تعامل رویکرد قدسی و عرفی با حقوق بشر*

علی میرموسوی
استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید

چکیده

بسیاری عرفی گرایی را به عنوان مقدمه‌ای لازم برای توسعهٔ حقوق بشر تلقی می کنند. از این دیدگاه، سازگاری و ناسازگاری اسلام و حقوق بشر به امکان برداشتی عرفی گرایانه از اسلام بستگی دارد. چنین ادعایی مبتنی بر این استدلال است که حقوق بشر در گفتمان تجدد حقوقی است که هر فرد به مقتضای انسان بودن از آن برخوردار است. از این رو، برخورداری یکسان از این حقوق با هرگونه تبعیض و جدا سازی بر اساس مذهب ناسازگار است. درحالی که حکومت دینی به دلیل رسمیت بخشیدن به یک مذهب و تنظیم روابط و مناسبات فردی و جمعی بر اساس آن، ناگزیر از این جداسازی است. مقاله در پی تبیین این مطلب است که کدام برداشت‌ها از حکومت دینی تعامل بیشتری با حقوق بشر دارد.

واژگان کلیدی: عرفی‌گرایی، تجدد، حکومت دینی.

پیدایش و بسط اندیشه حقوق بشر در دوران مدرن چه از حیث نظری و چه از نظر تاریخی با سکولاریسم و لائیسیته همراه بوده است. همبستگی و پیوند حقوق بشر با سکولاریسم یا لائیسیته در تجربه غرب، بسیاری را بر آن داشته است که عرفی‌گرایی را به عنوان مقدمه‌ای لازم برای توسعه حقوق بشر در جهان اسلام تلقی کنند. از این دیدگاه، سازگاری و ناسازگاری اسلام و حقوق بشر به امکان برداشتی عرفی‌گرایانه از اسلام بستگی دارد. چنین ادعایی به طورخلاصه مبتنی بر این استدلال است که حقوق بشر در گفتمان تجدد به معنای شایستگی‌ها و توانایی‌هایی است که هر فرد به مقتضای بشر بودن، بدون توجه به هرگونه اعتبار عارضی مانند نژاد، زبان ،رنگ، جنسیت، مذهب، طبقه و موقعیت اجتماعی، از آن برخوردار است. از این رو، برخورداری یکسان از این حقوق با هرگونه تبعیض و جداسازی بر اساس مذهب ناسازگار است. در حالی که حکومت دینی به دلیل رسمیت بخشیدن به یک مذهب وتنظیم روابط و مناسبات فردی و جمعی بر اساس آن ناگزیر از چنین تبعیض و نابرابری است.

در ارتباط با این مطلب دو پرسش قابل طرح است : پرسش نخست به تمامیت استدلال گذشته ناظر است و اینکه آیا هرگونه برداشتی از حکومت دینی با حقوق بشر ناسازگار است. دومین پرسش به امکان برداشت عرفی‌گرایانه از اسلام مربوط می شود و عبارت است از اینکه آیا چنین

برداشتی امکان پذیر است. پاسخ این دو پرسش متوقف بر بررسی نظریه‌های حاکمیت در فقه شیعه از این منظر است. اندیشهٔ سیاسی معاصر شیعه که بر اساس دو رهیافت سلبی و ایجابی بسط یافته است، به دو رویکرد متفاوت دربارهٔ سیاست و حکومت منجر شده است: نخست، رویکرد نسبتاً عرفی‌گرایانه‌ای است که در دوران مشروطیت در تداوم رهیافت سلبی شیخ انصاری توسط افرادی مانند آخوند خراسانی و نائینی مطرح شد و بسط یافت؛ دوم، رویکرد دینی و قدسی است که در دوران جمهوری اسلامی در تداوم رهیافت ایجابی نراقی و صاحب جواهر توسط امام خمینی (ره) طرح و حکومت دینی بر پایهٔ آن طراحی شد. با مقایسه این دو رویکرد به نظر می رسد اولی از ظرفیت بیشتری در تعامل با حقوق بشر برخوردار است.

موضوع این نوشتار بررسی تطبیقی چگونگی تعامل این دو رویکرد وظرفیت‌ها و دشواری-های آنهاست. در این راستا، نخست به بحثی مفهومی دربارهٔ عرفی‌گرایی می‌پردازیم تا به معیاری برای تعیین عرفی‌گرایانه بودن نظریه دست یابیم. سپس با نگاهی اجمالی به تبار دو نگرش عرفی و قدسی به سیاست در اندیشهٔ شیعه، به بررسی ظرفیت‌ها و دشواری‌های هر یک از دو رویکرد برای تعامل با حقوق بشر خواهیم پرداخت.

مفهوم و مراتب عرفی‌گرایی

عرفی‌گرایی معادل دو واژهٔ سکولاریسم (secularism) و لائیسیته (laicite) در زبانهای انگلیسی و فرانسوی است . این دو واژه با وجود تفاوت اندک در بار معنایی، حداقل نشانگر نفی مرجعیت نهاد دین در حوزهٔ عمومی، و تفکیک و جداسازی نهاد دین و دولت‌اند. به نظر می‌رسد تفاوت این دو واژه بیشتر برخاسته از تجربهٔ متفاوت تجدد در فرانسه و انگلیس باشد. در تجربهٔ فرانسوی، به دلیل ناکامی پروتستانتیسم و جریان اصلاح مذهبی در برابر کاتولیک‌ها نفی مرجعیت دین در حوزه عمومی با مبارزه با دین همراه بود و بنابراین لائیسیته به نوعی دین‌زدایی و دین‌ستیزی را تداعی می‌کرد؛ در حالی که در تجربه انگلیسی، به دلیل توفیق نسبی کلیسای انگلیکان در ارائه تفسیری سازگار با تجدد از مذهب، مرجعیت‌زدایی از نهاد دین در حوزه عمومی با دین‌زدایی همراه نبود. با توجه به این تفاوت، ترجمه آشوری از سکولاریسم به دین‌جداخواهی و لائیسیته به دین‌جدایی موجه جلوه می‌کند (آشوری ، ۱۳۷۴: ۲۰۱،۲۳۳). در عین حال این اختلاف چندان جدی نیست که مانع از به کاربردن این دو واژه به جای یکدیگر باشد و خرده‌گیری طباطبایی بر معادل نبودن این دو واژه چنان موجه نیست. طباطبایی می‌نویسد: گاهی واژه «laicite» را با اصطلاح «secular» معادل

می‌گیرند، که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم «laicite» اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است . جز فرانسه ، مکزیک و با مسامحه‌ای ترکیه، که از این حیث مقلّد فرانسه است، هیچ‌یک از نظام‌های حکومتی اروپاییِ مسیحی را نمی‌توان لائیک خواند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۲۱).

ایراد طباطبایی ناشی از نوعی نگرش ذات‌گرایانه نسبت به مفاهیم است که با مباحث ویت‌گنشتاین تقریباً منسوخ شده است. بر اساس نظریهٔ شباهت خانوادگی ویت‌گنشتاین کاربرد این اصطلاح در مورد نظام حکومتی فرانسه به آن معنای ذاتی خاصی نمی‌بخشد، بلکه تنها یکی از کاربردهای این واژه را مشخص می‌کند که با دیگر کاربردها دارای شباهت‌هایی است. به نظر می‌رسد وجه شباهتی که کاربردهای متفاوت لائیسیته را با یکدیگر پیوند می‌دهد با وجه شباهتی که کاربردهای گوناگون سکولاریسم و یا معادل آن، یعنی عرفی‌گرایی، را متحد می‌کند، همان تفکیک و جداسازی نهاد دین از دولت است که در تجربه‌های مختلف شکل‌های متفاوتی به خود گرفته است.

