با تشکیل مدینه الرسول و جامعه‌ی اسلامی قرارداد با اهل کتاب و مشرکین مدینه را دارد و برخورد با کفار و اهل کتاب و منافقین را دارد و در نهایت کار پاک سازی مدینه و جزیره از یهود و اهل کتاب را دارد، همان طور که کسری و قیصر به نفوذ و جاسازی اهل کتاب و یهود در مدینه در شبه جزیره توجه داشتند و این همه در حالی است که تنظیم روابط و توزیع قدرت و ایجاد نظامات و تشریح شرایع را پایه‌ریزی و بارور می‌نمود و حتی برای پس از مرگ و رحلت خویش بر تنظیم رهبری و تثبیت امامت و خلافت تاکید می‌نمود؛ که از لحظه‌های شروع دعوت و یوم‌الدار و یوم‌الانذار گرفته تا غدیر و حضور در مسجد و در قلم و کتاب و حدیث ثقلین این خط را به صراحت دنبال می‌نمود.

این فهرست را دوباره مرور کنیم:

۱- ایجاد زمینه و طرح سؤال،

۱. مجید محمدی، دین شناسی معاصر، فصل مربوط به دین‌شناسی بازرگان، ص ۲۱۸

- ۲- طرح دعوت و هدایت،
- ۳- تربیت، جمع‌آوری و نگهداری نیروها،
- ۴- اعزام‌های تبلیغی و سفرهای تبلیغی برای تهیه پایگاه‌های جدید،
- ۵- هجرت به حبشه برای حفظ نیروها،
- ۶- هجرت به مدینه برای تأسیس جامعه‌ی اسلامی و امت مسلمه،
- ۷- مجاهدت و درگیری‌ها با کفار و اهل کتاب و منافقین،
- ۸- پاک سازی مدینه،
- ۹- تنظیم روابط و تنظیم شرایع و نظامات،
- ۱۰- تأکید بر رهبری و خلافت و امامت؟ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۴۶).

آیا در این فهرست نشان «مدیریت» و «طرح» را نمی‌بینید؟ و مجموعه‌ی هماهنگ رفتار و گفتار و برخورد را احساس نمی‌کنید؟ آیا این «هدایت و تربیت» با این نوع «تشکل و سازمان» و با این هجرت‌های حساب شده که تا روز فتح خیبر، جعفر از حبشه نمی‌آید و از آن پایگاه دست بر نمی‌دارد، «تشکیل جامعه‌ی دینی» و «حکومت دینی» را نشان نمی‌دهد؟ و آیا نوع حکومت با این هدایت آشکار و ایجاد زمینه‌ی انتخاب و آزادی مشخص نمی‌شود؟ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۴۷).

۴- نظام سازی دینی

دین با این هدایت و بینات و میزان و کتاب آغاز می‌شود و معارف و عقاید شکل می‌گیرد. معارف، مبانی و عقاید، و مقاصد و آرمان‌های آدمی را می‌سازند و همین مبانی و مقاصد، نظام‌ها را پایه می‌گذارند و سیستم‌ها را می‌سازند. در واقع مبانی و مقاصد در هر شرایطی و در هر فرضی، به روش عمل و شکل عمل و دستور عمل - باید و نباید - راه‌گشایی دارد و همین مبانی و مقاصد و همین نظام سازی است که نظام تربیتی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی را به دنبال می‌آورد ما از این نظام‌سازی باید بهره‌مند شویم، نه از فتاوی و نظریات گذشتگان و نه از قضاوت و عمل و برنامه رهبران^۱ که آن‌ها احکام فی‌واقع است: روش‌هایی و دستورهایی در مواردی بوده‌اند و از قضاوت امیرالمؤمنین نمی‌توان به موارد دیگر و وقایع دیگر راه برد. بر فرض رسول اکرم در سال دهم هجری امکانات مالی مدینه را به شکلی معین در تولید و مصرف و ارتش به کار گرفته باشند، تو نمی‌توانی امروز، امکانات ایران و کویت و ... را به همان شکل تقسیم کنی و توزیع نمای؛ که توجه به مبانی و مقاصد و شرایط و توجه به موازین و اولویت‌ها مطرح است. بدون این مبانی و مقاصد و موازین، بدون بینات و میزان احکام، قضاوت و سیره‌ها قابل تقلید نیستند. و با توجه به این مبانی و مقاصد و موازین، دیگر ضعف و ناتوانی و فقر و تهیدستی برای فقه دینی مطرح نمی‌شود که این نظام سازی و این نظام‌های مرتبط، زمینه احکام و شرایع را توضیح می‌دهد و سؤال‌های ریز را جواب می‌دهد تا آن‌جا که من از مشهدی رجب زن بگیرم یا نه؟ و در ازدواجم چه قدر مصرف کنم؟ و چگونه رفتار نمایم؟ که شکل و روش و باید و نبایدها این‌گونه مشخص می‌شوند و برغم نظریه آسیب شناسان دین و دین‌شناسان معاصر، این‌گونه فقه، فقری ندارد و مشکلی ندارد و دنباله رو و «ما هم همین را داریم» نیست^۲ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۶۱).

در منابع دینی و در کتاب و سنت به این طرح جامع دین و نظام سازی اشاره‌ای نرفته است؛ چون در برابر نظام‌های تربیتی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی معاصر، نمی‌توان به بیان احکام و جزئیات قناعت کرد و در برابر طرح‌های پخته و گوناگون معاصر به آیات خلافت و کرامت و اخوت روی آورد و بقیه را از کیسه خرج کرد و چیزی چشم نواز و گوش نواز فراهم نمود. در واقع نگاه تاریخی و تطبیقی و نگاه جامع و بررسی مقارن و همزمان، در امروز به این نیست که ببینیم فلان عالم و فلان گروه چه گفته‌اند و چه نگفته‌اند؛ چون امروز ما در برابر حنفی و شافعی و حنبلی نیستیم و فقه مقارن امروز، ما را در برابر مکاتب تربیتی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی معاصر قرار می‌دهد: مکاتبی که در جریان عمل به سیستم‌ها تبدیل شده‌اند و با کمک تجربه به ترمیم و بازسازی خویش مشغولند. ما در برابر این مکاتب - در حوزه‌های مختلف فرهنگ و هنر و فلسفه و علم و عرفان و در جریان‌های معاصر و موازی تربیت و اخلاق و سیاست و اقتصاد و حقوق - باید عرضه‌ای داشته باشیم و در این عرضه باید مجموعه را در برابر مجموعه بیاوریم و گرنه تشابهات و شباهت‌های جزئی و کلی در اجزاء و جزئیات، مقایسه‌ها را دچار اشتباه و مغلطه می‌سازد؛ تا آن‌جا که «اومانیسیم» را با بحث کرامت و خلافت انسان مقایسه می‌نماییم و حریت و آزادی و اختیار دینی را با «دموکراسی» و «لیبرالیسم» و جریان‌های متفاوت سیاسی و اقتصادی اندازه می‌گیریم. و در این اندازه‌گیری‌ها با همه‌ی مشابهت‌ها و هم‌نامی‌ها احساس تفاوت و اختلاف را با چشم‌پوشی و انشاء الله گریه است جواب می‌دهیم (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۰).