با توجه به نظریه شباهت خانوادگی ویت‌گنشتاین مراتب مختلفی برای عرفی‌گرایی قابل تصور و ترسیم است و کاربرد سکولاریسم و یا لائیسیته در مورد هر یک از این مراتب امکان‌پذیر است. این مراتب بر حسب نوع نگرش به مرجعیت (Authority) و حضور دین و نهاد دین در عرصهٔ عمومی از یکدیگر متمایز می‌شوند. به بیان دیگر، می‌توان طیفی از نظریات گوناگون ترسیم کرد که یک سوی آن دین‌گرایی حداکثری است و سوی دیگر عرفی‌گرایی حداکثری قرار دارد. این نظریات به طور خلاصه عبارت‌اند از: مرجعیت انحصاری دین و نهاد دین در حوزهٔ عمومی (دین‌گرایی حداکثری)؛ مرجعیت غیر انحصاری دین و نهاد دین در عرصهٔ عمومی(نظریهٔ منطقة - الفراغی)؛ نفی مرجعیت نهاد دین در عین پذیرش مرجعیت غیر انحصاری دین(نظریهٔ حداقلی)؛ نفی مرجعیت دین و نهاد دین؛ نفی حضور دین در عرصهٔ عمومی؛ نفی حضور نشانه‌های دینی در عرصهٔ عمومی (عرفی‌گرایی حداکثری).

دیدگاه‌های فوق مراتب مختلف از دین‌گرایی حداکثری تا عرفی‌گرایی حداکثری را نشان می‌دهند. بی‌تردید هر دیدگاهی که از الگوی دین‌گرایی حداکثری فاصله پیدا کند به همان میزان به عرفی‌گرایی نزدیک شده است. ولی مشکل ترسیم مرزی دقیق میان عرفی‌گرایی و دین‌گرایی همچنان باقی است. برای حل این مشکل لازم است نخست شاخص‌های عرفی‌گرایی حداقلی را مشخص کرد تا بر اساس آن نظریه های عرفی را از نظریهٔ قدسی جدا کرد. در مرحله بعد، توجه به ساحت‌های مختلف عرفی شدن (Secularization) نیز لازم است. عرفی شدن در ساحت‌های

مختلف فرد، دین، جامعه و دولت امکان‌پذیر است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۸). از این دیدگاه نیز می‌توان مراتب مختلفی برای عرفی‌گرایی در نظر گرفت ولی با توجه به موضوع نوشتار حاضر عرفی شدن دولت و سیاست مد نظر است . توجه به این نکته از این جهت حایز اهمیت است که عرفی‌گرایی نسبت به ساحت‌های فرد و دین در چارچوب اندیشهٔ فقها اندیشه‌ناپذیر است.

شاخص‌های حداقلی عرفی شدن سیاست که پذیرش آن معیار تمایز عرفی‌گرایانه بودن از قدسی‌گرایانه بودن نظریه است، به شکل خلاصه عبارت‌اند از: تقدس‌زدایی از نظام سیاسی؛ مرجعیت‌زدایی از نهاد دین در مشروعیت بخشی؛ حجیت و اعتبار عقل بشری در زندگی سیاسی؛ تنازل دین از موقعیت فرانهادی به یک نهاد هم‌تراز؛ حذف شاخص دینداری به عنوان معیار تصدی مناصب سیاسی؛ تفکیک نهاد دین و دولت. سه شاخص نخست جنبه نظری دارند و جایگاه آنها نسبت به شاخص‌های اخیر،که جنبه ساختاری دارند، مبنایی است.

از دیدگاه نوشتار حاضر نظریه و رویکرد فقهای مشروطه‌خواه دارای بیشتر شاخص‌های فوق بوده و به اعتبار آنها نوعی عرفی‌گرایی دربارهٔ سیاست را مجال ظهور بخشیده است. با اتکا به این شاخص‌ها می‌توان مبانی عرفی‌شدن سیاست را در اندیشهٔ فقها پیگیری نمود. در این راستا لازم است تبار دو نوع نگرش قدسی و عرفی به سیاست را در اندیشه سیاسی شیعی مورد بررسی قرار داد.

تبار نگرش قدسی و عرفی در اندیشه شیعی

اندیشه سیاسی شیعه حول مفهوم محوری امامت شکل گرفته است. اندیشه امامت در طول تاریخ از سوی متفکران شیعه مورد تعابیر گوناگونی قرار گرفته است و گرایش‌های متنوعی در این راستا پدید آمده است.

محدودترین برداشت در این باره مربوط به طایفه ای است که به مقصّره شهرت داشته‌اند. از دیدگاه آنان امامت یک منصب علمی و فرهنگی و فاقد جنبهٔ انتصابی از ناحیه خداوند است و کارکرد آن ارائه تفسیر درست از کتاب و سنّت در غیاب پیامبر است. فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ ه.ق) که از اصحاب امامیه و از دانشمندان بزرگ شیعه در قرن سوم است معتقد بود : امام یک انسان عادی است که اساسی‌ترین فرق او با سایرین این است که او بر دین خدا و احکام وی آگاهی کامل دارد و تفسیر صحیح آیات قرآن کریم نزد اوست (مدرسی طباطبایی،۱۳۷۴: ۵۶).

گسترده‌ترین برداشت دربارهٔ سرشت و شئون امامت مربوط به گروهی است که به مفوّضه شهرت یافته‌اند. از دیدگاه آنان امامت منصبی الاهی است وامامان موجوداتی فوق بشری‌اند که

خداوند قدرت و مسئولیت امور عالم خلقت را به آنها واگذار کرده و اموری چون خلق و رزق و میراندن را به آنان سپرده است .آنان اختیار تشریع دارند و بر همه چیز از جمله غیب آگاه‌اند و زبان همه موجودات را می‌دانند. توانایی و علم نامحدود دارند و روح آنان در همه جا حضور دارد(همان : ۴۰). این برداشت که در قرن‌های نخست از سوی امامان و شیعیان آنان طرد می‌شد، در قرن‌های بعد به تدریج طرفدارانی یافت و عقاید شیعه را تحت تاثیر قرار داد.

در میانهٔ این دو برداشت تفسیر گروهی دیگر قرار دارد که با پرهیز از انتساب هر گونه وصف فوق بشری، امامان را رهبران منصوب از ناحیه خداوند می‌دانند که نه‌تنها حق تفسیر کتاب و سنّت، بلکه ریاست عالیه جامعه را از سوی خداوند برعهده دارند. این برداشت که از همان قرن های نخست مطرح بود ، نگرشی قدسی به امر حکومت و سیاست بردارد؛ زیرا حکومت را امری الاهی تلقی می‌کند که در عصر رسالت توسط خود پیامبر و پس از وی توسط امامان منصوب از ناحیه او اداره می‌شود.

در برداشت اخیر که برداشت رایج شیعه محسوب می‌شود، اداره نظام سیاسی حق امام معصوم است و حکومت مشروع وآرمانی منحصر در نظامی است که امام معصوم در رأس آن قرار داشته باشد. مفهوم مخالف اشتراط حضور امام معصوم در رأس هرم قدرت ، جوری و غاصبانه بودن دیگر اشکال نظام سیاسی است. اعتقاد به غاصبانه و جوری بودن حکمرانی غیر معصوم موجب نوعی رهیافت سلبی نسبت به حکومت در عصر غیبت بود. با این حال، تداوم غیبت و ضرورت وجود حکومت برای تحقق نظم وجلوگیری از آشوب، اندیشه سیاسی شیعه را در ناسازواره (paradox) آرمان و واقعیت به تن دادن به حکومت جوری از باب شرّ لازم وادارکرد. مطالعه اندیشه سیاسی شیعه تا قرن دهم هجری بیانگر سیطره رهیافت سلبی به حکومت و تجویز همکاری با سلطنت جائرانه در موارد ضرورت مانند احیای حقوق شیعه، امربه معروف و نهی از منکر ، جلوگیری از خونریزی و مانند آن است. از دیدگاه فقها این دوره مناصب سلطانی امام معصوم در عصر غیبت تعطیل و فقها تنها می‌توانند از باب امور حسبیه برخی از امور نظیر اداره اموال فرد غایب، قاصر، مجنون، سفیه، محجور و مرده‌ای که وصی ندارد و در نهایت حل و فصل خصومات شیعیان را عهده‌دار شوند. سخن از ولایت سیاسی فقها در هیچ یک از آثار فقهی این دوران به طور صریح و یا به کنایه مطرح نیست.

تأسیس حکومت صفویه و رسمیت یافتن تشیع در این دوران زمینه را برای بازخوانی میراث روایی در باب فقها و طرح مفهوم نیابت عامه فقها فراهم ساخت. از سوی دیگر، تجربه طولانی هم‌زیستی شیعه با نظام‌های سلطنتی هرچند جائرانه در کناربازگشت تدریجی به اندیشه

سلطنت ایرانی، خیالخانهٔ جمعی (Social Imagination) شیعه را آمادهٔ نوعی رهیافت مثبت و ایجابی نسبت به سلطنت نموده بود. تلفیق این دو عنصر پیدایش نظریه سلطنت مشروعه را بر پایه رهیافت ایجابی سبب شد. بر این اساس، فقها به اعتبار نیابت از امام عصر قادر به مشروعیت‌بخشی به سلطنت و تبدیل ماهیت جوری آن به مشروعه شدند (کرکی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۱۴۲). این برداشت نیز همچنان عنصر قدسی را البته به گونه‌ای جدید و متفاوت درسلطنت بازتولید می‌کرد. با این تفاوت که عرصهٔ عمومی را به دو بخش قلمرو شرع و عرف قسمت می‌کرد. فقها متولیان رسمی و مشروع قلمرو شرع، و سلاطین نیز با کسب اجازه از فقها اداره امور عرف را عهده‌دار می‌شدند (تفکیک قلمرو شرع و عرف در اندیشه فقهای این دوران با توجه به برتری اقتدار فقها به معنای جداسازی نهاد دین و دولت نبود، بلکه نوعی تقسیم کار محسوب می‌شد). با وجود این، اندیشه را می‌توان زمینه‌ساز جداسازی قلمرو عرف از شرع و شناسایی آن تلقی کرد.

در دوران قاجار زمینه برای بسط بیشتر اقتدار فقها فراهم واندیشه ولایت سیاسی فقها برای نخستین بار توسط ملا احمد نراقی(م ۱۲۴۵ه.ق) و شاگردش محمد حسن نجفی(م ۱۲۶۱ه.ق) طرح شد. به اعتقاد نراقی فقها تمامی اختیارات پیامبر و امام ، که سلاطین مردم‌اند، را دارا هستند جز آنچه به وسیله دلیلی معتبر استثنا شده باشد. علاوه بر این هر گونه کاری که مربوط به امور دینی و یا دنیوی بندگان باشد و انجام آن ضروری باشد درقلمرو اقتدار فقها است (نراقی ،۱۳۶۰: ۱۷-۱۹). شاگرد نراقی نیز در کتاب جواهر با تقویت ادلّه ولایت فقیه، فقها را از مصادیق اولی‌الامری که اطاعتشان واجب است شمرد (نجفی،۱۹۹۲: ج ۱۴، ۱۹-۲۰).

اندیشهٔ ولایت سیاسی فقها از سوی شاگرد نجفی، شیخ انصاری(۱۲۱۴- ۱۲۸۱)، مورد پذیرش قرار نگرفت. شیخ پس از نقد استدلال‌های مطرح‌شده از سوی استادش نتیجه می‌گیرد: «دلیل آوردن بر اینکه اطاعت فقیه، در همه موارد جز آنچه به دلیلی استثنا شده باشد، چونان امام واجب است،کاری بس دشوارتر از تراشیدن چوبک خاردار با کف دست است» (انصاری، بی‌تا:ج ۹، ص ۳۳۰). شیخ بر عکس همانند فقهای دوره نخست بر ماهیت جوری حکومت غیر معصوم تأکید می کرد و تداوم مناصب سلطانی امام را برای فقها قابل قبول نمی‌دانست.

جنبش مشروطیت در ایران آوردگاه چالش میان فقهای مخالف و مشروطه شد. فقهای مشروطه‌خواه که در تداوم رهیافت شیخ می‌اندیشیدند، همانند او ولایت فقها را نپذیرفتند و نظام مشروطه را به عنوان تنها گزینه‌ای که در عصر غیبت می‌تواند ظلم و جور کمتری داشته باشد تجویز کردند. این برداشت چنانکه در آینده مورد بحث قرار می‌گیرد با نفی اقتدارسیاسی فقها در حوزهٔ

عمومی و شناسایی حق مردم در این عرصه، رویکرد عرفی به سیاست و حکومت را تقویت کرد.

بحران گفتمان مشروطیت وپیدایش و بسط گفتمان اسلام سیاسی در ایران، زمینهٔ بازگشت ایدئولوژیک به سنّت وطرح اندیشه مجدد ولایت سیاسی فقها به عنتوان متولیان رسمی تفسیر دین و شریعت را فراهم ساخت. امام خمینی با استناد به آثار نراقی و صاحب جواهر، نظریهٔ ولایت فقیه را به عنوان الگوی جای‌گزین سلطنت طرح کرد. پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی این رویکرد قدسی و دینی به حکومت را تقویت کرد و نهاد ولایت فقیه به عنوان تجلی ادغام دو نهاد دین و دولت که در سوی مقابل سکولاریسم قرار دارد، زایش و تکوین یافت. در ادامه به بررسی تعامل این نوع رویکرد با حقوق بشر خواهیم پرداخت.