۱. اقتصادنا، محمد باقر صدر

۲. مجید محمدی، دین‌شناسی معاصر، ص ۲۱۸

چگونه جواب سؤال‌ها را از دین می‌گیریم؟ چون حتی با توجه به عنصر زمان و مکان، فقط می‌توانیم حکم سابق را نفی کنیم؛ ولی برای جواب آن هم جواب دینی، برای حکم جدید باید به دنبال راه حل دیگری باشیم، که اهل سنت با رأی و قیاس و استحسان و سدّ ذرایع و مصالح مرسله و تنقیح و تحقیق مناظ کار را به سازمان می‌کنند. و اهل حقوق گاهی با عرفیات و قراردادهای و گاهی با ظنون و گاهی با تحلیل‌های عقلی و اهل علم هم گاهی با عموم و اطلاق و گاهی با قواعد عامه و گاهی با احکام ثانویه و گاهی با احکام حکومتی و مصالح عامه - اضافه بر عرف و بناء العقلاء - به جواب‌گویی می‌پردازند؛ چون برای جواب، آن هم جواب دینی نمی‌توان از رأی و استحسان و قیاس استفاده کرد. بر فرض که بتوانیم جواب مسائل و مشکلات را به هر یک از این روش‌های عقلی و عقلایی به دست بیاوریم، آیا این جواب‌های مقطعی ما را از طرح کلی و از نظام‌سازی بی‌نیاز می‌کند؟ پس برای این کار بنیادی چگونه می‌توانیم آغاز کنیم؟ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۵).

۱-۴- طرح بنیادین

با روی کار آمدن مکاتب و استقرار آن‌ها در ملت‌های متمدن ناچار مذهب دچار رقیبی سرسخت شد و مذهبی‌ها گرفتار تضاد و بحران انتقال. باروی کار آمدن تضاد و آزادی ناچار دوره‌ی پذیرش قطعی مذهب گذشت و زمان انتخاب و مقایسه فرا رسید و در این زمان، نیاز ما طرح کلی مکتب اسلام و عرضه‌ی کامل مذهب حق است. دیگر نمی‌توان مذهب را به تدریج و هنگام عمل توضیح داد. چون شبهات، شبهات اصولی است و مسأله، مسأله‌ی انتخاب و مقایسه و در هنگام مقایسه باید مجموعه را در نظر گرفت و سنجید، نه تکه تکه و پراکنده (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۱۲۷).

ما در این فرصت از تاریخ فقهی خود، امروز به سوی مسائل اقتصادی یا حکومتی کشیده شده‌ایم و خیال می‌کنیم که نیاز فقهی با طرح همین مسائل به اصطلاح مورد لزوم، مرتفع می‌گردد، در حالی که نیاز ما با طرح این مسائل مرتفع نمی‌شود و اصولاً طرح این مسائل به تنهایی یک تقلیدگرایی و خودباختگی است.

نیاز ما و ضرورت فقهی ما با طرح این مسائل پراکنده مرتفع نمی‌شود چون هنوز مرحله‌ی پیاده کردن اقتصاد اسلامی فرا نرسیده که مابه آن چسبیده‌ایم. و این اقتصاد در این جامعه و در این نظام موجود هیچ‌گاه نمی‌تواند پیاده بشود. پس ما باید اقتصاد اسلامی را در نظام اقتصادی اسلام و همراه زیربنای معرفتی و عقیدتی آن مطرح کنیم و همین طور همراه سایر نظام‌های تربیتی و اجتماعی و حکومتی و حقوقی و قضایی و جزایی و مالی آن بررسی کنیم و راه عملی کردن این طرح کلی را نشان دهیم (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

اگر می‌بینی که امروز با مشکلاتی روبرو هستیم. این به خاطر این غفلت است که خواسته‌ایم پیش از تحقق جامعه‌ی اسلامی، حکومت اسلامی را تحقق بدهیم، در حالی که این حکومت همچون سقف رفیع و بلندی است که پایه‌های محکم و عظیم می‌خواهد. تا این پایه‌ها فراهم نشوند نمی‌توان این سقف را زد (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۵۲).

رسول مدّت‌ها در مکه کادر و نفرات را فراهم ساخته و جمع آوری کرده تا بتواند در مدینه این مهره را و این کادر فراهم را سازمان دهد و به جریان بیندازد. سازماندهی بدون کادر آماده، امکان ندارد، مخصوصاً آنجا که هدف حکومتی در این سطح و با این رسالت عظیم همراه است و آن هم در زمینه‌ی آزادی و انتخاب انسان‌هایی که حتی در بهشت و در کنار خدا عصبان می‌کنند و فریب شیطنتها را می‌خورند و خود را می‌بازند (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۵۳).

در بیان گذشته مطرح شد که دین فقط حکم و یا تعبد نیست، که دین با رسول آغاز می‌شود و با هدایت حس و وهم و خیال و فکر و عقل و احساسات، به معارف و عقاید می‌رسیم. این معارف، مبانی و پایه‌ها، و این عقاید، اهداف و مقاصد و آرمان‌ها را فراهم می‌سازد و نظام‌سازی دین از همین مبانی و مقاصد، آغاز می‌شود و تأثیرگذاری دین بر علم و فلسفه و عرفان و هنر از همین سرچشمه مایه می‌گیرد. در واقع مبانی و مقاصد - در هر شرایط و موقعیتی که باشیم - جواب به چگونگی و شکل عمل و جواب به روش و شیوه و از کجایی عمل و جواب به دستور و باید و نبایدها را می‌دهد^۱ و این جواب‌گویی از رأی و قیاس و استحسان مایه نمی‌گیرد؛ که از مبانی و مقاصدی که در منابع و دلالت‌ها مشخص شده بهره می‌گیرد و ذهنیت و هواهای انسانی بر آن تأثیر نمی‌گذارد؛ چون حتی یک ماشین حساب می‌تواند بر اساس این معلومات - مبانی و مقاصد و شرایط - به مجهولات - شکل و روش و دستور - راه بیابد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

همین نظام‌سازی است که نظارت و احکام را زیر پوشش می‌گیرد و نظام تربیتی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی را به دنبال می‌آورد. نظام‌سازی با احکام صریح و نصوص، درگیری و تعارضی ندارد؛ بلکه جهت و سمت و سوی احکام و روح حکم را نشان می‌دهد و تمامی منطق‌الفرای را که مطرح شده زیر پوشش می‌برد؛ چون بدون عمومات و اطلاقات و بدون قواعد کلی - حتی از سیره و یا قضاوت‌های

۱. هر دینی که معارف و عقاید دارد پس مبانی و مقاصدی دارد، پس نظام‌مندی ذهن و قلب و عمل و زندگی و مرگ را و تمامی روابط و پیوندهای انسان را دارد. هیچ کاری و هیچ حرفی نمی‌تواند از طرح جامع دین و از نظام کلی و از مبانی و مقاصد تو بیرون باشد؛ که در دعای کمیل می‌خوانیم: «اسئلک ان تجعل اعمالی و اوارادی کلها ورداً واحداً و حالی فی خدمتک سرمداً»؛ از تو می‌خواهم که تمامی کارها و حرف‌های مرا یک کار و یک حرف بنمایی و حال مرا در خدمت و حضور خودت ثابت و مستمر گردانی. آن‌چه که به کارهای پراکنده وحدت می‌دهد جهت عمل است و آن‌چه که مجموعه‌ی حرف‌ها و عمل‌ها را می‌پوشاند، همین طرح برخاسته از اهداف است.

موردی- نمی‌توان به موارد مشابه جواب داد؛ چون احکام و قضاوت در موارد و وقایع خاص به موارد دیگر سرایت نمی‌کند و منطقه‌الفرغ باقی می‌ماند و چنین مناطقی را باید با این مبانی و مقاصد و با این نظام سازی زیر پوشش برد و ادله‌ی خاصه و موردی را تبیین نمود و قیود زمانی و مکانی و یا قیود و شرایط دیگر را منقح نمود (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۷).

می‌مانیم با آن سؤال که اگر دین جواب این مسائل را داشته چرا از پیش به جواب‌ها نرسیده بودیم و چرا فقهای دیگر مثل نائینی از ادله سیاست و حکومت مشروطه را کشف نکردند. گمان می‌کنم جواب خیلی ساده باشد؛ چون برای جواب‌گویی حادثه و واقعه ضرورت و اضطرار موضوعیت دارد. بدون سؤال، بدون ضرورت، جوابی نمی‌خواهیم. اگر ما امروز از طرح‌های کلی حرف می‌زنیم و دیروز از این طرح جامع و نظام‌سازی صحبت نبود، به این معنا نیست که این‌ها را بافته‌ایم و بر مذهب تحمیل کرده‌ایم؛ که هر طرح باید استناد و ارتباط و هماهنگی و جامعیت را دارا باشد و در مجموعه مستند باشد، و گرنه استناد اجزاء باعث استناد مجموعه نخواهد بود. اگر ما در نظام تربیتی می‌گوییم که چگونه مربی با آزادی و آموزش و با تدبیر و تذکر و طرح سؤال، می‌تواند آدمی را به شناخت و تفکر و تعقل و به انتخاب و ایمان و به عمل راه بدهد برای استناد این طرح تربیتی کافی نیست که هزار روایت در باب ذکر و فکر و عقل و آزادی بیاوریم؛ که باید استناد و ربط سؤال و ذکر با فکر و عقل و با عشق و ایمان و با عمل و اقدام را شاهد بیاوریم و چه بسا که یک آیه یا روایت این نظام را مستند کند در حالی که هزار دلیل در جزئیات و اجزاء این مجموعه را مستند نساخته باشد، پس استناد طرح با استناد اجزاء متفاوت است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۸).

فقیه در گذشته سه وظیفه داشت:

۱- حکم را بیان می‌کرد، مثلاً وجوب زکات.

۲- شرایط حکم را توضیح می‌داد؛ عقل و بلوغ و نصاب.

۳- و حدود موضوع را مشخص می‌ساخت؛ غلات و انعام و نقدین.

اما امروز برای دست یافتن به آن طرح جامع و هماهنگ و توضیح این نظام‌های متعدد به کارهای دیگری نیاز دارد. چون این نظام‌ها به این صورت در منابع فقهی ما نیامده‌اند و چه بسا که باید از آثار یک حکم به یک حکم دیگر رسید و چه بسا که از یک روایت و یا ارتباط بین چند آیه، یک نظام را بیرون کشید. همانطور که در نظام تربیتی اسلام و یا در نظام حکومتی آن این گونه است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

۵- منابع مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی

قدرت دینی از تربیت افراد در تمامی نظام‌های متفاوت و با تحول در انگیزه و نیت و بینش آن‌ها، و با تحول در ارتباط و پیوندهای آن‌ها آغاز می‌شود و به جمع و حزب و امت می‌رسد و سپس نوبت توزیع قدرت و نهادینه کردن آن و کنترل قدرت و نظارت بر آن فرا می‌رسد؛ که در نظام‌های سیاسی و پیشرفته‌ی امروز- گر چه با مطبوعات و مردم و با حزب‌های رقیب و با مجلس و نمایندگان مجلس و شهرداری‌ها- می‌خواهند قدرت را کنترل نمایند؛ ولی جریان زدوبندها و خرید و فروش‌ها و حذف و ترورها و تبلیغات و بازی‌های ریشه‌دار آن، هنوز صحنه را ترک نکرده‌اند و نیاز به اهرم‌های دیگر را برطرف ننموده‌اند: اهرم‌هایی که «سلامت» و «عصمت» افراد را مطرح می‌کند و آلودگی‌ها و زدوبندها را کنترل می‌نماید (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۸۱).

اگر چه آدمی با فلسفه‌ی یونان به سیاست جدید و حکومت جدید روی آورد و با مصالح عمومی به آراء عمومی و انتخابات و سپس به قراردادهای اجتماعی و دموکراسی و لیبرالیسم و نظام نوین جهانی، دست یافت؛ ولی هیچ‌گاه به جای گاه واقعی و روابط گسترده خود با تمامی جهان و با تمامی نسل‌ها نرسید و به مصالح و مفساد کلی‌تر از حوزه اجتماع راه نیافت، چون با این احتمال، دیگر برنامه‌ریزی و تقدیر آدمی در حوزه‌ی هفتاد ساله مشهود، محدود نمی‌شود؛ که غیب و شهود را در نظر می‌گیرد و با توجه به غیب و شهادت، و با توجه به مصالح و مفساد کلی، نمی‌تواند به قراردادهای مقبول و علم و تجربه محدود کفایت کند، که نیازمند احاطه بر این دو حوزه و محتاج عالم الغیب و الشهادة خواهد بود. و ضرورت وحی این گونه مطرح خواهد شد و این گونه رهبری و حکومت، با رسالت و امامت گره می‌خورد؛ که امامت طرح حکومتی کسانی است که آدمی را در هستی، نه در جمع و در حوزه‌ی روابط مستمر، نه محدود به هفتاد سال برنامه‌ریزی می‌کنند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۵۴).

در این حکومت تلفیقی از «انتصاب و حیانی» (بر اساس مصالح و مفساد و در وسعت غیب و شهادت، نه مصالح عمومی و قراردادهای، و در محدوده تجربه‌های مشهود) و «انتخاب و بیعت (پذیرش) انسانی» شکل می‌گیرد و استخفاف و استضعاف و استثمار، همراه جهل و محدودیت و استبداد، مهار می‌شود. این حکومت مشروعیت انتصاب و مقبولیت بیعت و انتخاب را دارد و همین حکومت است که رسول برایش زمینه‌سازی می‌کند و بر آن تأکید می‌نماید که: «من کنت مولاة فهذا علی مولاة» و «ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابداً»^۱ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۵۴).

در مدینه الرسول، جریان دعوت و رسالت، شکل حکومت دارد. مشروعیت این حکومت از وحی و ولایت خدا و مقبولیت آن با بیعت‌های متعدد همراه است. حکومت رسول در مدینه، انکاری بر نمی‌دارد و پایه‌های قدرت او عشایری و قبیله‌ای نیست؛ که ترکیبی از عشایر و مهاجرین را دارد، آن هم مهاجرینی تنها، بی ریشه و رنگارنگ. قدرت رسول از ایمان آورده‌ها و مقبلین به حق برخاسته و با مدبرین و سرکش‌ها درگیری دارد. تحلیل‌های تاریخی - طبقاتی نمی‌تواند وسعت این جریان را در بر بگیرد و تمامی آن را زیر پوشش ببرد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۸۵).

با مرگ و قتل عثمان، همه به علی روی آوردند، درست به همان دلیلی که از او گریخته بودند. اکنون به سوی او آمدند و مثل شتران تشنه به او هجوم آوردند، تا آن‌جا که فرزندان او در زیر پا رفتند و لباسش پاره شد. علی که وصایت غدیر و ثقلین و بالاتر، از یوم‌الدار تا هنگام وفات را، با هم داشت، با اجماع و پذیرش تمامی امت و اهل حل و عقد و مسلمین مدینه و شهرها به حکومت رسید. مشروعیت بر اساس وصایت و اجماع و مقبولیتی بر اساس پذیرش و بیعت. با شهادت امیرالمؤمنین، امام حسن بر اساس وصایت و بیعت به حکومت رسید. تا این که یارانش خریداری شدند و بر تحویلش به معاویه پیمان بستند و معاویه نامه‌هاشان را برای امام حسن فرستاد، و آن‌ها هم خنجر در پایش گذاشتند و مصالحه با معاویه را تمام کردند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۸۸).