رویکرد قدسی و حقوق بشر

رویکرد دینی و یا قدسی به حکومت، چنان‌که بیان شد، گسترش نظام آرمانی شیعه از امامت معصوم به ولایت فقیه است. این نگرش تحت تأثیر بسط گفتمان اسلام سیاسی تقویت شد و نظریه جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه در چارچوب آن طراحی شد. ولایت فقیه، هرچند قدر مشترک بیشتر نظریه‌های حکومت دینی شیعه در این دوران است، تعابیر و تفاسیرگوناگونی از سرشت و قلمرو آن شده است (کدیور،۱۳۷۶). برداشت‌های مختلف در این باره را بر اساس مبنای مشروعیت و قلمرو اقتدار می‌توان قسمت‌بندی کرد. دو مبنای نصب و انتخاب به اعتبار تقریر متفاوتی که از مشروعیت ولایت فقیه ارائه می‌کنند، متمایز می شوند. بر اساس هریک از این دو مبنا نیز می‌توان قلمرو اختیارات فقیه را مقیّده یا مطلقه دانست. بر این اساس، چهار نظریه قابل طرح است که عبارت‌اند از: ولایت انتصابی مقیّده فقیه؛ ولایت انتصابی مطلقه فقیه؛ ولایت انتخابی مقیّده فقیه و ولایت انتخابی مطلقه فقیه. با توجه به اینکه مورد اخیر از سوی کسی مطرح نشده است در مجموع سه نظریه در اختیار داریم. البته به این سه نظریه باید نظریه ولایت شورایی فقها را نیز افزود. این برداشت‌ها نسبت یکسانی با حقوق بشر ندارند و طیف متفاوتی از عدم تعامل مطلق تا تعامل محدود با حقوق بشر را به نمایش می‌گذارند.

نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقه فقیه که بنیان آن توسط امام خمینی نهاده شد[1] و توسط جوادی آملی و مصباح یزدی بسط یافت، به اعتبار نفی حق مردم در تعیین حاکم و شناسایی حق ویژه برای فقها به عنوان کارشناسان دین، دین‌گرایی حداکثری را تجویز می‌کند و تعامل ایجابی با حقوق بشر و شهروندی ندارد. با التزام به این نظریه، با توجه به گستره اقتدار فرمانروا و تقدم احکام حکومتی بر

احکام شرعیه، حقوق شناسایی‌شده در فقه سنّتی برای فرد مسلمان به چارچوب مصلحت محدود خواهد شد.

نظریهٔ ولایت انتصابی مطلقه فقیه، مشروعیت به تعبیر فلسفه سیاسی - یعنی حقانیت و توجیه فرمانروایی - را مبتنی بر اذن و فرمان خداوند می‌داند. از این دیدگاه «سلطنت و ولایت به حکم عقل مختص به خداوند است، چرا که او مالک امر است. ولایت بالذات، بدون جعل، از آن اوست و ولایت غیر خداوند به جعل و نصب الهی است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ه.ق: ۱۰۶). بر این اساس «مردم مبدأ قابلی حکومت‌اند نه مبدأ فاعلی آن». بنابراین «صاحب اختیار نخواهند بود تا زمامدار آن باشند و با تبادل نظرهمدیگر آن را انشا کنند و بیافرینند» (جوادی آملی،۱۳۶۸: ۱۷۷). از این رو، مردم موظف به بیعت وتبعیت از فردی هستند که از سوی خداوند به این منصب نصب شده است، که درعصر غیبت همان فقهایند (مصباح یزدی،۱۳۶۹: ص ۱۶۱). حتی خبرگان منتخب مردم نیز نقشی در انتخاب و تولی فقیه ندارند، بلکه همچون بیّنه ولایت او را کشف می‌کنند (مصباح یزدی،۱۳۷۷: ج ۲، ۵۹-۶۱).

مبنای ولایت انتصابی بر حسب تقریر فوق اقتدار دینی و سیاسی را یکپارچه کرده؛ مرجعیت نهاد دین را به طور مطلق می پذیرد و اعتبار همهٔ کارهایی که مربوط به قوای مقننه ، قضاییه و مجریه است را منوط به رضایت ولی فقیه به عنوان نایب امام زمان می‌داند(مصباح یزدی، همان، ج ۱، ۲۴). فقیه منصوب در دو حوزهٔ عمومی و خصوصی دارای ولایت است، زیرا شریعت در هر دو حوزه مداخله کرده است و ولی فقیه به عنوان متولی رسمی اجرای شریعت شایستگی نظارت بر اجرای شریعت در هر دو حوزه را داراست. دامنه اقتدار ولی فقیه تنها محدود به مصلحت نظام است که البته تعیین آن نیز در نهایت بر عهده خود اوست.

نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه اعتقاد به اسلام و التزام عملی به ولایت فقیه را مبنای بهره‌مندی از حقوق و مزایای جامعه اسلامی می‌داند. بر این اساس مفهوم مرزهای ملی تنها از باب ضرورت و احکام ثانویه پذیرفته می‌شود و حق شهروندی بر پایه تبعیت و ملیت مورد شناسایی قرار نمی‌گیرد.

برخی قائل‌اند نظریهٔ ولایت انتخابی مقیّده فقیه که از سوی صالحی نجف آبادی و آیت الله منتظری طرح شد، به دلیل شناسایی حق مردم در انتخاب حاکم و محدود کردن اقتدار حاکم به احکام شرع و خواست مردم، سازگاری بیشتری با حقوق بشر امروزین دارد.

این نظریه امکان نصب حاکم از جانب خداوند را به طور خاص منتفی نمی‌داند و بر اساس برداشت رایج شیعه امامان معصوم را حاکمان منصوب از ناحیه خداوند می‌داند. ولی نصب عام فقها را در

عصر غیبت امکان‌ناپذیر و در نتیجه غیر قابل اثبات تلقی می‌کند (منتظری، ۱۴۱۱،ج۱: ۴۰۹- ۴۱۵). با نفی امکان نصب فقها از ناحیه خداوند ، تنها مبنای مشروعیت آنان انتخاب توسط مردم است (همان: ۴۹۴-۴۹۳). هرچند براساس این نظریه شریعت انتخاب مردم را به شرایطی از جمله فقاهت محدود کرده است، از این رو دامنه انتخاب آنان چندان گسترده نیست.

نظریه ولایت انتخابی فقیه هرچند اعتبار انتخاب مردم را مشروط به رعایت شرایطی می‌کند، از سوی دیگر دامنه اقتدار فقیه منتخب را نیز به خواست مردم محدود می‌کند. بر این اساس مردم می‌توانند بر اساس شرط ضمن عقد یا شرط خارج لازم اعمال قدرت حاکم را به قانون اساسی و یا زمامداری او را به مدت زمانی معین محدود کنند.

به نظر برخی اشتراط فقاهت در حاکم با حقوق بشر و حق شهروندی ناسازگار است. و در این نظریه، نابرابری افراد در دست‌یابی به مقامات سیاسی، نه‌تنها بر اساس مذهب بلکه بر مبنای تخصص در دانش مذهبی، به طور رسمی و آشکار پذیرفته شده است. از این گذشته حکومت دینی مبتنی بر این نظریه تمایز بر اساس مذهب را به انتخاب حاکم محدود نمی‌کند، بلکه به دیگر مناصب نیز گسترش می‌دهد.

رویکرد عرفی و حقوق بشر

چنان که اشاره شد، این نوع نگرش نخستین بار توسط فقهای مشروطه‌خواه طرح شد. مشروطیت به عنوان نخستین فصل تجدد ایرانی زمینهٔ ورود بسیاری از مفاهیم جدید از جمله مفاهیم مربوط به حقوق بشر را به ذهنیت جمعی شیعه فراهم کرد. فقها در مواجهه با این مفاهیم دو نوع واکنش متفاوت نشان دادند. گروهی ابعاد سازگار این مفاهیم با اسلام را مورد توجه قرار دادند و در هم‌نهادسازی آنها با مفاهیم سنّتی کوشش کردند که به همین اعتبار می‌توان عنوان اصلاح‌گرا را برای آنان انتخاب نمود. در مقابل، گروهی دیگر سویه‌های ناسازگار این مفاهیم با سبک زندگی سنّتی و مفاهیم مربوط به آن را برجسته و موضع سلبی دربارهٔ آنها اتخاذ کردند ،که به این اعتبار می‌توان آنان را سنّت‌گرا نامید. تقابل این دو گرایش درباره الگوی نظام سیاسی بسیار جدی و به دو موضع متفاوت نسبت به مفاهیم و نهاد های مربوط به دولت جدید منجر شد. فقهای مشروطه‌خواه به رهبری آخوند خراسانی و نائینی با اتخاذ موضع ایجابی نسبت به مشروطیت و تأکید بر سازگاری آن با اسلام بلکه ضرورت آن، برداشتی عرفی‌گرایانه دربارهٔ دولت و حکومت را طرح کردند.

آخوند خراسانی که در تداوم رهیافت شیخ می‌اندیشید، همانند او بلکه در سطحی فراتر، امکان

تشکیل حکومت مشروع و دینی در عصر غیبت را منتفی می‌دانست. او با رد دیدگاه کسانی که سخن از مشروطه مشروعه می زدند، می‌نویسد: سلطنت مشروعه آن است که متصدی امور عامه ناس و رتق و فتق کارهای قاطبهٔ مسلمین و فیصل کافه مهام به دست شخص معصوم و مؤید و منصوب و منصوص و مأمور من الله باشد، مانند انبیا و اولیا علیهم‌السلام و مثل خلافت امیرالمومنین(ع) و ایام ظهور و رجعت حضرت حجت(ع)، و اگر حاکم مطلق معصوم نباشد، آن سلطنت غیرمشروعه است، چنان‌که در زمان غیبت است و سلطنت غیرمشروعه دو قسم است: عادله، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه، عقلا و متدینین باشند؛ و ظالمه و جابره است، مثل آنکه حاکم مطلق یک نفر مطلق‌العنان خودسر باشد. البته به صریح حکم عقل و به فصیح منصوصات شرع «غیر مشروعه عادله» مقدم است بر «غیرمشروعهٔ جابره»؛ و به تجربه و تدقیقات صحیحه و غوررسی‌های شافیه مبرهن شده که نه عشر تعدیات دوره استبداد در دوره مشروطیت کمتر می‌شود و دفع افسد و اقبح به فاسد و به قبیح واجب است. چگونه مسلم جرأت تفوه به مشروعیت سلطنت جابره می‌کند و حال آنکه از ضروریات مذهب جعفری غاصبیت سلطنت شیعه است (کدیور ،۸۲: ۶-۷).

بر این اساس ماهیت غیر شرعی سلطنت و حکومت غیر معصوم حتی با اذن فقها نیز تغییر نمی‌کند، ولی امکان عادلانه کردن آن از راه محدود ساختن قدرت سیاسی وجود دارد. از نظر آخوند، ولایت فقها در عصر غیبت به قضاوت در امور شرعی و بیان احکام شرع محدود است و امور سیاسی و عمومی را در بر نمی‌گیرد. او پس از بررسی ادله اقامه‌شده برای ولایت فقیه، همگی آنها را از اثبات این امر عاجز می شمارد (کدیور، همان:۱۴). خراسانی البته جواز تصرف فقها در امور حسبیه، یعنی اموری که خداوند به هیچ عنوان راضی به ترک آن نیست، را از باب قدر متیقن پذیرفته است (همان:۱۷). هرچند در جایی دیگر مرجع رسیدگی به این امور را ثقات مؤمنین و عقلای مسلمین معرفی کرده است. «بیان موجز تکلیف فعلی عامه‌ی مسلمین را بیان می‌کنیم که موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین مفوض است و مصداق آن همان دار الشورای کبری بوده» (همان:۱۶).

نفی امکان تأسیس حکومت دینی و مرجعیت سیاسی فقها درحوزهٔ عمومی نخستین شاخص عرفی‌گرایی سیاسی است که در اندیشه آخوند خراسانی طرح شده است و دیگر همفکران او نیز همسو با او موضع‌گیری کرده‌اند. به عنوان مثال، نائینی گرچه به نوعی سخن از نیابت و ولایت فقها را مطرح کرده، ولی آن را از باب قدر متیقن در امور حسبیه دانسته و قلمرو اقتدار آنان را چندان توسعه نداده است. پذیرش ولایت فقها در امور حسبیه متوقف بر نگاه خاصی به رابطهٔ فقه و سیاست

است که بر اساس آن فقها از افراد شایسته برای تصدی اقتدار سیاسی محسوب می‌شوند. با توجه به این فرض است که تصور قدر متیقن معنا پیدا می‌کند؛ زیرا برخی اداره در امور حسبیه را از باب نصب عام از شئون فقها و گروهی دیگر نیز همهٔ مومنان را شایستهٔ اداره این امور می‌دانند و قدر مشترک این دو گروه این است که هر دو گروه بر شایستگی فقها اجماع دارند. با فرض ارتباط حداقلی فقه و سیاست این قدر متیقن مخدوش خواهد شد.

تقدس‌زدایی از سیاست و نظام سیاسی و آمیخته دانستن آن با فساد دومین شاخص این رویکرد است که در اندیشه نائینی طرح شده است. او که همانند لاک ماهیت حکومت را از سنخ امانت، و ولایت در امور عمومی را از سنخ ولایت در باب وقف دانسته است، امکان تعدی و تفریط در این امانت را مورد تأکید قرار داده است. از نظر وی، جلوگیری ازتجاوز به این امانت متوقف به وجود عصمت در فرد حاکم و در غیر این صورت، قانون اساسی و مجلس شورای ملی است (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۴-۳۸).

سومین ویژگی این رویکرد که اتصاف آن را به عرفی‌گرایی موجه می‌نماید، پذیرش مرجعیت عقل بشری در امور سیاسی است. نائینی پس از تقسیم موضوعات سیاسی به منصوصات که حکم آن در شریعت بیان شده است و غیر منصوصات که حکم آن در شریعت بیان نشده و بر اساس مقتضیات زمان ومکان تغییرپذیر است، بخش بیشتر موضوعات سیاسی را از قسم اخیر دانسته است که تصمیم‌گیری در مورد آنها بر عهدهٔ عقل بشری است. به اعتقاد وی، در این بخش از زندگی سیاسی ، که در تعبیر صدر از آن به «مـنـطقـة الفراغ» تعبیر شده است،تنها عدم مخالفت با شریعت کافی است که از طریق نظارت فقها تامین خواهد شد(همان: ۱۳۰). خراسانی نیز در عبارتی که پیش از این نقل شد مرجع رسیدگی به امور عامه را عقلای مسلمین وثقات مومنین معرفی کرد.