با بررسی سیر تاریخی سایر حاکمان در ممالک اسلامی متوجه خواهیم شد که یا در بعد مشروعیت نقصان دارند یا در هر دو بعد مشروعیت و مقبولیت. بطور مثال یزید بن معاویه که بصورت وراثتی به حکومت رسید. اما اکنون ولایت مطلقه فقیه بر اساس انتصاب عمومی معصوم در دوره غیبت مشروعیت گرفته و با پذیرش مردم آنهم در حدود صد در صد به مقبولیت رسید. البته در مورد ولایت فقیه چهار طرح - انتصابی مطلقه، انتصابی مقیده، و انتخابی مطلقه و انتخابی مقیده - وجود دارد. و در هر صورت ولایت فقیه مشروعیت خود را از انتصاب عمومی و یا انتساب به معصوم و زمینه‌سازی برای حکومت مهدی (عج) بدست می‌آورد و مقبولیت خود را با پذیرش و کارآمدی تثبیت کرده است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

در باب مبانی مشروعیت حکومت دینی، دو تحلیل عمده در مذاهب اسلامی وجود دارد، اهل سنت در حکومت، مشروعیت و مقبولیت را یک‌سره می‌کنند و هر جریان مسلطی که زمام امور را به دست گرفته باشد، لازم‌الاتباع است و با خروج بر او، حتی اگر کسی هم چون حسین هم باشد، مهدورالدم می‌گردد. این برادران جز تسلط هیچ صفتی را لازم نمی‌دانند و برای خروج و مبارزه هیچ دلیلی را نمی‌پذیرند؛ تنها بعضی از علماء معتزله خروج بر فاسد جائز را جایز یا لازم می‌شمارند. اهل سنت نه حکومت‌های گذشته و نه وضع موجود را نمی‌توانند تحلیل کنند و نمی‌توانند معیاری بدست بدهند که همه را داخل و یا همه را خارج نسازد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

در برابر اهل سنت، تحلیل شیعی حکومت مطرح است؛ چون حکومت بر اساس ولایت و عصمت است که مشروعیت می‌آورد، و گرنه هیچ کس حق حکومت بر دیگری را ندارد و حتی حق پذیرش حکومت دیگری را ندارد. این ولایت و عصمت اساس مشروعیت حکومت است؛ که انسان نه با جامعه که با هستی رابطه دارد و نه مصالح عمومی، که مصالح و مفاسد کلی مطرح است و کسی می‌تواند حاکم باشد که بر تمامی راه واقف باشد و غیب و شهادت را بشناسد و از تمامی جاذبه‌ها فارغ باشد و همین آگاهی و آزادی - یعنی عصمت - ملاک مشروعیت او است؛ گر چه بیعت و قبول مردم، و وجهی کارآیی و کارآمدی را و مقبولیت را فراهم می‌سازد. با این تحلیل، غیر معصوم - حتی اگر فاسق و جائز هم نباشد - غاصب است و قیام در برابر او با امکان، لازم است و بدون امکان برای ایجاد تزلزل نه تسلط بر امر، مطلوب است. آن‌جا که مردم تحمل حکومت معصوم را ندارند و یا در آن جایی که قدرت‌ها و مزاحمت‌ها میان‌دار هستند، حکومت تنفیذی و یا مستقیم فقیه و یا عدول مومنین مطرح می‌شود. تنفیذ بر اساس انتصاب عمومی و مستقیم بر اساس اضطرار و احتیاج به حکومت و بر اساس حسبه؛ که: «لابد من امره، بره او فاجرة». با این تحلیل، «انتصاب» و یا «انتساب» مشروعیت جریان‌های اصلاحی و جهادی و انقلابی را برای دعوت و اصلاح و حکومت، می‌تواند توضیح بدهد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۹۳).

امام صادق آن قدر آدم داشت که بتواند با کودتایی دستگاه عباسی را بردارد. و حسین هم حتی آن قدر افراد داشت که بتواند با کشتن یزید به طور ناگهانی بر صحنه مسلط شود؛ ولی مسأله این بود که هنوز مردم آمادگی نداشتند و حتی پس از شهادت حسین و مرگ یزید رو به حکومت علوی نیاوردند، که دیگران بر صحنه نشستند. این نشان می‌دهد که آن دو کار باید فراهم شود. و این است که ولایت فقیه که زمینه ساز امامت است باید این دو کار سنگین را بر دوش بگیرد: یکی دگرگون کردن تلقی آدم‌ها از خویش و دیگری نفوذ دادن مهره‌های مسلط در کار. یا باید از نوع حکومت انبیا چشم پوشید و به حکومت‌هایی دیگر روی آورد و یا آن‌که این دو کار را با هم انجام داد: هم تلقی توده‌ها را از خویش عوض کرد تا به رفاه و آزادی قانع نشوند و حتی بالاتر از آزادی و عدالت و عرفان و تکامل را خواستار باشند و هم مهره‌های مسلط را بر سر کار گذاشت و آنها را نفوذ داد (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۲۵۰).

با این توجه ما به حاکمی نیاز داریم که تمامی راه را بشناسد و از تمامی کشش‌ها آزاد باشد و این آگاهی و آزادی معیار انتخاب خلیفه و حاکم اسلامی است همان طور که همین معیار، معیار انتخاب رسول هست (صفایی حائری تقیه، ۱۳۸۲: ۱۸۳). اما ولایت فقیه ادامه امامت نیست،

زمینه‌ساز آن است و ولایت فقیه منافات با حاکمیت ملی ندارد، که نتیجه حاکمیت ملت و انتخاب ملت است و جزو قراردادهای و بنای العقلا است و در نهایت از امور حسبیّه است که فقیه یا عدول مؤمنین عهده‌دار آن هستند (صفایی حائری، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

اما شکل حکومت و توزیع قدرت و کنترل قدرت با شورای نگهبان و شورای مجلس و شورای تشخیص مصلحت- با انتخاب مستقیم و یا غیر مستقیم، و با انتصاب یا تنفیذ فقیه- در همان چارچوب سابق قابل تحلیل و قابل دفاع است، مادام که این مجموعه به خود دعوت نکند و در راستای پرچم معصوم و رایت قائم باشد و گرنه هر پرچم و هر جریان مستقلی بدون مشروعیت است، و در آتش است، حتی اگر مقبولیت هم داشته باشد؛ که می‌فرماید: «کل رایة ترفع قبل قیام القائم علیه السلام، فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله عز وجل»^۱.

۵- پاسخ به شبهات پیرامون حکومت دینی

شبهه اول- حکومت دینی انسانی نیست: با عبودیت و معرفت دینی به جامعه دینی و حکومت دینی می‌رسیم. آیا با طرح عبودیت و بندگی و با طرح ولایت خدا و رسول و معصوم و فقیه و با فرض تسلیم و تفویض و با وجوب تبعیت و پیروی، جایی برای انسان و شخصیت آدمی باقی می‌ماند؟ آیا فرصتی برای اراده و انتخاب هست؟ این نمونه‌ها و این نگاه‌ها با کرامت و عظمت انسانی که از حوزه‌ی «تکلیف» به مرحله‌ی «حق جویی و حق طلبی»- حتی از خدا و حکومت و جامعه رسیده- هماهنگ است؟^۲

پاسخ: اگر آدمی اجتماع را انتخاب کرد و یا شخصی و یا گروهی را پذیرفت، هر چند که در جمع از جهات گوناگون محدود می‌شود و با عشق و گرایش به شخصی، از خواسته‌های گسترده خود جدا می‌گردد؛ ولی این محدودیت و تعلق و تبعیت و تسلیم و ولایت پذیری و فرمانبری و بندگی و عبودیت، با شخصیت آدمی و هویت انسانی منافات ندارد، که برخاسته از انتخاب و اختیار او است و این حق انسان است که انتخاب کند و آزاد باشد، حتی اگر با آزادی به تسلیم و پیروی، روی بیاورد و عبودیت و تبعیت را بخواهد، همین طور که امروز شهروند مدنی مدرن و آزاد می‌تواند با همین آزادی به تمامی قوانین تسلیم شود و تبعیت کند و این را مسخ شخصیت و نفی هویت خود نشناسد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۰۵). آن چه مسخ و نفی شخصیت آدمی را به دنبال می‌آورد، ظلماتی است که آدمی را در بر می‌گیرد تا نه خودش و نه روابطش و نه اهدافش و نه اندازه‌هایش را نشناسد و نبیند و فقط با عادت‌ها و غریزه‌هایش یا دهانش یا هوسش، انتخاب کند. و احساس آزادی هم بنماید؛ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

چگونه است که آدم اجتماعی و متمدن و شهروند مدنی قانون شناس و هنجار و تسلیم و تابع را مهر نمی‌زنیم و محکوم نمی‌کنیم و حکومت غیر دینی را نفی و مسخ آدمی نمی‌دانیم با این که همین جریان تسلیم- بدون زمینه و شناخت احساس و بینات و میزان و انتخاب آزاد- برای او هست و با این وصف بر صدر نشسته و قدر دیده است (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

به راستی این مرزبندی و صف و قتال نتیجه طبیعی هر آرمانی، حتی آرمان آزادی است؛ چون هیچ آزاده‌ای به دشمن خود و دشمن آزادی، سرویس نمی‌دهد و برایش لحاف و کرسی پهن نمی‌کند و بوق و کرنا دم دهانش نمی‌گیرد و کاغذ ارزان و قلم گران به دستش نمی‌دهد. بلی، برای انتخاب آدم‌ها، عقل و هوس، و رسول و شیطان، و خوب و بد، و امکان دو راه، و هدایت نجدین، مطرح است؛ ولی پس از انتخاب و چشم‌پوشی از معرفت، دیگر نمی‌توان از مرز ایمان و کفر، چشم پوشید. (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۱۲).

شبهه دوم- حکومت دینی دنیایی نیست: حکومت دینی، بل تمامی دین، به کار دنیای آدمی نمی‌آید؛^۳ چون زهدگرا است؛^۴ چون آخرت‌گرا است؛ چون ثابت و جامد است: با تحول‌های مستمر هماهنگ نیست؛ چون با اکثریتی که مردم عادی هستند و دنیا را هم همین‌ها می‌چرخانند، رابطه‌ای ندارد.

دین و شرایع دین و حلال و حرام محمد ثابت است و دگرگونی ندارد. دنیا و جامعه و کشور و روابط بین آن‌ها، متحول و در جریان است؛ گرفتار دگرگونی و تغییر است، پس قوانین و شرایع دینی جز در حوزه‌ی عبادات و مناسک که در رابطه با مبدء و معاد است، کاربردی ندارد و در حوزه‌ی مردم داری و کشورداری و جهان‌داری، کارگشایی ندارد. ادیانی که آخرین آن‌ها در هزار و پانصد سال پیش در دوره‌ی موج اول دآمداری و کشاورزی و جمعیت محدود و شهرهای محدود و با روابط تقریباً ثابت و یکنواخت همراه بوده‌اند، چگونه می‌توانند در دنیای شتاب و سرعت و در عصر اطلاعات و دهکده‌ی جهانی پا بگذارند. راستی این شتاب و سرعت و تحول را با چه جریان ثابت و جامدی می‌توان معالجه و مداوا کرد؟

۱. بحار، ج ۵۲، ص ۱۴۳

۲. عبدالکریم سروش، مقاله‌ی فقه در ترازو، کیان، شماره ۴۶ و مقاله‌ی محمد مجتهد شبستری در همان شماره و مصاحبه‌ی نشاط با عبد‌الکریم سروش در شماره‌ی ۶۲، اردیبهشت ۱۳۷۸.

۳. عبدالکریم سروش، بسط تجربه‌ی نبوی، ص ۲۳۴.

۴. عبدالکریم سروش، کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۲۴۳، مقاله‌ی در باب فرهنگ و توسعه، مؤسسه فرهنگی صراط.

پاسخ: زهد یعنی آزادی، مفهومی که در این آیه آمده است. با تمامی دستاوردها خوشحال مباش و بدون همه این‌ها رنجی مبر این تعریف زهد و آزادی است. زهد به معنی ترک نیست که زهد دینی، زهد اخذ است «خذوا من ممرکم لمقرکم»، برداشتن و آوردن است، نه رها کردن و رفتن. زهد با نداشتن برابر نیست. چه بسا فقری که زاهد نیست و بی نیازی که راغب نیست. زاهد، منتظر ادای امانت و رساندن بار مسئولیت است. زهد موضع‌گیری مناسب است، نه موقعیت مناسب و یا نامناسب. علی می‌گوید دنیا مثل خورشید است: کسی که به آن نگاه می‌کند کور می‌کند و کسی که با آن نگاه کند بینایش می‌سازد. زهد این است که به اندازه توانت بکوشی و به اندازه نیازت برداری. زهد کم کار کردن نیست، کم برداشتن است. همین است که توسعه می‌آورد و رشد صنعت و رشد عدالت را همساز می‌نماید. مادام که تو در حصار خودت باشی، زیاد به دست می‌آوری؛ ولی جمع می‌کنی و در کنار تو جمعی پریشان می‌مانند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۱۹).

در جهان و انسان، اندازه‌ها و در نتیجه حدود و در نتیجه حقوقی مطرح می‌شود. این اندازه‌ها ثابت است. در کنار پدیده‌های متغیر، روابط ثابت وجود دارد که خاستگاه و جای‌گاه قانون و نظام و سنت‌ها است. در برابر شرایط متغیر و موضوعات متحول، نگاه جامع و توجه به شرایط متفاوت وجود دارد و برای جواب گویی به ریز مسائل باز نظام جواب‌گو و توجه به مبانی و مقاصد و شرایط وجود دارد که این هر سه به شکل و روش و دستور عمل در صورت‌های متفاوت می‌انجامد با این مجموعه که همراه عموماً و اطلاقات و اصول لفظی و اصول عملی و احکام ثانوی و عهد و عقد و ضرر و حرج و ضرورت و تسهیل و یسر و احکام حکومتی، به میدان می‌آید، آیا مشکلی باقی می‌ماند که به رأی و استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع و یا ظنون کلی روی بیاوریم و مشک دین را از آراء خود پر کنیم؟ گفتیم که دین حتی اگر مبدا و معاد و حتی مبدا و توحید را داشته باشد نظام‌سازی خواهد داشت و به ذهن و قلب و عمل و عمر آدمی طرح جامع خواهد داد و نظام کلی خواهد گذاشت و با این نظام جواب‌گو همراه تمامی موج‌های اول و دوم و سوم و چهارم و ... کارگشایی خواهد داشت.