چهارمین ویژگی این رویکرد تفکیک حوزه خصوصی از عمومی است. حوزه خصوصی یا حیطه‌ای از زندگی که تصمیم‌گیری در مورد آن به خود فرد واگذار شده است - مانند انتخاب محل زیست، پوشش، خوراک، شغل، ازدواج ومانند آن- از نظر خراسانی از قلمرو اقتدار پیامبر و امامان خارج است. خراسانی با نقد دیدگاه کسانی که قلمرو ولایت معصومان را به حوزه خصوص گسترش می‌بخشند، می‌نویسد: «در ولایت امام(ع) در امور مهم کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رئیس است، تردیدی نیست، اما در امور جزئیه متعلق به اشخاص - از قبیل فروش خانه و غیر آن از تصرف در اموال مردم - اشکال است، به واسطه آنچه بر عدم نفوذ تصرف احدی در ملک دیگران جز با اذن مالک دلالت می‌کند، و نیز ادله عدم حلیت [تصرف در] مال مردم بدون رضایت مالک، و وضوح

اینکه پیامبر(ص) در سیره خود با اموال مردم معامله سایر مردم [با یکدیگر] را می‌نمود. اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر(ص) و ائمه(ع) بر مؤمنان از خودشان دلالت دارند نسبت به احکام متعلق به اشخاص به سبب خاص از قبیل زوجیت و قرابت و مانند آنها، تردیدی در عدم عموم ولایت ایشان نیست، [به این معنی] که ایشان بر خویشاوندان [میت] در ارث اولویت داشته باشند، و بر همسران از شوهرانشان اولی باشند، آیه «النبی اولی بالمومنین» تنها بر اولویت پیامبر(ص) در آنچه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند، نه در آنچه از احکام تعبدی و بدون اختیار متعلق به مردم است (انما یدل علی اولویته فیما لهم الاختیار، لا فیما لهم من الاحکام تعبداً و بلا اختیار). بحث در این [مسئله] باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام(ع) مطلقاً ولو در غیر سیاسیات و غیر احکام [شرعی] از امور عادی واجب است یا اینکه این وجوب تبعیت مختص به امور متعلق به آن دو می‌باشد. در آن اشکال است. قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت در خصوص آنچه از ایشان از جهت نبوت و امامت صادر شده می‌باشد (کدیور، ۸۲: ۳).

نقل عبارت طولانی بالا به اعتبار جنبه نوآورانه آن نسبت به اندیشهٔ رایج و اهمیتی که در شناسایی عرصه مستقل و فارغ ازسیاست و آمریت دولت دارد، صورت گرفت. زیرا محدود کردن دامنهٔ قدرت فرمانروا، هرچند معصوم باشد، به امور عمومی حوزه جامعه را نسبت به دولت گسترش می‌دهد. این دیدگاه از میزان آسیب‌پذیری حوزهٔ خصوصی کاسته و زمینهٔ شناسایی حقوق بشر و شهروندی را فراهم می‌کند.

بر مبنای اصول‌بیان شده، مجتهدان مشروطه‌خواه اصل آزادی و برابری را که از حقوق بنیادی بشر است، شناسایی کردند. آزادی و برابری مورد نظر اینان، هرچند با حق آزادی و برابری مدرن یکسان نیست، ولی دارای وجوه اشتراک زیادی با آن است که نشانگر تعامل ایجابی این رویکرد با حقوق بشر مدرن است .

فقهای مشروطه‌خواه با همسان‌سازی واژه آزادی با حرّیت، بعد سیاسی آن را برجسته، به معنای رهایی از اسارت و رقیت حاکم می‌دانستند. از نظر محلاتی، آزادی، بر اساس این تعبیر، یکی از مصادیق عدل و سلب آن ظلمی آشکار است که عقل به طور مستقل بر قبح آن حکم کرده و «حرّیت به این معنا از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام و ملخص آن دفع ظلم و تعدی اقویا ازخلق است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۲۱). نائینی نیز در برداشتی مشابه، آزادی را یک اصل دینی دانسته که بر نصوص قرانی و روایی و دلیل عقلی استوار است (نائینی، همان: ۴۱-۵۰ و ۹۵).

این برداشت از آزادی در مواردی با معادل مدرن آن تطابق دارد: هردو برداشت در این بعد

اشتراک دارند که هرگونه تحمیل خودسرانه بر ارادهٔ مردم را نفی می‌کنند و با انقیاد بی چون‌وچرای سیاسی انسان مخالفت می‌ورزند. از این جهت که خودسری مطلق انسان در زندگی سیاسی و اجتماعی را نمی‌پذیرند، نیز همسان‌اند. در نهایت، هردو برداشت مشارکت افراد در قدرت عمومی را پذیرفته و بر آن تأکید می‌کنند. تفاوت این دو برداشت به نوع محدودیت‌هایی بازمی‌گردد که برای اراده انسان وجود دارد و یا می‌توان وضع کرد. محدودیت‌های قانونی که در دمکراسی های غربی برای آزادی فرد وجود دارد، تنها براساس ارادهٔ مردم در چارچوب تأمین مصلحت عمومی تعیین می‌شوند؛ در حالی که در اندیشهٔ فقهای اصلاح‌طلب، آزادی در ضمن انقیاد به شریعت پذیرفته شده است که مستلزم اقتدار نهاد دین در قلمرو قانون‌گذاری است.

رویکرد فقهای مشروطه‌خواه به برابری نیز داستانی همانند آزادی دارد. از نظر آنان « مساوات تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام » از اصول اساسی « سیاسات اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است». نائینی این اصل را به برابری در مقام اجرای قانون و احکام ناظر دانسته و قانون و حکم یکسان برای همه افراد را از آن مستفاد ندانسته است: «حقیقت آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که : هر حکمی بر هر موضوع و عنوانی که به طور قانونیت و بر وجه کلیت مترتب شده باشد در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود» (نائینی، همان: ۹۹).

نائینی در پاسخ نوری و همفکران او که برای اثبات ناسازگاری اسلام و برابری بر تفاوت‌های مبتنی بر مذهب، جنسیت و مانند آن تأکید می‌کردند، برابری را به معنای نفی مطلق تفاوت ندانسته ومعتقد است «اختلاف اصناف مکلفین نسبت به انحای تکالیف نه مطلبی است مخصوص به دین اسلام، بلکه در جمیع شرایع و ادیان مطرد و جاری است»؛ زیرا برداشت افراطی از برابری که به نفی مطلق تفاوت ها بینجامد، «با ضرورت تمام شرایع و ادیان و حکم عقل مستقل مخالف و موجب ابطال قوانین سیاسیه جمیع امم و هدم اساس نظام عالم است و نزد هیچ یک از ملل متمدنه و غیر متمدنه اصلا صورت خارجیه ندارد»(همان).

برابری مورد نظر در حقوق بشر، همان‌گونه که نائینی بیان کرده است، هرگز به معنای نفی مطلق تفاوت بین افراد نیست، بلکه به معنای برابری سیاسی و حقوقی همه افرادی است که از عنوان انسانیت برخوردارند. البته برابری در مقام اجرای قانون تنها یکی از جلوه‌های این برابری، نه تمامی آن، است. کژتابی مفهوم برابری در اندیشه نائینی و همفکران او موجب برجسته شدن این جلوه به بهای بی‌اعتبارشدن سایر جلوه‌ها بوده است.

شرط مذهب در فعالیت و مشارکت سیاسی از دیگر موضوعاتی است که در اندیشهٔ فقهای مشروطه‌خواه بازتاب یافته است. مجتهدان مشروطه خواه به غیر از لاری، مجلس شورای ملی را یک نهاد عرفی می‌دانستند که وظیفه اصلی آن «نظارت بر متصدیان» و انجام وظایف مربوط به «نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است» و فاقد کارکرد دینی مانند «حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت» است و بنابراین «شرایط معتبره در این باب اجنبی و غیر مرتبط به این امر است» (همان: ۱۲۱). از نظر نائینی نمایندگی مجلس مشروط به سه شرط است: علمیت کامله در باب سیاسات؛ بی‌غرضی و بی‌طمعی و مهذب بودن از بخل ، ترس وحرص؛ و در نهایت غیرت کامل و خیر خواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی. نائینی مشارکت در انتخابات را مشروط به مذهب ندانسته است و معتقد است غیر مسلمانان نیز به دلیل پرداخت مالیات و نیز اینکه تمامیت شورا منوط به وجود آنان است؛ ناگزیر بایستی در انتخابات مشارکت داشته باشند. در مورد این دسته اتصاف به صفات بیان‌شده و خیرخواهی نسبت به نوع و وطن کافی است (همان:۱۲۱).

اعتقاد به خطاپذیری و فساد آمیز بودن قدرت سیاسی، اعتبار بخشیدن به عقل مستقل بشری در حوزه خصوصی و عمومی، تفکیک حوزه خصوصی از عمومی ، پذیرش نسبی آزادی و برابری سیاسی و حق شهروندی مواردی است که نه تنها اتصاف این رویکرد را به عرفی‌گرایی موجه، بلکه ظرفیت آن را برای تعامل با حقوق بشر آشکار می‌کند. بسط و تقویت این رویکرد، یعنی توجه به دشواری‌ها و نارسایی‌های آن، که ادامه نوشتار به آن اختصاص یافته است می‌تواند زمینه برای تعامل بیشتر را فراهم کند.

دشواری‌ها و نارسایی‌ها

عرفی‌گرای فقهی بر اساس روایتی که تاکنون بیان شد، بر نسخ و شالوده شکنی (Deconstruction) سلطنت شیعی در دو ساحت عمل و نظر استوار بود. بنیاد سلطنت شیعه در ساحت نظر بر عناصری نهاده شده بود که همگام با بسط تجدد به ایران منسوخ شدند. برداشت تقدس‌آمیز نسبت به حاکمیت، اصالت شرّ در روابط انسانی و ضرورت حکومت، نگرش سلسله مراتبی به انسان و اجتماع، تفکیک عرصه جامعه به قلمرو شریعت و عرف، تقدیرگرایی و موهبت الاهی دانستن سلطنت و بهره‌مندی و اتصاف شاه به عنوان رأس هرم قدرت به اوصافی مانند ظل‌اللهی و علم الهامی مهم‌ترین این عناصر بودند.

گفتمان مشروطیت، هرچند از طریق شالوده‌شکنی سنّت، به استقرار و تثبیت شکل جدیدی از

توزیع قدرت اقدام کرد، ولی این شالوده‌شکنی از لایه‌های سطحی فراتر نرفت و سطوح بنیادین آن را در بر نگرفت. این امرموجب شد تا از امکانات گوناگون اندیشگی که برای تأسیس اندیشه سیاسی جدید فراهم شده بود، تنها صورت‌بندی خاصی ازآن در اندیشه مجتهدان مشروطه‌خواه تحقق یابد. کژتابی مفاهیم جدید و فروکاهی آنها و دوگانگی ویژگی بارز نظام اندیشگی شکل‌گرفته در چارچوب گفتمان اجتهاد در این دوران است. تحلیل و بررسی منطق حاکم بر این صورت‌بندی، چنانکه درجای دیگری نیز توسط نگارنده دنبال شده است (میرموسوی،۱۳۸۲)، می‌تواند بن‌بست‌های آن را آشکار و راه تداوم تأسیس اندیشه بر شالوده سنّت را باز کند. نارسایی‌های این رویکرد بیشتر در بازتولید عناصر قدیم در قالب‌های جدید و ناتوانی آن از نسخ و شکستن چارچوب‌های گذشته است. برداشت قدسی مکنون نسبت به حاکمیت، امتناع تأسیس حاکمیت بر بنیان ملت، عدم تمایز دولت و حکومت، استمرار دوگانگی ملت و دولت و دریافت ناصحیح از رابطه فقه و سیاست برخی از دشواری‌هایی است که رویکرد عرفی پیش‌گفته با آن مواجه است.

نخستین دشوارۀ عرفی‌گرایی فقهی، نگرش قدسی آن به حاکمیت است. این نگرش، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در پرتو نظریه امامت شیعی طرح می شود. از این دیدگاه حاکمیت بالاصاله از آن خداوند وحکمرانی مشروع در گرو نصب از ناحیۀ اوست که در مورد پیامبر و امامان معصوم اتفاق افتاده است. نائینی پس از آنکه از قیام امارت به نوع خود به عنوان شرط حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی سخن می‌گوید، آن را از وظایف و شئون امامت تلقی و بحث از آن را به محل مربوط محول می کند (نائینی، همان: ۲۹).

تلقی حاکمیت سیاسی به عنوان یکی از شئون امامت و انحصار حاکمیت عادلانه در معصومان با نگاهی تردیدآمیز به حکومت های عصر غیبت همراه است و ازاین جهت که حکومت را شرّ لازم می‌داند با لیبرالیسم همانندی دارد؛ هرچند از نظر نائینی حتی حکومت معصومان نیز مطلقه نیست و در چار چوب انجام وظایف خلاصه می‌شود. از این نظر تفاوت حکومت معصوم با غیر معصوم در تقدس و چون‌وچراپذیری نیست؛ هر دو قابل نقد بوده و مهار قدرت در آنها لازم است، با این تفاوت که معصومان به دلیل بهره‌مندی از نیروی عصمت هرگز فریفته قدرت نمی‌شوند و خودشان دیگران را به انتقاد از حکومت دعوت می‌کنند، در حالی که غیر معصومان هرگز به خودی خود تن به مراقبت و نظارت نمی‌دهند و نیاز به ابزارهای بیرونی برای مهار دارند. با وجود این، این نوع برداشت دربارۀ امامت که سابقه‌ای طولانی در اندیشه شیعی دارد، با دریافتی بشری نسبت به حاکمیت تفاوت دارد.

فقدان دریافت بشری نسبت به حاکمیت پیامدهای چندگانه‌ای دارد که شناسایی و پذیرش حقوق بشر را با دشواری‌هایی مواجه می‌کند: نخست اینکه حق حاکمیت انسان بر خویشتن هرگز امکان طرح نمی‌یابد و از این رو، تکالیف همواره بر حقوق تقدم خواهند داشت. حکمروایی مطلوب هرچند در معصومان منحصر است و با غیبت آنان منتفی است، ولی دستورالعمل مستند به آنان که دانش فقه متکفل بیان و اثبات آن است، همواره حضور و حاکمیت دارد. این برداشت با اقتدار و مرجعیت فقه در زندگی فردی و اجتماعی تلازم دارد که به ناگزیر سطحی از مرجعیت فقها را در بر دارد.