اگر امروز دین به کار آدمی نمی‌آید، به این خاطر است که آدمی تمامی ذهن و حافظه و هوش و فکر و عقل و قلبش به کار نیفتاده، چون به گفته آقای فورد آدمی در طرحی مشغول به کار است که به تمامی اندام او هم نیاز نیست و چه بسا که یک دست و یک چشم کافی باشد و سایر اندام او مفت خوار و زاید باشند، تا چه رسد به اندیشه و سنجش و انتخاب و آزادی و آگاهی و خودآگاهی و ... او، این طبیعی است که این چنین آدم محدودی که نیاز کارگاه و کارخانه است و به کار مدیریت‌های آمریکایی و آلمانی و ژاپنی و چینی می‌آید، از آگاهی و آزادی و انتخاب‌های اساسی دور و برکنار نگاه داشته شود و این طبیعی است که طرح‌های این دو با هم هماهنگ نشوند و از هم بیگانه باشند که دنیاها و نگاه‌ها تفاوت اساسی دارد.

شبهه سوم- حکومت دینی استبدادی است: حکومت دینی آزادی نمی‌دهد؛ به افکار و عقاید، به مجامع، به روابط عادی، عاطفی، تجاری و جنسی زن و مرد آزادی نمی‌دهد؛ طرح افکار و عقاید مخالف حتی به شوخی و جد و هزل را تحمل نمی‌کند. گفت و گو از مقدسات را اجازه نمی‌دهد؛ شکستن عرفیات و سنت‌ها را نمی‌پسندد؛ حریم احکام و شریعت را محکم نگاه می‌دارد و همین محدودیت به ممیزی و سانسور در نشریات و مطبوعات و رسانه‌ها می‌انجامد؛ هر داستان و هر فیلم نامه و هر نمایش و اجرایی را کنترل می‌نماید

پاسخ: در مورد معصوم عامل کنترل قدرت و جلوگیری از فساد و ظلم و تجاوز و اشتباه، به عصمت باز می‌گردد که ضرورتش از آگاهی به تمامی راه و آزادی از تمامی جاذبه‌ها و کشش‌ها، بدست می‌آید. اما در غیر معصوم و ولی فقیه یا حاکم عادل، عامل کنترل متعدد است: فقها و رقبای دیگر، قانون اساسی و منابع دینی و خبرگان و شوراها و آگاهی و نظارت و بیداری مردم و مطبوعات، در میان هست. در واقع عامل کنترل ولایت فقیه- مثل عامل کنترل تمامی زمامداران در حکومت‌های دموکرات- از «شوراها» و «مطبوعات» و «مردم» و «احزاب مخالف» و «رقیب» و «قانون» تشکیل می‌شود. با این تفاوت که عامل درونی عصمت، و عامل بیرونی نظارت مستمر مردم و دعوت آن‌ها در میان هست: «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر»^۱. و همین نظارت است که در صورت جدایی از عدالت و یا صفات کلی رهبری، حاکم را غاصب و مبارزه با او را لازم می‌نماید و مراحل انتظار و تقیه و قیام را برای درگیری فراهم می‌آورد. پس ولایت فقیه، همان مکانیزم‌های کنترل از فقها و عدول مؤمنین را دارد؛ همان توجه به قانون شرع و قانون اساسی را دارد و در صورت تخلف، نظارت مردمی و نظارت مستمر کسانی را که دعوت به خیر دارند و مراحل انتظار و تقیه و قیام را مدام می‌آزمایند از دست نمی‌دهد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۳۱).

شاید در فقه عامه خروج بر ولی امر فاسق و فاسد- حتی از سوی کسی مثل حسین- باعث وجوب قتل و مهدورالدم شدن باشد؛ ولی در فقه شیعه، حاکم با خروج از عدالت و قصد ظلم و فساد از مقام معزول می‌شود و غاصب باقی می‌ماند و مبارزه با او واجب است و تهیه مقدمات و تربیت نیروها و جای‌گزینی و جاسازی آن‌ها، ضروری و لازم خواهد بود (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۳۲).

شبهه چهارم- آفت‌پذیری حکومت دینی: به علت محدودیت‌های اخلاقی و شرعی که حکومت‌های دینی ایجاد می‌کنند، بسیاری از حکومت‌های دینی گریزان هستند، در تاریخ صدر اسلام هم در حکومت امیرالمؤمنین شاهد جنگ جمل هستیم، در حکومت امام حسن ع شاهد خریداری

^۱ آل عمران، ۱۰۴

شدن فرماندهان و در زمان امام حسین ع هم خریداری کوفیان توسط حکومت اموی. ولی اهل دنیا با این مشکلات روبرو نیستند و از ابزارهای مختلفی برای ثبوت و استحکام حکومت دینی استفاده می کنند، مانند پنهان کشی مخالفین یا خریداری و پیشنهاد ثروت و قدرت، چرا که انسان ها در برابر جلوه های دنیا نقطه ضعف دارند. کسی که از هر وسیله ای می تواند برای هدفش استفاده کنند مثل بر سر نیزه کردن قرآن ها و از هر خدعه و فریبی بهره می برد، با کسی که تنها از یک راه می تواند بهره برداری کند و از راه حق به خاطر حق می تواند حرکت کند، در پیروزی برابر نخواهد بود و در واقعیت مبارزه و در نتیجه مبارزه یک سهم نخواهد داشت. تاریخ هم بیانگر همین امر است که حکومت های دینی در برابر حکومت های غیر دینی شکست های زیادی متحمل شده اند. به طور کلی امیال و آرزوها و خواسته های طبیعی، در برابر جریان حکومت هایی است که می خواهد فوق طبیعت را و بالاتر از عادت را دنبال کنند.

پاسخ: با پذیرش این مشکلات و آسیب پذیری ها، به خاطر نقطه ضعف ها و یا بازی ها و دروغ ها و یا حسادت ها و خودخواهی ها، با پذیرش این مشکلات، معتقدم که این ها نقطه قوت حکومت های دینی است؛ می خواهد با زمینه سازی برای انتخاب آدمی و فراهم آوردن نجدین پیش پای او، با اقبال و ایمان آن هایی که روی آورده اند، مقابل کسانی بایستد که چشم پوشیده اند و کفر و رزیده اند و پشت کرده اند. (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۳۹) این بار سنگین حکومت دینی است که می خواهد با آزادی و انتخاب آدم هایی که در شکل طبیعی گرایش به شهوات و آرزوها و جلوه ها و امکانات دنیا دارند، رو به هدف هایی بگذارد که بالاتر از عدالت و عرفان و تکامل است. این سه مشکل در کیفیت تربیت و تشکل و در زمینه آدم های طبیعی و در اهداف فوق طبیعی و بالاتر از رفاه و عدالت و عرفان و تکامل، برای حکومت های دینی هست و این همه باضافه تهاجم بیرونی و فتنه ها و بازی ها و دروغ ها و نیرنگ ها و برخوردهای آزاد و سیاست های باز است که از هر طرف راه را می بندد. حال با این همه مشکل و فتنه چه می توان کرد؟ آیا باید از هدف و روش و از شکل چشم پوشید و با جور یا ظلم و یا حذف و ترور و یا خرید و فروش آدم ها، بر خر مراد سوار شد. آیا می توان از هدف چشم پوشید؟ و یا باید به تربیت یارانی پرداخت که نقطه ضعف ها را شناخته و ساخته باشند و برای امر صعب مستصعب برای حکومت سخت سختی آفرین آماده شده باشند؟ (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۴۰) این حاکمان به نصیحت ناصحان که می گفتند امتیاز بده و مسلط شو و سپس معاویه و طلحه و زبیر را از داخل و خارج منهدم کن، بارها گوشزد کردند که نمی توان از هدف چشم پوشید و نمی توان با پای باطل به حق رسید و نمی توان با روش حذف و قتل و حبس مخالفینی که هنوز اقدامی نکرده اند، و هنوز آتشی نیفروخته اند، به امن و ثبات رسید. در واقع این ها نمی خواهند که آدم ها خوب شوند که می خواهند زمینه ی خوب شدن آن ها فراهم شود: «لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة» (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۴۱)؛ این ها در جامعه و خانواده و تربیت افراد، همان راهی را گرفتند که خداوند در هستی طرح انداخته بود و با شیطان و رسول و با فکر و عقل و ایمان و شهوات و شیطنت و وسوسه، آن ها را هماهنگ ساخته بود. این برای خدا راحت تر بود که همه را به سوی خوبی بال بدهد و از فتنه ها و شبهات و شهوات و بدعتها جدا سازد و ریشه های مکر و فریب و زمینه ی آزادی و انتخاب را براندازد، که نینداخت و به فرشته ها فرمود: «انی اعلم ما لا تعلمون». به فرشته هایی که از آزادی انسان، فساد و قتل و هلاک را پیش بینی می کردند، فرمود: من می دانم آن چه را که شما نمی دانید. و این آگاهی، طرح آزادی و هدایت و دعوت و صف و قتال را فراهم کرد و این راه مشکل را برای آن ها که از هدف و از انتخاب آزاد و از نقطه ضعف ها چشم نمی پوشند و با حلم و وعی و تربیت و تولید مسلح هستند، طرح انداخت. بدون این نگاه کلان به جهان و انسان و آزادی و آگاهی و انتخاب و صف و قتال، تحلیلی جز ضعف حکومت علوی و بی سیاستی و بی کفایتی به دست نمی آید و حکومت های دینی جز محکومیت نصیبی نمی گیرند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۴۱).

شبهه پنجم - حکومت دینی گرفتار و محدود است: تعصب حکومت های دینی، به خاطر عنصر عقیده و صلابت ایمان، امری مرسوم است. این تعصب در دنیایی که به همه سهمی از سعادت و حقیقت می دهند و به انعطاف و سازش در روابط جهانی و اجتماعی و انسانی می خوانند، چه جایی خواهد داشت؟ و چه کاربرد مفیدی به دست خواهد آورد؟ مرزبندی های عقیدتی و تعصب های دینی جز خشونت و خون ریزی حاصلی نخواهد آورد. آدمی از این همه خون و درگیری به تسامح و تساهل رسیده است و به تمامی ادیان سهمی داده است و به تمامی عقاید و افکار میدانی واگذاشته است و این ضرورت زندگی و رمز حیات اجتماعی است. حکومت های دینی نه تنها در روابط بین الادیان مشکل دارند که در حوزه ی درون دینی هم گرفتار فرقه گرایی و قتل و غارت های فرقه ای و ترکتازی های فرقه ای خواهند شد. این تاریخ جنگ های داخلی و خون ریزی های ممتد شیعه و سنی، و حیدری و نعمتی، و معتزله و اشاعره و هزار فرقه ی دیگر است. بر فرض موفقیت حکومت های دینی، گرایش و تظاهر به عقیده، راه نفوذ در حکومت ها می شود و همین وابستگی و نقطه ضعف، وسیله تسلط و نفوذ متملق هایی می شود که می توانند ریش خود را آلوده کنند و سپس که به مقصد رسیدند، آن را با گلاب بشویند و مثل حاج آغاسی سلطان صاحبقران، حتی آزادگان و سیاست مداران نیرومندی را در حمام کاشان دراز کنند و امیر کبیری را ذلیل و محصور و نابود سازند. از این همه گذشته آداب سخت و مزاحم در روابط تجاری و خارجی و توریسم، امکان ارتباط و تجارت و رفت و آمد نمی دهد و انزوای جهانی و سیاسی را به دنبال می آورد و محاصره و محکومیت و نابودی را فراهم می سازد. این همه منع و مزاحمت در مورد سکس و خوراک و نوع پوشاک و شکل های لباس و عادت های طبیعی اقلیت ها و یا اکثریت های

مهمان و توریسم و یا طرف‌های قرارداد و طرف‌های تجاری و سیاسی و فرهنگی، امکان داد و ستد و دخالت در میدان‌های جهانی و حضور در صحنه‌های سیاست را از ریشه می‌خشکاند و هزار عنوان ضد انسانی و حقوق بشری و ارتجاع و عقب‌ماندگی و انزوا و محاصره و قلع و قمع را به دنبال می‌آورد.

پاسخ: تعصب پس از شناخت و انتخاب طبیعی است، همان طور که با انتخاب آزادی آزادگان به مخالفین آزادی، امکان نمی‌دهند و فرصت واگذار نمی‌نمایند. پس از تبیین صف و قتال ضروری است و اما سهمیه‌ی سعادت و حقیقت با کفر و چشم‌پوشی و با نفاق و بازی‌گری جمع نمی‌شود، گر چه با استضعاف و ایمان سهام متفاوت وجود دارد.

با توجه به عنصر تبیین دیگر وحشتی از مارک خشونت‌های عقیدتی باقی نمی‌ماند. که این بزرگان همین تعصب و خشونت را در مورد آزادی و یا قانون بر شهروندان خود اعمال می‌کنند و افتخار هم دارند (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۴۹).

بله، پیش از تبیین و امکان انتخاب، تحمیل و اکراه، پذیرفتنی نیست و خشونت بی‌معنا است؛ که نمی‌توان به افکار و عقاید دیگران میدان نداد و نمی‌توان از هدایت و از بینات هدایت چشم پوشید و دست برداشت؛ که بدون بینات و میزان انتخاب آزاد و مقدسی تحقق نمی‌یابد. اما کسی که پس از بینات به خاطر ظلم و علو و راحتی و راحت طلبی به فهم و معرفت خویش حرمت نمی‌گذارد و پا بر روی آگاهی خودش می‌گذارد، نمی‌تواند از دیگران توقع حرمت نگه داشتن و تکریم و تقدیس داشته باشد.

چه در حوزه‌ی بین‌الادیان و در رابطه با اقلیت‌های موجود در جامعه‌ی دینی، و چه در حوزه‌ی فرقه‌ها و انشعابات یک دین، حکومت دینی می‌تواند- چه با گرایش فقهی و یا عرفانی و یا عقلی- به خاطر مصلحت و صلح و به خاطر تدریج و تربیت و به خاطر دشمن مشترک و شرایط ویژه و به خاطر اهداف مشترک و به خاطر مشترکات در عقیده و عمل اقلیت‌ها و یا فرقه‌های دیگر را تحمل کند و بدبینی و حساسیت‌های نهفته و یا القایی و خارجی را مداوا و معالجه نماید.

خشونت و ترکتازی، پس از تبیین وصف، مطرح می‌شود؛ که آن هم با توجه به عوامل پنج‌گانه‌ای که گذشت از مصالحه و تربیت و دشمن مشترک و اهداف مشترک و مشترکات مورد توافق، می‌تواند برنامه‌ریزی شود و کم و زیاد و عقب و جلو بیاید (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۵۰).

اگر در جریان تاریخی، این خشونت‌ها هست، این‌ها الزاماً از مبانی دینی ریشه نگرفته؛ که از خصوصیات حاکم و یا مشاورین و یا عوامل القایی دیگر تأثیر پذیرفته‌اند و گرنه تحمل کثرت و تعدد- چه در سطح دینی یا سیاسی و گروهی- یک وجه و یک برنامه ندارد که می‌تواند با هر گونه گرایش فقیهانه یا عارفانه و یا فیلسوفانه حکومت، با عوامل متعددی کنترل شود. و این طور نیست که حکومت‌های فقهی از تنگ نظری و حکومت‌های عرفانی از تسامح و حکومت‌های عقلی از تساهل و آزادی برخوردار باشند؛ که با گرایش‌های عقلی در یونان و با گرایش‌های عقلی معتزله بیشترین خشونت‌ها نسبت به مخالفین تحقق یافته است.