دومین پیامد این دیدگاه عدم امکان طرح اندیشه ملت و حاکمیت ملی است. ملت (Nation) در اندیشه دوران مدرن با دولت (State) پیوندی ناگسستنی دارد. خاستگاه این پیوند در نقشی است که مردم یک سرزمین مشخص در تأسیس دولت و حاکمیت دارند. از این روست که ملت را به «مجموعه‌ای از افراد که درون سرزمینی مشخص زیسته وبه شیوه‌های یکسان اداره می‌شوند» تعریف کرده‌اند (پیرسون،۱۹۹۶: ۸). تحقق این نقش در گرو برداشتی بشری نسبت به حاکمیت است؛ زیرا بدون آن افراد فاقد هرگونه نقش در تأسیس جامعه سیاسی و دولت خواهند بود. بنابر این تمایز ملی که مبتنی بر این نقش است را نیز دارا نیستند. به بیان دیگر، الاهی تلقی کردن حاکمیت مستلزم نفی مرزبندی براساس ملیت است؛ زیرا حاکمیت الاهی مرزی ندارد. مرزبندی بر اساس زیستن در یک سرزمین و دولت خاص، که درون‌مایهٔ مفهوم ملت است، در صورتی مفهوم می‌یابد که افراد دارای حقی برای اداره و گرداندن آن داشته و بر اساس آن دولتی را تشکیل دهند. پذیرش این حق نیز با تمایز بین عصر معصوم و غیر معصوم ناسازگار است. بنابر این قبول این تمایز به معنای نفی مقدمات و پیش‌فرض‌هایی است که مفهوم ملت و حاکمیت ملی بر آن مبتنی است.

سومین پیامد آشکار این برداشت استمرار شکاف و بیگانگی میان ملت و دولت است. البته این جدایی به اصطلاح اهل منطق سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا بدون شناسایی نقش افراد در تأسیس دولت و حاکمیت، سخن از پیوند آنها امکان‌ناپذیر است. در ساخت قدیم قدرت که بر بنیان صورت‌بندی ایلیاتی و قبیله‌ای جامعه استوار بود، ماهیت دولت به تعبیر ابن خلدون صورت برتری یافته عصبیت ایل یا قبیله‌ای خاص بر دیگر قبایل بود که با رعایا رابطه‌ای ابزارگونه داشت. از این رو، شکاف بین آنان و دولت طبیعی بود. در چنین جامعه‌ای علاوه بر پیوندهای خونی و نسبی، پیوندهای اعتقادی نیزموجب اجتماع پیروان اهل یک شریعت می‌شد که از آن به ملت تعبیر می‌کردند. ملت بر اساس این تعبیر به شریعت به اعتبار اینکه اجتماع پیروان را موجب می‌شد اطلاق شده است. این مفهوم از ملت در مقابل دولت قرار می‌گرفت (آجودانی، ۸۲). ترجمهٔ واژهٔ (Nation) به ملت موجب

انتقال بار معنایی گذشته به این مفهوم شد و تقابل و شکاف میان دولت و ملت در فرهنگ جدید نیز همچنان تداوم یافت؛ در حالی که چنان‌که آشوری تأکید کرده است از ضروریات دولت مدرن وجود رابطه‌ای اندام‌وار و دوسویه بین مردم و نهاد برخاسته از آنان به نام دولت است (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۷۵-۱۷۶). رهیافت سلبی فقهای عرفی‌گرا به حکومت در عصر غیبت این دوگانگی را تقویت و بیگانگی ملت و دولت را تداوم می‌بخشد.

چهارمین پیامد این برداشت اندیشه‌ناپذیری مفهوم جدید شهروندی است. شهروندی در معنای جدید آن در ارتباط نزدیک با مفهوم ملت و حاکمیت ملی و برآمده از نقشی است که افراد در تأسیس دولت دارند؛ زیرا تحول افراد از رعیت به شهروند و تبعه، چنان‌که روسو نیز به خوبی بیان داشته است، در پرتو نقش فعالی است که افراد در تأسیس جامعه سیاسی ایفا می‌کنند (روسو،۱۳۸۰: ۱۱۷). در اندیشهٔ نائینی هرچند مشارکت مسلمانان در قدرت سیاسی بر اساس اصولی چون وجوب شورا، وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب مقدمه واجب پذیرفته شده است و مشارکت اهل کتاب نیز به دلیل پرداخت مالیات وتمامیت شوری موجه تلقی شده است، ولی این همه بر پایهٔ تکالیف شرعی استوار است و مبتنی بر حق نیست و حقوق شهروندی را درپی ندارد. نائینی آن‌گاه که از قیام امارت به نوع خود سخن گفته زمینه‌ای برای بنای حاکمیت عرفی فراهم می‌کند ولی با قرار دادن آن در شئون امامت آن همچنان قدسی بودن حاکمیت را تقویت می‌کند.

یادداشت‌ها

---

* این مقاله در همایش بین‌المللی «لائیسیته و حقوق شهروندی» دانشگاه شهید بهشتی تهران (آذر ۸۳) ارائه شد.

۱. در این جا تذکر این نکته لازم است که هر چند مبنای امام خمینی در آثار مکتوب پیش از انقلاب ولایت انتصابی است ولی تأکیدات او بر رأی مردم در بیانات شفاهی و کتبی پس از انقلاب نشانه نوعی تعدیل در این مبنا به اقتضای الزامات عملی است. بنابراین دیدگاه او از جوادی و مصباح تا حدی متمایز می‌شود.

منابع

آشوری ، داریوش ، *فرهنگ علوم انسانی* ، تهران : مرکز، ۱۳۷۴ .

---------، ما ومدرنیت ، تهران: صراط ، ۱۳۷۶.

آجودانی ، ماشاالله ، مشروطه ایرانی ، تهران،اختران: ۱۳۸۱.

انصاری ، مرتضی ،*کتاب المکاسب* ،تحقیق سید محمدکلانتر ، نجف ، بی تا:جامعه النجف الدینیه.

جوادی آملی ،*امامت و رهبری* ، قم : اسراء ، ۱۳۶۸.
روسو،ژان ژاک، قرارداد اجتماعی ، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه ، ۱۳۸۰.
زرگری نژاد، حسین ، *رسائل مشروطیت*، تهران: کویر،۱۳۷۴.
شجاعی زند، علیرضا، *عرفی شدن در تجربه اسلامی و مسیحی* ، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱ .
طباطبایی ، سید جواد ، *دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران : نگاه معاصر،۱۳۸۰.
کرکی، علی‌بن حسین، رسایل المحقق الکرکی، تحقیق شیخ محمد الحسون، قم: منشورات مکتبه ایت الله العظمی مرعشی ۱۴۰۹.
کدیور، محسن ، *نظریه های دولت در فقه شیعه*،تهران : نشر نی ، ۱۳۷۴.
----------*اندیشه سیاسی آخوند خراسانی* ،www. Kadivar.com
مدرسی طباطبایی ،سید حسین،*مکتب در فرایند تکامل* ،
مصباح یزدی ، محمد تقی، *پرسشها و پاسخها*، قم:موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، ۱۳۷۷)
منتظری ،حسینعلی، *دراسات فی ولا یت الفقیه و فقه الدولة الا سلامیة*،قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه،۱۴۰۹.
موسوی خمینی ، روح اله ، کتاب المکاسب ، قم : اسماعیلیان،۱۳۸۱ق.
میر موسوی ، سید علی ، «اجتهاد و مشروطیت »، *فرهنگ اندیشه* ، شماره ۵، پاییز ۸۲.
نائینی، محمد حسین ، *تنبیه الا مة و تنزیه الملة* ، تهران : شرکت سهامی انتشار ، ۱۳۷۸.
نراقی ، احمد، *حدود ولا یت حاکم اسلامی ، تهران: ارشاد، ۱۳۶۰.*
نجفی ، محمد حسن ، *جواهر الکلام* فی شرح شرایع الاسلام،بیروت: دار المورخ العربی،۱۹۹۲.
Pierson, Christopher, 1996, the Modern State, Rutledge, London & New York.