توجه به ظواهر و نفوذ تملق و سالوس، از آفت‌های حکومت دینی نیست. نهایت این که مشکل مشترک بعضی از حاکمان دینی و غیر دینی می‌باشد. چون توجه به نیت و محاسبه نفس در تأملات دینی مطرح است، محاسبه و ارزیابی فقط با محاسبه عمل تحقق نمی‌یابد؛ که نیت و نفس و انگیزه‌ی عمل هم باید بررسی شود و حمل بر صحت و عمل به ظواهر در هنگامی است که خوبی غالب باشد و صحت مسلط باشد. و گرنه در بیابان و با احتمال طراری و راهزنی، حمل بر صحت و عمل به ظاهر نمی‌شود و در جامعه‌ای که بدی و فساد غلبه دارد، اصل بر فساد خواهد بود؛ که: «الظن یلحق الشی بالاعم الاغلب». در هر حال این خصلت زودباوری و ساده‌لوحی و یا قدرت طلبی و متملق پروری و بی‌توجهی به آزاده‌ها و دلسوزان تیززبان تندگو، مشکل حاکمانی است که این ضعف‌ها را دارند، نه مشکل مبانی حکومتی از دینی و غیر دینی (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

در همین جا در مورد اشکال ۴ و سخت‌گیری‌ها در روابط خارجی و داخلی با اقلیت‌ها و توریست‌ها- با توجه به ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها در خوراک و لباس و سکس و عادات- این توضیح را بدهم که می‌توان با توجیه دیپلماسی و با پختگی در برخورد، این محدودیت‌ها را معالجه کرد و انزوا و مشکل حقوق بشر و محاصره‌ها را جواب داد؛ چون اقلیت‌ها می‌توانند در حوزه اجتماعی خود راحت باشند و در رابطه با مسلمین فتنه و فساد را دامن نزنند و در رابطه با مهمان‌ها و طرف‌های قرارداد و توریست‌ها می‌توان از مهمان‌داری‌هایی که به طور داوطلب و از اقلیت‌ها هستند، مشکل روابط را حل کرد و از توسعه شبکه‌های فساد و جاسوسی و اطلاعاتی با آموزش‌ها و نظارت‌های پنهان، جلوگیری نمود. آن چه باعث ذلت و محاصره‌ی ما در صحنه‌های بین‌المللی می‌شود، بیشتر خودباختگی و توجیه نبودن سنت‌ها و قانونها و شرایع ما، حتی برای خود ما و برای طرف‌های ما است. و گرنه رفتارها و عادت‌های ما توجیه دارد و با فرهنگ و سنت ما تحلیل می‌شود. مگر آن که خودباختگی به خودسانسوری بیانجامد و ما خود را بیش از دیگران محاکمه و محکوم کرده باشیم و یا از خودباختگی به خودفروشی رسیده باشیم (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

۶- نتیجه گیری

مرحوم صفایی حائری معتقدند که در فرض یقین یا حتی احتمال وجود دنیای آخرت، بشر نیازمند و محتاج معرفت دینی است، معرفت دینی هم تکیه بر حضوریات دارد و نهایتاً به نظام سازی اجتماعی نیز ختم می شود و اساساً بشر نیازمند است که قوانین و نظامات اجتماعی را از معرفت دینی کسب کند و چاره دیگری برای آرمان بشر وجود ندارد. اما این نظام اجتماعی و حکومت برآمده از معرفت دینی با حکومت های موجود در جهان متفاوت است، حکومت های لیبرال و دولت رفاه ها و دولت های کمونیستی، هیچ کدام پاسخ گوی نیازهای اصیل بشر نیست و نظام مطلوبی برای بشر نیست. از منظر مرحوم صفایی حائری، الگوی مطلوب حکومت دینی دولت آموزگار است، این دولت می خواهد انسان را همراه روشنگری ها و بینات، به دستورها و کتابی برساند و با میزان ها و معیارهایی آشنا کند که انسان بتواند خودش بر پا بایستد و حرکت کند و با دشمنان راهش درگیر شود.

از نظر مرحوم صفایی حائری، روند سابق علوم دینی مانند فقه که تنها در پاسخ به مسائل، حکم را بیان می کرد، امروزه کافی نیست بلکه نیازمند نظام فکری و عملی اسلامی هستیم. برای رسیدن به نظام مطلوب حکومت دینی و طرح بنیادین می بایست به مبانی، مقاصد، اهداف و قواعد عام شریعت دسترسی پیدا کنیم و با آن نظامی دینی هماهنگ بنا کنیم. در نظر ایشان، حکومت دینی می بایست هم مشروعیت داشته باشد و هم مقبولیت، مشروعیت از عصمت حاصل می شود و مقبولیت از طریق بیعت، پس ملاک حاکم اسلامی این است که اسلام شناس باشد و از تمامی کششهای غیر الهی آزاد باشد. از طرفی ولایت فقیه ادامه امامت نیست، بلکه زمینه ساز آن است. با این رویکرد می توان به شبهات مختلف پیرامون حکومت دینی نیز پاسخ داد.

۷- مراجع

[۱] قرآن کریم

۷-۱- کتب:

- [۲] ام تافلر، الوین. (۱۳۸۸)، موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول.
- [۳] سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، چاپ پنجم.
- [۴] سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸)، فربه تر از ایدئولوژی، تهران: صراط، چاپ دهم.
- [۵] صدر، محمد باقر. (۱۳۸۷)، اقتصادنا، قم: بوستان کتاب قم، چاپ سوم.
- [۶] صفایی حائری، علی. (۱۳۸۲)، از معرفت دینی تا حکومت دینی، قم: انتشارات لیله القدر، چاپ اول.
- [۷] صفایی حائری، علی. (۱۳۸۳)، بررسی، قم: انتشارات لیله القدر، چاپ اول.
- [۸] صفایی حائری، علی. (۱۳۹۱)، تطهیر با جاری قرآن، قم: لیله القدر، جلد ۱، چاپ اول.
- [۹] صفایی حائری، علی. (۱۳۸۰)، درآمدی بر علم اصول و جایگاه فقه و شئون فقیه، قم: لیله القدر، چاپ اول.
- [۱۰] صفایی حائری، علی. (۱۳۸۲)، درس هایی از انقلاب (تقیه)، قم: لیله القدر، چاپ اول.
- [۱۱] صفایی حائری، علی. (۱۳۹۰)، درس هایی از انقلاب (انتظار)، قم: لیله القدر، چاپ اول.
- [۱۲] کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۳)، اصول کافی، قم: انتشارات دار الثقلین، جلد ۱، چاپ چهارم.
- [۱۳] محمدی، مجید. (۱۳۷۶)، دین شناسی معاصر، تهران: شرکت نشر قطره، چاپ اول.
- [۱۴] مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۹۶)، بحار الانوار: الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، قم: دار الکتب الاسلامیه، جلد ۵۲، چاپ اول.

۷-۲- مقالات

- [۱۵] سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸)، «فقه در ترازو»، ماهنامه کیان، دوره ۹، شماره ۴۶، صص ۱۴-۲۱.
- [۱۶] مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۸)، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، ماهنامه کیان، دوره ۹، شماره ۴۶، صص ۵-۱۳.